

אלה הן הנפישות הנכונות.

رشد ی د د ح د و ح

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر

الملخص

رغم أن "كانغليهم" يسلم بقبالية الكائن الحي للدراسة العلمية الموضوعية كما أرادها الوضعيون، إلا أنه يرى أن ذلك غير كاف خصوصا عندما يتعلق الأمر بالحي الإنسان، فغاية ما تبغله الدراسة الوضعية هي "السواء" Normalité في حين ماهية الحي هي المعيارية Normativité التي تعبر عن ذاتية وفردانية لا يمكن الإحاطة بهما إلا عن طريق توظيف منهج فينومينولوجي يعيد للذات وللذاتية اعتبارهما.

مقدمة

تعيش البيولوجيا وعلوم الحياة بصفة عامة منذ ثمانينيات القرن 20 إرهابات عصر معرفي جديد أطلق عليه بعضٌ "عصر ما بعد الجينوم". والميزة الطلائعية لهذا العصر هي الإلحاح على البحث عن "سيناريو الحياة" بعد أن تم الكشف الفعلي عن الفاعلين الأساسيين وحتى الثانويين في مسرح الحياة. وقد ظهرت بوادر هذا "البراديم" المعرفي الجديد متمثلة في تراجع النزعة الاختزالية "Réductionnisme" وفقدان التفسير الآلي الميكانيكي للحياة والحياتية راهنته ومشروعته المعهودتين.

في هذا السياق المعرفي والتاريخي، أصبح من الضروري البحث عن معرفة الحي والحياة عن طريق افتراض وجود ماهية ومعنى وراء مختلف الظواهر الفيزيائية - الكيميائية التي تدور داخل العضوية الحية. وبالتالي عدم كفاية النموذج المعرفي الذي يرى في الحي مجرد ميكانيزم آلي.

وضمن هذا الزخم العلمي والمعرفي الذي ازداد سرعة وعمقا منذ الثمانينيات من القرن الماضي، يمكن موضوعة "الأنثروبولوجيا البيولوجية عند كانغليهم" والتي تلح منذ البداية على أهمية الدراسة العلمية التجريبية للحي. كما تؤكد من ناحية أخرى على عدم كفايتها المنهجية والمعرفية. فهي فعلا استطاعت تفكيك تراتبية الجينوم لكنها لم تستطع قراءتها. لأن القراءة تقتضي افتراض معنى وماهية أو مشروع واستراتيجية. بناء على هذا يرى "كانغليهم" أن الفيزيولوجيا وعلوم الحياة بصفة عامة يجب أن تتجاوز العقلانية الكلاسيكية، ذات التوجه الوضعي المتمت. وتعتمد هذه الأنثروبولوجيا البيولوجية عند كانغليهم للكشف عن ماهية الحي والحياة، على منهجية فينومينولوجية مكاملة للمنهجية العلمية من غير أن تكون مناهضة لها.

وقد أفضت هذه الفلسفة إلى التوحيد بين شطري الفلسفة الفرنسية المعاصرة: تيار فلسفة العقلانية، وتيار فلسفة الذات والتجربة. وذلك عن طريق

تأسيس فلسفة ذاتية، تنطلق من واقع عقلانية علوم الحياة وعلى رأسها الطب والفيزيولوجيا.

أولاً - المهمة الجديدة للفلسفة

إن الفلسفة عند كانغيلهم كما عبر عن ذلك تلميذه "داغوني" ليست بحثاً عن الحكمة كما أنّ صورة الفيلسوف محب الحكمة لم تعد الآن في عصر العلم والتكنولوجيات الدقيقة ذات قيمة ومصدقية. أولاً، لأنّ تلك الصورة مرتبطة بالواقع السياسي والاجتماعي للحقبة اليونانية المتميزة بتمجيد النظر العقلي المجرد وتعداد فضائله المعرفية والخلقية، في مقابل ذمّ وشجب العمل الحسي والتطبيق العملي المرتبطين بالواقع. وثانياً، لأنّ في عصر الثورات العلمية والتكنولوجية المتسارعة والمتوالية لم تعد هناك حكمة، على الأقل بالمعنى القديم. لأنّ الفيلسوف لا يمكنه أن ينغزل عن حركية العلم والفكر العلمي، وينأى بنفسه عن المجتمع كي يفكر بصفاء ونقاء. بالعكس، الفيلسوف اليوم مطالب بالاحاح أن يلج جميع ميادين ومجالات العلوم والتقنية. وأن يعالج المشكلات الأخلاقية والأنطولوجية التي تطرح عليه خلال سيرورتها وتقدمها المتسارع⁽¹⁾

