

تأويل الاختلاف: حول اليوميّات وحول الجزائرياتية

د. الناصر عمارة

جامعة مستغانم، الجزائر

Abstract:

The most important philosophic discourse inherited by the philosophers of difference (Heidegger, Derrida, Deleuze, Leotard, Foucault...) is that the cognitive act which involves the confirmation of the judgment and the proof of being. Out of time it based and unless it is haunted by the inevitability of pushing the Cojito out of an absolute human circle, and show the confrontation the contradictions that arise from the differences and differences that arise in the ontological forms on which they are based, namely, the forms on which a multitude of opinions feed on politics, religion and morality...

Key words: Hermeneutics, philosophy of deference, Algerian daily life, popular culture.

إنّ الدرس الفلسفي الأهمّ الذي ورثه فلاسفة الاختلاف (هيدغر، دريدا، دولوز، ليوتار، فوكو، فاتيوي...) هو أنّ الفعل المعرفي الذي يتضمّن إقرار الحكم وإثبات الكينونة ليس له قاعدة زمنية ما لم يكن مسكوناً بأوالية الدفع بالكوجيتو إلى الخروج من دائرة مطلق الذات والإنسان والكلّانية لمواجهة التناقضات التي تنشأ من الفروق والاختلافات التي تبرز في الأشكال الأنطولوجية التي يستند إليها، وهي الأشكال التي يتغذّى منها تعدد الآراء في السياسة والدين والأخلاق...؛ وهو ما يعني دخول الكوجيتو في مواجهة بين حالته الأنطولوجية التي استأنف بها العقل وجهة التفكير التي لم تنعطف إلا عبر مسار التأويل، وصيرورته التاريخية التي ترتبت عنها مراجعة وضعيّة الذات نفسها التي ظلّت محافظة على تماسكها بفضل شرط وجودها إلى أن تقاسمت ذاك الشرط مع كينونتها المتكلمة وكينونتها الفاعلة مُدْ بدءاً الانشطار الهيدغري بين الكينونة والكائن.

إن تأويل الاختلاف أو وضع مقولة الاختلاف داخل منظور هرمينوطيقي يعني عدم السماح بتحوّل الاختلاف نفسه إلى مقولة متعالية وجوهرية ولاتاريخية، إذ كل تأويل هو حماية للتفكير من عنف المسار المفرد والخطّي؛ حيث إن هذا التأويل سيقطع رابطة "الانتماء" التي تتحصّن داخلها خطابات فلسفة الاختلاف التي تتبع مسارات من الداخل إلى الخارج في شكل ثنائيات (الهوية/الاختلاف)، (المطابق/المغاير)، (الوحدة/التعدد)؛ ولأنّ ضدّ الاختلاف ليس الهوية بل اللاإختلاف فهذا يعني أن الهوية هي جزءٌ من الاختلاف نفسه كما أن التفكير في اللاإختلاف هو التفكير في الاختلاف نحو الداخل، وهذا ما تبرّره عودة الذات إلى صلب الدائرة الهرمينوطيقية بين الاختلاف واللاإختلاف في شكل السؤال: من يختلف؟

إن فلسفة الاختلاف هي أثر خطابي لصدمة نيتشه التي تولّد عنها خوف أنطولوجي من أن لا يتشكّل تاريخٌ للذات خارج الأطر الميتافيزيقية التي تلاعب بها نيتشه وجعلها تحدّ العقل من الخارج، إذ إن العمل على مضاعفة نيتشه في خطابات فلسفة الاختلاف أدّى إلى ميلادٍ تراجيديّ لذات مختلفة ولكنها مختلفة نحو الداخل الذي قطع رابطة الهوية ولكنه لم يقطع رابطة الانتماء التي تجيب عن السؤال السابق: من يختلف؟ الجواب: إنه "نحن" من يختلف. ومن ثمّة لا يتحرّك الاختلاف إلا داخل هشاشة الوضع الذي تكون فيه الذات فاقدة لمشروعية ما يُشكّل آخرها المختلف والمغاير، وفي هذه اللحظة الإستيمولوجية بالضبط يمكن لقصدية هوسرل أن تساعدنا على مواجهة الإشكال التالي: ما الهوية التأويلية التي يتّخذها الاختلاف إذا ما "نحن" قطعنا عنه رابطة الانتماء؟ ولتحليل هذا الإشكال سنأخذ مثالين أحدهما ذو طابع نظري يستهدف "اليومية" بما هي المكان الذي يتقاطع فيه اليومي مع اللايومي كظاهرة للاختلاف؛ والآخر عملي يستهدف "الجزائرية" عبر تحليل "مفهوم" "العادي" داخل الثقافة اليومية الجزائرية.

كينونة الاختلاف: رؤية هرمينوطيقية

إن التفكير في "هوية الاختلاف" من خلال السؤال "من يختلف؟" لا يعني إعطاء طابع ميتافيزيقي لفلسفة الاختلاف بأي ثمن، وإنما يعني التفكير داخل الاختلاف بما لا يقبل التجاوز أو يتعدّد الخروج منه لمجرد أنه مقولة ضدّ-إختلافية أي "الذات" لا كجوهر مطلق بل ككينونة لها زمانيتها، إذ إنه ومنذ هيغل فإن "الحق لا يدرك ولا يُعبّر عنه كجوهر بقدر ما يدرك ويُعبّر عنه كذات"¹، ومع أن فلسفة الاختلاف تشغل ضدّ الفهم الهيجلي للذات، إلا أن ذلك لا يلغي الشرط الأنطولوجي لقيام الاختلاف نفسه في الذات بما هي كينونة حيث "إننا لا نفكر في الكينونة كما هي عليه إلا إذا فكّرنا فيها داخل الاختلاف الذي يميّزها عن الكائن، وإلا إذا فكّرنا في الكائن داخل الاختلاف الذي يميّزه عن

الكيونة"²، مما يعني أن الذات لا تمثل وحدة ميتافيزيقية بين الكيونة والكائن بل وحدة أنطولوجية لما يترتب عنه من تفعيل خاصيتها الزمانية في القول والفعل أي في قدرتها على الانتقال إلى آخر ومع ذلك تبقى محافظة على وضعها الذاتي.

