

المخيال الاجتماعي عند كاستورياديس كورنيليوس: أسس المقاربة المعرفية

The Social Imaginary According To Cornelius Castoriadis : Foundations Of The Epistemological Approach

ط.د. سفيان سحوت¹، أ.د. رفيق قروي²

¹ جامعة سطيف 2 (الجزائر)، مخبر المجتمع الجزائري المعاصر soufyanehout@gmail.com

² جامعة سطيف 2 (الجزائر)، مخبر المجتمع الجزائري المعاصر r.karoui@univ-setif2.dz

تاريخ القبول: 2025/03/14

تاريخ الاستلام: 2025 / 01 / 28

ملخص:

اهتم هذا العمل بالمشاركة في استعادة الجدل حول المكانة العلمية لمفهوم المخيال كمشروع معرفي سوسيولوجي بالأساس، فبعدما كان ينظر اليه كمصدر للخطأ، سيقود كاستورياديس نهجا توضيحيا يعيد للمخيال مكانته المعرفية و استقلالته المفاهيمية، حيث ظهرت فكرته عن المخيال الاجتماعي كرد فعل على أزمة نظرية المعرفة التقليدية ومن خلفها منطق الحتمية الذي دأب على اخفاء القوة الابداعية للمخيال في صياغة الواقع الاجتماعي.

شكلت هذه الفكرة أساس أطروحته المركزية التي أقامها على خصومة معرفية مع الماركسية التقليدية والتي أصبحت في الوقت نفسه بمثابة البرادغم الجديد لفهم المجتمع والتاريخ باعتبارهما ابداع انساني متمحور حول خلق المعاني أو الدلالات المخيالية المبنية اجتماعيا وتاريخيا.

الكلمات المفتاحية: الإبداع؛ الدلالات المخيالية الاجتماعية؛ الفكر التقليدي؛ المخيال الاجتماعي.

Abstract:

This study focuses on contributing to ongoing debate regarding the scientific status of the concept of the imaginary as primarily a sociological project. Initially perceived as a source of error, cornolius castoriadis developed an explanatory approach that restored the imaginary to its epistemological status and conceptual autonomy. His idea of the soial imaginary emerged as a reponse to the crisis of traditional epistemology and the deterministic logic that consistently obscured the creative power of the imaginary in shaping social reality. This concept formed the cornerstone of this central thesis, which positioned itself in epistemological oppsition to traditionl marxism. At the same time, it becam a new paradigme for understanding society and history as human creations centered on generating socially and historically constructed imaginary meanings or sgnifications.

Keywords: Creativity, Significations Social Imaginary; Social Imaginary; Traditional Thought.

١. مقدمة

أسفر التحول في الموقف المعرفي في أعقاب الحرب العالمية الثانية مزيداً من الاهتمام بالتوجه الرمزي في الدراسات الإنسانية والاجتماعية كاستجابة للوضع الإنساني المأساوي آنذاك والذي لم يكن مستغرباً، فقد كانت آثار هذا التحول واضحة من خلال بروز مجموعة من المفاهيم التي حققت نجاحاً منقطع النظير في قراءتها للواقع الإنساني المأزوم خلال سنوات الحرب، مثل مفهوم المخيال أحد أهم هذه المفاهيم الوليدة ذات الانتشار الواسع في الساحة المعرفية و الأكاديمية سيما بعد ما أحدثه صدور كتاب البنى الأنثروبولوجيا للمخيال لصاحبه جلبرت دراند و ما تلاه لاحقاً من مؤلفات خدمت التوجه ذاته في تعميق تباحث المسألة المعرفية لمفهوم المخيال.

عرف التفكير في المخيال تجاذباً وانقسامات بين عدة تيارات فكرية مثلتها عدة ميادين علمية أبرزها، النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع. لم تسمح هذه الانقسامات الحاصلة حول المخيال من بلوغ وجهة الأنثروبولوجيا، علم نظرة موحدة ما أطال في أزمته وعمقها أكثر إلى الحد الذي دفع البعض إلى وصفه "بالمفهوم الضبابي" فقد ظل المفهوم المخيال خاضعاً لمتلازمة عدم الضبط المفاهيمي ما جعل منه مفهوماً إشكالياً عابر للتخصصات المعرفية.

مثلت سنوات الأربعينيات ذروة الجدل الدائر حول الحضور المعرفي للمخيال الاجتماعي في فهم الواقع الإنساني بعدما كانت الهيمنة محصورة بين التحليل النفسي بقيادة جاك لاكان والأنثروبولوجيا بخلافه دراند، غير أنهما لم يكونا الوحيدين في الساحة فالمتتبع للمسار التداولي للمفهوم يكشف خلال سنوات الستينات من القرن الماضي عن اسم جديد بدأ يلمع لكن هذه المرة من داخل السوسيولوجيا.

مثل اسم كاستورياديس كورنيليوس ثقلًا معرفياً باعتباره الاسم الجديد الذي ارتبط مفهوم المخيال الاجتماعي به في الحقبة المعاصرة فقد مثلت مقارنة السوسيولوجيا عن التأسيس المخيالي للاجتماعي انعطافة معرفية مرموقة وصفت على أنها أحد أكمل المقاربات النظرية التي سبق أن وضعت مباشرة الإعلان الكبير عن انهيار السرديات الكبرى وضياح البوصلة في الكشف عن ديناميكيات الواقع الاجتماعي المعاصر الذي بدى مفرغاً من أي ترابطات حقيقة في أعقاب تنظيرات وتنبؤات بفناء التاريخ و المجتمع. في سياق هذا الإفلاس المعرفي سيضع كاستورياديس كورنيليوس المخيال الاجتماعي في قلب مقارنته عن المجتمع ويعمل على الارتقاء به إلى مصاف البراديجما الجديدة لفهم واقع اليوم، لذلك في أي محاولة جادة لاستعادة فكرة كاستورياديس عن المخيال الاجتماعي ستحتاج إلى اشتغاله على الأسس المعرفية لمقارنته المركزية و التي يعد هذا المنجز العلمي جزء منها.

أولاً: المخيال و/أو المخيال الاجتماعي: نحو رفع اللبس.

يقود البحث عن فكرة المخيال و/أو المخيال الاجتماعي (L'imaginaire social) عند كورنيليوس كاستورياديس cornelius castoriadis إلى لقاء حتمي مع أحد أشهر مؤلفاته على الإطلاق الموسوم بـ «التأسيس المخيالي للمجتمع» أو «L'institution imaginaire de la société» في البداية يظهر اعتراف كاستورياديس بمفهوم المخيال في سياق سوسيولوجي بالتحديد في قدرته على التأسيس للمجتمع، رغم ذلك لا يجب الانسياق بشكل مطلق وراء ما قد تعكسه الدلالات الأولية للعنوان، لاسيما فيما يتعلق بتأويل جزئي أو بتبلور معنى نهائي لما يقصد من ورائه، بمفهوم المخيال الاجتماعي.

في مقدمة مؤلفه السابق يورد كاستورياديس ملاحظة ذات مغزى، يشرح فيها نية تخصيص مؤلف ثانٍ مستقل يطلع فيه بمهمة مناقشة الجانب الفلسفي المحض لمسألة المخيال و/أو الخيال، "في هذا الإطار تؤكد سوزي آدمز suzi Adams أن مؤلفه الثاني الموسوم بـ "L'élément l'imaginaire" كانت من المفترض أن يرى النور سنة 1978، إلا أن هذا

لم يتحقق مع ذلك استمرار كاستورياديس في تطوير مبحث اشتغاله حول المخيال الاجتماعي طيلة فترة اهتمامه* بإعادة مراجعة تاريخ الفلسفة التقليدية، في المقابل سיתرتب عن هذه المراجعة إعادة مبحث الخيال من جديد إلى حضان الفلسفة مهده الأول.

تضيف آدمز أنه يمكن فهم المقصود بـ"العنصر المخيالي" باعتباره الجوهر الإبداعي للشرط الإنساني الذي يبدع انطلاقاً منه شخصيات وأشكال من العدم "ex nihilo" جعل العالم بما في ذلك العالم الاجتماعي ممكناً" (adams, 2018, p. 1).

يكشف مدلول هذا التضمين مرتكز نظرية المعرفة الفلسفية لدى كاستورياديس، حيث يضع فكرته عن المخيال في قلب مسعى نشاطه الفلسفي أي في إطار إنساني تأملي أصلي يكون موجهاً بشكل أو بآخر نحو بلوغ قيمتي الحرية والاستقلالية l'autonomie والعزيتين عليه واللذان سيدافع عنهما في إطار مناقشاته المعرفية الهامة طيلة فترة اشتغاله على أطروحته المركزية –التأسيس المخيالي للمجتمع- كمحاوٍ أساسية يمكن الرجوع إليها عند تحديد سياق ولادة فكرته عن المخيال الاجتماعي. لكن وخلافاً للآراء التي ترى في مؤلفه الثاني عملاً ناقصاً أو بلا معنى تبقى إسهامات كاستورياديس المعرفية من أهم المقاربات السوسيولوجيا المتناسكة التي سبق أن تناولت مسألة المخيال الاجتماعي بشكل مستفيض ومنهجي.

