

ما بعد الكوجيتو الديكارتي

نقد العقل المؤسس للذاتية في الفلسفة الغربية

أحمد عبد الحليم عطية

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة - مصر

ملخص إجمالي

نتناول في هذه الدراسة قضية إعادة النظر في الكوجيتو الديكارتي المؤسس للذات والذاتية في الفلسفة الغربية المعاصرة. ولتنجيز هذه الغاية سوف نعمل على استقراء عدد من الدراسات الفلسفية المتنوعة التي تسعى لتحليل الكوجيتو معرفياً باعتباره جوهر الذاتية في الفلسفة الديكارتيّة. والهدف هو فهم ما يحدث اليوم من أعمال أكاديمية حول ما آل إليه الإرث الديكارتي ولا سيما مفهوم الأنا والذات، أو في الكتابات المتداولة في «الميديا» حول الكوجيتو؛ وهذه الكتابات سواء كانت جامعية أم إعلامية، تبدو متناثرة، أو متعددة متنوعة، أو معدلة مطوّرة، أو محاورّة مجادلة، أو مفسّرة مؤوّلة.

لقد مضى على الكوجيتو ما يقرب من أربعة قرون، تخلّلتها أضعاف عددها من دراسات؛ أنتجت "كوجيتويات" متعددة، حيناً تتنافس وتتصارع، وحيناً آخر تتجادل وتتحاور، وفي أحيان كثيرة تسلك جدلية التقارب والتباعد والاختصاص. مهمّتنا هنا هي تناول هذه الدفعة من "الكوجيتويات" التي شغلت الفكر الفلسفيّ في فترة ما بعد الديكارتيّة. أما الغاية من ذلك فهي معرفة كيفية التفاهم والتعايش معها في إطار أربعة حقول معرفيّة: الكوجيتو الظاهريّاتي والتأويلي - الكوجيتو ما بعد الحداثي - فالكوجيتو الأفريقي - وأخيراً الكوجيتو ما بعد الاستعماريّ.

* * *

كلمات مفتاحيّة: الكوجيتو الديكارتي - الذاتية العقلية - الميتافيزيقا الغربية -
الفينومينولوجيا - التأويلية.

تمهيد

في المستهلّ، تناول وجهات نظر ثلاث حول الكوجيتو، لباحثين أوروبيين وأفارقة وآسيويين. نخصّص الفقرة الأولى لما عُرف بـ الكوجيتو الظاهريّ، عند كلّ من هوسرل وسارتر وميرلوبونتي وريكور وجان جريش، وننتقل إلى الكوجيتو العصبيّ الإدراكيّ الذهنيّ عند العالم البرتغاليّ أنطونيو داماسيو، ونتوقّف في الفقرة الثانية عند الكوجيتو ما بعد الحداثيّ، كوجيتو الجنون واللاعقل والإرادة والرغبة، أو النقد الأركيولوجيّ للذات؛ خصوصاً عند نيتشه وفرويد وفوكو ودريدا وجاك لاكان، ثمّ ننتقل إلى الصورة الحاليّة للذات أو الكوجيتو ما بعد الرقميّ لبيان الأنا في عالم الوسائط «الميديا». أمّا في الفقرة الثالثة فنبحث الكوجيتو الأفريقيّ، ما بعد الكوجيتو الأوروبيّ في كتابات عدد من الفلاسفة الأفارقة، حيث يظهر التقابل بين مفهومين يمثلان توجّهين يشغلان العالمين الأوروبيّ والأفريقيّ هما: الكوجيتو Cogito والأوبوتيو Ubruntu، ونتوقّف خصوصاً عند أول ناقد أفريقيّ لديكارت وهو أنطون فيلهام أمو الذي قدّم في أطروحة نقدية للكوجيتو في القرن الثامن عشر تحت عنوان "نقد ديكارت: إياثا العقل البشري". كذلك ما قدّمه كلّ من مارسيل موكادي Marcel Mukad ، ومايكل كباكالا (1931-2013)، وبنزت لوجو من رؤية أفريقية للكوجيتو الديكارتِي. فيما نخصّص الفقرة الرابعة للكوجيتو ما بعد الكولونياليّ عند إيزيك داسل ورامون جرو سفوكيل. بداية، سنعمل على تفصيل نشأة وظهور وتطوّر وتعدّد وتجاوز هذه الكوجيتويات على النحو التالي:

من الكوجيتو الديكارتِي إلى الكوجيتو الفينومينولوجي

نتناول في هذه الفقرة وجهات النظر الفلسفيّة التي سعت لفهم وبيان طبيعة الكوجيتو باعتباره أساس الفلسفة الديكارتية وما نتج من تفكير في الكوجيتو، تعديلاً وتطويراً، تفسيراً وتأويلاً في إطار الفلسفة الغريبة بداية من الظاهريّة والتأويليّة باعتبارها قراءة جديدة على ضوء الاتجاهات الجديدة في الفلسفة الغريبة التي عرفت مع هوسرل والفينومينولوجيا وريكور والهيرمنيوطيقا. علينا النظر في تطوّر الكوجيتو الديكارتِي بداية من هوسرل، حيث تحوّل النقد الذي قدّمه فلاسفة القرنين السابع والثامن عشر إلى قراءة وتطوير وإعادة صياغة الكوجيتو، حيث يمكننا أن نجد منذ هوسرل كوجيتوات متعدّدة، بحيث يمكننا أن نتخيّل شجرة الكوجيتو الهوسرليّ على غرار شجرة الفلسفة الديكارتية، فهناك الكوجيتو الفينومينولوجيّ عند رائد الفينومينولوجيا، وهناك الكوجيتو الوجوديّ، أو الجسديّ على اختلاف أشكاله لدى سارتر وميرلوبونتي وقبلهما نيتشه، مثلما نجد الكوجيتو التأويليّ لدى ريكور وفلاسفة الهيرمنيوطيقا ممّن شغلوا بالاجو المتعيّن والتحوّل من

الذات المتوافق الفردية إلى الذات الكلية المتعالية.

لسنا في حاجة إلى التأكيد على القيمة الفلسفية والتاريخية التي حظي بها الكوجيتو (Cogito) الديكارتي، قدر حاجتنا إلى النظر في ما آلت إليه فلسفة الذات بعد زيادة التفكير الوضعي وتعدد المحاولات الرامية إلى مجاوزة الميتافيزيقا.

إنَّ قيمة الكوجيتو لم تعد تقاس بما أحدثه من تحوُّل جذريٍّ في مسار الفكر الفلسفي، وإنَّما بانكساراته وأصدائه داخل الفراغات التي خلَّقتها العلوم. ضمن هذا الموقع بالذات، حاولت الفينومينولوجيا مع مؤسِّسها هوسرل استعادة التأمُّلات الديكارتيَّة، أو بالأحرى استعادة عرش الفلسفة وتجديد ولايتها على مختلف النظم المعرفية.

من هنا، تطرح تاجه بو حجة بن علي الأسئلة التالية من أجل تحليل العلاقة بين هوسرل والكوجيتو الديكارتي: ما هي قيم العودة إلى ديكارت؟ ما البديل الذي ارتأته للكوجيتو الديكارتي، وما سبل استكشافه؟

ينبغي القول أنَّ فلسفة الفينومينولوجيا موجهة إلى الذات، وهذه الوجهة هي التي جعلت هوسرل يعترف بأنَّ دراسته لديكارت قد أعطت دفعا قويا لظهور فلسفة متعالية، أو لظهور الفينومينولوجيا التي ما زالت بصدد التكوين، ويمكن اعتبارها أو تسميتها بالديكارتيَّة الجديدة. لكن، على عكس ديكارت الذي عمل على تشييد صرح من الحقائق القائمة والمؤسَّسة على الكوجيتو، حاول هوسرل أن ينقُب في أعماقه وأن يستكشف بنيته. فهذا "الأنا أفكر" "لا شيء أوثق منه ولا شيء أبسط من الإقرار به، نسلم بإمكانية الانطلاق منه من دون عناء، ولكن نرى بأقل يقين كيف يمكن بلوغه"^[1].

لقد اعتبر ديكارت "الأنا أفكر" حقيقة متعلِّقة بوجود، أو بمادَّة جوهرية تؤدي دور الذات الأخيرة بالنسبة إلى صفة الفكر، وبدل التوقُّف عندها انساق ديكارت إلى جملة من الاستنتاجات، فجعل من الكوجيتو نقطة انطلاق لسلسلة من الاستدلالات، الأمر الذي وضع حاجزا بينه وبين "الأنا الخالص"، الذي لم يستطع أن يدرك ثراءه وتمييزه عن "الأنا العالمي" Le moi Mondain، ولعلَّ هذا ما يبرِّر حكم هوسرل عليه بأنَّه قد قام بمعنى ما، بأعظم اكتشاف ولكنه لم يستوعب المعنى الخاصَّ للذاتية المتعالية ولم يتخطَّ بذلك البوابة التي تؤدي إلى الفلسفة المتعالية الحقيقية.

هذا المسار بالذات هو جعل الأنا تتيه عن ذاتها، لذلك لم يكن نقد هوسرل للكوجيتو الديكارتي من زاوية منطقية محضة، بمعنى أنَّه لم يعد قراءة "أنا أفكر أنا موجود"، من حيث هو حكم أو قضية منطقية، أو في ضوء ما وجَّه إلى هذا الحكم من انتقادات من قبل الفلاسفة، بل من جهة أنَّ ديكارت

[1]- بن علي، ناجة بوحجة (2002) هوسرل والكوجيتو الديكارتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 114-104.

لم يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنَّ الأنا بإمكانه أن يوضح نفسه بشكل دقيق ولا محدود استناداً إلى الخبرة المتعالية دونما حاجة إلى أيِّ سند خارجيٍّ أو ضمان إلهيٍّ. لقد كان هدف هوسرل، كما تذكر تاجه بو حجة، تجاوز "الأنا الإنسان" للمكوث في "الأنا المتعالي"، والتنصُّل من كلِّ الفرضيَّات المسبقة التي عاودت البروز من جديد.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ مسلك الفينومينولوجيا غير مسلك الديكارتِيَّة، والغرض من إحياء التأمُّلات ليس استنتاج المبدأ الأقصى للعلوم أو لوجود العالم كموضوع، بل إعطاؤها بعداً نقدياً، فتأمُّلات هوسرل كانت "نقدًا للخبرة الباطنيَّة المتعالية، نقدًا يتعلَّق بالأشكال الفرديَّة المحددة لهذا الخبرة. إنَّه يحدِّد موضوع التأمُّلات بكونه الفينومينولوجيا المتعالية، وإزاء ذلك نجد أنفسنا في مواجهة "علم هو مطلق الذاتِيَّة يبدو فيه الأنا، الموضوع الوحيد لهذا العلم، الذي يبدأ كعلم محض بالأنا أو كايغولوجيا خالصة Ego-logie Pure^[1].

لا ريب في أنَّ سارتر كان محور اهتمام الفلاسفة والنقاد والمثقِّفين لمواقفه السياسيَّة، ونال اهتماماً كبيراً في الكتابات الفلسفيَّة خصوصاً في الخمسينيَّات والستينيَّات في ثقافتنا العربيَّة باعتباره فيلسوفاً فرنسياً كبيراً امتداداً لرينيه ديكارت الذي شغلنا بفلسفته ومنهجه في مصر بسبب تبني الجامعة المصريَّة له، ودعوة طه حسين لمنهج منذ العشرينيَّات وفي الستينيَّات ظهر اهتمام بكتاباته عن الخيال والصورة والأنا موجود الذي ترجم احتفاءً بحضوره إلى مصر.

كان هوسرل يريد القول أنَّ لجوء ديكارت إلى تمثُّل الله كأحد تمثُّلاتنا الفطريَّة بغية استخدامه في برهان مفارقة وجود العالم لبطون الوعي، هو تحركٌ لا فينومينولوجيٍّ ولا ينسجم بالتالي مع المبدأ الديكارتِيَّ ذاته؛ مبدأ التأسيس المطلق للمعرفة. تكمن الفكرة الديكارتِيَّة، في نظر هوسرل، في عزم ديكارت على إجراء أول إصلاح جذريٍّ للفلسفة شهده التاريخ، وذلك بغية جعلها علماً يتمتَّع بأساسات مطلقة. إلَّا أنَّ المهم في نظره أنَّ فكرة هذا الإصلاح وهي متضمَّنة في إعادة بناء هيكلية المعرفة؛ تستمدُّ قيمتها من رجوع ديكارت في محاولته هذه إلى ذاتيَّة الإنسان ليؤسِّس فيها وعليها بناء المعرفة. أنا أفكر، إذن أنا موجود.

يرى صاحب «تعالى الأنا» في كتابه الوجوديَّة مذهب إنسانيٍّ؛ أنَّ كلَّ نظريَّة تتناول الإنسان خارج الكوجيتو؛ تكون احتماليَّة، وكلَّ مذهب يبنى على الاحتمال يهوي في العدم، إذ كي توجد حقيقة ما لا بدَّ من أن توجد حقيقة مطلقة وهي إدراك الإنسان لذاته إدراكاً مباشراً ومن غير أيِّ وساطة^[2]. إلَّا ان الوعي بالنسبة لسارتر هو فعل وليس جوهرًا، مما يتعارض مع الجوهرانيَّة المثاليَّة خصوصاً عند ديكارت.

[1]- المصدر السابق، ص 107.

[2]- ج ب سارتر الوجودية مذهب انساني، تقديم كمال الحادج بيروت منشور المكتبة الباء، ص 44. وانظر حميدة هرياجي: الكوجيتو بين ديكارت وسارتر. مجلة دراسات فلسفية، المجلد العاشر، يونيو 2014.

من الكوجيتو الصحيح إلى الكوجيتو المجروح

لم يكن الاهتمام الفلسفي في هذه الفترة حول سارتر، بل نجد حضور ميرلوبونتي بارزاً باعتباره صاحب الكوجيتو الجسدي الذي قُدمت حوله بضع دراسات^[1]، وإن كان الانشغال بالكوجيتو التأويلي أكثر ظهوراً خصوصاً لدى بول ريكور.

يحتل كتاب «الذات عينها كآخر»؛ موقعاً مميزاً بين كلِّ مصنّفات ريكور، وفيه يناقش المشكلة التي شغلت فكره؛ وهي مشكلة الذات، والذات الفاعلة، التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكرو وجودها. وهو يخبرنا أن الكوجيتو الديكارتيّ الواثق من نفسه، والذي اعتقد أنه قد ترسّخ وكان قادراً على تأسيس ذاته بذاته؛ قد أذله نيتشه وحوّله إلى مجرد وهم كما سنرى في حديثنا عن الكوجيتو ما بعد الحداثي.

يوضح ريكور أن الطموح التأسيسي للكوجيتو الديكارتيّ يمكن التعرف عليه أولاً من الطابع المغالي للشك؛ والذي يفتح فضاء الاستقصاء في كتاب التأمّلات. فرضيّة الخداع الكليّ تنبثق من شكّ ديكارت، وإذا كان ممكناً أن ينبثق الكوجيتو من هذا الوضع المتطرّف للشكّ فهذا يعني أن هناك من يقود هذا الشكّ، أعني الأنا التي تنعكس في الكوجيتو، وهي ميتافيزيقية ومغالية بقدر ما هو الشك بالنسبة إلى كلِّ محتوياته^[2].