يجب أن نفرّق، ابتداءً، بين الاختلاف من منظور إبستمولوجي والاختلاف من منظور أنطولوجي، فالوحدة الهيغلية لمفهوم الذات هي وحدة دياكتيكية في نسق المعرفة أكثر من كونها تعبيراً عن تمرّكز حول هوية مخصوصة، فالجوهر الحي لا يكون الكيونة التي هي ذات، في الحقيقة، (٠٠) إلا من حيث إنه حركة موضوعة ذاتية، أو وساطة الذات نفسها بتحوّلها إلى آخر³، فلا تكون الذات كيونة إلا بالمعنى الأنطولوجي ولا تكون الكيونة ذاتاً إلا بالمعنى الإبستمولوجي ويلحق بالمعنى الأخير تضمّنه للكيونة-المغايرة، فلا يفهم من الاختلاف إذن نزوعه نحو ضدية الهوية بما هي تطابق بل يفهم من ذلك الكيونة المتولّدة من نفسها والمفهومة في ذاتها والمقولة في عينها، وبهذا المعنى بالضبط نفهم عبارة هيدغر "إن الكيونة تعني دائماً كيونة الكائن والكائن يعني دائماً كائن الكيونة"⁴ والتي تشير إلى أن الذات لا يمكنها أن تختلف إلا إبستمولوجياً ولا يمكنها أن تتوحّد في هوية إلا أنطولوجياً، حيث إن "الاختلاف" بين شيئين هو اختلاف تجريبي فقط، والتعيينات المقابلة خارجية، في حين أنه وبدلاً من كون شيء ما يتميّز عن شيء آخر، فلنتخيّل أن شيئاً ما يتميّز عن شيء هو لا يتميّز عنه، يتميّز البرق مثلاً عن السماء السوداء، لكن يتوجّب عليه أن يجرّها معه كما لو أنه يتميّز عما لا يتميّز عنه، ويظهر أن القعر يصعد إلى السطح دون أن يتوقف عن أن يكون قعراً⁵، بما يعني أن "اصطناع" الاختلاف يفهم منه ابتكار حالة تعارض غير طبيعية وليس إيجاد قالب قبلي لما يمكن أن ندعوه اختلافاً، فهو ليس ملكة معطاة بذاتها في الوجود بل هو وظيفة وأداة للمعرفة أكثر من كونه سنداً أنطولوجياً لما نعرفه.

إن الاختلاف إذن ليس مفهوماً إجرائياً يمكن نقله بأمان إلى السياقات التي تمارس من خلاله فعل التعارض ضد الكونية المطلقة والوحدة الميتافيزيقية والحضور المزيّف وضد الهويّاتي، التطابقي والجوهري، ضد العقل الذي يدور حول نفسه في حركة طرد مركزي نحو الذات؛ غير أن هذا التعارض يرتدّ إلى تعارض داخلي (intérieurisé) "بين العينية (la Mêmété) التي ترادف الهوية-عينها (l'identité-même) والذاتية (l'ipséité) التي تحيل إلى الهوية-ذاتها (l'identité-ipse)"⁶، فهذا الفصل بين العينية والذاتية أمكننا التفكير في الاختلاف داخل "الاختلاف-عينه"، أي أن التعارض، الذي به يكون الاختلاف ويشغل، يتضمّن على اللاتعارض بالمعنى الذي يتلاشى فيه التمايز بلحاق المتميّز بالمتميّز عنه، حتّى لا يكون ذلك "إلا صراعاً ممسوخاً ضد خصم يتعدّر القبض عليه، حيث يعارض المميّز شيئاً لا يمكنه أن يتميّز عنه، ويستمرّ في ملازمة ما ينفصل عنه"⁷، وبذلك

فإن الاختلاف يسحب الهوية معه في اتجاه التمايز والتعارض مع شيء يقع خارجاً حتى إذا ما استقرّ على كينونة بها يفهم معنى الاختلاف، برزت الهوية أكثر كثافة و"حضوراً".

يمكننا اعتبار المؤلف الأساسي لبول ريكور "الذات عينها كآخر" منعطفاً كبيراً في فهم الاختلاف بواسطة آلية "الارتداد" التي تحكم الذات، حيث يلتف تأويل الذات على خطاب الاختلاف الذي ازداد قوة في استدعاء نيتشه ما بعد- هيدغر، "فالذات عينها كآخر، يوحي منذ البداية بأن ذاتيانية الذات-عينها تشتمل على الغيرية بشكل حميم، إذ ليس من الممكن التفكير في الواحدة دون التفكير في الأخرى"⁸، فالمغاير ليس خارج الذات، والمختلف مرتدّ ضمناً إلى ما يختلف عنه في دائرة هرمينوطيقية تعيد استثمار الفرق بين الهوية والاختلاف في "صنع الاختلاف-عينه"، انطلاقاً من أن الاختلاف يمتلك هوية داخلية هي مبدأ يتعيّن به الاختلاف كتمييز؛ وبهذا فإن "الاختلاف هو تعيين بما هو تمييز من جانب واحد، وعليه وجب أن نعبر عن الاختلاف بأننا نصنعه أو إنه يصنع نفسه، مثلما هو الحال في عبارة "صناعة الاختلاف"⁹، إن هذا التأويل للاختلاف كصناعة يتضمن على ذات غير متعالية بالمعنى الذي يضعها في صلب تاريخ الهوية-عينها ويكون المغاير والمختلف "جزءاً" من هذا التاريخ ذاته.