فالفيلسوف بدون هذا الكم الهائل والمتنوع من المعارف العلمية، يصبح أعمى وبيّماً، وبالمرة يفقد كل صلة له بالواقع: فمن أين يعرف الفيلسوف "الشيء" إذا لم يدرس الفيزياء والكيمياء؟ وكذلك مقولات المكان والزمان... الخ. وأتّى له أن يعرف "الحياة" إذا لم يعرف التنظيم والضبط البيولوجي في العضويات الحية من أدناها - أحاديّات الخلية كالتقاعيات (Protozoaires) - إلى أعلاها - الإنسان - ؟ إن ذلك لن يكون ممكناً بدون علوم الحياة؟⁽²⁾

وعليه تقوم الفلسفة - حسب كانغيلهم - بمهمتين أساسيتين ومتكاملتين: الأولى تتمثل في مواكبة حركية الفكر العلمي وديناميكيته عن كثب، والحرص على الاطلاع المباشر على جميع اكتشافاته ومشاريعه وإنجازاته. حتى إن بدت

الفلسفة في نظر العديدين متطفلة بمهمتها هذه، فإنّ ذلك يتوافق تمامًا مع روح الفلسفة التي لا تهتم إلا بما لا يعينها، وترى في كل مادة غريبة مجالاً خصباً لتحليلاتها وممارساتها النقدية⁽³⁾. والثانية تأتي بعد ذلك مباشرة، أي بعد حصد وإحصاء الوقائع والمعطيات وترتيبها، حيث تبدأ المهمة الحقيقية للفلسفة. هذه المرحلة هي التي يسميها **كانغيلهم** مرحلة الإقلاع، أي لحظة الممارسة الفلسفية المعبرة عن طبيعة الفلسفة والفلسف، لأنّ المرحلة الأولى ليست سوى استطلاعية تنقيبية.

لكن أن يواكب الفيلسوف مسار الفكر العلمي والتقني ويطلع على المتغيرات السياسية والاجتماعية، لا يعني اندماجه وذوبانه الكلي في النسيج الاجتماعي. ففي نص له نشر عام 1991 (Qu'est ce qu'un Philosophe en France aujourd'hui?)، يعود **كانغيلهم** للتأكيد على أنّ الفيلسوف لا يمكنه أن ينتمي أو يتجذر في أي نسيج اجتماعي؛ لأنّ واجب النقد يحتم عليه أن يبقى دائماً بعيداً أو على الأقل محافظاً على مسافة دنيا بينه وبين أنساق الحداثة. فذلك يحصّنه ويكسبه حرية في الحركة والنظر والنقد⁽⁴⁾.

لكن ألا يعد النقد والتأسيس للخطاب العلمي ذاته بحثاً عن معنى له ضمن شمولية التجربة الإنسانية؟! إنّ المعرفة بصفة عامة والمعرفة العلمية بصفة خاصة لا يكون لها معنى وبالتالي قيمة وهدف، إلا إذا نُظر إليها كجزء أو نشاط ضمن كلّ ينسق بين أنشطة متعددة. ولهذا يتبنى **كانغيلهم** فكرة "نيتشه" القائلة بأنّ العلم هو نشاط للحَي البشري من بين أنشطة أخرى مثل الفن والأخلاق. وأنّ المعرفة العلمية ليس لها الأولوية أو التفضيل دون سائر الأنشطة الأخرى⁽⁵⁾. لأنّنا أمام إمكانيات متعددة لأنشطة أخرى تزداد على المعرفة العلمية أو تحل محلها⁽⁶⁾.

ويستنتج **كانغيلهم** كما فعل "نيتشه" من قبل أنّ فضيلة العلم هي الحقيقة لأنّها غاية كماله، مثلما الأخلاق فضيلتها الخير، والفن فضيلته الجمال، والدين فضيلته الخلاص. والحقيقة والخير والجمال، والخلاص قيم بشرية تتساوى من حيث الأهمية والدور. لذلك فالعلم نشاط إنساني والحقيقة قيمة من بين قيم أخرى. وعلى هذا تكون القيمة "كمصطلح أكثر عمومية من الحقيقة"، لأنّ

الإنسان لا يكرّس حياته فقط من أجل البحث عن الحقيقة، بل قد يكرّسها من أجل قيم أخرى كالفرق والدين والأخلاق⁽⁷⁾.