1. في تعدد دلالات المفهوم

سيحتاج كاستورياديس منذ سنة 1964 إلى وضع إطار ناظم لما يقصده بمفهوم المخيال الاجتماعي وسيبدأ أولاً إلى وضع ثلاث مفاهيم أساسية تؤطر رؤيته المعرفية عامة والسوسيولوجيا خاصة لتحديد مقصوده بمفهوم المخيال.

يقدم كاستورياديس مفهومه الأول في سياق قطيعة مع ما يدعوه بـ"الفكر التقليدي" الذي يعيد استحضاره في إطار النقد الموجه إلى علم النفس خاصة خلال فترة رواج المفهوم تزامناً مع انعقاد ندوة التحليل النفسي الذي قدمها جاك لاكان Jacques Lacan في إطار عمل الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي سنة 1953، تحت عنوان "الواقع، الرمزي، المخيال"، كان لهذه الندوة انعكاساتها على مسار تداولية المفهوم، ما دفعه إلى تقديم مفهوم سلبي للمخيال ينزع منه أولاً ما ليس منه بالأساس، فالمقصود بالمخيال في نظره "ليس له علاقة التمثلات الشائعة تحت هذا العنوان وبنحو خاص، ليس له علاقة بالمتخيل الذي تعرضه تيارات التحليل النفسي"، (كورنيليوس، 2003، صفحة 7) لاسيما على الطريقة اللاكانية المتحالفة في جزء مهم منها مع النظرة الفرويدية للمخيال باعتباره وهم أو illusion أو وفق ما طوره لاكان لاحقاً في مضمون مقاربتة عن "المرأة" حيث يتقاطع مضمونه عن المخيال في هذه الحالة مع المدلول التقليدي للصورة، أي باعتبار المخيال مجرد انعكاس مرآوي عن شيء آخر، ستعكس هذه المقاربة نظرة سطحية عن مفهوم المخيال حسب كاستورياديس، وهو ما جعله يخصص نقداً مهماً له.

إن الفكرة التي يضيئها كاستورياديس من خلال مفهومه تتعلق بكشف جذور الصلة بين مكانة المخيال في الفكر التقليدي، وبين ما أسفر عنه التمثيل النفسي اللاكاني حول مسألة الصلة بين المخيال والواقع، يبدأ كاستورياديس نقده من تفكيكه للمنطقات المعرفية التي قام عليها "الفكر التقليدي الموروثة" * الذي خص نفسه بمنطق التحديد الذي انتهى إلى التمييز بين العقل والخيال، وتفضيله الأول على حساب الثاني (فايل، 2012، صفحة 457) فكثيراً ما بادر الفكر

* يقصد كاستورياديس بالفكر التقليدي الموروثة صفة انتقاص من نظرية المعرفة التقليدية التي استغرقت 25 قرن حيث أهملت تأثير الخيال لصالح العقل الأدوات.

التقليدي بطرح مسألة تخفيض مرتبة الخيال و/أو المخيال، وذلك بعدة طرق، إما بشكل مباشر يجعله يتقاطع مع مفهوم الوهم Doxa الخاطئة، أو بشكل غير مباشر بإحاقه بما لا يتطابق معه، كالحس، الفهم، الإدراك، الواقع.

إن هذه الهوية المفاهيمية المعطاة للمخيال التي يمكن وصفها بالحديثة [باعتبارها انعكاس مرآوي عن شيء آخر] ترتبط بلاكان وهي تأتي في سياق استعادة واضحة للأطروحات الفلسفية للأسلاف الإغريقين فلاكان حسب تحليل كاستورياديس يعيد من حيث لا يدري مقارنة أفلاطون عن الإسقاطات الظلية لصور العالم الخارجي على جدران الكهف الشهير المقاربة التي سبق أن أسست للرؤية التقليدية عن المخيال باعتباره تمثلاً أو انعكاساً موازٍ لما هو موجود في الطبيعة، وعليه فالمخيال اللاكاني لا يمكن إلا أن يكون مجرد انعكاس صوري أو وهمي للواقع الطبيعي على وجه الخصوص.

على هذا النحو يرى كاستورياديس أن المفهوم الذي صاغه لاكان عن المخيال باعتباره صورة مرآوية لا يخرج عن سياق الاستمهام الذي اعتاد الفكر التقليدي الموروث تكريسه باسم العقل. فالمفهوم الذي قدمه لاكان لا يختلف في مرتكزاته الفكرية ولا في نتائجه المعرفية عن القيود المتأصلة في الانطولوجيا الكلاسيكية التي ندد بها والتي اعتادت على إفراغ مفهوم المخيال من حمولته الخاصة لصالح مفهوم التمثلات الذهنية أو النفسية في سياق هذا التحليل يرى كاستورياديس أن لاكان فشل في الإمساك بحقيقة المخيال على النحو ذاته الذي سبق أن فشل فيه "الفكر التقليدي" عن استخراج الموضوع الخاص بمسألة المخيال أو حتى التعامل مع لذاته.

إن الحجة التي يطرحها كاستورياديس خلال مناقشته مفهوم لاكان لم تعد حجة معرفية فحسب، لكن انطولوجيا أيضاً، فبؤادر القطعية التي أرساها مع لاكان نابعة من رفضه-أي كاستورياديس-لمحتوى الاسناد الذي استحضره لاكان في أعقاب نظرية المعرفة الفلسفية لأفلاطون والتي سبق أن أسست للانطولوجيا الكلاسيكية التي دأبت على إرجاع مسألة التفكير في الواقع بالمطلق إلى الطبيعة وبالتالي وحسب منطق الانطولوجيا الكلاسيكية فالمخيال ليس حقيقياً ولا مدركاً لذات إلا بإحالاته المباشرة إلى الطبيعة.

هذا الموقف المشتق من الفلسفة الأفلاطونية هو ما أسس للمنظور الفلسفي الذي يرى في المخيال ظل للواقع والذي ظل مستبطن داخل نظرية المعرفة الحديثة كما هو الحال مع نظرية لاكان بالنسبة لكاستورياديس لا يجب أن ينحصر كل تفكير في المخيال برده إلى الطبيعة "فليس من الممكن تحديد ما هو طبيعي كشيء جرى تشكيله مرة واحدة فيما يتعلق بالسياق الثقافي الذي يناسبه بمعنى أن الثقافة نفسها تلعب دوراً في تحديد ما قد ينتهي به الأمر إلى قبوله على أنه طبيعي أم لا" (pasin, 2006, p. 122) وعليه تظهر الثقافة من خلال طفراتها الإبداعية كأحد الأبعاد الناعمة للواقع الاجتماعي حسب كاستورياديس. لذلك هو يقارب مضمون هذه الفكرة مع مقارنة لاكان حول المرأة ويرى أنه لا يمكن أن يقتصر واقع حضور المرأة على ما يمثله جانبها المادي (وفي نسخة أكثر تطوراً من تحليله ولا يقتصر على دورها الوظيفي) بمعزل عن السياق الثقافي والرمزي الذي أنتجت فيه، بالأخذ في الاعتبار القيم والمعاني التي يسقطها أو يمنحها لها فرد، جماعة أو مجتمع. في هذه الحالة فالمرأة ومختلف منتجاتها (كما الصور ومختلف موضوعاتها) تلقى حضوراً مخيالياً منسجماً مع السياق الثقافي الذي ابتدعه المجتمع المعني لها من أجل التعبير عن جوهره الخاص أو الفريد، فالمخيال يظهر حاملاً للقيمة والمعنى على وجه التحديد.

سيترتب عن هذا التحليل الكاستوريادي مستويين، مستوى الرفض المتعلق بإعادة تقييم الفكر اللاكاني على العموم، ومفهومه عن المخيال على وجه الخصوص، وعلى وجه الخصوص ومستوى التجديد الذي سيقوده فيما يتعلق بأقطاب أو محاور العلاقة الثلاثية (RSI) للاكان حول (الواقع، الرمزي، المخيال) ضمن هذا المستوى سيلجأ كاستورياديس إلى دحض إدعاء لاكان حول كون المخيال ناتج عن التقاطعات الممكنة بين محور الواقع ومحور الرمزي، وسيضطر بعدها

إلى إعادة صياغة السجل الثلاثي اللاكاني (RSI) في مقارنته الأولية محدثا تحولاً راديكالياً يستعيد في ضوءه جوهر فكرة المخيال في سياق ثقافي، فالمخيال حسب ما يمكن أن يؤسس لأية علاقة قيمة أو معنى بين موضوعات و/أو أشياء الواقع في صلتها بالوجود الاجتماعي بحيث يمنحها معنى وليس العكس. وعليه فالواقع في المعلم الكاستوريادي هو نتاج التقاطعات الممكنة بين محور المخيال والرمزي.

فالننتيجة التي يمكن الخروج بها هي أن المخيال لا ينبغي أن يفهم باعتباره ملحقاً سلبياً للواقع بقدر ما يفهم في قدرته التأسيسية على إحداث تحول يمس جوهر الواقع.