يمكننا أن نحدد محورين أساسيين في معلم فلسفة الاختلاف: محور عمودي للاختلاف بما هو تعيين يقع فيه المختلف والمتعارض ويتعانيان خارج الذات وهو محور فلسفة الاختلاف بالمعنى المدرسي؛ ومحور أفقي للاختلاف بما هو لا-تعيين يقع فيه المختلف، التمايز والمتعارض داخل دائرة صنع الاختلاف، بحيث "إننا حين نبقي ضمن دائرة الهوية العينية فإن غيرية الآخر المختلف عن الذات لا تمثل أي شيء أصيل، إذ يصبح "الآخر" متضمناً في قائمة الأضداد لكلمة عينه بالإضافة إلى كلمات النقيض والتميّز والمختلف والمتنوع.. إلخ"¹⁰، وبذلك يكون ما فتحه هيدغر أنطولوجياً منذ نص "الهوية والاختلاف" أغلقه ريكور إبستمولوجياً في نص "الذات-عينها كآخر" من خلال تأويل آلية "صناعة الاختلاف" داخل اللغة بوصفها الذاكرة التي تحفظ ما لا يمكن للذات القفز فوقه معتبرة إياه اختلافاً، إذ إن كل الفروق البنيوية الموجودة في اللغة تمنحي تحت تأثير السؤال "من يتكلم؟" وعلى هذا الأساس فإن "من يصنع الاختلاف لا يختلف"، فلا يكون المختلف المغاير إلا تأويلاً للذات أو منعطفاً في مسار الوعي بها، وهذا بالشكل الذي يُفسّر عبارة هيغل التي تقول أن "التفكير في الذات ضمن الكينونة المغايرة هو الحق"¹¹، لأن كينونة الذات لا تثبت إلا في منظور صنّعها للاختلاف أي لإيجاد الكينونة التي بها تكون، إذ لا كينونة لما لا يتعيّن في ذاته ومن أجل ذاته، وبالتالي فإن الكائن هو كائن متعيّن في ذاته ومختلف ومغاير من أجل ذاته.

إن التحليل الأنطولوجي الذي قدّمه هيدغر للذراين يسمح بتعدّد الكينونات بما هي لحظات زمانية يمكث فيها الذراين لمقابلة العالم، كما يسمح بتعدّد أبعاد الكائن بما هي مسافات يتّخذها الكائن من كينوناته، على قاعدة التمييز بين الكينونة والكائن كشرط لأن يبقى الذراين في حالة الانشغال، إذ "يجب أن نعتبر ظاهرة الانشغال كخاصية أساسية للذراين"¹²، غير أن حالة الانشغال تلك، وبفضل ممارسة هرمينوطيقية، تضع الكائن على مسافة من الكينونة كشرط لفهم الكينونة في شكلها الخالص، وهذا هو المعنى المتضمّن داخل الاختلاف بوصفه طريقة في التحليل الأنطولوجي والتي يمكن تمديد مجال عملها لتشمل كينونات أخرى: الكينونة في المتوسط (l'être dans la moyenne)، أو الكينونة-مع (l'être-avec)، الكينونة العمومية (l'être publique) .. غير أن هذه الكينونات خاضعة لسطوة الـ"نحن" التي تحطّم كل فرادة وكل تميّز، ممّا يعني أن الاختلاف يُصنع من الذات ولا يتشكل من آخرها، كما أن "صناعة الاختلاف"، بالمعنى الدولوزي، ناتجة عن الخوف من أن تذوب كينونة الذراين الخاص بنفسه وتمحي في كينونة الآخر فتشكّل كينونة عمومية يموت في لا-اختلافها مبدأ الانشغال الذي هو حياة الذراين الخاصة.

تميّز فلسفة الاختلاف إذن بين الاختلاف المحايث الذي يدخل في إطاره التمييز بين الكينونة والكائن والاختلاف المفارق الذي يدخل في إطاره التمييز بين الهوية والتطابق من جهة والمتعارض والمغاير والمختلف من جهة أخرى، وعليه فإن النظرة الهرمينوطيقية لفلسفة الاختلاف تُعيد توجيهها إلى جهة تفكير مختلفة وهذا ما سنختبره في عنصرين متولّدين من مقاربة الاختلاف وهما: اليوميائية (بحث مسألة الاختلاف في الكينونة-اليوميائية)، والجزائريائية (بحث مفهوم "العادي" في الحياة اليومية الجزائرية بوصفه مؤشراً على انقلاب مفهوم الاختلاف في اليوميائية المخصوصة).

الاختلاف اليوميائي: من اليومي إلى اللايومي.

يمكننا العودة إلى هيدغر لتحديد ما اليوم؟ (l'aujourd'hui) الذي يتولّد منه اليومي (le quotidien) واليوميائية (la quotidienneté): "إن مفهوم "اليوم" بالمعنى الأنطولوجي هو: حاضر ما هو كائن من أول وهلة، الـ"نحن"، الكينونة-معاً-هؤلاء-مع-أولئك، "زماننا"¹³، ويشكّل هذا المعنى الأنطولوجي لمفهوم "اليوم" مفتاحاً أولياً لفهم الطابع الاختلافي لليوميائية بالانطلاق من "حاضر ما هو كائن" أي في الرابطة بين كائن الكينونة وزمانها الخاص بها، حيث في تلك الرابطة بالضبط يُطرح مشكل الاختلاف الذي يواجه التحدي الأنطولوجي الأساسي في مدى قدرة الكائن على الاختلاف عن زمانه والإفلات من قبضة اليومي بوصفه سيرورة "اليوم" الزمانية التي تجعله داخل كينونة-التكرار، بالمعنى الدولوزي لكلمة تكرار- وهو تحدّي فينومينولوجي وهرمينوطيقي للفلسفة كذلك لأن "اليومي لا

يُقال، لا يُلاحظ لأنه يعيش دون نظرية أو مسافة¹⁴، وهذا ما يجعل اليومي مستعصياً على القبض المنهجي الذي يعني الاستعادة الفينومينولوجية للمبادئ النظرية التي تتشكل منها الحياة الأولية لليومي داخل زمانية الكائن والاسترجاع الهرمينوطيقي للمسافة التي تفصل الكائن عن يوميته، فإذا كان السؤال الفينومينولوجي يردّ الكائن إلى ذاتيته في صيغة سؤال هوسرل عن إمكانية فصل العقل عن الكائن، فإن السؤال الهرمينوطيقي، في هذا السياق، يفتح الكائن على يومه، حاضره، زمانه، بما أن "اليومية تقوم بتوصيف الخاصية الزمانية للذاتين"¹⁵، وهذا أمكن للمقاربة الهرمينوطيقية قطع رابطة انتماء الكائن إلى يومه لمراقبة المسافة الممكنة بينهما والتي يمكن بفضلها إعادة فهم الاختلاف في اليومية بوصفه الحالة الممكنة لتمايز الكائن عن اليومية التي ينتمي إليها.