لا شكّ في أن هذه الملاحظة أساسية من أجل فهم انقلاب الشكّ إلى يقين الكوجيتو في التأمّل الثاني: فبحسب الاستهداف الأنطولوجي للشكّ؛ إنّ الأمر الأكيد هو يقينية وجودي التي تحويها ضمناً ممارستي نفسها للتفكير في ما تقوم عليه فرضيّة الخداع الأكبر: «ليس هناك من شكّ بأنّي موجود، إن كان يخدعني، ويخدعني مهما شاء؛ فإنّه لن يستطيع على الإطلاق أن يجعلني ألا أكون، ما دمت أفكر بأنّي شيء ما. إنّنا هنا أمام قضية وجوديّة: إن فعل أكون ليس مجرد رابطة ولكنّه يؤخذ بمعناه المطلق: «أنا أكون، أنا موجود»^[3]؟

ينطلق ريكور هنا من مُعطى تجديد «العزم الأنطولوجي الذي يسكن الكوجيتو، والذي كان قد نُسي في صياغة ديكارت». فلئن كان يقبل «هدم الكوجيتو» المعرفي؛ فهو يريد «إعادته إلى المخطّط الأنطولوجي باسم أنا أوجد». ولعلّ مقصد ريكور، كما يرى المسكيني، يتمثّل في «سبر

[1]- ثريا الأبقع: الكوجيتو وصلة بين الذات والظاهر والوجود: دراسة تحليلية نقدية من مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد الأول يناير 2013. وانظر أيضاً حماد مفرج: كوجيتو الجسد عند ميرلوبونتي، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة.

[2]- ريكور، بول، (2005)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق وتقديم: جورج زيناتي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة

[3]- نفس الموضوع السابق.

التفسير الإيجابي لـ «أنا أوجد الذي يحل محل الكوجيتو» (نفسه). الهدف الأسمى هو الدفاع عن «إمكانية وجود فلسفة جديدة للأنا»^[1].

تنوعات الكوجيتو التأويلي

يمكننا أن نجد في ما كتبه جان جريش في «الكوجيتو التأويلي: التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي»، امتداداً لما قدّمه بول ريكور تحت عنوان الكوجيتو المجروح أو المهمّش، أو الكوجيتو المحطّم والمكسور؛ حيث تعرّف على ما نجده في العديد من التيارات الفلسفية الأوروبية المعاصرة ما بعد الحداثة الجينالوجية والتفكيكية والتأويلية صوراً للكوجيتو ما بعد الديكارتي؛ تمثل مع ما سوف نعرض له من انتقادات فلسفية أفريقية وأمريكولاتينية كوجيتويات جديدة ترحّض الكوجيتو الديكارتي، وتقدّم لنا صوراً تاريخية وثقافية حضارية بالإضافة إلى الصور الأوروبية التي تعبّر عن واقع مغاير للكوجيتو الديكارتي.

بيد أننا لا نكتفي بتتبّع وتناول تحليل هذه الكوجيتويات ونقدتها الفلسفية للكوجيتو الديكارتي وحججها في ذلك؛ وهل وصلت إلى مرحلة الصراع الفلسفي على غرار ما يطلق عليه ريكور صراع التأويلات، أم يمكن أن تتعايش تلك الكوجيتويات الأوروبية الناقدة والمتجاوزة الكوجيتو الديكارتي مثل: الكوجيتو اللاكاني نسبة إلى جاك لاكان؛ الذي يمثل امتداداً للاتجاهات النيتشوية والفرويدية الناقدة للأنا أفكار الديكارتي، وأيضاً الكوجيتو التفكيكي عند جاك دريدا في حوارهِ مع ميشيل فوكو حول الأنا الديكارتي، وهما اتجاهان وجدا اهتماماً لدى بعض الباحثين العرب. وهناك أيضاً الكوجيتو التأويلي، كما نجده لدى كل من بول ريكور وجان جريش، وكلها اتجاهات ما بعد حداثة يقدمها فلاسفة فرنسيون؛ بحيث يصحّ أن نطلق عليها الكوجيتو ما بعد الديكارتي الهوسرلي والريكوري، أو ما بعد الحداثي النيتشوي والهايدغري والفوكووي واللاكاني.

يميّز جان جريش بين تصوّرين متباينين للهرمنيوطيقا: الأول الهرمنيوطيقا على طريقة الألمان، والثاني الهرمنيوطيقا على طريقة الفرنسيين، ومنطلقها التأسيس الديكارتي للفلسفة التأملية. وقد انشغل جريش بما يسمّى «الكوجيتو المجروح»، حيث أعلن عن نيّته إصدار كتاب يحمل هذا العنوان، ومنذ ربع قرن تحوّل غرض الكوجيتو المجروح إلى أحد مطالب الفهم النقدي. وقد لعبت التأويلات الجديدة لديكارت والديكارتيّة دوراً لا يستهان به في هذا المشروع، حيث ألقي كل من ميشيل هنري وجان لوك ما يرون ورششير ليفيناس الضوء على الإشكالية التي طرحها كتاب

[1]- الموضوع نفسه.

الكوجيتو المجروح، وكلُّ منهم صاغ تأمله الديكارتِيَّ الخاصَّ مع تقديم تأويل للكوجيتو.^[1]

ألقي هؤلاء المؤلّفون الضوء على الإشكاليّة التي يشير إليها عنوان "الكوجيتو المجروح"، وعمل كلُّ منهم على صياغة "تأمله الديكارتِيَّ" الخاصَّ، وإن كان معنى الجرح يتبدّل، إن نحن انتقلنا من الانفعالات بالذات (affectio) فأخذوا على المعنى الذي قصده ميشيل هنري، ومن الانفعال بالغير (hétéro-affection) عند ليفيناس، مروراً «بالأنا البدئيّ» عند ريشير، ثمّ بما سمّاه ماريون (adonné).

إنّ دراسة هذه التنويعات هي حفزٌ شديدٌ من أجل أن توضح التأويليّة علاقتها الخاصّة بديكارت، وبما لها من فكرة الكوجيتو المجروح. فماير يقبل بالمثال الديكارتِيَّ لكوجيتو هو «سيدٌّ ومالكٌ» لأفكاره (cogitationes). هذا ما نجده في النحو الذي يتّخذ به ديكارت مكانه المؤوّل الأفضل للرؤى الثلاث التي كانت حاسمة في مسيرته الفلسفيّة، فإن جملة من الدراسات التي خصصها جان لوك ماريون لهذه الرؤى الثلاث: ديكارت - المؤوّل بفكّ شيفرة ديكارت - الحالم من أجل أن يوحي إلينا بمشروع لبضعة أفكار لديكارت - الفيلسوف.^[2]

بناءً على المثال الأوحّد للفينومينولوجيا، يظهر لنا أنّه من المهمّ والجدير بالنظر تحليل استراتيجيّات الاستعادة؛ التي كانت (التأمّلات الميتافيزيقيّة) لديكارت هدفاً لها لدى مؤلّفين من أمثال هوسرل، وهایدغر، وليفيناس، وميشال هنري، من دون أن ننسى جان لوك ماريون.^[3]

داماسيو، الكوجيتو العصبيّ الذهنيّ

ظهرت مقاربات للإدراك متعلّقة بالجسد. وقد اكتسبت تلك المقاربات، في العلوم الإدراكيّة، زخماً في التسعينيّات، وما زال مستمرّاً حتى اليوم، حيث اعترض علماء وفلاسفة مثل فرانسيسكو فاريلار Francisco Varela، إيفان تومبسون Evan Thompson، وإليانور روش (Eleanor Rosch) (1991)، وأنطونيو داماسيو (Antonio Damasio 1994)، واندي كلارك Andy Clark، على الثنائيّة الديكارتِيّة (العقل / الجسد) التي، رغم الجهود الجبّارة التي بذلها فلاسفة مثل رابيل ودينيت وغيرهما، ظلّت تمارس تأثيرها على العلوم المعرفيّة.^[4]

من المفيد القول أنّ التطوّر الذي لفت الأنظار في مجال العلوم المعرفيّة هو ما تحقّق من تقدّم

[1]- جان جريش الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والأرث الديكارتِي. ترجمة فتحي انقرو مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، 2020.

[2]- المصدر السابق.

[3]- نفس الموضع.

[4]- شون جالا جردان زهاني: العقل الظاهراتي: مقدمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفية، ترجمة بدر مصطفى، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2019.

مذهل في علم الأعصاب. ففي السنوات العشرين الماضية تمكّنّا من تعلّم قدر هائل من المعارف حول كيفية عمل الدماغ. وقدّمت لنا تقنيّات مثل تصوير الدماغ (الرنين المغناطيسيّ الوظيفيّ fMRI) نماذج تجريبية جديدة. فلكي يصير من الممكن تصميم التجارب بشكل صحيح، وكذلك تفسير نتائجها، يرغب المجربون في كثير من الأحيان في التعرّف على ماهية الخبرة الخاصة بالموضوع.

الفصل الديكارتِي بين العقل والجسم؛ من أجل تأكيد وحدة الذات؛ الحية المتجسّدة؛ رافضاً للرؤية الميكانيكية السلبية والعمليات الجسدية كما يدّعي ديكارت؛ يجعلها تتحرّك بفاعلية في عالمها بل وتحدّده. وهذا المنظور للطبّ يمثل محاولة لدمج العمليات الداخلية للجسم أو العمل معها؛ كونها حسّاسة لكيفية تعرّف المرضى بأجسادهم. يتساءل البعض «كيف يمكن تطبيق المعرفة النظرية على الأفراد الجسديين الملموسين مع نتائج علاجية؟». من هذا المنظور، يجب أن يكون الطبيب منفتحاً لإعطاء الاحترام لجسم الفرد قبل تطبيق الإجراءات العلاجية على المريض. على نقض ذلك، فإنّ النظرة الديكارتية للمعرفة الطبية باعتبارها حقيقة موضوعية لا لبس فيها؛ تخلق انطباعاً بأنّ المؤشّرات الطبية «المحايدة القيمة»؛ لها وضع أكثر صحّة من القيم الشخصية والخبرة للمريض^[1].

كتب البرتغالي أنطونيو داماسو عالم الأعصاب الذي ينقض الكوجيتو موضعاً خطأ ديكارت؟ في كتابه «خطأ ديكارت 1994» مجموعة من الانتقادات، تستثمر نتائج علم الأعصاب من أجل تنفيذ الأطروحات الديكارتية حول الأنا والوعي الذاتي، في ماذا أخطأ أبو العقلانية؟^[2]

ويتناول في كتابه حالة (فينياس جيج - phineas gage)، حالة العامل الأميركيّ البسيط في السكك الحديدية خلال القرن التاسع عشر؛ الذي تعرّض لحادث غريب، وذلك عندما اخترق قضيب معدنيّ رأسه، ممّا أدّى إلى تلف الفصّ الجبهيّ الأمامي للمخ.

يعدّ فينياس جيج؛ مثلاً ملموساً عن دور الدماغ في تحديد طبيعة الشخصية. ماذا حدث حتى تتغيّر القدرات العقلية وكذا السلوك الشخصي لفينياس؟ الإجابة أنّ هذا الرجل فقد العواطف التي تمكّنّا من التكيّف مع محيطنا الاجتماعيّ. وهذا في نظر داماسيو دليل على أنّ العواطف تقع في أساس عمليّاتنا الإدراكية والمنطقية. وهذا بطبيعة الحال عكس ما كان يدّعي ديكارت.

[1]- Kluwer Academic. 2001 ,55-Chris cosans: The Embodiment of Birth theoretical Medicine 22: 47 .Publisher, Hetherlands

كريس كوزناس: نموذج الولادة ترجمة محمد سعيد هلوان. أوراق فلسفية. القاهرة [قيد النشر]. ونقول مرة أخرى إن مسألة المنهجية تستدعي النظر في سبل يمكن الاعتماد عليها في توصيف الخبرة الواعية، والظواهرات تقدم لنا ذلك.

[2]- الفاهم محمد: عالم الأعصاب البرتغالي أنطونيو داماسو ينقض الكوجيتو... أين أخطأ ديكارت <https://www.alittihad.ae/2018/article/70797>

تدُلُّ حالة فينياس على الدور الكبير الذي تلعبه العواطف في تكيف الإنسان مع الوسط الذي يعيش فيه؛ وهذا يعني أنَّها ضروريةٌ جدًّا من أجل الإدراك السليم، على العكس تمامًا ممَّا كان يعتقد ديكارت، الذي نظر دومًا إليها كشيءٍ مناقض تمامًا للعقل. بل أكثر من هذا، يؤكِّد داماسيو أنَّ الجسد الذي احتقره ديكارت، واعتبره مجردَّ جوهر ممتدٍّ؛ يمكن أن يلعب دورًا كبيرًا في تمثُّلاتنا العقلية، نظرًا لأنَّه وهو يمارس أنشطته في العالم، يشكِّل إطارًا مكانيًا وزمنيًا ثابتًا يمكن أن تستند إليه باقي التمثُّلات الإدراكية.

نحن هنا أمام أطروحة تقلب كلَّ ما كنَّا نعرفه عن الوعي بالذات. نعلم جميعًا أنَّ ديكارت وضع العقل في جانب والعواطف في جانب ثانٍ، مؤكِّدًا أنَّهما لا يعملان معًا، لأنَّ العقل لا يمكنه أن يتأثَّر بأيِّ شيءٍ آخر. يربط أنطونيو داماسيو بينهما لأنَّ العواطف تلعب دورًا أساسيًا في اتِّخاذ القرارات العقلية؛ فعندما تتضرَّر المناطق من الدماغ المسؤولة عن العواطف كما في حالة بعض الأمراض العصبية، فإنَّ الإنسان يصبح غير قادر على التحكم في إدراكاته العقلية واتِّخاذ قراراته بشكل سليم. وهكذا، فإنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ مناقض تمامًا للحقيقة، ما دام الوعي لا ينفصل بتاتًا عن الجسد. وعلى هذا، يمكن القول أنَّه إذا كان ديكارت ينطلق من فعل التفكير؛ لكي يثبت فعل الوجود، فإنَّ داماسيو يقلب الكوجيتو الديكارتيَّ، مؤكِّدًا أنَّ فعل الوجود في العالم ذاته هو ما يسمح بقيام التفكير.^[1]

إلى ذلك، يمكن أن نقول بأنَّ الأطروحة الضمنية التي يدافع عنها داماسيو محاولًا تطويرها في كلِّ كتبه، هي أنَّ كلَّ ما بحثه الفكر الفلسفيُّ حول الوعي وجوهر الأنا والتي اعتبرت مواضيع متافيزيقية خالصة، يمكن معالجتها وحلُّ إشكالاتها بالاعتماد على البيولوجيا وبالخصوص علم الأعصاب. وأنَّ الوعي يمكن اختزاله إلى علاقات صورية وخوارزميات شكلية ما دام كلُّ ما يحدث داخل الدماغ يمكن اختزاله إلى العمليات الميكانيكية البيولوجية أو ما أطلق عليه في كتابه: «الشعور بما يحدث» الأسس البيولوجية للعقل. في هذا السياق، ألا يمكن أن تكون النظرة الاختزالية الميكانيكية هروبًا من التعقيد الأساسي الذي يكتنف الذات البشرية ووعيتها بذاتها وامتلاكها لإرادتها الحرة؟.

لقد أصبح الوعي ظاهرة قابلة للقياس والإحصاء والتكميم، ممَّا يطرح السؤال: هل سيتمكَّن علم الأعصاب من فكِّ شيفرة هذا «النور الفطري» - كما كان يسمِّيه ديكارت - لتبديد الغموض الذي يكتنف الذات البشرية؟ تلکمُ على أيِّ حال هي رهانات علم الأعصاب المستقبلية.^[2]

[1]- محمد الفاهم : نفس الموضع.

[2]- المرجع السابق.