2. المخيال كإبداع

كمرحلة ثانية في مشروعه النقدي وردا على حالة الافتقار التي ألحقت بمفهوم المخيال، سيركز كاستورياديس في أطروحته المركزية على تأهيل موقف معرفي أصلي يخترق منطق التفكير التقليدي، وحجته الأنطولوجيا للذاتان عمرا طويلا على ما يبدو، وهو ما سيظهر في مفهومه الثاني من خلال إعلان رغبته بتأسيس الموضوع الخاص بمسألة المخيال لذاته في أفق توسيع منطق وأنطولوجيا للمخيال الاجتماعي، يقول كاستورياديس "ليس المتخيل الذي أتحدث عنه صورة لشيء ما، إنه خلق دائم وغير محدد أساسا (اجتماعي، تاريخي ونفسي) لهيئات، صور، أخيلة، بالانطلاق منها فقط، يمكن الحديث عن "شيء ما" وما ندعوه بـ "الواقع" وبـ "المعقولة" هما من آثاره" (كورنيليوس، 2003، صفحة 8).

فالتفكير في المخيال على هذا النحو كعملية إبداعية متواصلة يتحدد في سياقين: سياق اجتماعي-تاريخي وسياق نفسي، الشيء المشترك بينهما هو التمسك بالمقدرة الإبداعية للبشر من أجل ذلك يقترح المؤلف إحداث قطيعة ثانية مع منطق الأنطولوجيا الكلاسيكية في أعقاب الإرث الفلسفي الأرسطوطاليسي لعجزه عن تضمين الممارسات الإبداعية للبشر عند تفسير الواقع ما أفضى إلى احتواء مسألة الإبداع بشكل هامشي عبر ترسيمات العقلانية، حيث جرى حجه فيها تارة باسم الطبيعة أو مثال eidos الإنسان والمدينة (أفلاطون)، وتارة أخرى باسم العقل (الهيغلي) أو قوانين التاريخ والبروليتاريا (ماركس) بالنسبة لكاستورياديس فقد غدت الفلسفة الأرسطية منطق التقويض التاريخي لمسألة الإبداع المتعلقة بنمط تشكيل الواقع الحديث الذي دأبت الفلسفات العلمية والوضعية على تحريره بواسطة براديغمات الفكر الحديث (الوظيفة الماركسية، التحليل النفسي، البنيوية) بإرجاعه إلى التحديدات العقلانية والمنطقية، في سعي لاهث وراء وهم امتلاك نظرية مطلقة عن الواقع، التاريخ و/أو المجتمع.

على هذا النحو تشكل التعارض التاريخي أو الديالكتيكي بين مسألة الإبداع والعقلانية المطلقة المتعلقة بشروط قيام الواقع الاجتماعي الحديث وستكون نظرية التاريخ الحديثة ساحة التصادم بينهما.

حسب ما يذهب إليه كريستوف بطون **Christophe Bouton** سيجد كاستورياديس غايته لإعلان مشروعه الرافض لعقلانية الواقع بشكل مطلق، "تزامنا مع تراجع فكرة الإحساس العالمي بالتاريخ، والمرتبطة بخيبة الأمل كما يدعوها من تقدم العقلانية التاريخية" (bouton, 2006, p. 67)، لذلك سيعمد إلى الأخذ في الاعتبار جانبا مهما من تحليل الواقع بإلحاقه بمسألة التفكير في التاريخ و/أو المجتمع باعتبارهما مصدرا للمعقولة واستمرارا لها حسب ما تصوغه النظريات والفلسفات الحديثة.

سيخصص على وجه التحديد نقاشه بتحليل إشكالية العبور من التاريخ المطلق إلى "التاريخ كإبداع"، المقولة التي تمثل إحدى أهم دعائم مشروع كاستورياديس المعرفي المتحرر من وهم العقلانية المطلقة والذي سيبني عليه تأملاته الأولية حول محدودية العقلانية التاريخية، يقول "ليس الواقع التاريخي معقول بنحو كامل أو شامل، فإذا كان كذلك فلن

تكون هناك مطلقا معضلة فعل، لأن كل شيء سيكون [...] معقولا، يفترض ألا يكون الواقع معقولا في جوانبه كافة، كما يفترض بأن لا يكون عماء..." (كورنيليوس 2003، ص 114).

إن نقد العقلانية الذي يؤشر عليه كاستورياديس (العقلانية التاريخية المطلقة) ترتبط بالرؤية الموروثة حول التاريخ المضمنة في النظرية الماركسية عن التاريخ وفلسفتها المتمحورة حول النزعة العقلانية الموضوعاتية التي تستند القيود المتأصلة فيها على مبدأ الحتمية الاقتصادية، على نحو يتوافق ابستمولوجيا مع الترسيمية السببية المعرفة على المستوى الحتمي بالأساس من هذا المنطلق تتحدد المشكلة الرئيسة لدى ماركس و/أو الماركسية برغبة معلنة لاحتواء موضوع نظرية التاريخ كموضوع طبيعي يستلزم أعمال نموذجها التفسيري من خلال افتراض قيام التاريخ على فعل قوانين ثابتة، انطلاقا منها فقط يمكن تبين جوهره، (ليس أقل منه تبين جوهر المجتمع) فالتاريخ بالنسبة لماركس لا يقل خضوعا للحتمية السببية من الطبيعة.

حسب كاستورياديس فقد ترتب عن هذا المنظور رؤية أحادية ومختزلة للتاريخ كما للمجتمع [من طرف ماركس و/أو الماركسية] تلغي من حساباتها مضمون فكرة فعالية التاريخ وتحويله إلى مجرد عملية طبيعية تقف وراءها سلسلة انتظامات سببية في مقدمتها العامل الاقتصادي ما يعني تجاهل الفعالية التاريخية من قبل الأفراد أو الطبقات الذين يرفضون شكل المجتمع الحالي إن نقد الماركسية بالنسبة لكاستورياديس هو نقد للمنظور الحتمي للتاريخ، وهو بذلك يستهدف إعادة تأهيل مبدأ فعالية التاريخ في مقابل السببية، بتوسع نطاق الحالات الفعالة التي تتجاوز العلاقات السببية، وذلك يتحقق من خلال إعادة الحقيقة الثورية إلى واجهة الفكر الإنساني، في أعقاب جورج لوكاتشوروزا لكسمبورغ، حيث يظهر الوعي الإنساني بوصفه عامل تحويل وإبداع داخل التاريخ، بالتالي يتأكد النشاط الإبداعي والمستقل للأفراد و/أو الطبقات في التاريخ ويقول كاستورياديس "قد وصلنا إلى نقطة بات علينا عندها الاختيار بين أن نبقي ماركسيين وبين أن نبقي ثوريين، بين الوفاء لمذهب لم يعد منذ زمن طويل يحرك أي فكر أو أي فعل، وبين الوفاء لمشروع تحويل جذري للمجتمع..." (كورنيليوس، 2003، ص 22).

إن فكرة إنتاج الأفراد للتاريخ تمثل الحدس الأهلي للماركسية قبل أن يتم حجتها تحت غطاء النسخة العلمية الماركسية، مع ذلك لا يعتقد كاستورياديس أن ماركس ظل ثابتا في موقفه النظري إزاء تفسير التاريخ، أو حتى أنه استطاع تقديم حقيقة واحدة للتاريخ فقد أظهرت "كتابات النضج" كما تعرف معرفيا تراجعاً عن موقفه الأول المتعلق بنمط الحتمية الاقتصادية لصالح موقف ثان مثله فكرة الصراع الطبقي، إلا أن ماركس لم يتخلى عن جوهر الحتمية في التاريخ، أو عن مسعاه التفسيري الذي يرجع كل الأحداث والعلاقات الناشئة إلى السببية، بل وأصر على تعزيزها من خلال تحويل الجدول الهيغلي إلى جدل مغلق يفترض منظومة نظرية مغلقة تفضل التعاطي مع الأفراد كموضوعات خاملة لا فاعلة، فحقيقة الصراع الطبقي ليست بحسه سوى نسخة عن الحتمية السببية من النمط الموضوعاتي الناشئة من خلال "البنية التحتية" التكنو-اقتصادية، فيما تفعله الطبقات وما يفترض بها فعله مستقبلا - التحرر الشيوعي - معروف ومحدد سلفا ضمن علاقات الإنتاج التي لا يستطيعون تجاوزها كونها سابقة عليهم سببيا ومنطقيا.

هذه الحتمية السببية من النمط الشمولي أو المطلق سواء قدمت باسم "الحتمية الاقتصادية" أو باسم الصراع الطبقي، كما ذهب إليها ماركس، وهي بالتحديد ما يرفضه كاستورياديس باسم المشروع الثوري، الذي يأخذ في الاعتبار قدرة الجماهير عن إنتاج أشكال جماعية جديدة. وهنا تكمن الفكرة القائلة بقدرة الجماهير على التحرر الحقيقي. في هذا الصدد يقدم الفيلسوف نيكولاس بويرير Nicolas poirier تلخيصا مهما لمآل للماركسية كایدولوجيا، يقول "لقد انتهى ماركس في الأخير إلى استقراء حقيقة التاريخ في ظل أنماط التفكير الخاصة بمخيال عصره، أي بجعل التطور التكنولوجي القوة الوحيدة الدافعة للتاريخ. هذا الاختزال، المناسب لجميع العقلانية الحتمية، كان من شأنه أن يحصر ماركس في

رغبة وهمية لاستخراج الحقيقة المطلقة من التاريخ، مما يمنعه في النهاية من التفكير فيه كمجال للإبداع" (poirier, 2003, p. 390).