إن اليومية تقاوم كل اختلاف ممكن من خلال الالتصاق الأنطولوجي القوي بين اليومي كزمن للكائن واليومية كزمن للكينونة، حيث إن "اليوم هو يوم هذا اليوم (l'aujourd'hui est l'aujourd'hui) (de ce jour)¹⁶، فلا تبقى إمكانية للاختلاف اليومية إلا عبر اتّخاذ مسافة (distanciation) من اليومي لضمان ألا يُفقد منّا عندما نراقبه من جهة، ولممارسة الاختلاف في شكل ضد-يومي (anti-quotidien) أو لابتكار اللايومي الذي يختلف عن اليومي ويتميّز عنه، من جهة أخرى؛ ولا يكون هذا إلا عبر وساطة تأويلية، إذ "يبدو أنه لا مفرّ من تأويل اليومية كأثر، كصدّ أصلي أو انفلات أمام مخطط الوجود غير المضيايف، إننا نلبس الإنسان لباساً غريباً، والذي مع ذلك يوجد "واقعياً دائماً" في الألفة اليومية"¹⁷، تلك الألفة التي يحتمي خلفها كائن اليومي ويخفي دزائنه الخاص تحت الكينونة العمومية لليومية، مُذاباً في الـ"نحن"، حيث الكينونة العمومية هي مرقد الدزائن، بتعبير هيدغر الشهير، كما هي مرقد الاختلاف إذ تجعل اليومية الناس غير مختلفين بانحاء كينوناتهم الخاصة في "الكينونة-مع".

إن الاختلاف الذي يمثله اللايومي لا يعني تدمير الأشكال الحياتية التي تندرج ضمن حركة اليومية بل يعني تفكيك الروابط الأنطولوجية التي تُخفيها الألفة اليومية وتمنع من ظهور أي اختلاف أو تميّز في ما نكونه بمضاعفة نسيان الكينونة، حيث إن "هذا الذي نكونه ذاته، هذا الذي نكونه في العالم مع الآخرين، يتحدّد من خلال الطريقة التي نأتي للظهور بها مع الآخرين في تباين عنهم"¹⁸، وهذا يعني أن اليومي ليس إلاّ مظهراً من بين مظاهر ممكنة للكينونة وليس خاصية لها، كما أنه ليس شرطاً في بنائها الأنطولوجي مع أنه يمثّل مجراها التاريخاني عندما يُغلّفها بغلاف "الحياة" غير القابل للاختراق بفعل زمانيته؛ لهذا أمكننا أن "نعتبر اليومي كانفلات أنثروبولوجي أمام التأسيس الأنطولوجي، فتكوين "الإنسان" يتمّ داخل هذا الانفلات نفسه"¹⁹، وداخل هذا الانفلات أيضاً يتراجع الاختلاف إلى دائرة النسيان تحت وطأة تميّط الحياة اليومية التي تجعل الناس متشابهين (مثال: إكراهات الإعلام،

مناهج التعليم،..)، ولهذا السبب نفهم لماذا "كان للفيلسوف دو سارتو (Michel de Certeau) تعريف تاريخي لليوميائية بوصفها منتوجاً للحداثة"²⁰، أي أنها وجود غير أصيل، بالمعنى الهيدغري، فهي ابتكار لكيونة عمومية تُغطّي الاختلاف الذي هو خاصية انشغال الكائن بما هو مميز ومختلف عن الآخرين، غير أن اليوميائية، كمنتوج حدائي، تُذيب كل فرادة خاصة بالكائن في محلول اليومي. إن تأويل الاختلاف داخل اليوميائية، يعني الحفر الأنطولوجي تحت المشروع الأنتروبولوجي لبناء اليومي لمعرفة ما يستند إليه اليومي في الوجود إذا ما قُطعت عنه زمانيته، وكذا إظهار الطرق التي يسلكها الاختلاف اللايومي دون أن يتيه إبستمولوجياً فيعود إلى اليومي من جديد، تحت ضغط "اليومنة" (Quotidianisation) بما هي تحويل لجهوية الرأي لـ"علاقتنا بالعالم" بواسطة "تنميط" تلك العلاقة"²¹، لأن الاختلاف في اليوميائية (المعاصرة) يشير إلى أننا "نعيش اليوم"، غير أن تأويل الاختلاف اللايومي يرى بأن ذلك العيش هو مجرد "عادة" وأن "اليوم هو الذي يعيشتنا"؛ لذلك وكما يرى هيدغر فإن "اليوم في أيامنا هذه، هو اليوميائية، أن مُتصّص وندخل في العالم، أن نتحدث من خلاله، أن نكون منشغلين"²²، بفعل قوة الامتصاص والجذب نحو الداخل التي تحوزها اليوميائية يصبح كل اختلاف لايومي اختلافاً-ضد- الحياة، إذ لا تعني الحياة هنا سوى الحدود اليومية للكيونة.