5 - الكوجيتو ما بعد الحداثي

أ. كوجيتو الحياة والإرادة "أنا موجود إذن أنا أفكر"

مع نيتشه في نقده للكوجيتو، نجد نمطاً آخر من نقد الذات، فالأنا أو الوحدة الذاتية للإحساسات والإدراكات هي مجرد عادة نحويّة، إذ أننا ألّفنا في النحو أن نسب لكل فعل فاعلاً، فنحن الذين نصفى الوحدة والهوية على حالاتنا النفسية وأفعالنا السلوكيّة. عند نيتشه الـ: "أنا أفكر إذن أنا موجود؟" تنطوي على أفكار من المستحيل البرهنة عليها، ففيها اعتقاد بأنّني أنا الذي يفكر، وبأنّه لا بدّ من أن يوجد شيء يفكر، وبأنّ الفكر نشاط صادر وناتج من كائن يُنظر إليه على أنّه علة وسبب؛ يرى أنّ اعتقاد ديكارت بأنّه عندما يفكر في شيء فلا بدّ من وجود شيء هو الذي يفكر - ذلك الاعتقاد؛ الذي جعله يقول: أنا أفكر، حين شعر بتفكير، فإنّه ليس إلّا تعبيراً عن الاستعمال النحويّ الذي اعتدنا عليه، والذي يضع لكلّ فعلاً فاعلاً^[1]. يتمّ مع نيتشه إذن قلب كامل للكوجيتو الديكارتِي؛ الذي تمّ فيه إعلاء الوعي أو "الأنا أفكر". فبدل جعله مصدر الفكر يصبح مع نيتشه مجرد كينونة هامشيّة زائفة.

تخاطب فقرة نيتشه رقم 276 في كتابه "العلم المرح" كما يبيّن جوناكس مونتي مخطّط ديكارت الإبيستمولوجي: "مازلت أحياء، ما زلت أفكر، ما زال عليّ أن أحياء، لأنّ ما زال على أن أفكر. أنا موجود إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود" للمفارقة، لقد عكس نيتشه المنطق في عبارة ديكارت الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" كطريقة وإن كانت شاعريّة وجذّابة، لخلق مقولته. ثمّ ألقي نقده بوضع نسخته الخاصّة قبل مقولة ديكارت.^[2]

اهتم نيتشه بكوجيتو ديكارت ليس فقط بسبب دعائمه الميتافيزيقية المطلوبة لاتّخاذ اليقين من الوجود البشريّ، ولكن أيضاً بفعل مفهومه لذات تفكيرها يبدو منفصلاً عن إرادة القوة، وليست نتيجة لها. "تجيء" الفكرة، كما يوضح جوناكس، في فلسفة نيتشه: حين "تريد"، ليس حين "أريد"، هذا شرط للـ (التفكير) المتوقّع. ومع ذلك، لا يبدو أنّ النقد يخاطب استنتاج تفكير ديكارت.

يستهدف جوناكس مونتي تقييم نقد نيتشه للكوجيتو الديكارتِي في كتابيه "العلم المرح" و"ما وراء الخير والشر". وهو يحلّل أولاً الاعتراضات على تأملات ديكارت على الفلسفة الأولى؛ بالتركيز على تصوّرات العقل والوعي والحقيقة والذات. بفعل ذلك، يمكن للمرء أن يقدر عكس نيتشه (أنا موجود إذن أنا أفكر) كشرط قبل "أنا أفكر إذن أنا موجود" لدى ديكارت، مدرّكين أنّ هناك

ترجمة أمير. [1] - Jonas Monts. Sum , ergo Cogito: Nietzsche Re-orders Descartes, aporia vol.25, no.2, 2015. زكي: أوراق فلسفية، قيد النشر

[2]- المرجع السابق.

افتراضات مسبقة؛ تتضمن مفهوم ديكارت عن الكوجيتو. وقيم اعتراضات نيتشه، ويختتم بمناقشة إن كان كوجيتو ديكارت سيخضع في النهاية لهذه الاعتراضات.

يؤكد نيتشه في كتابه "ما وراء الخير والشر" أن كوجيتو ديكارت ممكن فقط؛ لأنه يفترض مسبقاً ما "أنا" ما "أفكر فيه"، وهو يتقصد مفهومه عن "أنا" منفصلة عن "التفكير" الذي يمكن أن يقرّر نفسه. بعبارة أخرى، يخلص إلى أن ديكارت يتصور أن "الأنا" هي سبب الفكر، وفي هذه الحالة؛ ليس نتيجة لإرادة السلطة ولكن بداهة. كما كتب نيتشه في الفجر؛ على عكس موضوع ديكارت، يتم تحديد "أنا" نيتشه من خلال إرادة السلطة، ولا ينظر إليها على أنها سبب رئيسي. علاوة على ذلك، يبدو أن ديكارت يأخذ كنقطة انطلاق مفهوم "الأنا" على أنه محدد ذاتياً، وهو مفهوم يتعارض مع "أنطولوجيا" نيتشه الذي يرى أن إرادة السلطة - الصراعات بين قوى متعددة في عملية التغيير المستمر - تحدّد كل شيء، بحيث يكون البشر في طاعة مستمرة لمثل هذه الدوافع.^[1]

يعترض نيتشه على تصوّر شيء مفكر على أنه يمتلك ملكة؛ يمكن أن تسبب الحالات العقلية وتتحكّم فيها. هذا لأن ما يحدّد الكائن كلّ كائناً خياليّة هو البناء الاجتماعي (الكلمات والمفاهيم والمحتوى المنظّم)، لكنّ هذه الأنا الخياليّة؛ تظلّ مجرد تعبير مفاهيمي "مرئي" عن الكل. كما يشرح كاتسافاناس: "بما أن نيتشه يدّعي أن الحالات الواعية، والحالات الواعية فقط، لها محتوى مفصليّ من الناحية المفاهيميّة، فإنّه يترتّب على ذلك أن الحالات العقلية اللاواعية ليس لها محتوى مفصليّ من الناحية المفاهيميّة. يجب أن يكون للحالات اللاواعية نوع من المحتوى غير المفاهيمي". بعبارة أخرى، ليس الأمر أنّه لا يمكن للمرء أن يتصور بعض الحالات غير الواعية، لا يمكن للمرء أن يستنتج أن هذه الحالات غير موجودة أو تابعة لحالات واعية، كما أن الحالات الواعية تشكّل الأنا بمعزل عن حالات اللاوعي وتسيطر عليها. نتيجة لذلك، يمثل كوجيتو ديكارت جانباً واحداً فقط من الذات لا يمكن فهمه إلّا بمفهوم معين بالفعل.

هذا ما نجده لدى فرويد الذي يرفض القول بأنّ الحياة النفسيّة كلّها وعي وشعور، أن اللاشعور يحكم الحياة النفسيّة للفرد، وكلّ ما هو شعوريّ له مرحلة تمهيدية لا شعورية. بعد أن كان الإنسان يستطيع الشكّ في كلّ شيء ما عدا شيئاً واحداً هو "الوعي". لقد أصبح الإنسان ليس سيّداً لذاته ولا مالكا لقراره، إذ وراء الوعي يكمن اللاوعي، وراء الشعور يكمن اللاشعور الذي يتحكّم في حياة الإنسان رغماً عنه.^[2]

في سياق الأطروحة الفرويدية عن أسبقية الرغبة الأساسيّة من أجل إعادة صياغة الكوجيتو، يقول

[1]- المرجع نفسه.

[2]- سيغموند فرويد- تفسير الأحلام- ترجمة نظمي لوقا، كتاب الهلال (سلسلة ثقافية شهرية) العدد 137 ص 189.

بول ريكور: قبل أن تتحدّد الذات شعورياً، وإرادياً كانت أصلاً محدّدة في الكائن على المستوى الغرائزيّ وتعني أسبقية الغريزة هذه بالنسبة إلى الوعي والإرادة أولوية الـ (أنا موجود) على الـ (أنا أفكر). ويتّج من ذلك تفسير للكوجيتو أقلّ مثاليّة وأوثق صلة بالوجود. إنّ الوظيفة الفلسفيّة الفرويدية هي إقامة مسافة بين يقينيّة الكوجيتو المجرّدة وإعادة اكتشاف حقيقة الذات العينية، وفي هذه المسافة ينزلق نقد الكوجيتو المزيف وتفكيك أوثان الأنا التي تقيم حاجزاً بين الأنا وبين أنا ذاتياً^[1].

وعندما أعلن نيتشه عن مفهوم الذات بوصفه مجرد وهم، وأعلن فرويد أنّ اللاوعي هو الذي يتحكّم في الوعي، بدأت تلك المركزيّة في التراجع، وأصبح نقد الذات والإعلان عن لا مركزيّتها، من أهمّ مقوّمات ما بعد الحداثة. وهذا ما يظهر لدى جاك دريدا الذي قدّم لنا مع جاك لاكان ما نطلق عليه الكوجيتو ما بعد الحداثي، حيث قام بتفكيك الكوجيتو الديكارتي؛ كما يظهر من خلال المناظرة التي تمّت بينه وبين ميشيل فوكو^[2].

وفي هذا السياق، يتناول البعض موقف فلاسفة ما بعد الحداثة، خصوصاً كلاً من دريدا وفوكو، من الكوجيتو الديكارتي؛ فقد قامت فلسفته أساساً ضدّ المركزيّة؛ فكان من الطبيعيّ أن يعيد قراءة الكوجيتو عند ديكارت، محاولاً تفكيك تلك المركزيّة التي احتلّها الذات في الفكر الفلسفيّ الغربيّ. وترتبط قراءة دريدا للكوجيتو الديكارتي ارتباطاً وثيقاً بقراءة ميشيل فوكو للكوجيتو؛ "فمناقشة نقده لديكارت خلال كتاب "الكوجيتو وتاريخ الجنون" لا يفصل عن سياق مناقشة دريدا في ما يتعلّق بالكوجيتو الديكارتي"^[3].

ب. الكوجيتو واللاعقل، النقد الأركيولوجي للذات

شكّلت دروس فوكو عن ديكارت في الجامعة التونسية (1966 1968-)، مناسبة لشرح فلسفة ديكارت واكتشافه للكوجيتو، والتّنبه إلى بعض مواضع الالتباس التي تخلّلت النّصوص الديكارتيّة وأهمّها المقال في المنهج وكتاب التأمّلات. لقد كان فوكو في دروسه بتونس شارحاً لفلسفة ديكارت وليس ناقداً مثلما جاء ذلك في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي". ولئن عمد فوكو في دروسه بالجامعة التونسية؛ إلى قراءة المشروع الديكارتيّ ووضعه طريقة جديدة أفضت إلى اكتشاف الكوجيتو والإله والعالم مُعلناً عن نهاية المدرساتيّة ومُفتتحةً لإبستيمية "التّمثّل"، فإنّه لم يتطرّق إلى

[1]- فرح علي: الكوجيتو الديكارتي وهيرمينوطيقا التحليل النفسي، المحطة في أول أكتوبر 2023.

[2]- فقد رأى فوكو أن هناك اقضاء حقيقة للجنون على مدار تاريخ الفكر، وأن الكوجيتو عند ديكارت يقصّي الجنون ويستبعده. بينما عند دريدا الكوجيتو ما بعد الحداثي يظهر اساءة قراءة لديكارت ويرى ان شخصية الشيطان الماكر؛ التي استعان بها ديكارت تعبر عن الجنون الكلي. ويمثل الكوجيتو الديكارتي بلغة دريدا مركزية لوغوس وميتافيزيقا حضور.

[3]- مروة حسن أنور: تفكيك الكوجيتو الديكارتي، حوليات آداب عين شمس- المجلد 66 أكتوبر- ديسمبر 2016.

مسألة إقصاء الجنون انتصاراً للعقل تعبيراً عن زهو الذات المفكرة وتعاليتها عن التاريخ الحقيقي، تاريخ الجسد والسلطة والمنفى والسجون. وعند فوكو يظهر التقابل بين العقل والجنون، الذي ينتج من نقده للكوجيتو الديكارتي وإثاره للكوجيتو اللاعقلي.

يتولّى فوكو النظر في الفكر الديكارتي من حيث تقوده مفترضات وتوجّهات علمية وفلسفية وتاريخية وتبولوجية تنتهي الديكارتيّة إلى تأسيس الحقيقة الأولى وهي الكوجيتو؛ بوصفه "الأساس الصارم والحاسم والثابت" في العلوم. وإذا كان رهان كتاب التأملات هو التأسيس، فهذا ما حدا بفوكو إلى توكيد قيمة الكوجيتو المتضمن ثلاث إشكاليات متداخلة في ما بينها، هي:

- إشكالية النفس أو البسيكولوجيا العقلانية في مقابل الإسكاتولوجيا الروحانية، والكشف عن العلاقة الغريبة بين النفس والجسد.

- إشكالية وجود الإله أو التيولوجيا العقلانية وتخطيها للتيولوجيا المدرسانية التي تعتمد النصوص المقدسة.

- إشكالية العالم أو الميكانيكا الفيزيائية-العقلانية في مقابل الكوسمولوجيا الأرسطية.

وهذه الإشكاليات في تواضعها ترجع إلى أساس هو مفهوم الكوجيتو باعتباره الحقيقة الأولى.^[1]

الآلاف للانتباه في ما يرى فوكو هو التردد بين إعطاء أسبقية الماهية عن الوجود أو على العكس من هذا أسبقية الوجود عن الماهية. ويبدو أنّ الكوجيتو، على سبيل المثال، يشي بمعرفة الفكر أولاً قبل الوجود لأنّ الماهية تسبق الوجود. فالماهية تسبق الوجود. ولكن ديكارت في كتاب التأملات يقرّ بوجود الأنا ثمّ يحدّد ماهيته وهي التفكير "بالضرورة كلّما نطقتُ بها وكلّما تصوّرتها في ذهني". هناك إذن، أمر يقينيّ وهو «أنا كائن»، «أنا موجود»، وبهذا يظهر في الكتاب أنّ الوجود يسبق الماهية. لكنّ هذا التردد في النصّ الديكارتيّ مثلما يقرّ فوكو بذلك لا يشكّل تناقضاً لأنّ الوجود هو وجوديّ كفكر بحيث غدا الوجود كياناً قائماً في ذاتي كذات مفكرة. فالوجود والماهية يلتقيان في نقطة مركزية هي الأنا. وهكذا كانت «التأملات»، بحسب فوكو، وفيّة للأسس الميتافيزيقية والاعتقاد في كون الوجود لدى ديكارت يقوم على بداهة الفكر. فالميتافيزيقا الديكارتيّة هي ميتافيزيقا «مثالية» أساسها الكوجيتو.^[2]

ويواصل سفيان عبد الله تحليله لموقف فوكو من الكوجيتو الديكارتيّ فيقول: «ينقد فوكو تردد ديكارت بين اعتبار الكوجيتو أو الأنا هو أساس الوجود، وبين تنصيب الإله ضامناً لكلّ حقيقة.

[1]- سفيان عبد الله: الوجه الآخر لديكارت في دروس فوكو بالجامعة التونسية مقال مخطوط؛ قيد الطبع.

[2]- الموضع السابق.

إذ تحتوي التأمّلات على «ثغرة» تتولّد في صميم السّؤال الديكارتِي: «من أنا؟» بل إنّها تشمل الكوجيتو نفسه ومآلاته الأنطولوجيّة والكوسمولوجيّة. إنّ «الثغرة» أو هذا النقص؛ الذي يُشدّد عليه فوكو في قراءته لفلسفة ديكارت هو التباس العلاقة بين الكوجيتو وما يتّصل به من إثبات وجود الإله.. ولهذا تميّز الأنطولوجيا الديكارتية بهذا التساوق بين اكتشاف الكوجيتو والبرهنة على وجود الإله، فيفقد منزلته الأساسيّة من حيث هو أولى الحقائق ضمن نظام الأفكار، لتحلّ محلّه فكرة الإله باعتبار أنّه الضّامن لأفكارنا. ويتوقّف وجود العالم على اكتشاف الحقيقة الأولى الكوجيتو ثمّ الإله.^[1]

ج. الكوجيتو بين النقد الأركيولوجي والنقد التفكيكي

لا يؤدّي الكوجيتو عند ميشيل فوكو إلى تأكيد الوجود؛ بل يجعل الفكر يتوجّه إلى اللامفكّر فيه، ويصطدم بالانتماء الصعب للوجود والتفكير وعموض كينونة الإنسان. هو يرى أنّ الكوجيتو يعبر عن إقصاء حقيقيّ للجنون واستبعاد تامّ له؛ حيث احتلّ الجنون المكانة المضادّة للعقل «فأنا الذي يفكّر لا يمكن أن يكون مجنوناً». هذا الأمر يتعلّق باستحالة أن يكون المرء مجنوناً، وهو أمر أساسيٌّ لا بالنسبة إلى موضوع الفكر، بل بالنسبة إلى الذات التي تفكّر الآخر. لقد كان الهدف من الشكّ عند ديكارت - كما يرى فوكو - هو تأسيس سلطة العقل المطلقة على حقيقة لا يمكن الشكّ فيها، وهي الكوجيتو^[2]: منذ تأسيس ديكارت للكوجيتو؛ ظلّ الفكر الحديث ينظر إلى الجنون بوصفه «آخر» الخطاب العقليّ أو «نقيض الخطاب العقليّ».