هذا الفهم التنشوي للحقيقة ووظيفتها، دفع كانغيلهم إلى التصريح في حصة تلفزيونية أمام دهشة الحضور فلاسفة وطلبة، أنّه "لا توجد حقيقة فلسفية"⁽⁸⁾، لأنّ فكرة الحقيقة ليست من فضائل الفلسفة ومن غاياتها، بل هي قيمة خاصة بالعلم والنشاط المعرفي وحدهما. وما دامت الفلسفة ليست نشاطاً معرفياً فهي لا تحتاج إلى الحقيقة. ويواصل كانغيلهم شارحاً أنّ ذلك لا يعدّ خطأ من قيمة الفلسفة أو يدلّل على عدم جدواها، بل يضعها في موضعها الصحيح، وهو البحث عن المعنى (Sens)، أي عن الماهية والطبيعة. وذلك البحث الخصوصي يجعلها "نشاطاً ما بعد معرفي" (Métasavoir) لأنّ أسئلتها الأساسية هي: لماذا وكيف نعرف ما نعرف؟.

باختصار، يريد كانغيلهم للفلسفة أن تكون حكماً (Arbitre) بين مختلف الأنشطة البشرية، ويسمح لها عدم انخراطها المباشر في أي نشاط من تلك الأنشطة بأن تصدر عليها أحكاماً معيارية وبالتالي تقدر قيمتها. فالنشاط في ذاته ليس له قيمة ولا معنى، ويحصل عليهما فيما بعد عندما يوضع ضمن كل. لذلك لا نتعجب - مثلاً - إذا أعاد الطب المعاصر الاعتبار لمساهمة العقيدة الدينية والإيمان في حصول الشفاء لبعض الأمراض المستعصية. يقول كانغيلهم: "إنّ القيمة الفلسفية [...] فكرة: حيث تأخذ كل واحدة من القيم مكانتها بالنسبة لقيم الأخرى"⁽⁹⁾.

وعلى هذا الأساس، يفضّل كانغيلهم صورة "الفيلسوف - الأستاذ" الذي يسمح له وضعه بتحقيق مفارقة تتمثل في انخراطه في الحياة اليومية العادية، وفي نفس الوقت العيش مستقلاً عن مؤسسات الدولة وبالتالي يسمح له ذلك بتكوين نظرة كلية بإمكانها إنتاج أحكام معيارية قيمة⁽¹⁰⁾.

إنّ الفلسفة بهذا تختلف تماماً في نظرتها للحياة البشرية عن نظرة المؤسسات الاجتماعية والسياسية: ففي الوقت الذي تبحث فيه هذه الأخيرة عن معانٍ مشتركة للحياة، تبحث الفلسفة عن معانٍ شخصية وذاتية لها. ومن ثمة

تكون الفلسفة أقرب إلى الحياة كمعاش فردي وذاتي من المؤسسات، وهو ما يرشحها ويجعلها أكثر جدارة لإدراك معنى الحياة ومن ثمة ماهيتها⁽¹¹⁾ فإذا كان المرض عند المؤسسات هو ميزانية وعجز في التسديد، فإنه عند المريض معاناة، وإذا كان الموت عند المؤسسات هو "وفاة" (Décès)، فإنه مصير كارثي لدى الحي.

إذًا، إذا كانت الفلسفة مرادها هو المعنى وتنسيق القيم: فما علاقتها بالحياء البيولوجية؟ ما معنى الحياة وماهيتها؟

ثانيًا: الفلسفة وماهية الحي والحياة

يؤكد كانغيلهم في نص شهير مشترك مع "ف. داغوني" أن ماهية الحي أو الحياة كماهية تستعصي على الدراسة الوضعية وفق النموذج الفيزيائي - الكيميائي. ولذلك لم يجد البيولوجي الوضعي أمامه خيارًا سوى اعتبار أن "ماهية الحياة" شبه مشكلة أو لغو ميتافيزيقي. وقد تجسد ذلك في تجاهل المشكلة ونفي أن تكون للحياة ماهية خارج إطار ما تم اكتشافه من عناصر فيزيائية - كيميائية فاعلة. أبعد من ذلك، ألّف أحد البيولوجيين كتابًا بعنوان "الحياة غير موجودة" (La vie n'existe pas)⁽¹²⁾. وأنّ الكشف عن جميع أسرار الحياة - كما ذكر "ج. روستون" (J. Rostan) - ليس سوى مسألة وقت فقط.