إن الاختلاف لا يعني ابتكار الآخر الذي يُبنى عليه التمايز والتغاير بالشكل الذي يوحى بأن حياة أخرى أصبحت ممكنة بفضل الغيرية كإنتقال للكائن إلى نفسه بواسطة الآخر، في حين أن الانغلاق اليوميائي للحياة المعاصرة لا يسمح بأي ابتكار ممكن لكيونة مغيرة، إذ "إن الحياة، في اليوميائية، هي هنا بوصفها عالماً يلاقي، عالماً منشغلاً به ومعني بالانشغال، تنشغل الحياة بنفسها، وتقرب من نفسها خطابياً انطلاقاً من العالم، باعتبار أن الانشغال يمتلك في كل مرة لغته الخاصة"²³، وهذا يعني أن حالة الاختلاف التي يفرضها انشغال الحياة بنفسها، في صورة اليوميائية، يتضمن في داخله على الاختلاف منخفض القيمة أي للاختلاف المعاد تشكيله في الاختلاف عبر وساطة الانشغال بالهوية والتطابق وهي النماذج التي تتضاعف كلها وُضعت في دائرة ضد-اختلافية بفعل "أولية الوساطة الانعكاسية على الوضعية المباشرة للذات الفاعلة"²⁴، وهذا يؤول إلى السؤال: أين يكون الاختلاف اليوميائي ممكناً؟ وما الطريقة التي نُجلب بها الاختلاف اليوميائي كظاهرة؟

إن الرهان الأساسي في الإجابة عن هذا السؤال هو الدفع بالحياة خارج دائرة الانشغال بنفسها أي بإيجاد الشكل الذي يتمثل فيه اللايومي في مواجهة "الانشغال الذي يختفي في عادة اليومي وعموميته ولكن هذا لا يعني أنه سيتوقف بشكل خالص وبسيط إنه لا يتظاهر، إنه مُغطى"²⁵، فإ يعاني منه الاختلاف اليوميائي هو التغطية واللاتمظهر وهما تحديان هرمينوطيقيان فينومينولوجيان أكثر منه

تحدّيان أخلاقيان كما في صورة الاختلاف التقليدي الذي يبحث في الآخر عن الاعتراف بينما يتجه البحث، في كشف اللاّيومي المتمايز والمختلف، عن بناء القدرة الخطابية اللاّزمة لتجاوز اليوميّات بوصفها ميتافيزيقا من الدرجة الثانية، هذا إذا علمنا أنه حتّى "العلوم تجدُ حُدودها في الممارسة اليومية"²⁶، إذ تقوم اليوميّات بامتصاص كل اختلاف لا يومي يمكن أن يُهدّد الحضور الكثيف لليومي الذي تُغذّي منه الحياة في شكلها الزماني الراهن والذي يتجسّد في الثقافة، السياسة، الدين.. إن المهمة الهرمينوطيقية المتجسّدة في توليد الاختلاف اللاّيومي من الحياة نفسها تعني إرجاع تكوين "الإنسان" الأنثروبولوجي إلى أساسه الأنطولوجي بتتبع مجرى الانشغال اليوميّات بالحياة وصولاً إلى منبع تدفق الكينونة في فرادتها، وهذا يعني على مستوى الممارسة اليومية "غياب نمذجة الحياة الذي يُعطي إمكانية للحياة في تغيير المعايير، للانتقال من معيار إلى آخر، للعودة إلى معيار قديم"²⁷، لأن الاختلاف الحقيقي موجود في هذه الإمكانية بالذات، بين اليومي واللاّيومي، بين ما هو مهيمن على الانشغال اليوميّات للحياة تحت أشكال الألفة والعادة من جهة، والمسافة المسترجعة نفسها من هذا اليومي بقطع رابطة الانتماء وسلّها إلى حين فهم ما الذي يبقى حيّاً في اليوميّات عندما تنفصل عن الكائن.

حول الجزائرية: الاختلاف ومفهوم "العادي".

إن اليوميّات هي مكانٌ لممارسة الاختلاف إذ فيها تظهر القدرة على التمايز بتجاوز حدود اليوميّات ذاتها لأنها ليست لازمة من لوازم الحياة أو محايثة للكينونة العمومية بل هي "ظاهرة خاصة بالحدثة، منتج مباشر لمجتمع الاستهلاك، إنها تدرج لليومي أولاً، قطيعة بين اليومي واللاّيومي"²⁸، وبذلك هي ظاهرة تُغذّي من المعطيات الأنثروبولوجية التي يُولّدها مجتمع ما ثم يقوم بصهرها في أفق ثقافي يختفي فيه الاختلاف بوصفه جزءاً من اللاّيومي أي أنه ليس من ثقافة المجتمع التي تُقيض لذلك قوالب خطابية نموذجية تُحدّد الأنماط اللغوية والسلوكية والتمثالية التي تصبح فضاءً اجتماعياً مشتركاً داخل وحدة أساسية لليوميّات.

في حالة المجتمع الجزائري، يمكننا الحديث عن الاستقلال الرمزي بالبحث عن تشكيل شخصية جزائرية متميّزة ومختلفة ضمن ثقافة عمومية تصنع "المشترك" و"العام"، ككينونة عمومية، داخل سيرورة "اليومي الجزائري"، وسنقتطع من "المشترك اليومي الجزائري" نموذجاً مقولاتياً لثقافة الاختلاف وهو مفهوم "العادي" (le Normal) الذي يقترب دلاليّاً من مصطلح "الاعتيادي" (l'habituel) أي تلك العادة التي تتحوّل إلى معيار قيمي لمجتمع ما، إذ و"حسب مصطلحات جورج كونغيلهام (George Canguilhem)، فإن البحث عن "الدلالة الأساسية للعادي" يمكن أن يسمح بتوضيح "تحليل فلسفي

للحياة"²⁹، مما يجعلنا نطرح السؤال الأنطولوجي التالي: هل توجد "حياة" جزائرية؟ لأن استخدام كلمة "عادي" في المجتمع الجزائري تعني محو كل الفروق والاختلافات الممكنة التي تقع تحت طائلة القانون أو الأعراف أو الدين... بالشكل الذي يجعل من "العادي" القوة الدافعة لليومي بما أنه يمتص في داخله كل ما هو "غير عادي" (Anormal) وهكذا يستمر اليومي الجزائري في مسار لا-إختلافي يقهر كل معيار يمكن أن يضعه المجتمع لنفسه.