إذا كان ديكارت قد قام بطرد مسألة الجنون خلال مساره البحثي عن الحقيقة وأثناء لقائه بذاته، فإنّ فوكو قد وضع قضية الجنون ضمن أولى القضايا الفلسفيّة للترشّح لنيل شهادة الدكتوراه عن رسالته حول «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي». لم يعد الأنا عنده يتحدّد بمعزل عن الجنون، بل يتشكّل داخل حقل مؤسسات السلطة مثل المنفى والسجن والعيادة. الذات لم تعد سيادة نفسها ومتمركزة في العالم وقادرة على معرفة الأشياء في وضوحها وتمييزها كما كان يتصوّر ديكارت. الممارسات الإنسانيّة تبدو بعيدة كلّ البعد عن مفهوم البداهة. فوكو، على عكس ديكارت، لا يريد أن يدرك البداهات بل هو يدعو إلى تكسيورها لاسيما «بداهة السجن»

تبيّن نعيمة الرياحي أنّنا إذا أردنا أن نشتغل على العلاقة بين فوكو وديكارت أو حول القراءة الفوكويّة للفكر الديكارتِي لاسيما أنّ فوكو كان قد خصّ ديكارت بالنقاش في الفصل الثاني من الجزء الأول من كتابه «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، كما خصّه بالاهتمام عندما حلّل

[1]- زهير الخويلدي. الموضع السابق.

[2]- نعيمة الرياحي: ميشال فوكو وديكارت: اللاعقل آخر العقل. مجلة مسارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، 2017.

إِبْتِسْمِيَّة التَّمَثُّل كإِبْتِسْمِيَّة كِلَاسِيَّة وَهِيَ إِبْتِسْمِيَّة الْحَدَاثَةِ الدِيكَارْتِيَّة أَي اللَّوْحَةُ الرِّيَاضِيَّة وَالْفَنِّيَّة.

تتمحور العلاقة بين الفيلسوفين أساساً حول منزلة الذات العاقلة في الفلسفة، وقيمة الحقائق التي تؤسّسها، وأهميّة التاريخ كفضاء لكل ممارسة معرفيّة أو غير معرفيّة، وهي محاور عديدة نفذ من خلالها فوكو إلى فكر ديكارت لكي ينقدها ويبين تهافتها وهشاشتها^[1].

لقد كتب جاك دريدا "الكوجيتو وتاريخ الجنون" ليحاور فوكو حول مسألة الكوجيتو؛ وهو يبحث عن المركز في كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي". فإذا كان الكوجيتو الديكارتّي: أنا أفكر إذن أنا موجود، والكوجيتو الفوكووي. ما دمت أفكر لا يمكنني أن أكون مجنوناً. وهنا يعترض دريدا فيقول: سواء كنت مجنوناً أو لم أكن، فإنّ الكوجيتو يظلّ موجوداً، وليس الجنون في كلّ معانيه سوى حالة من حالات الفكر^[2].

بالنسبة إلى دريدا "الخطاب المطلق عند ديكارت انتهى سلطانه، وفي هذه اللحظة علينا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف؛ حيث يمنح الكوجيتو الديكارتّي نفسه صفة اللانهاية بدلاً من اللاهوت. فالذات تؤكّد نفسها وتظفر بذاتها بوصفها حقيقة حاضرة، ويصبح حضور الموضوع مستمداً من حضور الذات. والذات لا تؤكّد الموضوع وحضوره ومعناه؛ إلّا من أجل التعالي بحقيقة الذات وحضورها.

إلى ذلك، إذا أردنا توصيف الكوجيتو الديكارتّي في ضوء المنهج الأركيولوجي عند فوكو، يتّضح لنا أنّ عبارة عن لحظة تاريخيّة تمّ فيها الفصل العنيف بين العقل والجنون. أما إذا أردنا توصيف الكوجيتو الديكارتّي في ضوء استراتيجية التفكيك عند دريدا فسيّضح لنا أنّ الكوجيتو يعبر عن لحظة تصعد فيها الذات إلى مكانة مركزيّة مقدّسة لحظة تمرّك وتسلط للكوجيتو باعتباره أساس الحقيقة واليقين. وقد بينّ دريدا أنّ الكوجيتو لا يمتلك حضوراً نهائياً. وبالتالي لا يمكن اعتباره أساس للحقيقة واليقين^[3].

د. الكوجيتو بين الأنا أفكر والأنا أوجد

مقولة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" على خلفيّة مقولة جاك لاكان "أنا أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكر". لبيان كيف يتمّ تفكيك الكوجيتو لصالح التنوّع والاختلاف، انطلاقاً من التحوّل اللغوي الذي اجتاحت الفلسفة المعاصرة؛ فالكوجيتو الديكارتّي ينظر إلى الفكر من زاوية

[1]- المرجع السابق، نفس الموضوع.

[2]- جاك دريدا: الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 58-59، بيروت 1988، ص 65-75.

[3]- محمد يحيى فرج - كتاب الكوجيتو - ص 91، نقلاً عن مروّة حسن أنور ص 556

الحضور التأملِيّ الخالص. غياب الوجود فكرياً عند لاكان (أفكر حيث لا أوجد..) يفرِّغ صور الوجود لدى ديكارت؛ حين يُفكَّر أنه على نحو تام، وبالعكس فإنَّ امتلاء الفكر ديكارتيّاً (أنا أفكّر..) يفرِّغ ما يشكل وجود الأنا لكانياً.

تبرز مشكلة المقولتين في ما يرى سامي عبد العال من أنَّ اللُّغة مهمَّشة عند ديكارت مقارنة بالفكر المجرَّد، وهي كذلك تتراجع نظير حضور الأنا في العالم. هذا التهميش دفع ديكارت إلى الاعتقاد بالوجود الخالص للفكر. مع أنَّ التجريد والفكر الخالص يرتبطان في ما يقول جاك دريدا باقتصاد الخيال والسرد والبلاغة وفلسفة اللُّغة، لأنَّ أيَّ تعبير عنهما يمسُّ هذه الجوانب. بينما نظراً لأنَّ اللُّغة أساسية عند لاكان، جاءت مقولته معبرة عن تأسيس اللُّغة داخل الفكر لا خارجه^[1].

مشكلة ديكارت هي الاعتقاد بأنَّه طالما يترك الذات الأخرى تحاوره وتُساوئ موقف الأنا الأساسي، فهو بمنأى عن التشكُّك والتردُّد. وهذا من وجهة نظر لاكان غير صحيح بالمرَّة، لأنَّ وعياً بالآراء المناقضة يُعدُّ جزءاً من تكوينه كاشفاً عن اللاوعي الذي يمثله في أعماق أفكاره. ليس الأنا أذن هو ضمير المتكلم ولا هو الحضور القائم داخل الإنسان، لكنه الآخر دوماً. فالأنا عبارة عن خيوط متشابكة ومجدولة وملتفة من اللاوعي والوعي بالحياة، كلٌّ ذلك يتشكَّل على هيئة نظام هو اللُّغة.

وقد كان اكتشاف اللاوعي موجهاً مباشرة للكوجيتو الديكارتِي، حتى وإن لم يكن ليقتصد المواجهة معه، ولاسيَّما أنَّ اللاوعي يثبت انعدام الحضور الذاتيِّ البديهيِّ للأنا. كما أنَّه يضرب فكرة الشفافيَّة الذاتية transparent subjectivity التي تشكِّل أساساً لكلِّ الفلسفات الحديثة. لذلك يبدو أنَّ كلاً من تحليل الأنا وتحليل اللاوعي، رغم أنَّه يعمل في اتجاهات مختلفة، يسائل فكرة الكوجيتو ذاتها^[2].

معنى ما سبق أنَّه إذا كان الأنا لدى ديكارت خالصاً لنفسه، فليس هناك أنا لاكاني بقدر ما هو ذات. والذات عابر للنطاق الفرديِّ إلى النحن. ولئن كان الأنا الديكارتِي ماهيةً منطقية على ذاتها، فإنَّ الذات اللاكانيَّة منفتح، هو المساحة الحرَّة للآخر داخل أنفسنا معاً. وأنَّ اللاوعي عند (لاكان) ليس مقابلاً للوعي عند (ديكارت)، لأنَّ الأول يبتلع الثاني ولن يستطيع الأخير حجب ولا تحجيمه.

الواضح أنَّ كوجيتو لاكان في ما يرى عبد العال يعيد قراءة كوجيتو ديكارت ويخلخل مواضعه الكامنة لا في بنيته الدلاليَّة وحسب، إنما أيضاً في تصوُّراته عن اللُّغة. تخرج دلالة الوجود بمعان

[1]- د. سامي محمد عبد العال: كوجيتو اللغة ... والأنا أوجد (رنيه ديكارت وجاك لاكان) مجلة كلية الآداب - جامعة الفيوم مجلد 13، عدد 2 يوليو 2021 ص 2193.

[2]- نقلا عن سامي عبد العال؛ المصدر نفسه Mladen Dolar, Cogito As the Subject of The Unconscious, p. 14

طريقة عند ديكارت ولاكان معاً، ديكارت اعتبر دلالة مطابقة لمضامين الفكر عندما يتأمل ذاته، في حين طرحها لاكان بصيغة اللاوجود، وكان واعياً بالمكبوت والمقموع من الفكر، وإن كان لاكان قد ترك اللغة تطهر فضاءها وتنقح رواسبها وتفتح على الآخر. فلولا الآخر الذي شيطنه ديكارت لما كان للأنا أن يفتح انفتاح الحرية والديمقراطية والليبرالية والتحرر من كل هيمنة ومركزية. كان لاكان يحرك الذات الغربية؛ التي تكونت تاريخياً بتراث الكوجيتو الديكارتية^[1].

الكوجيتو ما بعد الرقمي

تتبع الفرنسية إلزا جودار تطور مفهوم الذات والذاتية من خلال تطور الصورة أو "البورتريه" صورة الوجه الإنساني والوجه مرآة الروح ومرآة الذات؛ وتربط هذا الفن بظهور الكوجيتو وتتبع تطور الذاتية من الانتقال من فن الصورة إلى الصورة الرقمية السلفي إلى صورة Ai: وصور الافاتار.^[2]

1 - كان عصر النهضة الأوروبية العصر الذهبي للبورتريه، إلا أن ارتباط البورتريه بمفاهيم الذات المؤسسة للحدثاء جاء مع ليوناردو دافنشي عبر توغله في أعماق النفس البشرية في لوحته «موناليزا»، ومعه لم يعد هذا الفن مجرد نقل للملامح، بل أصبح سعيًا لإبراز الأبعاد المعقدة للذات عبر الإبداع بتمثيل ملامح الفرد. وكما تذكر سارة الغوباشي، صار إحدى ثورات الحدثاء التي تقدمت مع تنامي نزعة التحرر من سلطة اللاهوت الديني، عن طريق خلخلة مركزية، بسحب الذات من أفقها الكنسي إلى الأفق الإنساني. وهي النزعة نفسها التي عبر عنها ديكارت فلسفيًا، وصاغ على أساسها «الكوجيتو». وتضيف: تعرضت «الذات الفردانية» لكثير من التغيرات، وأعيد إنتاجها مرّات ومرّات، كما رأينا عبر صور الكوجيتو المتعددة، ومع كل عملية إعادة إنتاج تظهر نسخة جديدة من الذات تتناسب مع عصرها. من هنا، علينا أن نتبع كيف انعكس كل هذا على تصويرنا وتمثيلنا لوجوهنا؟ ونحلل التطورات التقنية الأخيرة في التصوير عن ذاوتنا المعاصرة^[3].

2 - حصرت الثورة الرقمية وجود الذات المعاصرة في إطار الصورة، السيلفي. فالتقاط السيلفي عملية بسيطة تقنيًا، وشرطها الأساسي هو التكرار بلا حدود: التقط صورة لنفسك في أي مكان، وفي أي وقت. واعتبرها توثيقًا للحظاتك التي لا تنسى. وترجع أهميتها وانتشارها المتسارع إلى أن توقف الفرد المعاصر عن التصوير يعني اختفاءه، أو على أقل تقدير التشكيك في وجوده؛ فيصبح الخوف من الفناء المجازي، و«الكنسلة» الرقمية، وسواسًا قاهرًا له، يدفعه دائمًا إلى «مشاركة» صور

[1]- سامي عبد العال: المرجع السابق، ص 2270

[2]- الزاجودار: أنا أوسيلفي إذن أنا موجود: تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2019.

[3]- سارة الغوباشي: من البورتريه إلى صور الـ AI كيف تغير «كوجيتو» الذات الحديثة. <https://7al.net/haayz/>

متعددة عن ذاته عبر السيلفي. إلا أن هذه المشاركة، كما سنرى وكما تؤكد إلزا جودار، تشير إلى نسيان الذات أكثر من تذكرها، إذ لا يؤكد المرء وجوده بالتفكير أو العقلنة، بل من خلال تفاعلات و«لايكات» الآخرين على الشبكة. لم تعد الذات مركزاً أنطولوجياً، كما كانت أيام ديكارت، ومن هنا ظهر كوجيتو جديد: «أنا أطلقت عليه جودار أو سيلفي إذاً أنا موجود».

تبدو السيلفي آلية تعبير جمالي وفني ظاهرياً، ولكنه بالعمق وفق جودار، آلية لإنتاج العزلة بذواتها المقترمة. في ما مضى كان تصوير الذات عبر البورتريه طريقة للفخر بملامح المرء. أما اليوم فالفرد مهَّد بـ«الشبحية»، والقتل المعنوي الإلكتروني. وإذا حُرِم من التواصل عبر «الدردشات»، ونيل الاعتراف عبر «اللايكات» والتعليقات المؤيدة، فماذا سيبقى له في واقع يخاف منه؟

3 - السيلفي ليست المرحلة الأخيرة، فقد برزت اليوم ظواهر أكثر «حادثة»، مثل صور «الأفاتار» وبورتريهات الـ Ai (الذكاء الصناعي). في هذه المرحلة لا يعرف الفرد السبب وراء تحويل ملامحه إلى تلك اللوحات الغريبة، وحتى لا يسأل نفسه عن الهدف وراء تغذية تلك التقنية بهذا الكم الهائل من البيانات، أو إذ كان هذا الفعل معادياً لإنسانيته وإنسانيته الآخر. وتخبّرنا جودار أننا إذا عدنا إلى «الكوجيتو»؛ فيمكن القول أن العقل يفقد دوره بوصفه ملكة فكرية، ويتم تقليصه إلى مجرد أداة تحقق أهدافاً معيناً^[1]. كما تطرح السؤال التالي: بما أن الوجه هو الذي يبدأ كل خطاب بين الآخر والأننا، فهل مازال هناك أمل بتواصل فعال في ظل ذوات الأفاتار والذكاء الصناعي المعاصرة؟

النظر إلى وجه الآخر، المعدُّ عبر السيلفي والأفاتار والذكاء الصناعي، يثير الرعب من غرائبه، والفرع من عدم تطابقه مع صورته الرقمية، والعواقب الناتجة من ذلك. وتتصاعد الحيرة حول ما نراه: هل هو خيالي أم مفرط في واقعيته؟ هل يشبهني وأشبهه أم نحن مختلفان؟ هل يشبه صورته في ذهني أم أنه يخدعني؟^[2]

إذا كان الكوجيتو الديكارتِي يقوم على الانعتاق والتحرُّر من مختلف المعتقدات والتصورات اليومية والقبلية، ومن مختلف الأحكام والمعتقدات الشائعة، فإن الثورة الرقمية لم تقم بتحرير العقل و(الذات المفكّرة) من التمثّلات العاطفية والأحكام المرتبطة بالمضامين الجاهزة، ومختلف الحالات التواصلية التي تشمل الرغبات والاستهامات الحميمية.