لكن كانغيلهم يرى في المقابل، أن المعقولية العلمية وفق النموذج الآلي لا تعترف بعجزها لأسباب إيديولوجية، ولا تعطي للأنشطة البشرية الأخرى الحق في الوجود، حيث كان من المفروض أن يعترف العالم على الأقل، بأنه حتى لو كانت للحياة ماهية وجوهر فإنّ البحث عن طبيعتها لا يدخل ضمن إطار المشروع أو البرنامج الحيوي. إنّما هو برنامج فلسفي.

وقد كانت هذه الحجة، هي نفسها التي قدمها كانغيلهم عند الدفاع عن المذهب الحيوي: حيث إنّ إنكار الخصوصية الحيوية للظواهر البيولوجية يؤدي إلى إنكار أصالتها وطبيعتها النوعية، وبالتالي إلحاقها مباشرة بالظواهر الفيزيائية. ثمّ يضيف كانغيلهم أنّه إذا كان الفكر البيولوجي يعترض على مفهوم "الحياة"

كجواهر وماهية، فإنّ منطلق الدراسة العلمية والتحليل الفلسفي هو "الحي"، ولا يمكن إنكار وجود الحي كحقيقة وواقع.

وبعد أن يسجل أنّ كل المحاولات الفلسفية للبحث عن جوهر الحياة كانت بدون جدوى إلى حد الآن يُعدّ كانغيلهم أنّ الحي يمكن أن يكون موضوعاً لبحث فينومينولوجي، ينطلق من هذا التعدد المتنوع للأحياء وابتكاراتها غير المتوقعة للتكيف مع وسطها الخاص، بغرض الكشف عن الثابت والمتحول في ماهية الحياة⁽¹³⁾. ويقرّ كانغيلهم أنّ الغرض النهائي هو الكشف عن معنى للحياة. ولذلك يعلق على اكتشاف "الشفرة الوراثية" (Code Génétique)، بقوله: "إنّ تعريف الحياة بأنّها معنى مكتوب على المادة، يعني افتراض وجود قبلي موضوعي، قبلي مادي وليس فقط صورياً"⁽¹⁴⁾.

ومن ثمة، فالفينومينولوجيا هنا ليست مطلوبة كفلسفة جاهزة تسقط مباشرة وفوراً على البيولوجيا وظواهر الحي، إنّما هي مطلوبة بحسب وظيفتها الأصلية والأولى كما حددها "هوسرل" ذاته. أي كمنهج وطريقة للكشف عن الماهية الثابتة وراء التنوع الظاهر. وتقوم الماهية في المعنى الذي لا يمكن التعبير عنه في علاقة أو صياغته في قانون رياضي كما هو الحال في الفيزياء أو الكيمياء: "... إنّ المعنى ليس علاقة بين [...] إنه نسبة إلى [...] ولهذا فهو يفلت من كل اختزالية تحاول سجنه في صيغة عضوية أو ميكانيكية"⁽¹⁵⁾.

فالمعنى لو كان علاقة لأمكن تكميمه وبالتالي صياغته ضمن معادلة رياضية. إلّا أنّه ليس كذلك، فهو ظاهرة كيفية نوعية مستقلة عن الكمّ المادي، ولذلك تعجز اللغة الرياضية عن التعبير عنه. وهذا ما أشار إليه "نيتشا" عندما شجب تحييد المعقولة العلمية "للمجاز" (Métaphore) في التعبير عن المعارف وتعويضه بلغة رياضية علائقية، وهو الأمر الذي جرّ إلى كوارث حسب "نيتشا". ونفس الفكرة عبّر عنها أحد كبار البيولوجيين في القرن 20 "ت. دوبرانسكي" حين لاحظ أنّ الظواهر الفردية الفريدة والوحيدة أو الواقع الحي للوجود هي أكثر تصوراً عن طريق المناهج الفنية، الفلسفية والدينية أكثر من لغة المعقولة العلمية⁽¹⁶⁾.