لقد أكد كونغيلهام في كتابه الشهير "العادي والمرضي" (Le Normal et le Pathologique) أنه "لا توجد حياة دون معايير للحياة"³⁰، المعايير في تعددها واختلافها، وبسبب هذا نعتبر "العادي" الجزائري نموذجاً "مرضياً" (بمفهوم غير العادي) للحياة لأنه يصهر جميع المعايير في قالب واحد فلا يظهر أي اختلاف ممكن فيما يُشكل ظاهرة اجتماعية غير قابلة للاختراق بفعل قدرتها على التعميم داخل نموذج "العادي" الذي لا يمكن فهمه كمنتوج لسياق سياسي فقط بل يجب وضعه ضمن سياق اجتماعي بوصفه ناتجاً عن فعل اللاإختلاف الذي يمارسه "الاختلاف المزيّف والمشوّه" لتمثّلات اجتماعية تستهدف استهلاك الاختلاف واستنفاذه عبر منظومة من القيم والتصورات المضادة وغير العادية التي تنشأ في إطار الاستفادة من تعميم "العادي المرضي".

إن صناعة "العادي" في الحياة الاجتماعية الجزائرية يمرّ عبر القوة الزمانية لليومي أي عبر التكرار الذي يُخلّفه اللاإختلاف وراءه يومياً في "مؤسسة الشارع" التي تتوسّع إلى المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالتيّعليم والإدارة... وغيرها، في تمدّد رمزي عبر الصيغة العمومية للضمير المتكلم غير المحدّد "نحن"، حيث "نلاحظ أن الضمير اللامحدّد "نحن" يستعمل غالباً لإنشاء معيار، فصيغة "نحن نفعل هذا" تعادل إلى حدّ ما صيغة "يجب أن نفعل هذا"³¹، وهو الضمير المتكلم الذي يُوفّر الحماية الرمزية لاستخدام مفهوم "العادي" في اليومي الجزائري لأنه يُحوّل ما يترتب عن استخدام الـ"نحن" من أفعال وتصورات إلى معايير اجتماعية "عادية"؛ فصيغة "نحن نفعل هذا، فهو إذن أمرٌ عادي" تعادل صيغة "يجب أن نفعل هذا لأنه أمرٌ عادي"؛ "فاستخدام الضمير المتكلم الثالث، حتّى المحدّد الغائب "هو" بدل الضمير المتكلم الأول "أنا" كاستخدام الضمير "نحن"، هو في الحقيقة لتقليص مسؤولية الذات الفاعلة وخلق مسافة بين من يتكلّم وما يقوله"³²، ولذلك ينحى كلّ اختلاف داخل الصيغة العمومية المستخدمة "إنه أمرٌ عادي (c'est normal) المنسوب إلى جهة غير محدّدة بما أن هذه العبارة تتضمّن على جهة مستترة بهدف حماية المتكلم من المساءلة الاجتماعية إذ إن العبارة الكاملة تقول "إنه أمرٌ عادي بالنسبة لكلّ"، أي للـ"نحن".

إن اليومي الجزائري هو نتيجة "تشويه" رمزي لتمثّل "العادي"، حيث "إن إمكانية التشويه في بنية الحياة الاجتماعية مفتوحة بواسطة الوظيفة الرمزية"³³، وهي الوظيفة القائمة في إسناد "العادي" إلى اللامحدّد

الذي يحو كل اختلاف ممكن بين "العادي" و"اللاعادي"، ومنه تتحول إمكانية تشويه الحياة الاجتماعية عبر تعميم "العادي" فيها إلى القدرة على شرعنة تلك الحياة المشوهة أي بجعل السلوكات الاجتماعية، التي تتعارض مع القوانين والأخلاق والأعراف، سلوكات عادية و"صائبة" حسب المبدأ المنطقي الذي يسكن في داخل مفهوم العادي: كل ما هو عادي صائب؛ لتتغير بذلك البنية المعيارية للمجتمع الجزائري بما يُحوّل "العادي" إلى معيار موازٍ للقوانين، ويصبح القانون نفسه أمراً "غير عادي" لأنه مصدر الاختلاف.

ماذا يعني أن تكون جزائرياً، اليوم وغداً؟

منذ العمل الكبير الذي قام به الفيلسوف الألماني أسوالد اشبنغلر (O. Spengler) "تدهور الحضارة الغربية"، أصبحنا ندرك أن ثقافة مجتمع ما تظهر وتأخذ جوهرها بالاختلاف مورفولوجياً مع الثقافات الأخرى أي عندما تأخذ "شكلاً" محدداً في التاريخ لا "يطابق" "شكل" ثقافة مجتمع آخر، ومنه فإن السؤال "ماذا يعني أن تكون جزائرياً؟" يتضمن السؤال: ما الشكل الذي تتخذه الثقافة الجزائرية ويميّزها عن باقي الثقافات الأخرى؟

يجب أن نذكر مجدداً أن التشويه الذي قام به مفهوم "العادي" في البنية الاجتماعية الجزائرية أدى إلى تشويه أعمق وأعم في "شكل" الثقافة الجزائرية مما جعلها غير قابلة للتمايز والاختلاف، وهنا يمكن استدعاء التصورات والخيال الدولي عن الشخصية الجزائرية وكيف يُنظر إلى مورفولوجيا الثقافة الجزائرية من الخارج، مما يجعلنا نطرح السؤال الاختلافي الصادم: ما الذي يُميّزنا؟ "نحن" الجزائريين عن الآخرين؟ فلا تكون الإجابة، في الحقيقة، إلا رسماً للحدود المورفولوجية لشكل الثقافة الجزائرية من خارجها، إذ، وحسب المبدأ الشبنغلري، المقارنة بين الثقافات هي وحدها ما يعطي معنى لثقافة مجتمع ما ويحدد طابعها واتجاهها وحياتها.