وفق هذا التصوُّر، تغيّر الكوجيتو الديكارتِي من الوجود الواقعي والذاتي التفكيرِي إلى الافتراضي، خصوصاً في الاستعمالات الذاتية للصورة، كصور السيلفي، وصور العرض الذاتي، والفيديوهات الحية التي تعبر عن تدخل الأفراد في مختلف الموضوعات، والتي تشير إلى انفتاح

[1]- سارة الغوياسي، المصدر نفسه.

[2]- المرجع السابق نفسه.

الأنا والتحرُّر من كل القيود وتجاوزها في مختلف المركزيَّات الوجوديَّة والتخصُّصات المعرفيَّة والجوانب الأخلاقيَّة. في هذا السياق، تقول إلزا غودار في كتابها «أنا أوسيلفي، إذن أنا موجود»: «لم تعد الذات وعياً لنفسها، بل صارت وعياً لغيرها، لم تعد ذاتاً تقيم في الجوهر وتستمدُّ قيمتها من نفسها، بل من كميَّة «استهلاكها»، بوصفها صورة. فصورة السيلفي بهذا المفهوم تظهر كأنَّها واقعة ثابتة وضروريَّة في العالم الافتراضيِّ، وتحدُّ من وجود الذات، بحيث يتمُّ اختزالها في سطحيَّة شاشة العرض، وهذا أدَّى إلى تحويل معنى الأطروحة الديكارتيَّة «كوجيتو ديكارت». «أنا أفكر، إذن أنا موجود»؛ إلى مبدأ جديد هو: «أنا أرى، أنا رأيت، إذن أنا موجود»، وهكذا سيكون الشعور بالوجود مرهوناً بالرؤية وبمختلف الأفعال التواصليَّة التي تفرض الإنتاج والتعبير والتواصل المستمرَّ وغير المحدود للذات، مع الشعور بالاعتراف في نظر الآخر. ويكمن التحديُّ هنا في هيمنة نشاط الرؤية، بمعنى إذا أردت أن تكون موجوداً، فيجب أن تجسّد ذلك بعرض صور فوريَّة وسريعة مع ضمان مشاهدتها على نطاق واسع^[1].

من الواضح، حسب ما صرحت به غودار، في معرض حديثها عن صور السيلفي، أنَّ الأشخاص الذين يقومون بالتصوير بشكل مفرط، وتمثيل أنفسهم على الشبكات الاجتماعيَّة لديهم مشاكل نفسيَّة عميقة ورجسيَّة. وهي تعتبر أنَّ التمثيلات السريعة مجرد قناع جديد يقوم على استثمار طاقات الحضور الجماليِّ، والتباهي خارج الإدراك الحسيِّ السليم والواعي. وإلى جانب ذلك، هو مظهر من مظاهر الانخداع بالجمال الذاتي الذي يقوم على تعظيم الأنا الظاهرة بشكل رجسيٍّ وفوريٍّ وتقديسها من خلال الإفراط في أشكال وصيغ التعبير عن المشاع^[2].

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ قوَّة الكوجيتو الديكارتيِّ، وإعادة بعثه على يد مورفيوس في الحاضر، ليست في صورته الرياضيَّة، أو بساطته فحسب، بل هي أيضاً في ذاتيَّته المطلقة. في هذا الإطار يقول كريم الصياد «هو في جانب منه ارتداد من العالم إلى الذات، وقد سار التاريخ حتى وصل إلى المرحلة السبرنطيقية، التي انفصلت فيها الكلمة عن الجسد، وأوشكت فيها كلُّ الأجساد أن تتحوَّل إلى كلمات. وذلك حرفياً، ينقل بيانات الدماغ إلى شرائح نقل البيانات. وحفظها، ممَّا له أثر كبير على مفهومنا عن العقل، والجسد، والإيداع، والذاكرة، والتاريخ، والحرية الإنسانيَّة والطبيعة.

ولكن رغم إحياء الكوجيتو في العالم الافتراضي، فهو مبعوث لمهمَّة أخرى غير التي استهدفها منه ديكارت، فقد كان هدفه العثور على النقطة الأرخميدسيَّة التي تمكَّن له ارتكازاً عليها كي يحرك كرة العالم، لكنَّ الكوجيتو السبرنطيقِيَّ، كما يضيف، لا وظيفة له سوى البرهنة على وجود الوعي

[1]- جمال شعبان شاوش، أ. بسمينة حدوث. تحولات الصورة في البيئة الرقمية من ايدولوجيا الاستعراض إلى الكوجيتو الرقمي، رقمنة، مجلة الدراسات الإعلامية والاتصالية، المجلد الثاني العدد الثالث، ديسمبر 2022، الجزائر.

[2]- المصدر نفسه.

الفردِيَّ فحسب، من دون أن يطمح إلى البرهنة على وجود العالم. من هنا، يمكن اعتبار الكوجيتو الديكارتِيَّ في سباق العالم الرقميَّ مبدأً لهدم واقعيَّة الواقع، وذلك في ارتكان حجج بوستروم نفسها على التسليم بوجود الذات للفكرة، التي تشكُّ في واقعيَّة كلِّ شيء.^[1]

لقد طرح بوستروم فعلاً حجةً قوَّته للتشكيك في واقعيَّة الواقع، لكنها هي نفسها يمكن أن تستخدم لتفكيك العقل، الذي يبرهن على وجوده الكوجيتو الديكارتِيَّ، والذي تقوم عليه حجة بوستروم نفسها. وفرضيَّته، في ما كتب الصياد، تجاهلت فرض أن يكون ذلك الوعيُّ الحاضر بالكامل بعالم رقميٍّ مزيف، هو نفسه وعُ رقميٍّ يعيش في عالم رقميٍّ، وهذا الفرض يؤدِّي بالتالي إلى فرضيَّة أن نكون جميعاً عقلاً واحداً، أو مجموعة من العقول الرقميَّة للنقصمة التي لا تعرف أنَّها كذلك، وهذا في حدِّ ذاته يقضي تماماً على مبدأ الكوجيتو الديكارتِيَّ، هذا المبدأ الذي لم تهزمه الفلسفة، ثمَّ هزمته التكنولوجيا.^[2]

6 - ما بعد الكوجيتو الأوروبي

أ- الكوجيتو الأفريقيُّ في البحث عن الأبونتو

استخدم ديكارت الكوجيتو، الآن؛ التي تدرك ذاتها عن طريق الفكر؛ وتشير إلى الذاتِيَّة، واقتصرت على الذات الأوروبيَّة العاقلة المدركة الواعية؛ وانطلاقاً منها تمَّ تهميش وأبعاد الذات والآننا غير الأوروبيَّة؛ لأنَّها أقرب إلى الطبيعة والحسِّ وبعيدة عن العقل؛ عن التفكير وعن التاريخ، بحيث أن أفريقيا أقرب إلى الطبيعة والصين والهند أبعد عن التاريخ. من هنا فالكوجيتو الديكارتِيُّ؛ كوجيتو فرنسيٍّ، أوروبيٍّ، غربيٍّ يعبر عن الآننا الديكارتِيَّ والذاتِيَّة الفرنسيَّة والذات الغربيَّة وليس شرقياً ولا أفريقيّاً ولا عربياً. ومع إعادة التفكير في عقليَّة الشعوب والحفر في أركيولوجيا المركزيَّة الغربيَّة، ورفض نظرتها لما سواها، واكتشاف عدم كونيَّتها؛ مهدَّ الحديث عن ذاتِيَّات أخرى وهويَّات متعدِّدة والكشف عن كوجيتو مغاير، كوجيتو غير غربيٍّ، والإبانة والكشف عن كوجيتويات متنوِّعة شرقيَّة، أفريقيَّة، عربيَّة؛ تلك التي تمَّ استبعادها ولم يتطرق إليها لا ديكارت ولا غيره من فلاسفة الغرب، وألقى بها هيغل خارج التاريخ. ونحن نجد أنفسنا في يوم الناس هذا على أعتاب مرحلة مختلفة في حاجة إلى فلسفة تاريخ جديدة؛ تتطلَّب الحديث عن كوجيتو مغاير بل كوجيتويات كثيرة؛ يهْمُنَّا منها الكوجيتو الشرقيُّ، الكوجيتو العربيُّ والكوجيتو الأفريقيُّ؛ الذي ترتبط به ويرتبط بنا ونحيا معه ويحيا معنا في عالم واحد.

لا بدَّ من القول أنَّ الحديث عن الكوجيتو الأفريقيُّ؛ ليس وليد اليوم، ولا نتاج المابعدِيَّات بل

[1]- كريم الصياد: الكوجيتو من عصر العقل إلى عصر الواقع الافتراضي، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، العدد الأول، 2021، ص50.

[2]- كريم الصياد: المرجع السابق.

له جذوره لدى عدد من الفلاسفة الأفارقة منذ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وبالطبع هناك كوجيتويات متعدّدة شرقيّة، عربيّة وأمريكولاتينيّة؛ أقربها جغرافياً الكوجيتو الشرقيّ والأفريقيّ، فالكوجيتو الإفريقيّ يقصد به عند البعض البحث عن حضور ذات؛ تنتمي إلى هذه الجهة من العالم؛ وتنتقل من الأنا أفكر؛ لكي تطرح بعض الأسئلة القديمة وفق شروط الزمن المعاصر، أو لكي تطرح بعض الأسئلة الجديدة المستوحاة من الوضع الراهن في أفريقيا^[1].

نبيّن مضمون الكوجيتو الأفريقيّ المتميّز عن الكوجيتو الديكارتّي من المقارنة بين "كوجيتو ديكارت و"الأوبونتو" ولفهم الأوبونتو وهو من أهمّ المفاهيم الأفريقيّة؛ علينا أن نسرد الكثير من الأساطير والقصص والأمثال الشعبيّة، ونشير إلى معتقدات وفلسفات أفريقيّة، لكننا مبدئياً نذكر حكاية بسيطة؛ أقصوصة لأحد علماء الأنثروبولوجيا الأوربيين؛ يعمل في أدغال أفريقيا في أقصى الجنوب؛ لفت نظره مجموعة أطفال؛ يلعبون في أكواخ بدائيّة؛ فأراد فهم ماذا يفعلون، فاقترح مسابقة لهم يحصل الفائز منهم في الجري على سلّة تفاح بمفرده جائزة له؛ إلّا أنّ الأطفال جميعاً اصطقّوا صفّاً واحداً وذهبوا يدّاً بيد إلى السلّة؛ وجلسوا يأكلون معاً. حاول العالم أن يوضح لهم أنّ بإمكان أيّ واحد منهم أن يستحوذ على السلّة بكاملها وحده؛ لو سبق زملاءه، لماذا لم يفعلوا ذلك. أجابوا بكلمة واحدة هي "أوبونتو Ubuntu" والتي تعني «أنا موجود، لأننا موجودون» أي أنّ الشخص هو شخص من خلال أشخاص آخرين^[2] Umuntu ngumuntu negabantu.

"الأوبونتو" جذور مغروسة في الفلسفة الإنسانيّة في أفريقيا وهي تنير فكرة حضور المجتمع في الذات الجماعيّة، بمعنى "نحن موجودون إذن أنا موجود"؛ فوجودي مرتبط بوجودك؛ ووجودك مرتبط بوجودي، نعيش حياة مشتركة. فالوجود شرط للوجود ذاته وإقصاء أيّ وجود، هو إقصاء للوجود كلّ؛ فالجزء والكلّ مرتبطان في وحدة الوجود، من أجل استمرار الوجود.

يشرح ستيف سونغ معنى الأوبونتو مقابل كوجيتو ديكارت الفرديّ وهو ما يطلق عليه كوجيتو الإنسان المنعزل، وهو يعتبر أنّ الإنسان المنعزل يشكّل تناقض في المصطلحات عكس الأوبونتو. يقول تردّد صدى هذه الكلمة في ذهني كإنسان باعتبار اعتراف منا بترابطنا ومسؤوليتنا الإنسانيّة تجاه بعضنا البعض، وحتى تجاه جميع الكائنات الحيّة. هذا الفهم لمفهوم أوبونتو جعل ستيف سونغ يرى أنّ ديكارت اتخذ منعطفاً فلسفياً كبيراً منذ بضع مئات من السنين لم تتعاف الفلسفة الغربيّة بعد^[3].

إنّ التمييز بين "الذات" و"الآخر" الذي يعتبر بديهيّاً في الفلسفة الغربيّة لا يظهر في فكر أوبونتو.

[1]- محمد وقيدى: الكوجيتو الأفريقي، جريدة الصحراء المغربية، أبريل 2006.

[2]- محمد كمال: بين كوجيتو ديكارت وأوبونتو مانديلا، صحيفة الأيام البحرانية 27 ديسمبر 2019، العدد 18، 112.

[3]- ستيفن سونغ، مقال مخطوط، ترجمة دعار حامد (ملف ديكارت والأوبونتو)، قيد الطبع، أوراق فلسفية.

وكما قال جون ميبتي الفيلسوف الكيني في كتابه الأديان والفلسفة الأفريقية (1975): "أنا موجود لأننا موجودون، وبما أننا موجودون، فأنا موجود". ويضيف Abeba Birhana إن فكرة الذات المتقلّبة والغامضة يمكن أن تكون مزعجة. يمكننا أن نعزو هذا الانزعاج، في جزء كبير منه، إلى رينيه ديكارت؛ الذي اعتقد في القرن السابع أن الإنسان كان في الأساس مكتفياً ذاتياً. وي طرح السؤال التالي: هل هناك طريقة للتوفيق بين هاتين الرؤيتين للذات الأفريقية والديكارتية. الرؤية العلائقية التي تحتضن العالم الأوبونتو، والرؤية المستقلة الداخلية الكوجيتو؟ إن الإجابة تكمن في الحوار، نحن نحتاج الآخرين من أجل تقييم وجودنا، وبناء صورة ذاتية متماسكة.

يخلص Abeba Birhana إلى أن المجالات الناشئة للإدراك المتجسّد والنشط في التعامل بدأت مع النماذج الحوارية للذات على محمل الجد. ورغم أنه في أغلب الأحوال، يكون علم النفس العلمي على استعداد تام لتبني الافتراضات الديكارتية الفردية التي تقطع الشريط الذي يربط الذات بالآخرين، عبارة من الزولو *Zulu Umuntu ngumuntu ngabantu* "تؤكد أن الشخص هو شخص من خلال أشخاص آخرين". وهذه العبارة أغنى وأفضل كثيراً من عبارة ديكارت "أنا أفكر. إذن أنا موجود".^[1]

هذا المبدأ يشير أيضاً إلى أن الوجود يعني أن تكون في شركة مع الآخرين. تمّ التعبير عن هذا المفهوم نفسه في عبارة الزولو - أو مونتو تجابانتو *Umuntu ngabantu* الإنسان هو شخص من خلال أشخاص آخرين. ولذلك فإن الأفكار الفلسفية واللاهوتية مستمدة من الفكر والممارسات الجماعية. إن مفاهيم الوحدة، والتضامن، والانسجام، والضيافة، والاحترام، والاستجابة، والرعاية، والإنسانية، والرحمة، والانفتاح، والثقة بالنفس، والتوافر، والمعاملة بالمثل، والكرم، والحكمة الجماعية، والتعاون، والمجتمع التي تنتشر في الفلسفة الأفريقية ولاهوت أفريقيا. أوبونتو تمّ العثور عليها بشكل جيد في الأمثال الأفريقية التي تؤكد الجماعية، ويذكر لنا بعض الأمثال لتوضيح هذه القضية :

- عندما تتحد شبكات العنكبوت، يمكنها أن تربط أسد (الأمهرية - إثيوبيا).
- يغسل اليدين بعضهما البعض (أكان، رويانكور - روكيجا - أوغندا؛ الزولو جنوب أفريقيا).
- عينا أفضل من واحدة (هيا - تنزانيا).
- ظفران يقتلان القملة (لويا - كينيا).