على المستوى الابستمولوجي ليست كل العلاقات الممكنة إنشاؤها مع الواقع يمكن إرجاعها إلى مستوى المسببات (سبب/نتيجة) بطبيعتها كما هو الحال مع المعنى، رغم ذلك لا ينفي كاستورياديس حقيقة كون التاريخ ميدانا مهما للسببية، لكن في الوقت نفسه لا يمكن اختزاله فيها على هذا النحو تتحد نقطة الاختلافات مع ماركس في رفض كاستورياديس للسببية المطلقة للتاريخ، ويقول أن "المادة التاريخية" ممزقة في وحدتها فهي لا تكون على مستوى واحد كما هو الحال في العلوم الطبيعية ويعطي مثال الفيزياء وعلى اثر هذا تتضح طبيعة العلاقة بين التاريخ والسببية فكاستورياديس وعلى عكس ماركس يميز بين ثلاث أنواع رئيسية للسببية في التاريخ، السببية الذاتية (المتعلقة بدوافع الأفراد وطموحاتهم الذاتية وهي تحتل سياقاً نفسياً)، والسببية الموضوعية (يمكن تحديدها على نحو عام من خلال سياق الأحداث)

في المقابل لا يبدو أن المسعى "التوضيحي" الذي انتهجه كاستورياديس حول نمط تمظهر الواقع الاجتماعي-التاريخي عبر مقولة المخيال الاجتماعي قد بلغ مداه بمجرد تعميق نقد الفكر الماركسي، وكذا الميتافيزيقا المتعلقة به، أو أنه اقتصر عليه فقط، فحتى قبل نهاية الجزء الأول الذي يخصه لذلك مرّ إلى تفكيك منظورات أخرى للواقع الاجتماعي، لاسيما المتعلقة بالنظرة الحديثة للمؤسسة، عبر مناقشة المفاهيم الأساسية لها، فعلى الصعيد ذاته، بأخذ المفهوم الموروث للمجتمع مدلوله الأساسي بإلحاقه بالزعة الوظيفية المتوافقة على المستوى الابستمولوجي مع التسمية الغائية و السببية (gendreau, 2019, p. 135)، لكن بعيداً عن تكرار نفسه، ما يهتم به في هذه المرحلة هو تحديد الارتباط بين الواقعي وبين المعقول (الوظيفي) بالرغم من أنها مسألة تظل متطابقة مع منطق –الأنطولوجيا الكلاسيكية.

ثانياً: المخيال المقاربة الأولية

يحيلنا موضوع الاستنتاج الأخير إلى استكمال فكرة كاستورياديس عن المخيال الاجتماعي ما يدفعنا على نحو مباشر إلى التساؤل عن كيفية ادراكه، بالتحديد طبيعة العلاقة بين المخيالي و الواقعي.

في مقاربة أولية أقرها كاستورياديس يقترح إقامة أساس توضيحي بين عناصر السجل الثلاثي (الواقعي، الرمزي، المخيالي) الموروثة عن لاكان، لكن بمعزل عما سبق أن صاغه الأخير، حيث أعاد كاستورياديس صياغة المحاور الرئيسة للعلاقة الديالكتيكية واقع/مخيال على خلفية الغموض الذي يلفها، حيث ارتكز في مقاربتة هذه على شبه متعارضات حددها في ثنائيات هي: الوظيفي / الرمزي، الرمزي /المخيالي، المخيالي / المعقول.

1. الوظيفي/الرمزي:

بتحديده لهذه الثنائيات هو يقرر أن لا ينطلق من فراغ، فالثنائية وظيفي/رمزي تكشف عن عمق التناقضات أو المشكلات التي صيغت بها أهم الرؤى السوسيولوجيا عن المجتمع الحديث المستلهمة من أعمال الأنثروبولوجيون و المستندة على النظرة "الاقتصادية- الوظيفية" عن المجتمع باعتباره ظهراً محايثاً لظهور المؤسسات وتعبيراً عن نظامها الوظيفي المسؤول على نحو مطلق بتلبية حاجات إنسانية حيوية يحفظ بها بقاءه، لكن في نظره لا يقتصر المسعى الوجودي الإنساني على تلبية حاجات بيولوجيا – أو أي حاجات أخرى بالمطلق- وإلا لما كان على الإنسان أن ينسلخ عن "قطيع القروء الراقية" في إحالة منه للقول بأن الإنسان لطالما فكر أبعد من رغباته الأولية، فقد فكر في الموت و الوجود و الفن و الدين و الزمن...الخ، كما أن التفكير في الواقع الإنساني برده إلى أساس وظيفي يطرح مشكلات وجودية متعددة لاسيما بالنسبة للحالات التي لا يكون فيها النظام وظيفيا والشواهد التاريخية في هذا الإطار متعددة ف"مجتمع ثيوقراطيا، (...) منظما في الأساس من أجل أن يسمح لشريحة من السادة الإقطاعيين بخوض حروب صغيرة لا تنتهي، أو

(...) مجتمع على غرار المجتمع الرأسمالي الحديث الذي يخلق باستمرار "حاجات" جديدة، ويستنفذ قواه في تلبيةها (...) لا يمكن وصفها ولا فهمها من زاوية اضطلاعها بوظائف إلا بالنسبة إلى تطلعات، وتوجهات وسلاسل من الدلالات (...) لا يترتب عليها الاضطلاع بوظائف بل إن الوظيفية نفسها، في جزء كبير منها، هي التي تخضع لها". (كورنيليوس، 2003، صفحة 173)، فحقيقة رد المجتمع إلى نظامه الوظيفي حصرا تجعل من الصعب فهم ما كان قبله أو ما هو خارج عنه أي ما هو لا وظيفي وعليه يبني كاستورياديس فكرته على أن الأنجع فهما هو رده إلى الرمزي، "فعلى كل نظرة وظيفية تعرف وعلما أن تعترف بدور الرمزية في الحياة الاجتماعية" (كورنيليوس، 2003، صفحة 168).

فما يجادل كاستورياديس بشأنه لا يتعلق بمدى مشروعية التفكير في الواقع المستند على المنظور الوظيفي بقدر ما يجادل حول الأصل التكويني للواقع الاجتماعي المستند على النظام الرمزي والذي يشمل الوظيفي وليس العكس، ولذلك يرى أن ما يثير اهتمامه هي "الطريقة التي تتمظهر بها المؤسسة أي الرمزي (كورنيليوس، 2003، صفحة 157)" فالوظيفية بزعمه هي غير مستقلة عن النظام الرمزي الذي أبدعه المجتمع الحديث وهو بهذا يدعم ما ذهب إليه ليفي شتراوس حول فكرة الطابع التأسيسي للرمزية للحقائق الاجتماعية وقد سعى من أجل إثباته عن طريق استعادت أمثلة واقعية تاريخية و تحليلها من أجل دعم موقفه هذا سواء ما تعلق منها بالمجتمعات التاريخية (عقوبة الرجم في الشريعة الموسوية)، أو بالنسبة للمجتمعات التاريخية (أسبقية طقس صفقة التعاقد التجاري على مضمونها في القانون الروماني)، أو ما تعلق بالمجتمعات الحديثة وبأصل تسمية مجلس نواب الشعب في الاتحاد السوفيتي). كل هذه الأشكال المؤسسية (الدينية، القانونية والسياسية) المتعلقة بأمثلة تاريخية عن حقب متباينة تقرر بحقيقة مشتركة حول الأصل التكويني الرمزي للواقع الاجتماعي في ظل غياب أي رابط معقول-وظيفي بين الدال و المدلول أو بين الشكل والمضمون و/أو بين السبب والنتيجة، ما يعني أن الواقع يجد شروط تأسيسه أولا في الرمزي قبل أن يعاد احتواءه لاحقا وفق منظور دال وظيفي.

فالواقع الاجتماعي بالنسبة له سواء ما تعلق بأفعال فردية كانت أو جماعية أو حتى مؤسسية أو منتجات مادية، تكون مؤسسة اجتماعيا باعتبارها شبكة رمزية معترف بها، على سبيل المثال: "فك صك من صكوك الملكية يظل رمزا ل "حق" معترف به اجتماعيا أو قانونيا حيث يمكن صاحبه من أن يقوم بعمليات تطال موضوع ملكيته" (كورنيليوس، 2003، صفحة 168)، بعبارة أخرى فإن التفكير في الواقع و المجتمع والمؤسسة غالبا ما يمر عبر وسطات رمزية ليس في طبيعتها ولكن في دلالاتها.

مع ذلك يبقى هناك الكثير حول ما يجب قوله عن طبيعة العلاقة وظيفي/ رمزي، لاسيما أنهما يمثلان بنيتين غير قابلتين للانفصال بالنسبة للمجتمع الحديث الذي أصبح يجيد التعامل مع حاجاته وفق نظام رمزي، كما هو حال المجتمع الرأسمالي الذي أصبح يتحدث لغة القروض و السندات، والضرائب وعقود العمل التي لا تنفصل عن الرؤية الرمزية لواقعه الوظيفي.