وتتقدم المنهجية أو المقاربة الفينومينولوجية للحياة عند كانغيلهم على مرحلتين: الأولى إحصائية تقوم برصد التنوع الواسع الحاصل في عالم الأحياء، أي إحصاء ما يطلق عليه كانغيلهم "مسالك الحياة" (Les Allures de la vie)، وتلك هي المهمة الأولى للفيزيولوجيا⁽¹⁷⁾.

فالخطوة الأولى - إذاً - تتمثل في أنّ الفيلسوف في بحثه عن ماهية الحياة، لا ينطلق من الفراغ أو من محض التأمل. فالعلم الموضوعي البيولوجي يوفر له كمّاً هائلاً ونوعية رفيعة من ظواهر ومسالك الحياة. فالفيلسوف الذي يبحث في الحياة أو يتخذها موضوعاً يجب عليه بداهة أن يلمّ بمعطيات ومعارف علوم الحياة المتعددة.

أمّا المرحلة الثانية فتتمثل في أنّ الفيلسوف وسط الركام أو الكمّ الكبير الذي بحوزته عن مسالك الحياة من أدنى العوالم الحية إلى أعلاها، يقوم بعملية تحليل واختزال قصد اكتشاف الثابت وراء كل ذلك التنوع الكبير.

إنّ الماهية الجديدة للفلسفة تجعلها برنامجاً نقدياً يبحث عن المعنى الذي تمثله الحياة لكل حي بالنظر إلى وضعه وواقعه البيولوجي والبيئي. ولذلك تأتي الفلسفة دومًا تالية بعد الحياة لأنّ المعايير التي تقوّم الحياة ليست محايدة للحياة، بل تأتي بعدها. فالحي الإنسان يملك حرية فريدة في النظر إلى حياته من منظور قيمه الذاتية الخاصة⁽¹⁸⁾. فالفنان والعالم والفيلسوف ورجل الدين... الخ كل واحد ينظر إلى حياته ويعطيها معنى أو قيمة مغايرة للآخرين ونابعة من رؤيته لذاته ومكانتها.

فإذا كانت القيم والمعاني أو المعايير المعطاة للحي والمنظمة لسلوكه وظواهره تحت عنواني "السوي" و"اللاسوي" أو المرضي، إذا كانت تلك المعايير تالية، فإنّ الأولوية وجوديًا لـ"اللاسوي" على "السوي": "إنّ اللاسوي منطقيًا هو التالي، لكن وجوديًا هو الأول"⁽¹⁹⁾.

وإذ يفعل الفيلسوف ذلك، فإنّه لا يتجاهل التفسير الفيزيائي - الكيميائي، إنّما يضعه في محله المناسب أي باعتباره مجرد مرحلة أو جزء من التفسير وليس

كلّه. فحتى إن افترضنا أنّ المعقولة الحيوية احتذاء بالنموذج الفيزيائي كانت جادة في البحث عن علاقات الظواهر الحيوية، وحتى إن افترضنا كذلك أنّها توصلت فعلاً - كما هو الحال في البيولوجيا المعاصرة - إلى تفتيت وتجزئة الحي إلى أبسط عناصره: جينوم، جينات، كروموزومات، بروتين، إنزيم... الخ، فإنّها - أي المعقولة الحيوية - لن تجد في نهاية المطاف شيئاً جديداً عدا العناصر المعروفة لديها مسبقاً. والنتيجة أنّه من تحصيل الحاصل أن ينكر بيولوجي مثل "مونو" أو "روستون" وجود الحياة كماهية أو ماهية للحياة، لأنّهما انطلقا من برنامج وفكراً من داخل مشروع أو برنامج آلي ميكانيكي لم يضع البحث في الماهية لا ضمن الأولويات ولا ضمن الثانويات حتى.