[1]- Abeba Bithane, Descartes was wrong: a person is a person through other persons. University college Dublin, عن ملف ديكارت والأوبونتو، ترجمة دعاء حامد

- الأسنان التي تعمل معاً تكسر العظم (روكيغا رونيانكوري).
- طفل واحد لا يمنع الطيور من الوصول إلى الحديقة (روكيغا رونيانكوري).
- الشخص الذي يرفض النصيحة يبحر في قلوب من الطين.^[1]

2 - تظهر بدايات الكوجيتو الأفريقي الذي يعني بالإضافة إلى جذوره اللغوية دلالاته العقلانية والتنويرية، لدى عدد من الفلاسفة الأفارقة منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممن طرحوا قضية الكوجيتو؛ أولهما الفيلسوف الغاني زيرا ياكوب (1599-1692)؛ الذي ولد في أكسيوم، وتعلّم بها، وانتقل بين مدارس عدّة لتلقّي دروسه الأولية واستقرّ أخيراً لمدة عشر سنوات في دراسة الإنجيل إلى جانب التعاليم الكاثوليكية والقبطية فضلاً عن التقليد الأرثوذكسي السائد. يمكننا أن نبين الفلسفة العقلية لياكوب من خلال عمله الأساس «التحقيق» Hatata الذي كتب عام 1667 بطلب من تلميذه والد هيوات Wada Heywat. ينتقد ياكوب معاصريه، ليس فقط بسبب عدم التفكير باستقلالية، بل على قبولهم ادّعاءات العرّافين والمنجمين. ويوصي بالتفكير العقلي، فكلّ البشر يولدون بذكاء واحد وقيمة متساوية مثلما يقول ديكارت «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، أي أنّهما يشتركان هو وديكارت مع القضايا نفسها، ومع ذلك فقد اختلف ياكوب الأفريقي عن ديكارت الفرنسي؛ الذي أدان صراحة الكفّار والملحدين ووصفهم بأنهم أكثر غروراً من المتعلّمين، في «التأملات في الفلسفة الأولى»، في حين أنّ ياكوب على النقيض أقرب إلى أن ينحو منحى لا أدريّ علمانيّ أكثر من ديكارت^[2].

وقد ضمّن ياكوب حججه الفلسفية العديد من الموضوعات المتعلقة بالتكافل والمرأة؛ وسعى لتحقيق ذلك في الواقع، ذلك أنّه بعد ترك حياة الصحراء والكهوف وعرض الزواج على خادمه فقيرة تدعى هيرودوت؛ تعمل عند إحدى الأسر الغنيّة. وقد نجح في إقناع سيدها؛ الذي كان يعتقد بعدم وجود تكافؤ في زواج امرأة أميّة من رجل متعلّم. وعندما قبلت هيرودوت بسعادة عرض الزواج، سرعان ما أخبرها ياكوب أنّها لم تعد خادمة بعد الآن، بل شريكة الحياة؛ ففي الزواج يتساوى كلّ من الرجل والمرأة، وهنا يبدو ياكوب أكثر استنارة حين يتعلّق الأمر بالعبودية^[3].

يظهر الكوجيتو الأفريقي لدى الفيلسوف التنويري الذي عاش في ألمانيا وعاصر كانط وكانت له إسهاماته الفلسفية التي تجعلنا نعيد التفكير في كثير من الأحكام التي أصدرناها، والصفات التي

[1]- The Routledge Handbook of African Theology Theological method Philosophy and Theology in Africa. نفس الملف السابق

https://ebrary.net/253717/religion/therefore_ubuntu_philosophy_theol.ogy

[2]- هيرودوت نسود: التنوير الإفريقي، ترجمة عبد الله الحميدي، مجلة الحكمة 5 يوليو 2018.

[3]- الموضع نفسه.

عرف بها فيلسوف ألمانيا الكبير؛ بعد أن نوضح الدور الذي قام به أنطون فيلهلم أمو والتي تجعله بحق داعية المساواة وحقوق الإنسان والتنوير؛ الذي لم يتوقف عند حدود الإنسان الغربي؛ حين قدّم أطروحته الأولى عن حقوقه الأفارقة في أوروبا؛ اعتماداً على القوانين الرومانية التي أتاحت لهم المساواة^[1]. ثم يأتي دوره الفلسفي في نقد ديكارت، خصوصاً تصوّر الفيلسوف الفرنسي للثنائية والعلاقة بين العقل والجسم، حينما ناقش أطروحته الثانية عن «اباثيا» عدم فاعلية العقل الإنساني؛ ممّا طرح للنقاش من جديد دور ومكانة الفلاسفة الأفارقة ليس في تاريخ الفلسفة الأفريقية فحسب لكن أيضاً في تاريخ الفلسفة ككل.

ب- نقد أمو لفلسفة العقل عند ديكارت

نتوقف عند أنطون فيلهلم أمو Amo William وهو فيلسوف غاني؛ نقل صغيراً إلى هولندا من موطنه في أكسيم، غانا، في بداية العقد الأول من القرن الثامن عشر، وكان حينها في سنّ الثالثة تقريباً، حيث قام برعايته أمير ألماني. درس الفلسفة، وعلم وظائف الأعضاء والطب والفقه والتاريخ. بعد تخرجه أصبح أستاذاً للفلسفة وكتب عدداً من الأعمال، من بينها حقوق الأفارقة في أوروبا، وكانت أطروحته الأساسية في الفلسفة نقداً لديكارت اباثيا العقل البشري نقداً دقيقاً.

العقل البشري هو جوهر غير مادي، "يكمن" في الجسد كموضوع ويستخدمه الجسد كأداة وكوسيط، هو روح متجسّد ومختلف عن الأرواح غير المتجسّدة؛ التي تمتلك المعرفة من خلال الأفكار، لأنّ الفكرة تُعرف بأنّها "العمل اللحظي لعقلنا، والذي من خلاله تمثّل لنفسها الأشياء؛ ما هو الاختلاف بين أمو وديكارت؟ يعترف ديكارت بالعلاقات ثنائية الاتجاه المتبادلة بين الوظائف العقلية والفسيولوجية، والمشكلة تكمن في شرح كيفية دخول جوهر غير مادي في تفاعل ثنائي أو حتى في اتجاه واحد مع جوهر مادي؛ فهناك مشكلة مسبقة منطقياً تتعلّق بكيفية وجود مادي يمكن أن يعتمد بأي شكل من الأشكال على غير جوهري^[2].

هناك زاوية أخرى لحجّة أمو، والتي تتعلّق بالطابع النشاط البحت للعقل والطابع السلبي البحت لـ "الشعور" كما هو واضح من الاقتباسات المتعدّدة منه. فالعقل (الروح) بالنسبة إليه بوساطة كائن مادي. أن تتأثر بهذه الطريقة هو أن تكون سلبياً. لذلك، لا يمكن القول أنّ العقل يشعر؛ وفق ما يجادل أمو، لا يمكن أن يكون هناك كيان روحيّ اتصل بجسد ماديّ، فلا يمكن لأيّ كائن روحيّ

[1]- Kwasi Wiredu: Amo's Critique of Descartes philosophy of Mind, in companion to African philosophy edited Kwasi Wiredu 2004, p.200206-.

[2]- Amo, William (1968) The Apatheia of the Human Mind, trans. William Abraham in Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim, translation of his works (Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg).

أن يتجسّد في الجسد البشريّ. بالكاد نحتاج إلى الإشارة إلى أننا نتعامل هنا مع تناقض مفاهيميّ عزيز على الكثير من الميتافيزيقا الغربيّة. لكن يمكنني أن أغامر ببعض الأفكار بشأنها في ما يتعلّق بفلسفة العقل في إشارة خاصّة إلى لغة وفكر الاكان Akan .

تجدد الإشارة إلى أنّ ما يطرحه ويريدو، يتعلّق بالدور الذي قام به آمو في تمهيد السبيل لكوجيتو أفريقيّ: لماذا كان آمو معارضاً بشدّة لإسناد الأحاسيس إلى العقل رغم قبوله بالمبادئ الأساسيّة للفلسفة الثنائيّة للعقل؟ إنّ وعي آمو مشرّب بمفهوم العقل الضمنيّ في لغة وفكر أكان، المجموعة العرقية التي ولد آمو بينهم وترعرع في البداية قبل أن ينتقل في طفولته الأولى إلى أوروبا؟ وأنّ إطاره المفاهيميّ، بقدر ما يمكن تحديده من لغته ومجموعة المعتقدات المجتمعيّة، فإنّ الشعور بالإحساس لا يقع ضمن مجال العقل، العقل فكريّ وليس حسيّاً. ليست القضية ما إذا كان مفهوم أكان صحيحاً أم غير صحيح، ولكن ما إذا كانت هناك آثار له في نظريّة آمو في أباطيا. من المسلّم به، كما يوضح ويريدو، أنّه تأثّر بشدّة بالأفكار الثنائيّة الحاليّة في عصره ومكان إقامته. لقد كان آمو أفريقيّاً وفيلسوفاً في نقده لديكارت وهذا ما يمهد السبيل للحديث عن الكوجيتو الأفريقيّ الأوبونتو.^[1]

ج- جدليّة الكوجيتو الأفريقيّ بين الأفريقيّة والكونيّة

ثمّة أربع ملاحظات مهمّة يقدّمها مارسيل موكادي على الكوجيتو هي:

أولاً: يدّعي ديكارت في يقين وجوده هو فحسب، ومن منطلق المتكلّم - ولم يثبت وجود العقول الأخرى. هذا القول على المستوى الوجوديّ يختلف كثيراً مع الطريقة الأفريقيّة في التفكير Sumus ergo sum.

ثانياً: لم يقل إنّ وجوده ضروريّ؛ إنّما يقول إنّّه إذا فكّر، إذن هو بالضرورة موجود.

ثالثاً: هذه الحجّة تُقال لكي تكون شكّاً منهجيّاً وهي مختلفة كليّاً عن شكّ الفلاسفة الشكّيين. رابعاً: هذه القضية «أنا أفكّر، أنا موجود» تُعدّ صحيحة، ليس اعتماداً على الاستنباط أو على الاستقراء الأمبريقيّ، ولكن على الوضوح والبرهان الذاتيّ للقضيّة. لم يستخدم ديكارت هذا اليقين الأول، الكوجيتو، على أنّه الأساس الذي يبنى عليه المزيد من المعرفة؛ إنّما على أنّه الأساس الراسخ الذي يمكن أن يعتمد عليه وهو يسعى لاستعادة معتقداته.

لقد أعلن كبير الأساقفة كباكالا في روما عام 1994 كما يذكر موكادي^[2]: أنّه بالنسبة إلى الأفارقة،

[1]- Kwasi Wiredu, Ibid, p.200- 203.

[2]- مايكل كباكالا فرانسيس (1936-2013) أسقف ليبيري، تابع للكنيسة الكاثوليكية، وصار كبير الأساقفة عام 1981.

فإنَّ الكوجيتو «Cogito ergo sum» تحوَّلت إلى «نحن موجودون إذن أنا موجود». هذا الكوجيتو يعبر باختصار على الفكر الأفريقيّ الأعمق. كما يلقي الأكاديميُّ الكينيُّ المعروف جون مبيتي؛ الضوء على المبدأ نفسه في كتاباته، خصوصاً في كتابه «الأديان والفلسفة الأفريقيَّة»، نقرأ التالي: «فقط من منطلق الناس الآخرين، يصبح الفرد واعياً بوجوده، وبواجباته، وبامتيازاته ومسؤولياته تجاه نفسه وتجاه الآخرين. يمكن للفرد أن يقول: «أنا موجود، لأنَّنا موجودون، ولأنَّنا موجودون، بالتالي أنا موجود». ويؤكد في «مقدمة إلى الدين والفلسفة الأفريقيين» أنَّ: «هذه نقطة محوريَّة في فهم النظرة الأفريقيَّة للبشر».

الأفارقة «موجودون مع (الآخرين)» بطبيعتهم. يعني هذا، أنَّهم تعلَّموا منذ نشأتهم من خلال الأقوال والأمثال أنَّ الإنسان لا حول له من دون مجتمع واجتماع. هنا توجد أمثال شعبية راجت في أفواه الأفارقة مثل MTU mi Watu، «الإنسان بشر»؛ Kidole kimoja hakivunji chawa، يعني «إصبع واحدة لا يمكنها أن تلتقط الحشرة»؛ تلك المقولات تؤكد على البعد الجمعيّ وتعزِّز حقيقة أنَّ العائلة هي أول موضع للتربية والتشكُّل البشريّ. لا توجد حياة فرديَّة، والحياة خارج نطاق المجتمع تعني العدم. لن تعود هناك حياة لديه لأنَّه لكي تعيش لا بدَّ من أن يكون ذلك «مع (آخر)». وأن تكون مع آخر ينبغي أن تكون منسجماً مع المجتمع. في اللحظة التي يتحطَّم فيها «الوجود مع»، يفقد العضو نراهته، ويفتقد الطاقة والقوة الحيويَّة^[1].

ينقلنا موكادي نقلة مهمَّة في صياغة كونيَّة للكوجيتو الأفريقيّ ويقدم ثلاث ملاحظات إضافية على جون مبيتي، وبالتالي على كبير الأساقفة كباكالا، هي:

أولاً، أنَّ المبدأ الأفريقيّ ليس إبستمولوجياً، إنَّما بالأحرى هو مبدأ أنثروبولوجيٍّ ووجوديٍّ. إنَّه يعتمد على الجماعيَّة، على الانتماء والوجود مع (آخرين). التضامن الأفريقيّ يمضي ضدَّ الفرديَّة والنسبيَّة الغربيَّة. وفي هذا النطاق، لدى أفريقيَّا الكثير لتشاركه مع بقيَّة العالم. في العالم المعولم، نحن جميعاً في تواصل. ما يوحدنا هو بشريَّتنا المشتركة. لدينا مفهوم الأوبونتو^[2]، وهو يعني أنَّه لا يمكن أن توجد ككائن بشريٍّ في عزلة. لا يمكن أن تكون بشريّاً وحدك. نفكر في أنفسنا كثيراً جدًّا على أنَّنا مجرد أفراد منفصلين بعضنا عن بعض، بينما ما تفعله، وما أفعله، يؤثر في البشريَّة كلّها.

[1]- Mukad, Marcel: Screening the African Cogito Erga, Sum, A challenging Scio- Episemological Journal of Science and Research (2022). P.1272 -1277.

ترجمة أمير زكي: رصد الكوجيتو الديكارتِي، أوراق فلسفية قيد النشر.
[2]- في فلسفة البانتو (1959) يعبر بلاسيد تمبلز عن رأي مفاده أن المعتقدات والممارسات الثقافية الأفريقية تظهر مبدأ أنطولوجي أو ميتافيزيقي، وهو السبب غير المرئي للحياة والموت وكذلك لجميع الأفعال. هذه «القوة الحيوية»؛ هي قيمة أساسية في الفكر الأفريقي تقوم عليها كل الأشياء، الحية وغير الحية، وهي القوة الخلاقة الكامنة وراء كل عمل بشري وغير بشري. إنها قوة «متداخلة ومتغلغلة (Setiloane 1998b: 80) في الكون؛ يتعلق الواجب الأخلاقي بوجود هذه القوة الحيوية، وبالتالي فإن الواجب الأخلاقي هو نتيجة مباشرة لهذه القوة دون ربطها بتعليمات محددة للإله.