2. الرمزي/المخيالي

في المقابل فإن الفكرة الأساسية لمقاربة كاستورياديس من وجهة النظر التي تهمنا هنا هي استظهار نمط الظهور المخيالي في صلته بالواقع الاجتماعي، و هو ما خصص له حيزا مكافئ لما سبق، لكن هذه المرة تحت شكل جديد للعلاقة تعكسه ثنائية الرمزي/مخيالي، فالتساؤل عن طبيعة العلاقة رمزي/مخيالي يختصر رغبة في توضيح مكونات أساسية لكل المجتمعات الإنسانية دون استثناء كونها مرتبطة بمظاهر أساسية لنمط الوجود الإنساني، الذي يمكن أن يعكس جزءا هاما من انسانيتنا وذلك من خلال إبراز خصوصيتنا الاجتماعية وكذا هويتنا.

يثير كاستوريادس تساؤلا هاما مفاده إذا كانت الوظيفية تستعير دلالاتها من خارجها، فمن أين تحصل الرمزية على دلالتها؟ أو ما الذي يجعل رمز من الرموز معتمدا أو معترفا به على الصعيد الاجتماعي؟ يجيب كاستوريادس بشكل مباشر بأن كل مجتمع قادر على تكوين رمزيته الخاصة، لكنه يفعل ذلك دون حرية مطلقة وتحت قيود متعددة، فهو يظل محكوما بواقع حاله بالتحديد ب الطبيعة التي تمثل مصدر التمثل الأولي لكل رمز، و أيضا بالأحداث التاريخية التي خبرها المجتمع و التي كان ظهوره و تطوره جزء منها، و يندرج أخيرا أنماط التفكير المحايثة لأنشطة العقل و التي يصفها بأشكال المعقولة. يضيف قائلا بأن "الذي يلعب دور المحدد الرئيس لاختيار وترابطات الشبكة الرمزية (...) ليس شيئا آخر سوى متخيل المجتمع أو متخيل الحقبة المعنية" (كورنيليوس، 2003، صفحة 204).

فالعلاقة رمزي/مخيالي تفترض بدء المقدرة الابداعية المتأصلة في الانسان، والتي تمكنه من رؤية وتصور الأشياء بخلاف ما هي عليه، فما يجعل منا بشرا هو الوظيفة الرمزية، أما ما يجعل من الرمز دال اجتماعيا هو اتصاله بمركب مخيالي يفترض شحنه بالمعنى الضروري الذي يحفظ له دوره وانتشاره في المجتمع.

من أجل توضيح العلاقة رمزي/مخيالي يلجأ كاستوريادس الى اقرار وقفة تأملية صاغها على النحو التالي: "ما الذي نتخيله في هذا" تسأل المرأة الرجل الذي يحتج على ابتسامه تبادلها مع رجل اخر" (كورنيليوس، 2003، صفحة 181).

ضمن هذا المشهد الواقعي اليومي المتعلق برمزية ابتسامه المرأة مع رجل غريب يكمن النشاط اللاوعي الذي يجد في المخيال الاجتماعي معناه، أن نفهم أو أن ندرك النزعة الرمزية خلف هذا المشهد اليومي داخل الحياة الاجتماعية، معناه أن ندرك الدلالة أو المعنى الذي تحمله هذه الرمزية (ابتسامه المرأة مع رجل غريب)، تفسر جويديت بثر Judith butler مرجعة هذه الرمزية إلى نظام النوع الاجتماعي الذي يفهم على أنه نظام عقلي و رمزي مبني تاريخيا (وليس أقل منه اجتماعيا) يتجسد في التمثلات والمعارف حول الجنس، حيث تجد العناصر المتعلقة بالمخيال طريقها من خلال التعارض الاجتماعي بين المذكر والمؤنث، هذا التعارض هو أساس الهوية الجنسية المتعينة من خلال أسلوب الجسد في التعبير عن طريقها تخلق أنواع من الحركات، الإيماءات، السلوكات وأيضاً الأوهام الأكثر ملموسية في التمثلات الاجتماعية من جهة، وفي السلوكات الفردية والجماعية من جهة ثانية (gagnon, 2015, p. 85).

من الناحية المعرفية، تحمل هذه النظرة حول المرأة أبعاد اللامساواة الاجتماعية في المخيال الاجتماعي بين الرجال والنساء، فالمرأة غالبا ما تحدد داخل النسق الرمزي على أنها عنصر خطر، فهي تظل مقترنة بالجنس، وهو أصل النظرة التقليدية المبررة بغطاء ميثودولوجي-(أنصار، 1992، صفحة 176)، لعل أسطورة أديب إحداها- حول الأصل التكويني للعلاقات الناعمة بين الرجال والنساء في إطار مؤسسة الزواج، التي قامت على أساس تحريم الزنا الذي انتهكه أديب، فالمخيال الاجتماعي يظهر في هذه الحالة كمبدأ عام ناظم لعلاقات التكامل/التعارض بين الرجال و النساء، لكنه بمعنى عام يظهر باعتباره ناظم معياري لما يمكن فعله ولا يمكن، لما يصلح ولا يصلح، لما هو صحيح أو خاطئ...الخ، بمعنى أن المخيال كاشف على نحو ضمني عن عمق التشريعات المسموح/ أو الممنوع ما يحيلنا إلى نظام كامل من الرموز، المعتقدات، الآراء، القيم التي تحكم أو تدعم بشكل مباشر أو غير مباشر تشكيل الواقع.

يمكن اختصار العلاقة رمزي/مخيالي في ما يلي: فلكي يوجد المخيال يحتاج إلى الاستعانة بالرمزي من أجل أن يوجد وأن يعبر عن نفسه، بمعنى أن ينتقل من حالة العدم إلى حالة الوجود (كورنيليوس، 2003، صفحة 181)، في حين يحتاج الرمزي إلى المخيالي من أجل إقرار مشروعياته الاجتماعية كرمز أو كعلامة مميزة، في المقابل تحتل الرمزية القدرة التخيلية كونها تفترض القدرة على الرؤية داخل شيء آخر ليس هو في طبيعته. فالرمزي يظهر كوعاء حاضن للمعنى المبني اجتماعيا و تاريخيا. بحسب المثال السابق فالثنائية رمزي/مخيالي تحتل علاقة تسانديه يكون فيها المخيال ضروريا من أجل الرمزي في مقابل يكون الرمزي حيويا من أجل ظهور وتجسد المخيال في الواقع.

لكن كاستورياديس يثير تمييزاً مهماً وحاسماً يتعلق بهيمنة المخيال على الرمزي على عكس فكرة لاكان الذي رأى بأن الرمزي يسطو على المخيالي، يرى كاستورياديس أن الرمزية ليست الملكة الأصلية لكونها تبقى في حاجة إلى القدرة التخيلية – وهو ما حاولنا توضيحه سابقاً – أي القدرة التي تستلزم إعطاء شيء عن طريق التمثيل ما ليس هو بالضرورة، لذلك هو يرى أن الخيال هو الملكة الأصلية التي يدعوها بـ "المخيال الراديكالي" الذي هو منبع كل تمثيل وكل فعل وهو بذلك الأصل المشترك لكل مخيال و لكل رمزية.

لكن تظهر حقيقة الوظيفة الرمزية في قدرتها على الربط بين عناصر الدال و المدلول، مع ذلك، تبقى هناك حاجة إلى معرفة شرط تأسيس هذا الربط وهذه العلاقة بين عناصر المشكلة للرمزية الاجتماعية، وهو ما أرجعه المؤلف للقدرة الإبداعية الراديكالية للمخيال، فالرموز لها معنى فقط بالنسبة إلى المخيال الاجتماعي الذي يشحنها و يجهزها للدمج مسبقاً في كلية رمزية واحدة ذات معنى في نظر مجتمع ما، أن المعاني الضمنية التي تحوزها الرموز واستخداماتها الموضوعية لها، والمقاصد، والقيم التي تعبر عنها لا يمكن تشكيلها على أساس اعتباطي، فالرمزية لا يمكن إنشائها خارج الإبداع المخيالي الذي يطرح باستمرار مجموعة من المعاني والدلالات أو العلامات المحايثة لقواعد استخدامها التي تتوافق مع احتياجات العالم الاجتماعي الذي يبادر إلى خلقها.