إن معنى أن يكون المرء جزائرياً هو معنى يقع خارج رابطة الانتماء التي تُحددها الهوية، العرق، القوانين...، فالمعنى هنا هو الاندراج ضمن ثقافة مخصوصة والتلون بتلك "الخصوصية" بما يؤشر على كينونة الجزائري بطابع ثقافي مميز، وهنا يكون الرهان الاختلافي للشخصية الجزائرية في مواجهة السؤال: ماذا يبقى من "الجزائري" إذا ما قطع مع رابطة الهوية والانتماء؟ ما الذي يبقيه مختلفاً عندما يتم نسيان كل ما يرتبط بأشكال الحصانة الهوياتية؟ ولا يتم وضع هذا السؤال في سياق أخلاقي بل يجب وضعه في سياق منطقي أي بحث الماهية الخالصة لكينونة الفرد الجزائري بتجريده من الأبعاد التي يمكن للتاريخ أن يقلص مداها كما يمكنه، وعلى العكس من ذلك، أن يمدد تلك الأبعاد لتشمل مساحات أنثروبولوجية لم تكن متوقعة.

إن البحث عن معنى "الجزائريّة" لا يعني البحث عن هوية مفقودة ممثلة في السؤال التقليدي: من نحن؟ بل يعني البحث عن الاختلاف ممثلاً في السؤال: ما الذي يُشكّل اختلاف الجزائري عن الآخرين؟ كما أن الاختلاف لا يُفهم منه "المخالفة" أي التضاد مع قيم وأفكار وآراء الآخر، بل يُفهم منه، وعلى العكس من ذلك تماماً، "ملازمة" ما يُشكّل اختلافاً مع الحياة الداخلية والعميقة للذات، وعليه فإن هذا الاختلاف قد لا يكون تضاداً وتعارضاً مع الآخر بالضرورة، ممّا يُسوِّغ لنا الحديث عن "أصالة الاختلاف" إذا ما سلّمنا بأن الاختلاف "لا يُصنع" إنه يُوجد بطبيعته عندما يتسرّب "كامل الذات" إلى التفكير فيظهر التباين أنطولوجياً بذاته.

إن المحكّ الكبير لاختبار معنى "الجزائريّة" هو التاريخ، أي بعرض الشخصية الجزائرية على مسار زمني يمكن من خلاله إجراء "المقارنات" و"التباينات" التي تتجلى فيها ملامح الشكل المميّز والمختلف للجزائري، ويمكن تحديد مسار معاصر على الأقل منذ تداخل الشخصية الجزائرية مع الشخصية العثمانية أثناء "وصاية" الدولة العثمانية على الجزائر إلى مرحلة الاستعمار الفرنسي الذي كان يصف شكلاً معيّناً من الانتخابات، مثلاً، بمقولة "على الطريقة الجزائرية" "à l'algérienne" (التي تعني إجراء الانتخابات على الطريقة الجزائرية كطريقة مميزة ومختلفة خاصة بالجزائريين)، إلى شبكات التواصل الاجتماعي التي بدأت تتشكل فيها ظاهرة "الوسم" "Le marquage" على الشخصية الجزائرية بتحديد بعض الخصائص السلبية والإيجابية للشخصية الجزائرية والتي تجعلها ضمن قالب مميّز، فالوسم هو التاريخ، مثل أن نعتبر "الأمير عبد القادر الجزائري" "وسماً" للاختلاف في الشخصية الجزائرية أكثر من أي عمل آخر قام به، لأنه لم يستخدم أية إيديولوجية ولم يستدع في نضاله إلا المقومات "الذاتية" للشخصية الجزائرية.

إن الجزائرية تعني استمرار "الروح الجزائرية" في المستقبل إذ يمكننا أن نتوقع ما تكون عليه هذه الروح بعد مئة سنة، لأن ما يصمد خلال هذا الزمن هو ما يبقى من معنى عندما تتأكل الكينونة الجزائرية أنطولوجياً بفعل عوامل مستمدّة من حركة اليومي ونموّه، وعندما تتهاوى الهوية وتتصدّع الانتماءات بفعل تصاعد قوى رمزية مهيمنة على الحياة اليومية بما يعني أن كلّ ما يواجهه هذه القوى ويحدّ من حركتها كالدين واللغة والعرق.. يصبح تحدّياً وتهديداً لليومي الجزائري، إذ يمثل تراجع اللغة الفصحى أمام اللغة العامية مثلاً واضحاً عن ذلك، كما أن منطق التاريخ يقول بأن "الروح الجزائرية" تسير، في الحاضر والمستقبل، في اتجاه التنازل عن الهويات ومصادرها لصالح تعزيز تماهي تلك الروح مع فكرة "المواطنة" بما هي هيكل رمزي فارغ هوياتياً وممتلئ سياسياً وإيديولوجياً.

الحياة- اليومية:

هل الحياة هي اليومي؟ وإن لم تكن كذلك فماذا تكون وأين؟ إن هذا السؤال يدعونا إلى إعادة التفكير في المنابع الحقيقية للحياة والحياة الاجتماعية بالخصوص. ما الذي يصنع اليومي؟ لأن الفهم الوحيد الذي نمتلكه عن الحياة الاجتماعية هو فهم مُعادٍ ترميزه لضرورة العلم ولكن ليس لضرورة الحياة نفسها، لأنه، وحسب ريكور، "إذا لم تتفق على أن للحياة الاجتماعية بنية رمزية، فإنه لا يكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش ونصنع أشياء ونمثل هذه النشاطات في شكل أفكار، إنها الوسيلة التي نفهم بها كيف يمكن للواقع أن يصبح فكرة وكيف يمكن أن نفهم أن الحياة الواقعية يمكن أن تنتج أوهاماً، وإلاّ سيكون كل ذلك مجرد أحداث غامضة وغير مفهومة"³⁴، غير أن الحياة ما إن تصل إلى الفهم بواسطة تبنيها الرمزي حتى تفقد "طبيعتها" فيحصل الفرق إذن بين الحياة في طبيعتها والمنحدرة من منابعها العميقة، إذ يمثل الموت، مثلاً، واحداً من تلك المنابع، لأننا لا "نمارس" الموت في الحياة ومع ذلك هو جزء من اللايومي المتدرج إلى اليومي، والحياة في رمزيتها والمنحدرة من تدفقها اليومي وهو ما ندعوه مجازاً "الحياة اليومية" لأن هذه الصيغة تتضمن على وجود معنى "الحياة غير اليومية" أي كمنع "مختلف" للحياة نفسها.