على أفريقيا أن تقدّم هذه القيمة الكلية للعالم كله، الذي صار قرية صغيرة. الكوجيتو الأفريقي هنا جماعي، أخلاقي، تواصلّي لا يتوقّف عند الآن، بل عند النحن، يحقّق التضامن والتراحم مقابل الكوجيتو، الذي يعبر عن الفرد؛ الذي لا ينشغل إلاّ بإدراكه لذاته.

ثانياً: مبدأ الجماعة يذكّرنا بالخطر حين ينطبق على المجتمع الأفريقي. يذكّرنا بمقولة أفريقيّة معروفة أخرى: «الدم أكثر كثافة من المياه»: Damu ni nzito kuliko maji.

ثالثاً: في هذا المبدأ، يبدو دور «الأنّا» أنّه تعرّض للخلخلة؛ «الأنّا» يبدو أنّه فقط ودائماً في ظلّ النحن. تحديداً في هذا الشأن فمبدأ Sum ergo sumus المتّخذ من المبدأ الأفريقيّ الأصليّ Sumus ergo sum يتحدّثنا: هل الـ Sum ergo sumus ممكن في أفريقيا؟

على هذا، يمكن أن نفهم ونفسّر التصريح الأفريقيّ لكبير الأساقفة كباكالا؛ كما يبيّن موكادي على النحو التالي: كان كباكالا يملك قدرة عظيمة على التواصل، وكان يعرف كيف يتعامل مع الجمهور الموجود أمامه حين استعان بمقولة Cogito ergo sum، فهم كلّ المشاركين ما كان يعنيه، سيكون الأمر أكثر إرباكاً حين يتساءل المرء، بعدما يقرأ تصريح كباكالا: «ما الذي يجعل شخصاً موجوداً؟ الإجابة لدى ديكارت، وفقاً لكباكالا، «الأنّا» المفكّر، بينما تكون الإجابة لدى كباكالا شخصياً، «النحن» الجمعيّ أو أن نكون مع (آخرين). يقرّر موكادي أنّ تصريح «Sumus ergo sum»، «نحن موجودون إذن أنا موجود» دليل ونغمة أساسيّة في فلسفتنا الأنثروبولوجيّة. ويتساءل هل Sum ergo sumus ممكن في أفريقيا؟

السؤال الأساسيّ في أفريقيا هو «متى يمكن للمرء أن يقول أنا موجود؟ إنّهُ فقط حين يكون في انسجام مع المجتمع، يمكن له أن يكون كائنًا مفكّرًا. يبدو أنّ كباكالا يؤكّد هذا المعنى المتعلّق بالانتماء، بالتالي الأنّا له معنى مقتصر على هذه الكلية: «نحن موجودون لأنّني موجود، بالتالي نحن موجودون». في هذا الضوء، يبدو أن غرض كباكالا ليس أن يضع الغرب في مواجهة أفريقيا، أو أفريقيا في مواجهة الغرب، ولكن أن يركّز على الجزء الوجوديّ للتصريح، لأنّ على المستوى الوجوديّ، فديكارت لا يهتمّ بوجود الآخرين، وإن اهتمّ بوجوده الشخصيّ لأنّه يفكر.^[1]

نحن نعجب بمبدأ الجماعة في أفريقيا، ولكن مع ذلك تظلّ هناك حاجة جادّة لتقديم مساحة أكبر لـ «الأنّا» الأفريقيّ وسط المجتمع. لا بدّ من خلق مساحة من أجل تعليم «أنّا» الأفريقيّة الثقيّة بالنفس. هنا يظهر فهم وتفسير موكادي المختلف للكوجيتو الأفريقيّ، حين يؤكّد أنّه لا ينبغي لمبدأ الجماعة أن يكون السبب في التغطية على «الأنّا» المفكّرة. يوجد اختلاف هائل بين التحرّر من المجتمع والحرية من أجل المجتمع، التحرّر من أن تكون مع المجتمع إلى الحرية من أجل

[1]- Mukod, Marcel. Ibid.

المجتمع. لا يكفي أن تقول أنا موجود؛ لأنه يمكنني ذلك، أو أنني موجود في المجتمع مثل الحجر الجامد.

ويضيف أن أفريقيا تحتاج إلى أن تستيقظ من سباتها؛ الذي يغطي على «الأنا» الفردية المفكرة. «لا يوجد الفرد وحده؛ إنما يوجد؛ لأن الآخرين يوجدون. بالتالي، عليه أن يلعب دوره الكامل وسط تشابك الوجود». «الأنا» الأفريقية المختفية عليها أن تظهر أن عبارة عن وجود مفكر واع. يمكن للمرء أن يثبت وجوده بإدراك أنه وجود مفكر حي. حقيقة أنه يعيش ويفكر لا بد من أن تُسوَّغ بالتفكير في رفاة المجتمع التي تتكشف هوية المرء تحت مظلته.

في تفسيري تحوّل كوجيتو ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) إلى أنا موجود مرده إلى أننا موجودون *sumus ergo sum*. حاولت أن أظهر أن هذا البيان غامض لأنه يمكن أن يؤدي إلى إنكار محدد لإبستمولوجيا الأفارقة من جانب. وموقف كباكالا قد فحص المبدأ الفردي على أساس وجود يولي الانتباه في الحقيقة إلى وجود المرء؛ بالتفكير من دون الانتباه أو العناية بالآخرين.^[1]

على هذا، يميّز موكادي بين الكوجيتو الديكارتِي الغربي والكوجيتو الأفريقي مؤكداً أن الأوبنشو وليس الأنا الفردية هو ما تحتاجه أفريقيا؛ إلا أن الكوجيتو كما يحدده كباكالا باعتبار كوجيتو أفريقي جماعي، ويقدم لنا قراءة وتفسيره إنساني كوني وليس جماعياً أفريقياً فحسب؛ يمهد للوجود البشري ككل، يجمع بين المحلي والعالمي.

يعني هذا أن البشر عليهم أن يواجهوا الحدود والتعارض بين الفرد والمجتمع، وبين الخاص والعام، وبين الأنا والنحن، وبين العالمي والمحلي. هذا الموقف الاجتماعي الإبستمولوجي الذي يقترحه موكادي ويشرحه على النحو التالي، يمثل: فكراً عالمياً، وتصرفاً محلياً، أو فكراً فردياً ومحلياً وتصرفاً عالمياً. أي أنه تفكير أصيل له انعكاسات على المجتمع. بالتالي، اقترح موكادي أن يتحوّل بيان كباكالا إلى: «بالنسبة إلينا نحن الأفارقة، كوجيتو الغربيين ليس كافياً، إنه يحتاج إلى *Sumus ergo sum* (نحن موجودون إذن أنا موجود). حتى يصبح الـ *Sum ergo sum* في يوم ما واقع لأفريقيا إلى جانب الـ *Sumus ergo sum*.^[2]

يتعامل بوجو (Benezet Bujo) بشكل شامل مع فكرة الأخلاق الأفريقية وكيف تختلف عن الأخلاق الغربية كمحاكاة ساخرة للكوجيتو الديكارتِي صاغ بوجو (أنا مرتبط إذن نحن موجودون) من أجل التأكيد على الاختلاف في الأنثروبولوجيا الأفريقية وإبراز الأخلاق؛ التي تتعلق مباشرة بالاندماج المجتمعي والتأثير المجتمعي. هذه الفكرة ترتبط بالمفهوم المعروف على نطاق واسع

[1]- Ibid.

[2]- Ibid

لـ أوبونتو: أنا موجود لأننا كذلك. يصبح المرء إنساناً فقط في شركة مع حياة الآخرين. كما أنه يقوم فكرة القوة الحيويّة لتمبلز- Tempels لسبب بسيط هو أنه قد يكون لها الكثير من الدلالات الفرديّة، وأنّ القوة الحيويّة هي نتيجة وهدف للسلوك الأخلاقيّ وليس أساسه. من ناحية أخرى، هو يدرك أيضاً ضرورة عدم تبني شكل من أشكال التشاركيّة كمبدأ للأخلاق الأفريقيّة. القول المأثور «أنا مرتبط، وبالتالي نحن نكون» يحمي الفرد من أن تهيمن عليه أخلاقيّة جماعيّة من دون أن يكون جزءاً من بناء تلك الأخلاق^[1].

7 - الكوجيتو ما بعد الكولونياليّ

يرجع ما نطلق عليه الكوجيتو المابعد كولينياليّ إلى كلّ من ايزيك داسل وعالم الاجتماع البورتوريكيّ رامون غروسفوكيل. فقد استلهم الأول من نقد داسل للفلسفة الديكارتيّة، ومن عمله التاريخيّ العالميّ المتعلّق باحتلال الأمريكيتين خلال القرن السادس عشر الطويل؛ العمليّات التاريخيّة التي أنتجت بنى المعرفة المؤسّسة على العنصريّة المعرفيّة، والتمييز الجنسيّ المعرفيّ. وهو يناقش تشكّل العنصريّة والتمييز الجنسيّ في العالم الحديث، وعلاقته بالمدة الطويلة للبنى الحدائيّة الخاصّة بالمعرفة^[2]. وما دام التراث الديكارتيّ قد أثر كثيراً في البنى الغربيّة للمعرفة، فإنّ بحث داسل يبدأ بمناقشة الفلسفة الديكارتيّة، ثمّ يعرض لمسألة احتلال الأندلس، في حين يناقش بعد ذلك مسألة احتلال الأمريكيتين وما خلفته من آثار على السكان الأصليين من المسلمين واليهود في إسبانيا خلال القرن السادس عشر، وعلى الأفارقة المختطفين من أفريقيا الذين استُبعدوا فيهما. أمّا في المحور الرابع فيتحدّث عن الإبادة الجماعيّة البشريّة والمعرفيّة التي تعرّضت لها النساء الهندوأوروبيّات اللواتي أحرقن أحياء من الكنيسة المسيحيّة بتهمة ممارستنّ السحر، فيما يدور المحور الخامس الأخير حول مشروع إنريك داسل «تخطّي الحداثة» Transmodernity، وتعرف المقصود من وضع حدّ لاستعمار الجامعة المغربيّة في العالم الأوروبيّ، ومن هنا نطلق على ما قدّمه جروسفوكيل وايزيك داسل الكوجيتو المابعد كولينياليّ.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ حجّة داسل مفادها أنّ شرط إمكانيّة المقولة الديكارتيّة لمتنصف القرن السابع عشر: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، هي (150) عامّاً من تطبيق مقولة: «أنا أحتلّ، إذن أنا موجود»، التي توسّطت تاريخياً بالإبادة الجماعيّة البشريّة والمعرفيّة المتمثّلة في مقولة: «أنا أبيد، إذن أنا موجود». فعبارة «أنا أبيد» هي وساطة بنيويّة سوسيوثقافيّة بين التعبير: «أنا أفكر»، و«أنا أحتلّ». هذا ما لم ندركه من كوجيتو ديكارت منذ تعرّفنا عليه ممّا يقرب من القرن ونصف القرن

[1]- بي جي: نيل الأخلاق والدين في الفكر الأفريقي، ت/ دعاء عبد النبي حامد

[2]- رامون غروسفوكيل، بنية المعرفة في الجامعات المغربيّة: العنصريّة المعرفيّة، والتمييز الجنسيّ المعرفيّ، والإبادات الجماعيّة البشريّة والمعرفيّة الأربع في القرن السادس عشر، ترجمة: بدر الحاكيمي

حتى اليوم، وتجلّى واضحاً في ثقافات أخرى أفريقيّة وأمريكيّة لاتيّنة.^[1]

بيد أنّ المثير للاهتمام هو اعتباره الفلسفة الديكارتية ضرورةً لبدء أيّ نقاش عن بنى المعرفة في الجامعات المغربية، لأنّه يفترض أن تكون الفلسفة الحديثة قد أسست على يد رينيه ديكارت، وتمثّل مقولته: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تأسيساً جديداً لمعرفة تحدّت السلطة المعرفيّة للعالم المسيحيّ منذ عصر الأمبراطوريّة الرومانيّة. على هذا، فإنّ أساس المعرفة الجديد الذي أنتجته الفلسفة الديكارتية لم يعد هو الإله المسيحيّ، بل أصبح هو الكوجيتو الجديد. ورغم أنّ ديكارت لم يُعرّف قطّ ما هو «الكوجيتو»، فمن الواضح في فلسفته أنّ هذا «الكوجيتو» يحلّ محلّ الإله، بوصفه تأسيساً جديداً للمعرفة، ويتحلّى بصفات مؤنّسة للإله المسيحيّ.

من وجهة نظر ديكارت، يستطيع «الكوجيتو» أن ينتج معرفة حقيقيّة تتجاوز الزمان والمكان، ومعرفة عالميّة غير مشروطة بأيّ خصوصيّة، ومعرفة موضوعيّة بمعنى أنّها مساوية للحياديّة، ومعادلة لمعرفة الإله. يناقش جروسفوكيل كيف صار الكوجيتو الديكارتِي الحجّة والثقة المعرفيّة الغربيّة المهيمنة والمسيطرة ليس معرفياً فحسب بل وجودياً أيضاً وتحوّل إلى سلطة حاكمة وحيدة، لا تلقي بالاً للآخر، فهي تمثّل ليس فقط الذاتيّة بل الأنا وحديّة.^[2]

في ما يخصّ الحجّة الثانية (الإبستمولوجيّة)، يرى ديكارت أنّ السبيل الوحيد الذي يستطيع «الكوجيتو» أن يحقق اليقين من خلاله في الإنتاج المعرفي، هو منهجيّة نظريّة الأنا وحديّة Solipsism. فكيف يمكنه أن يحارب الشكّيّة، ويحقّق اليقين في الإنتاج المعرفي؟ الجواب المقدّم من ديكارت هو أنّه يمكن تحقيق ذلك بحوار أحاديّ داخليّ للموضوع مع نفسه؛ بحيث يمكن للشخص أن يطرح أسئلة، ثمّ يجيب عنها في حوار أحاديّ داخليّ حتى يصل إلى اليقين في المعرفة. ولكن، ما الذي قد يحدث لو أنتج الإنسان معرفة عن طريق الحوار، أي في علاقات اجتماعيّة مع كائنات إنسانيّة أخرى؟ إنّ الأثر الرئيس الذي سيحدث هو انهيار ادّعاء ديكارت أنّ «الكوجيتو» يمكنه إنتاج اليقين في المعرفة بعيداً عن العلاقات الاجتماعيّة مع كائنات إنسانيّة أخرى، فمن دون نظريّة الأنا المعرفيّة، سيكون موجوداً في علاقات اجتماعيّة خاصّة، وفي سياقات تاريخيّة واجتماعيّة معيّنة.

هذه الأسئلة يجيب عنها داسل بالحجّة الآتية: كوجيتو ديكارت: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» سبقتة بمئة وخمسين عاماً عبارة «أنا احتلّ إذن أنا موجود». فالعبارة الأخيرة هي شرط الإمكانية لعبارة ديكارت. والادّعاء المغرور الوثنيّ للفلسفة الديكارتية المتمثّل في أنّ العقل ينتج معرفة معادلة

[1]- المرجع نفسه.

[2]- المرجع السابق.