في النهاية رغب المؤلف في توسيع تحليله بالقول أن الوظيفة الرمزية لا تنتهي مستلبة بصورة كلية في إحالتها إلى المخيال الذي أسهم في إنشائها، بالنسبة له لا يمكن استنفاد الرمزية فيما هو مخيالي فقط، فالرمزية لا تكف عن إحالة محايثة لمركب "معقول – واقعي" يكون أساس التفكير في الواقع و شرط لازم من أجل تفعيله. فإذا كانت الوظيفة الرمزية على صلة ضمنية بما يطرحه المخيال الاجتماعي من معاني محايثة لقواعد استخدامها فهذا معناه أن الرمزية تقدم الأساس المادي المزدوج و الملموس لتشكيل الواقع الاجتماعي والانخراط فيه "إن أيقونة هي موضوع رمزي لمخيل – ولكنها تحوز دلالة متخيلة أخرى حينما يقوم المؤمنون بكشط قشرة دهانها ويتناولونها كدواء، كما أن علماً هو رمز ذو وظيفة معقولة، علامة على الاعتراف والانتماء، يعد وبسرعة شيئاً يمكن للمرء ويجب عليه أن يموت في سبيله و شيئاً يثير الارتعاش في أجسام محبي الوطن الذين يشهدون مرور العرض العسكري" (كورنيليوس، 2003، صفحة 186).

الحقيقة أن مسألة الفصل بين الرمزي والمخيالي لا تظهر بشكل واضح فالمؤلف يريد الإبقاء عليها ملتبسة بحكم طبيعتها التساندية، لكن التمييز الذي قاده إلى تحديد ثنائية رمزي/ مخيالي كان الغرض منها هو استظهار مساحة الحضور المخيالي في تأسيسه للواقع، وقد أشار في هذا الشأن إلى مفارقة تاريخية مفادها أن المجتمعات التقليدية ذات التكوين الأسطوري أو السحري/الديني لم تعرف هذا القدر من التمييز بين الرمزي والمخيالي فقد جرى التعاطي معها باعتبارها بنية واحدة أو شكل لمضمون واحد، هو المخيال الفعلي، أي باعتبار أن المخيال أكثر واقعية من الواقع، وذلك بخلاف الحقبة التاريخية الحديثة التي أنشئت فصلاً مصطنعاً مثلها المرحلة الوضعية (العلمية) تحت وصم العقلانية التاريخية كمرحلة أكثر تطوراً من سابقتها.

3. المخيال /المعقول

في نصه المعنون بـ "المخيال في العالم الحديث" يقرّر كاستورياديس أن يوضح ادعاءات المعقولية الحديثة التي صنع منها واقع المجتمعات الحديثة والتي سيخصص لها ثنائية جديدة تحت مسمى مخيالي/ معقول.

ينطلق كاستورياديس في شرح هذه الثنائية من التذكير بالحقيقة التي يمجدها المجتمع الحديث، وهي ميله نحو العقلنة في مقابل تسفيهه طرق التفكير التقليدية، متجاهلاً أن المرتكزات "الحديثة" التي بنيت عليها و المتمحورة حول القياس الكمي، تجد شروط قيامها فيما يجهل أنه من إبداع المخيال "فمن المستحيل فهم مكانه، وما يكونه التاريخ

الإنساني خارج مقولة المخيال" (كورنيليوس، 2003، صفحة 223). من أجل إثبات وجهة نظره يأخذ الاقتصاد كصرح للمعقولية داخل المجتمعات الحديثة ويفصل فيها... الاقتصاد هو الذي يكشف بالطريقة الأكثر فجاجة -لأنه هو بالتحديد الذي يزعم كونه معقولا بشكل كلي وشامل- سيطرة المتخيل في كل مستويات" (كورنيليوس، 2003، صفحة 219).

يفترض أنه ضمن المرحلة الحديثة من التطور الاجتماعي و الاقتصادي تكون الحاجات الإنسانية الأولية محددة ومعقدة وماضية مؤسساته في تحقيقها، لكن غالبا يصطدم المجتمع الحديث بواقع مغاير عندما يسعى نحو تلبية حاجات ثانوية بدافع نزوع استهلاكي لاشعوري غالبا، يدفع الإنسان إلى التملك دون حاجته إلى ذلك، أو بدافع عرضي أحيانا أو بدافع حاجة توهميه قد تفرضها (الموضة، الهيبة الاجتماعية، الافتخار...) وهو ما يبدو أنه يبتعد عن جوهر فكرة العقلانية الحديثة ليلحقه بما هو من فعل المخيال.

يتحول سريعا بعد هذا التذكير نحو التأكيد على عمق تغلغل المخيال في المجتمعات الحديثة على حساب المعقولية، فضمن البنية الإنتاجية الحديثة تتجلى صورة الإنسان باعتباره "منظومة ميكانيكية" تماهي بينه وبين الآلة، إلى الحد الذي يتجاوز أي رؤية أسطورية عن الإنسان البدائي. فالمجتمع الصناعي الحديث فاق في محاكاته للإنسان بالآلة الصناعية أية رؤية ميثولوجيا قديمة، بذلك هو يقدم واقعا أكثر مخيالية من أسلافه، لاسيما على مستوى النتائج التي بادر بها خبراء و مهندسين الإنتاجية إلى ربط محاكاتهم عن الإنسان- الآلة بإجراءات عملياتية وجدت تجسدها الفعلي داخل المصانع الرأسمالية فيما عرف لاحقا بالإدارة العلمية التaylorية، فعزل العمال وتفكيك حركاتهم وإعادة تركيبها وقياسها زمنيا هو الابتكار الذي قدمه هؤلاء المهندسين، وهو أيضا الإبداع الذي قاد إلى تفكيك الذات الإنسانية الحديثة بنحو عملي وإعادة تركيبها في موضوع آخر حددته خطط الإنتاج و برامج المسيرين.

رغم ذلك، فالتفكير في المخيال الحديث لا يقتصر على حدود "المحاكاة الحرفية" داخل المؤسسة، بل على نتائج تعميمها في الواقع الاجتماعي المهيكل وفق الأسلوب البيروقراطي. فالتنظيم البيروقراطي كأحد نتائج المعقولية الحديثة يظهر هو الآخر متمتع بمحاكاة فريدة تمثل في إخفاء الوجود الإنساني لصالح ترتيبات تعكسها شبكة الاتصالات وعلاقات السلطة التي يمثلها التسلسل الهرمي.

وعليه يكمن الملمح النوعي للمخيال الحديث في درجة الممهايات بين الذات والموضوع، بين الإنسان والمنظومة الشكلية البيروقراطية، إلى الحد الذي تختفي فيه الذات الإنسانية وراء "منظومة رمزية" تعمل على إخفاءها خلف معاملات إحصائية وتقارير سنوية... الخ. بحيث لا يعود لها وجود إلا من خلال ما تعيد هذه الرموز تشكيلها وفقا لمنطلقاتها التشغيلية المعقولة والرسمية.

في المقابل أيضا يحتمل الواقع هو الآخر تنكرا مماثلا، فالواقع "غير موجود إلا بقدر ما يكون مدونا، والصحيح، في النهاية المطاف، لا يمثل شيئا، والثيقة وحدها هي الصحيحة" (كورنيليوس، 2003، صفحة 222).

بالربط بين نتائج هذا التحليل و بين الفهم الكاستوريادي للرمزية يظهر الملمح النوعي للمخيال الحديث في سياق مماثل، فما يحاول قوله إلى الآن هو أن التفكير في الواقع الحديث يحتمل اغترابه، فما كان يمثل الواقع، الرمزي يتحول إلى عامل منفصل عنه، وليس متصل كما اعتدنا الكشف عنه في علاقة المخيالي بالرمزي.

فمسألة الرمزية تبدو حاسمة وهي تعود هذه المرة من أجل استظهار استقلالية الرمز ازاء الواقع وازاء مؤسساته. لا يمكن للرمزية أن تكون محايدة، ولا متلائمة كليا" (كورنيليوس، 2003، صفحة 173). بمعنى أنها تحتل استقلاليتها بحكم طابعها اللاوظيفي في إظهار الواقع. فكاستوريادس يقر إذا بالإمكانية الاحتمية لانفصال الرموز عن الواقع الذي

يفترض أنها تمثله، وبالتالي اغترابها عن المجتمع. فالعقلانية الحديثة باعتبارها إحدى الأشكال التاريخية للمخيال تعكس هذه الحالة الفريدة في التاريخ، وهو ما قصده كاستورياديس في مستهل تحليله لعلاقة المؤسسة بالرمزي بالنسبة له "ينبغي أن تكون (...) الرمزية في خدمة المحتوى، وإنما قد لا تتوافق معه عندما تجربها المعقولة على ذلك. (كورنيليوس، 2003، ص 171) "فهي عندما تخفي الوجود الإنساني خلف منظومات رمزية مستقلة إلى الحد الذي تفقد معناها تتحول إلى مجرد مخيال مفصول عن "مادته" ويستحيل معه الواقع إلى مجرد "بنية شكلية زائفة".

فهذا الشكل التاريخي من المخيال الحديث (المعقول) يظهر فاقدا لمادته بسبب فقدانه إلى المعاني الوجودية الأساسية التي تمثلها والكفيلة بإثارة الوجود الإنساني تحت مسمى "بالغايات النهاية" أو "الكليات"، وبدلاً من ذلك يجري التركيز على معاني جزئية وأخرى خارجية قد تفرضها ضرورات القياس الكمي حصراً. فالمخيال الحديث يتحول بإيعاز من هذه اللحظات الجزئية إلى بنية رمزية زائفة أو مغترية عندما يجري التخلي عن جوهر الوجود الإنساني الذي أنشئ من أجلها، و التي من المفترض أنها تعمل على التأسيس إلى علاقة العقل بالإنسان و بالعالم، وليس تحويل الوجود الإنساني عن أهدافه الأساسية نحو خدمة المعقولة. فممكن الزيف و الخواء الذي يصف بهما شكل المخيال الحديث (ومن قبله المجتمع الحديث) هو هذه الرغبة في تحويل الوجود الإنساني لخدمة المعقولة وليس العكس.