هل يمكن أن نغير اليومي كما نغير السياسات وبرامج التعليم والعادات والقوانين.. وغيرها؟ وهي إمكانية التي تفتح "الاختلاف" في الحياة اليومية بالبحث عن مصادر جديدة لتمويل البنية التحتية لرمزية الحياة الاجتماعية، غير أن هذا البحث يبدأ بفصل الطابع الرمزي الذي نفهم بواسطته الحياة عن الحياة نفسها وهو تأويل عميق لما يمكن أن يتحول إلى ظاهرة مجرد استدعائه داخل النسق العلمي، أي ذاك التأويل الذي يفهم "كيف" تختلف الحياة عن الحياة- اليومية باستعادة المسافة "الطبيعية" التي تفصل بينهما، لأنه إذا كان ليس كل ما نعيشه نفهمه فإنه ليس كل ما نفهمه نعيشه، حيث اليومي يحدّ الفهم نفسه ويجعله يقف عند تخوم الظاهرة بما هي ظاهرة، مما يعني أن "الاختلاف" يبدأ في الفهم نفسه بوضع الحياة في أفق أنطولوجي يمكننا من الانفتاح على ما يُغذي الحياة ولكنه يبقى متوارياً عن الظواهر الاجتماعية ومستعصياً على التبنين الرمزي.

- ¹ - Hegel, "Phénoménologie de l'esprit", trad. Bernard Bourgeois, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2006, P:68.
- ² - Heidegger, "Identité et différence", trad. André Préau, in: Questions I et II, Gallimard, Paris, 1968, P:296.
- ³ - Hegel, op.cit, P: 69.
- ⁴ - Heidegger, op.cit, P:296.
- ⁵ - Gilles Deleuze, "Différence et répétition", éd. PUF, (coll. Epiméthée), Paris, 1968, P:43.
- ⁶ - Ricœur, "Soi-même comme un autre", éd. Seuil, Paris, 1990, P:13.
- ⁷ - Gilles Deleuze, op.cit, P:43.
- ⁸ - Ricœur, op.cit, P:14.
- ⁹ - Gilles Deleuze, op.cit, P:43.
- ¹⁰ - Ricœur, op.cit, P:13.
- ¹¹ - Hegel, op.cit, P: 69.
- ¹² - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factualité", trad. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2012, P:138.
- ¹³ - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factualité", op.cit, P: 53.
- ¹⁴ - Herman Parret, "Le Sublime du quotidien", éd. Hdès-Benjamins, Paris-Amsterdam-Philadelphia, 1988, P:20.
- ¹⁵ - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factualité", op.cit, P: 115.
- ¹⁶ - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, P: 115.(Das heute ist das heutige Heute).
- ¹⁷ - Grégori Jean, "Le Quotidien en situations: enquête sur les phénomènes-sociaux, Presse universitaires de Louvain, Belgique, 2012, P:16.
- ¹⁸ - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, P:127.
- ¹⁹ - Grégori Jean, op.cit, P:17.
- ²⁰ - Michel Trebitsch, "Lefèvre et Certeau: critique de la vie quotidienne", in: "Michel De Certeau: les chemins d'histoire", par: Christian Delacroix, Alain Boureau, éd. Complexe, Belgique, 2002, P:144.
- ²¹ - Grégori Jean, op.cit, P:17.
- ²² - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, P:53.
- ²³ - IBID, P:137.
- ²⁴ - Ricœur, op.cit, P:11.
- ²⁵ - Heidegger, "Ontologie, Herméneutique de la factivité", op.cit, P:137.
- ²⁶ - IBID, 108.
- ²⁷ - Guillaume Leblanc, "Lectures de Canguilhem: le Normal et le Pathologique", éd. ENS éditions, Lyon, France, 2000, PP:49-50.
- ²⁸ - Michel Trebitsch, op.cit, P:146.
- ²⁹ - Guillaume Leblanc, op.cit, P:49.
- ³⁰ - George Canguilhem, "Le Normal et le Pathologique", Cf. Guillaume Leblanc, op.cit, P:49.
- ³¹ - Perlman Ch, Olbrechts-Tyteca, "Traité de l'argumentation", T1, éd. PUF, Paris, 1958, P:217.
- ³² - Perlman Ch, op.cit, P:218.
- ³³ - Ricœur, "L'Idéologie et l'utopie", éd. Seuil, Paris, 1997, P:28.
- ³⁴ - Ricœur, "L'Idéologie et l'utopie", op.cit, P:25.

قائمة المراجع:

- DELACROIX CHRISTIAN, BOUDREAU ALAIN, *Michel De Certeau: les chemins d'histoire*, éd. Complexe, Bruxelles, 2002.
- Deleuze, G, *Différence et répétition*, éd. PUF, Paris, 1968.
- Hegel, G.W, *"Phénoménologie de l'esprit"*, trad. Bernard Bourgeois, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

-
- Heidegger, M, "*Identité et différence*", trad. André Préau, in: *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968.
 - Heidegger, M, "*Ontologie, Herméneutique de la factivité*", trad. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2012.
 - Jean Grégori, "*Le Quotidien en situations: enquête sur les phénomènes-sociaux*", Presse universitaires de Louvain, Belgique, 2012.
 - Leblanc Guillaume, "*Lectures de Canguilhem: le Normal et le Pathologique*", éd. ENS éditions, Lyon, France, 2000.
 - Parret Herman, "*Le Sublime du quotidien*", éd. Hdès-Benamins, Paris-Amsterdam-Philadelphia, 1988.
 - Perlman Ch, Olbrechts-Tyteca, "*Traité de l'argumentation*", T1, éd. PUF, Paris, 1958.
 - Ricœur, P, "*l'idéologie et l'utopie*", éd. Seuil, Paris, 1997.
 - Ricœur, P, "*Soi-même comme un autre*", éd. Seuil, Paris, 1990.