لمعرفة الإله، أت من منظور شخص يُعدُّ نفسه مركز العالم، لأنَّه تمكَّن من احتلاله قبل ذلك. فمن هذا الكائن؟ إنَّه - كما يراه داسل - الكائن الإمبريالي. ومن هنا يؤكِّد جروسفوكيل أنَّ مقولة «أنا أحتلّ» التي بدأت مع التوسُّع الاستعماريِّ للرجال الأوروبيين عام 1492 م، هي الأساس، وشرط الإمكانية لمقولة «أنا أفكر» التي علمت كلَّ صفات الإله المسيحيِّ، وحلَّت محلَّه بوصفها أساساً جديداً للمعرفة، وذلك أنَّه عندما احتلَّ هؤلاء الرجال العالم، أمكن التخلُّص من الإله بوصفه قاعدة أساسية للمعرفة. وبعد احتلال العالم، حقَّق الرجل الأوروبيُّ «مماثلة» الإله في خصائصه، ما منحه الامتياز المعرفي.^[1]

إذا كان البعض يرى أنَّ هناك حلقة مفقودة بين عبارة «أنا أحتلّ، إذن أنا موجود» والكوجيتو الديكارتيَّ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، وأنَّه لا توجد ضرورة تلازمية لنستقي من العبارة الأولى العالمية الوثنية، والعنصرية المعرفية، والتمييز الجنسيِّ المعرفي. فإن هناك مما يرى الناقد ما بعد الكولينيالي؛ ما يربط عبارة «أنا أحتلّ، إذن أنا موجود» Ego Conquiro بالمعرفة الوثنية المعادلة لمعرفة الإله المتمثلة في عبارة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» Ego Extermino. وما يربط بينهما هو نطق الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية معاً؛ التي تتوسَّط بين «أنا أحتلّ»، والعنصرية المعرفية والتمييز الجنسيِّ المعرفيِّ لعبارة «أنا أفكر» بوصفها أساساً جديداً للمعرفة في العالم الاستعماريِّ الحديث. فعبارة «أنا أريد، إذا أنا موجود» هي الشرط البيوسوسيولوجيِّ تاريخيِّ الذي جعل الربط ممكناً بين عبارتي: «أنا أحتلّ، إذن أنا موجود»، و «أنا أفكر، إذن أنا موجود».^[2]

في هذا السياق، يناقش جروسفوكيل مسألة مهمة مفادها أنَّ الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع للقرن السادس عشر هي الشرط السوسيوتاريخيِّ لإمكان التحوُّل من «أنا أحتلّ، إذن أنا موجود» إلى العنصرية المعرفية والتمييز الجنسيِّ المعرفيِّ لـ «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

لقد كانت هذه الإبادات موجَّهة إلى المسلمين واليهود في أثناء احتلال الأندلس، واعتبرت تأسيساً لامتياز معرفيِّ للرجال الغربيين. وهي أفضت إلى نشوء سلطة أبوية / عنصرية وبنى معرفية متداخلة مع عمليات التراكم الرأسماليِّ عالمياً. فعندما كتب ديكارت في القرن السابع عشر عبارته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» من أمستردام، لم يكن هذا «الأنا» - في المعنى المتداول في تلك الآونة - يمثل شخصاً أفريقيّاً، أو واحداً من الشعوب الأصلية، أو مسلماً، أو يهودياً، أو امرأة (غربية، أو غير غربية)، وإنما عدَّ كلُّ من هؤلاء دونياً ما دامت بنية السلطة الذكورية العنصرية العالمية موجودة، وُعدَّت معرفتهم أيضاً دونية بفعل تلك الإبادات الجماعية. وفي المقابل، فإنَّ

[1]- المرجع نفسه.

[2]- المرجع نفسه.

الذي عُدَّ أسمى معرفياً هو الرجل الغربي فقط، ففي المعنى المهيمن في ذلك الوقت، كان هذا « الكوجيتو » يمثل الذكر الغربي، أي أن الجانب الآخر لعبارة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» هو البنية الجنسية والعنصرية للكوجيتو: «أنا لا أفكر، إذن أنا لست موجوداً». فهذه الأخيرة تعبر عن استعمار الوجود، حيث إنَّ كلاً من هؤلاء الأشخاص عُدُّوا دونيين، لا يفكرون، ولا يستحقون صفة الوجود، لأنَّ إنسانيتهم ما تزال موضع سؤال. إنَّهم ينتمون إلى منطقة «اللاوجود» بحسب تعبير فانون Fanon، أو إلى «الخارجانية» بحسب تعبير داسل.^[1]

من هنا، يدعو الناقد ما بعد الكولونيالي إلى ما يُطلق عليه مشروع «تخطي الحداثة»؛ الذي يرى أنَّه على العكس من ذلك، مهمٌّ، وتكمن نقطة انطلاقه في هذا الذي كان منبؤاً، تافهاً، ومحكوماً عليه بأنَّه عديم الفائدة بين الثقافات العالمية، بما في ذلك الفلسفات الهامشية أو المستعمرة. وليبان ذلك وتوضيحه، نقول إنَّ مشروع يدعو إلى حوارات سياسية فلسفية داخلية؛ لإنتاج معاني متعدّدة، حيث إنَّ العالم الجديد هو عالم متعدّد يحتاج إلى كوجيتويات متنوّعة. ورغم أنَّ هذا المشروع لا يعادل احتفال التعدّدية الثقافية الليبرالية للتنوّع المعرفي في العالم، من حيث المساحة والموضوعات التي تركتها بنى السلطة الاستعمارية سليمة، فإنَّه كما يبيّن جروسفوكيل يعترف بالتنوّع المعرفي من دون نسبة معرفية. فالمطالبة بالتعدّدية المعرفية - خلافاً للعالمية المعرفية - ليست أمراً معادلاً للموقف النسبي، حتى أنَّ مشروع «تخطي الحداثة» يعترف بالحاجة إلى مشروع عالمي مشترك متداول مناهض للرأسمالية، والذكورية، والأمبريالية، والاستعمار، لكنّه يرفض عالمية الحلول، حيث يعرف الواحد للبقية ماهية الحل.^[2]

في الإطار ذاته، تُبيّن كتابات المفكرين والفلاسفة الأفارقة، أنَّه يتعيّن إعادة بناء تصوّر جديد لنمط حضور أفريقيا وللجسد الأفريقي لكي يتحقّق الإعلاء من شأن الفكر الفلسفي الأفريقي، والاحتفال الفعليّ بمتخيّل الأفارقة الثري، والمتنوّع، باعتبار أنَّ هذا الجسد نال الاستعمار من شرفه، وعرضه للتدنيس والاعتصاب والتدمير. وإخراجه من دائرة السُّبات والجمود، كما يرى المغربي نور الدين أفايه؛ يتطلّب الأمر انعاش هذا الجسد وبثّ الروح في أوصاله حتى يستعيد الحركة. من هنا، فإنَّ الفيلسوف الأفريقي، وهو يفكر في ما جرى ويجري، يدرك أنَّ الأمر ليس مجرد أمان أو أوهام، وأنَّ الواقع الأفريقي في منتهى التعقيد، كما يدرك أنَّ عليه تحمّل مسؤولية التفكير من داخل هذا الوضع المُعقّد. لذلك، وجدنا فلاسفة أفارقة انخرطوا في معركة فكرية من أجل بناء تمثّل جديد لأفريقيا، بدءاً بمواجهة آثار الاستعمار، والانزلاقات المتعدّدة التي طبعَت التجارب السياسية لمرحلة الاستقلال، وذلك لتحقيق مسعى تحرير العقول من تبعات الاستعمار، وحثّ الشباب على

[1]- رامون غروسفوكيل: بنية المعرفة في الجامعات المغربية، سبق ذكره.

[2]- المرجع نفسه.

تعلّم الانفتاح على العالم، والتعامل معه على أساس مبدأ مركزيّ تكون فيه أفريقيا مالكة لمصيرها، أو على الأقلّ غير تابعة أو مرتهنة لأحد.

من هنا، علينا أن نتوقّف أمام أحد الفلاسفة الذين خاضوا في مواجهة الاشكاليّات الفكرية التي تطرح على أفريقيا منذ بداية تسعينيّات القرن الماضي، الفيلسوف جان غودفروا بيدوما Jean- Godefroy Bidima ، الذي يرى أنّ المفكّر الأفريقيّ مُطالب بفحص الحقائق الأفريقية والكونية من خلال مساءلة ”الما لا يقال“، والهوامش ونقد الأوهام المغلوطة، وتفكيك منابع العنف التي تفرضها ”عقلية الهيمنة“.

نشر بيدوما كتاب ”الفلسفة الزنجية للأفريقية“ سنة 1995، وتناول فيه خمسة محاور بدت له أنّها تستحقّ الإبراز: تاريخ الفلسفة الزنجية وسجلاتها، علاقاتها بالفلسفة العالمية، حقولها ومناهجها، تقييمها النقديّ، وانفتاحها على المستقبل^[1]. ثمّ ينتهي إلى تناول ما يسمّيه بأفاق الفكر الأفريقيّ؛ وتتمثّل في:

أولاً، في محاربة القراءة الأصولية للتاريخ، بنسج علاقة جديدة بالزمن، وإدراجه ضمن عمل ترجمة معاناة الإنسان الزنجيّ في شكل صرخة مدوّية لا تخجل من إعلانها؛

ثانياً: الخوض في إنجاز قراءة فنية للواقع مفادها تقبّل صمت التأمل الذاتي، وفصل الذات عن تجذّرها الهويّاتيّ الضيق، وفتحها على علاقة حقيقية مع الآخر باعتبارها الشرط الأساسيّ للخلاص، مع ضرورة ادماج الخطاب النسائيّ في المعالجات الفلسفية.

ثالثاً، إعادة بناء فهم العلاقة بالزمن؛ إذ لا مناص، في نظره، من الاجتهاد للقبض على المكان الذي يتحكّم في الماضي من أجل ترويض المستقبل^[2].

[1]- محمد نور الدين أفاية: أفريقيا حين تفكر في ذاتها، هسبريس، الرياض في 21 مارس 2024.

<https://www.hespress.com/%D8>

[2]- محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق.

قائمة المصادر والمراجع

1. بن علي، ناجة بوحجة (2002) هوسيرل والكوجيتو الديكارتي، مجلة «الفكر العربي المعاصر» - ع 114-104.
2. بي جي: نيل الأخلاق والدين في الفكر الأفريقي، ت/ دعاء عبد النبي حامد.
3. ترجمة أمير زكي: رصد الكوجيتو الديكارتي، أوراق فلسفية - قيد النشر.
4. ثريا الأبقع: الكوجيتو وصلة بين الذات والظاهر والوجود: دراسة تحليلية نقدية- مجلة «الحكمة للدراسات الفلسفية»، العدد الأول يناير 2013. وانظر أيضاً جمال مفرج: كوجيتو الجسد عند ميرلوبونتي، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة.
5. ج ب سارتر الوجودية مذهب إنساني، تقديم كمال الحاج- بيروت.
6. جاك دريد: الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، ع 58-59، بيروت 1988، جان جريش الكوجيتو التأويلي- التأويلية الفلسفية والأرث الديكارتي. ترجمة فتحي انقرو «مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع»، الرباط، 2020.
7. جمال شعبان شاوش، أ. بسمينة حدوث. تحولات الصورة في البيئة الرقمية من أيديولوجيا الاستعراض إلى الكوجيتو الرقمي- رقمنة، مجلة «الدراسات الإعلامية والاتصالية»، المجلد الثاني- العدد الثالث، ديسمبر 2022، الجزائر.
8. حميدة هرياجي: الكوجيتو بين ديكارت وسارتر. مجلة «دراسات فلسفية»، المجلد العاشر، يونيو 2014.
9. د. سامي محمد عبد العال: كوجيتو اللغة... والأنا أوجد (رينيه ديكارت وجاك لاكان) مجلة كلية الآداب - جامعة الفيوم - مجلد 13، عدد 2 يوليو 2021.
10. رامون غروسفوكيل، بنية المعرفة في الجامعات المغربية: العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع في القرن السادس عشر، ترجمة: بدر الحاكيمي.
11. رأى فوكو أن هناك اقضاء حقيقياً للجنون على مدار تاريخ الفكر، وأن الكوجيتو عند ديكارت يقصي

الجنون ويستبعده. بينما عند دريدا الكوجيتو ما بعد الحداثي يظهر إساءة قراءة لديكارت، ويرى أنَّ شخصيَّة الشيطان الماكر التي استعان بها تعبر عن الجنون الكلي. ويمثِّل الكوجيتو الديكارتية بلغة دريدا مركزيَّة لوغوس وميتافيزيقا حضور.

12. ريكور، بول، (2005)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق وتقديم: جورج زيناتي، ط1، بيروت، المنظمة العربيَّة للترجمة.

13. الزاجودار: أنا أوسيلفي إذن أنا موجود: تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2019.

14. سارة الغوباشي: من البورتريه إلى صور الـ AI كيف تغيَّر "كوجيتو" الذات الحديثة. <https://7al.net/haayz/>

15. ستيفن سونغ، مقال مخطوط، ترجمة دعاء حامد (ملف ديكارت والأوبونتو)، قيد الطبع، أوراق فلسفيَّة.

16. سفيان عبد الله: الوجه الآخر لديكارت في دروس فوكو بالجامعة التونسيَّة - مقال مخطوط؛ قيد الطبع.

17. سيغmond فرويد- تفسير الأحلام- ترجمة نظمي لوقا، كتاب الهلال (سلسلة ثقافيَّة شهريَّة) العدد 137.

18. شون جالا جردان زهاني: العقل الظاهراتي: مقدِّمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفيَّة، ترجمة بدر مصطفى، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2019.

19. فرح علي: الكوجيتو الديكارتية وهيرمنيوطيقا التحليل النفسي، المحطَّة في أول أكتوبر 2023.

20. كريس كوزناس: نموذج الولادة ترجمة محمد سعيد هوان- أوراق فلسفيَّة- القاهرة [قيد النشر].

21. كريم الصياد: الكوجيتو من عصر العقل إلى عصر الواقع الافتراضي، "المجلَّة السعودية للدراسات الفلسفيَّة"، العدد الأول، 2021.

22. مايكل كباكالا فرانسيس (1936-2013) أسقف ليبيري، تابع للكنيسة الكاثوليكيَّة، وصار كبير الأساقفة عام 1981.

23. محمد كمال: بين كوجيتو ديكارت وأوبونتو مانديلا، صحيفة الأيام البحرانية 27 ديسمبر 2019، العدد 18.

24. محمد نور الدين أفاية: أفريقيا حين تفكَّر في ذاتها، هسبريس، الرياض في 21 مارس 2024.

25. محمد وقيدي: الكوجيتو الأفريقي، جريدة "الصحراء المغربيَّة"، أبريل 2006.

26. محمد يحيى فرج - كتاب الكوجيتو - ص 91، نقلاً عن مروة حسن أنور.

27. مروة حسن أنور: تفكيك الكوجيتو الديكارتّي، حوليات آداب عين شمس - المجلد 66 أكتوبر- ديسمبر 2016.
28. نعيمة الرياحي: ميشال فوكو وديكارت: اللاعقل آخر العقل. مجلة «مسارات فكريّة»، اتحاد الكتاب التونسيين، 2017.
29. هيربور نسرود: التنوير الأفريقي، ترجمة عبد الله الحميدي، مجلة «الحكمة» - 5 يوليو 2018.
30. [https://www.hespress.com/%D8Chris cosans: The Embodiment of Birth theoretical Medicine 22: 472001 ,55-. Kluwer Academic Publisher, Hetherlands.](https://www.hespress.com/%D8Chris%20cosans%3A%20The%20Embodiment%20of%20Birth%20theoretical%20Medicine%2022%3A%20472001%2C%2055-%20Kluwer%20Academic%20Publisher%2C%20Hetherlands%20)
31. Jonas Monts. Sum , ergo Cogito: Nietzsche Re-orders Descartes, aporia vol.25, no.2, 2015.
ترجمة أمير زكي: أوراق فلسفيّة، قيد النشر
32. Kwasi Wiredu: Amo's Critique of Descartes philosophy of Mind, in companion to African philosophy edited Kwasi Wiredu 2004, p.200206-.
33. Amo, William (1968) The Apatheia of the Human Mind, trans. William Abraham in Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim, translation of his works (Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg).
34. Mukad, Marcel: Screening the African Cogito Erga, Sum, A challenging Scio-Epistemological Journal of Science and Research (2022). P.12721277-.
35. Abeba Bithane, Descartes was wrong: a person is a person through other persons.
عن ملف ديكارت والايونتو، ترجمة دعاء حامد
University college Dublin,
36. The Routledge Handbook of African Theology Theological method Philosophy and Theology in Africa. الملف السابق
37. https://ebrary.net/253717/religion/therefore_ubuntu_philosophy_theol.ogy