يقول كاستورياديس في هذا الصدد أن المجتمع الحديث "يضيي استقلالية على المعقولة في إحدى لحظاتها الجزئية (...)"، و هو يعيش بنحو جوهري في عالم من الرموز، التي لا تمثل الواقعي في معظم الوقت، ولا تكون ضرورية من أجل التفكير فيه أو تناوله..." (كورنيليوس، 2003، صفحة 222).

يتضح هذا المقصد الأخير في سياق المثال الذي قدمه، فملموسية الملمح النوعي للمخيال الحديث تظهر جليا في سياق تاريخي خاص بالاقتصاديات البيروقراطية في بلدان شرق أوروبا عقب نهاية الحرب العالمية الثانية عندما جرى إقرار مشروعات تنموية فاشلة بحكم استحالة تجسيدها في الواقع، لكن سياسات هذه البلدان مضت في تحقيقها متحدية الظروف البيئية والمادية المتاحة لديها في سبيل وهم الفعالية، لذلك فالمخيال المتشكل في هذه الحالة مجرد مخيال "ثانوي" حسب تعبيره وهو مرتبط بـ "استثمار استيهامي" خادع منفصل عن الواقع الذي من المفترض أنه أنشئ بدلا عنه ذلك جرى تقديم المعقولة الصرفة بمعزل عن أي مدلول إنساني.

لذلك فالمخيال الحديث مرتبط بمعاني جزئية وليس بمعاني كلية (وجودية) هو مجرد مخيال ثانوي، يجعل منه على النقيض من معقوليته لا معقول، عندما يتم استبدال القيم الإنسانية بالقيم الاقتصادية جزئية ومجردة، بالنتيجة يعكس المخيال الحديث حالة من الاغتراب عن الواقع، عندما لا يعمل على إضاءة الوجود الإنساني لصالح إرساء المعقولة كقيمة مطلقة في المجتمع.

ثالثاً: المخيال الاجتماعي (الباراديغم الجديد)

1. منطق الصهارة

إحدى الطرق الممكنة من أجل فهم نظرية المعرفة الانطولوجيا عند كاستورياديس حول العالم الاجتماعي كامنة في فكرته عن الصهارة، وهي فكرة مناهضة على ما يبدو للمفردات المعجمية التي سبق أن كرستها المداخل النظرية الكبرى، ونظيراتها على أن المجتمع عبارة عن مجموعة محددة من الأشياء والعلاقات بين الأشياء، وأي محاولة لفهم أو تفسير المجتمع تستلزم تفكيراً شمولياً لهذه الأشياء والعلاقات ما يجعل المجال الاجتماعي منظومة مغلقة.

من خلال استعارة جيولوجية يمكن توضيح فكرة كاستورياديس عن المجتمع على أنها من طبيعة غير تقليدية أو مغايرة فهو يقر بالحقيقة الغير نظامية بشكل مطلق للواقع الاجتماعي، أي كحقيقة فوضوية وغير محددة ولا محدودة، حيث ينطوي التفكير في المجتمع على أعماق رسوبية عميقة و خفية تحت السطح كما هي حال الماغما البركانية المسؤولة عن تشكيل الحمم الذائبة على سطح البركان المنفجر والقابلة للملاحظة والوصف، هذه التشبيه من كاستورياديس، يعني أن مجهودات التنظير الشمولي الموروثة ستبقى بسيطة وغير ممكنة وحتى غير مطابقة لأنها لا و لن تتمكن من الكشف عن طبيعة الواقع المنطوي على ممارسات إبداعية ومادامت كذلك ستبقى مستلبة في طبيعتها التفسيرية للواقع الذي تدرسه كونها تحافظ على مسافة منه كما أنها تميل إلى إنكاره من خلال "تشيؤه"، وأي محاولة من هذا النوع ستظل جزئية وقاصرة بالنظر إلى العمق الصحارة المتغير باستمرار، والأكثر من ذلك فإن ما يحدد الوصف الأنطولوجي من حيث فكرة الصحارة للاجتماعي ليس استحالة التنظيم الكامل للاجتماعي وإنما أيضا استحالة التنبؤ به أو التحكم فيه بشكل كامل.

وعليه فالأشياء الاجتماعية بالمعنى الدوركهايمي أو العلاقات الموجودة بين الأشياء بالمعنى الماركسي، هي أحد الأشياء التي يبدعها المخيال الاجتماعي و يؤسسها في لحظة تاريخية معينة. لذلك من المستحيل التفكير في وضع بروتوكول نهائي أو حتي للواقع الاجتماعي كما فعلت الماركسية.

يمكن استشعار هذه الحقيقة من خلال التحليلات التي قدمها كاستورياديس حول مؤسسة اللغة، فاللغة هي المثال التفسيري الأرقى لاطروحة كاستورياديس حول الإبداع الانساني، فاللغة في نظره هي بناء اجتماعي بامتياز، لا يمكن اعتبارها إبداعا منسوبا لأي فرد، فهي تنشأ من طرف جماعة مجهولة ويتم مشاركتها لاحقا من قبل الفرد، إضافة إلى أن الوجود الفعال للغة في أي مجتمع هو مجموع استخداماتها وحضورها لدى كل فرد من الأفراد الذين يستخدمونها، وأيضا مجموع الأشياء المختلفة التي تجسدها ك(الكتب، القواميس، قواعد النحو...)، رغم ذلك فإن طابعها المنصهر يمنع من فهمها على أنها مجموعة متكونة من أجزاء مختلفة. (gomez, 2020, pp. 208-212)

في المقابل تبقى حقيقة انفتاح اللغة على امكانية الابداع و التغير المتسمر وهو ما يعني أن الطريقة الوحيدة لفهم اللغة باعتبارها من نمط الصحارة، هي الاستغناء عن أي فكرة ترى فيها مجرد تركيب بسيط لمفردات و جمل، فلا يوجد وصف تحليلي كامل و مغلق للغة بالمعنى الكاستوريادي، و عليه فمن غير الممكن قول كل شيء في اللغة كما من غير الممكن الخروج عن اطار استخداماتها فبرغم من أن اللغة محددة في جزء مهم منها بشكل واضح ودقيق إلا أن هذا لا يمنع من التحرك بحرية داخلها و قول الجديد في كل مرة نحتاج فيه لفعل ذلك (كورنيليوس، 2003، الصفحات 477-485).

2. الدلالات المخيالية الاجتماعية

يتشكل المجتمع وينبني باعتباره دلالات تعطي معنى للواقع الاجتماعي، (كورنيليوس، 2003، صفحة 33) فتأسيس المجتمع بوصفه مجتمعا مؤسسا يكون في نظر كاستورياديس تأسيسا متواصلا لصحارة من الدلالات المخيالية الاجتماعية التي يمكننا أن نسميها علم المعاني. فالعالم الاجتماعي يتشكل ويتربط في كل مرة تبعا لمنظومة من الدلالات المخيالية الاجتماعية والتي لا تتحقق إلا اذا كانت متجذرة داخل ومن خلال توسط أداتي يدعوه الليغن والتفكين الخاصين بتأسيس الشروط الهوياتية –التجميعية (الأطر التفكير والفعل المرجعية) لكل تمثل/ و قول داخل مخيال المجتمع المعني.

يعطي كاستورياديس أمثلة عن الدلالات المخيالية الاجتماعية منها؛ الله، الالهة، البلوغ، اللوغوس، الثروة، الطبقات، البروليتاريا، العبيد، البضاعة (السلعة)، التشيؤ، الآلات، الدولة، رأس المال، أمة، الوظيفة، فائض القيمة، الملكية، الثورة، القيم، التقدم، السلطة، الاغتراب، الاقتصاد، المجتمع، الثروة، الحاجات، مفوضي الشعب، الحزب... الخ، كلها معاني جرى تمثيلها وابتداعها خلال مراحل تاريخية لقول واقع إنساني معين، والأمر يطال أيضا دلالة

الرجال والنساء والأطفال كما هو محدد بالنسبة لكل مجتمع وبالنسبة لكل مرحلة تاريخية. إن هذه الدلالات هي التي بناء عليها وانطلاقاً منها يتشكل الأفراد باعتبارهم أفراد اجتماعيين، بحيث يكونون قادرين على الاشتراك في الترابطات الظاهرة لواقع ثقافتهم الخاص فكل مجتمع يسعى نحو تحديد صورة لذاته للعالم الذي يعيش فيه من خلال جعله مجموع ذا دلالة بحيث يكون قادر على إظهار اختياراته، قيمه، حاجاته، أذواقه كمنظومة متماسكة من الدلالات المخيالية وهذه هي الحجة الأنثروبولوجية من وراء أطروحة كاستورياديس (honneth, 2021, pp. 191-207). فحقيقة الشيء في نظر المؤلف هو معنى مخيالي اجتماعي بالضرورة. فعلى سبيل المثال لا الحصر تحتل الأدوات والدلالات رؤيتها كدلالة مخيالية خاصة بالمجتمعات الرأسمالية، وهي ليست حيادية فهي التجسيد المادي له ولترابطاته، وهي انعكاس محايث لمجموعة من الدلالات المخيالية المركزية للرأسمالية الصناعية. (كورنيليوس، 2003، صفحة 499) كنتيجة ما من مجتمع يمكنه الوجود إذا لم ينظم انتاج حياته المادية و يعيد انتاج نفسه بوصفه متجمعا متماسكا حول مجموعة من الموضوعات الدلالات ذات معنى و التي تشكل له قيمه، هويته و تاريخه.

وعليه فما يجعل المجتمع تماسكه هو الاشتراك في عالم دلالاته بما يعكس هويته الخاصة، بوصفه فهو وليس مجتمعا غيره، أي خصوصية عالم دلالاته بوصفها دلالات نوعية تعمل على تبين وإدراج مجموعة متنوعة و متقاطعة من الموضوعات، والأشياء، و القيم، والحاجات المدرجة داخل شبكة العلاقات الاجتماعية التي تبعد و/أو تأسس المجتمع بصفة دائرية (مؤسسا ومؤسسا) وهو مجموع يمكن ان نكشف فيه مجموع من الموضوعات النازمة للترابطات في جوهرها مع الحاجات والقيم التي تحدد بنية المجتمع وترابطه (كورنيليوس، 2003، ص 211)، فإبداع المجتمع لذاته يكون دائما خلقا للأفراد، وللأنماط، ولعلاقات ونشاطات والأشياء بحيث يكون كل شيء مدرجا في شبكة من الدلالات المخيالية الاجتماعية، حيث يتمحور حول معنى اجتماعي (كورنيليوس، 2003، صفحة 519).

يختصر يانيس كتناس Yannis Ktenas طرح كاستورياديس حول المخيال الاجتماعي و يرى انه يشكل جوهر الأنطولوجيا الاجتماعية ما بعد الماركسية، فالإ جانب الخيال الفردي كملكة نفسية خالقة للتمثيلات هناك شكل جماعي من أشكال المخيال يخلق باستمرار دلالات اجتماعية، تكون مهمتها منح الحياة و العالم معنا، فضلا عن ذلك فإنها تتجسد في مؤسسات كل مجتمع (الأسرة، القانون، الزواج، التربية، الاستهلاك... الخ)، حيث تضبط إطار العمل الفردي والجماعي وتمنح كل بنية اجتماعية تفردا و خصوصيتها، ومن الممكن أن نجد أمثلة متعددة عن هذه الدلالات المخيالية الأساسية داخل المجتمعات القديمة عن الفوضى والكون، وعن الإله الخالق، وأيضا في خلق الحاجات الاستهلاكية فيما يتعلق النمو اللامحدود للرأسمالية على الحياة .

أن هذه الدلالات المخيالية الاجتماعية التي وجهت أفعال البشر عبر التاريخ ولا تزال في مختلف الأزمنة والعوالم الاجتماعية وأدت إلى خلق مؤسسات متباينة تشترك في سمة واحدة فهي لا تنبع من عقل واحد أو مطلق ولا تنبع من أرضية أخلاقية واحدة أو من الحيز الطبيعي المؤلف بحد ذاته (ktenas, 2023, p. 3)، بل على العكس من ذلك فالدلالات المخيالية الاجتماعية هي من تعمل على تحديد ما ينبغي تصوره طبيعي أو غير طبيعي، عقلاني أو لاعقلاني، أخلاقي أو لأخلاقي، صحيح أو خطأ، عادل أو غير عادل... داخل كل مجتمع. فضلا عن ذلك فهي تشكل المؤسسات التي تحقق هذه الاعتبارات كقيم وكمراجعيات ملازمة للمجتمع، وهذا هو فحوى ما أشار اليه كاستورياديس في أطروحته المركزية عن التأسيس المخيالي الذاتي للمجتمع.

١١. خاتمة:

نخلص في الأخير للقول أن المسار الطويل الذي قطعه كاستورياديس من أجل إيصال فكرته عن المخيال تحدد باعتباره مسار اعتراف وليس مسار اكتشاف، فالمسعى الفكري الذي سلكه كان يهدف إخراج المخيال من أزيمته، وقد احتل هذا المسعى تقصيا على عدة مستويات معرفية: أولا نفسانية من خلال التصدي للهوية المستلبة التي خص بها المخيال لصالح التمثلات النفسية وهو ما قاده في البداية إلى إبراز الحقيقة الراديكالية للنفس باعتبارها مخيالا أصليا راديكاليا على خلاف الانعكاسية اللاكانية. ثانيا فلسفية تحددت معالمها من خلال المسعى التفكيكي ضد الهيمنة الفكرية التقليدية ممثلة في الفلسفة المادية التاريخية، ومن خلفها الماركسية التقليدية ذات الأساس الحتمي التي عملت على حجب مسألة الفعالية الإبداعية للفعل الإنساني ليجتذبه نحو فلسفة بديلة على ما يبدو ضمنها فكرته عن التاريخ كإبداع ليتحدد بذلك الموضوع الخاص بالمخيال الاجتماعي باعتباره إبداع اجتماعي- تاريخي متجذر في زمكانيته.

في المستوى الأخير الذي أراده سوسيولوجيا والذي يتكامل مع سابقه يتحدد الملح النوعي للمخيال الاجتماعي بانتقاله من نقطة وصول إلى نقطة انطلاق أي من كونه مجرد حجة معرفية مثلها نقده للحتمية السببية إلى حجة انطولوجيا تعتبر أصلية من أجل فهم طبيعة تشكل المجتمعات الإنسانية. معلنا فكرته عن المخيال الاجتماعي براديغم جديد في أعقاب انطولوجيا الإبداع المستمر فكل مجتمع يتأسس ذاتيا و ينفذ على أشكال وجودية مختلفة وجديدة بالقياس إلى الماضي فكل مجتمع ذاتيته الفريدة وغير المتطابقة مع غيره والمستغرقة في الوقت نفسه في مجال اجتماعي- تاريخي كصهارة من المعاني المخيالية التي يجري تمثيلها و قولها من قبل الأفراد و المجموعات التي تنتظم كمجتمع.

فمن خلال فكرته عن التأسيس المخيالي للمجتمع هو يطرح المخيال كبرديغم جديد (لكن توضيحي) يسعى كاستورياديس إلى تجاوز الإشكالات التي سبق أن اختزلت التفكير في الاجتماعي في (أنساق ومستويات وبني فوقية / تحتية) معتبرا أن الأساس الأصلي للاجتماعي هو الوساطة المؤسسة للمخيال الاجتماعي، فإذا كان المخيال ضمن الانطولوجيا التقليدية للحتمية مشق ومجرد انعكاس فإن المخيال كما يقدمه كاستورياديس هو الصهارة التأسيسية للمعاني المبنية اجتماعيا وتاريخيا، فمن خلال وساطة المخيال الاجتماعي يمكننا تصور الواقع في وعبر امتداد دلالاته المخيالية الاجتماعية المهيكله له، لهويته، ولتماسكه كواقع إبداعي نشط، فعال، ومتغير.

المراجع:

1. بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
2. جان بيار دوران و روبر فايل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة طواهري ميلود، دار الروافد الثقافية، بيروت، 2012.
3. كاستورياديس كورنيليوس، تأسيس المجتمع مخياليا، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، 2003.

Reference:

1. Adriane Amazan Gomez, La Ontologia Del Mundo Sociohistorico De Cornelius Castoriadis. El Problema De La Sede De La Significaciones Imaginarias Sociales, Las Torres De Luca, 2020.
2. Alex Gagnon, La Communauté Du Dehors Imaginaire Sociale Et Répresentation De Crime Au Québec Nix-Xx Siècle Septembre, Faculté Des Artes Et Des Sciences, 2015.
3. Angel Eurique Carretero Pasin, Pouvoir Et L'imaginaires Sociaux: La Légitimation De L'ordre Sociale Dans Les Sociétés Postmodernes, L'hamattan, 2006.
4. Axel Honneth, Une Sauvgarde Ontologique De La Révolution. Sur La Theorie Sociale De Cornelius Castoriadis, Revue Européenne Des Sciences Sociales, 2021.
5. Cristophe Bouton, Les Principes De Faisabilité De 'Histoire Chez Castoriadis. Presses Universitaire Saint Louis Bruxelles, 2006.
6. Geneviève Gendreau, La Saisie Du Sociale-Historique: Creation Et Methode Chez Castoriadis, Cahiers, 2019.
7. Nicolas Poirier, Cornelius Castoriadis: L'imaginaire Radical. Revue De Mauss, 2003.
8. Suzi Adams, On Castoriadis And The Social Imaginary Institution Of The Real: Hermeneutic Phenomenological Affinities And Critique. Rawman And Little Field International, 2018.
9. Yannis Ktenas, Castoriadis And The Question Of The Truth. Institute For Human Sciences, 2023.