إنّ مفهوم المعنى عند كانغيلهم على اعتبار أنّه يستثمر "نيتشا" كثيراً يدل أحياناً على درجة عليا ومعقدة من تنظيم المادة، بحيث تكون ماهية الحياة في النهاية كيأناً مادياً أو عالمًا متناهيًا في الدقة والتنظيم. يقول كانغيلهم: " إنّ تعريف الحياة بأنّها معنى مكتوب على المادة، يعني افتراض وجود قبلي موضوعي، قبلي مادي وليس فقط صورياً" (20) ويقول كذلك: " إنّ سرّ الحياة يكمن في المعنى المتضمن في قواعد أولية مرتبة ثلاثاً ثلاثاً. فالتكاثر كظاهرة خاصة بالحي وحده، لطالما نُظر إليها بدون جدوى على أنّها عمل مهندس أو بدونه، لكنّها الآن حُلت بتصورها على أنّها نسخة أو صدى لرسالة" (21). ومن ثمة فالحياة في حقيقتها لا تتعالى على المادة ولا تتحرر منها إنّما تسكنها، وتكسبها قدرات جديدة. فالحي مادة قادرة على امتصاص الزمان والمكان ودمجهما أو استيعابهما ثمّ تتجاوزهما، فالحي يحوّل المادة ولا يتجاوزها بالمعنى ما بعد الفيزيقي (Transphysique).

لكن في مقابل ذلك، تسلم أغلب نصوص كانغيلهم حين نتأملها بالعكس، أي الاعتراف بالطبيعة اللامادية لماهية وطبيعة الحياة. فالحي عبارة عن كيان أو جملة حقيقية وليس مجرد جملة إدراكية أو صورية، تلك الجملة تتحكم في المادة وعناصرها، بحيث تمنع تفتتها وتحللها عن استيعابها في نظام جديد وخاص، هو نظامها الذاتي (22).

ويصف كانغيلهم الفيزيولوجيا في موضع آخر، وهي العلم الذي وضع في أولويات مشروعه المعرفي دراسة العضويات الحية، يصفها بأنها علم أقرب إلى الهندسة المعمارية (Architecture) منها إلى علم المواد أو الأدوات. فالهندسة المعمارية لا تدرس مادة البناء والإنشاءات، إنما تدرس شكلها، وصورتها ومعمارها. كذلك الفيزيولوجيا، إذا حصرت نطاق اهتمامها في العناصر الذرية المكونة للأنساق والأنظمة الحية، فإنها لن تخرج عن إطار العناصر الفيزيائية - الكيميائية، التي بإمكانها في أحسن الأحوال أن تقترح علينا أبجدية أو بالأحرى قاموساً من الحروف والكلمات، لكن الحياة أو الحي هو الذي سيكتب نص الحياة بأسلوب متميز ومتفرد (23).

إنّ ما سبق تحليله يجعلنا ندرك أنّ هناك فرقا لدى كانغيلهم بين الماهية والمعنى: فالماهية سابقة ومحايثة للبنية البيولوجية للكائن الحي، في حين المعنى يأتي لاحقاً وبالتالي مضافاً وخارجياً. وماهية الحياة مشتركة بين الإنسان والحيوان وسائر الكائنات الحية، إذ حتى لو كان هناك فرق بين ماهية الإنسان وماهية الحيوان فهو فرق في الدرجة والمستوى، وليس فرقاً في النوع أو الطبيعة. أمّا المعنى، فيبقى متوقفاً على الحي الإنسان، لأنّه وحده القادر على أن يصنع من حياته مغامرة ويمنحها معنى. رغم أنّ المعنى ليس غريباً - حسب كانغيلهم - عن الحياة البيولوجية، لأنّ الحي استعمل النقش والكتابة الرمزية، قبل أن يكتشفها الإنسان.

فالمورث يقرأ الشفرة الوراثية المخزنة في رموز وإشارات بيولوجية، ويتوصل بسهولة إلى استيعاب مقاصدها وينفذ دون تردد مع احتمال الخطأ الوراثي في القراءة والتنفيذ. وباختصار، تقوم ماهية الحياة عند كانغيلهم في قدرتها المعيارية المبدعة والمنتجة للمعايير، كما يكمن معنى الحياة في اعتبار الحي بصفة عامة، والحي الإنسان بصفة خاصة مركزاً وذاتاً متميزة عن محيطها، بل ومتفوقة عليه: فما العلاقة بين معيارية الحي والديناميكية الحرة التي يحدثها في محيطه؟.

1 - المعيارية وماهية الحي

يقلب كانغيلهم كعاداته الإشكالات معيداً طرحها في صيغة جديدة، مركزاً على المفاهيم أكثر من تركيزه على النظريات؛ لأنّ المفاهيم تتضمن الأسئلة والإشكالات، في حين تتضمن النظريات الإجابات، ومعلوم أنّ ما يهم الفلسفة هو السؤال أكثر من الإجابة عنه (24).

فبالنسبة لكانغيلهم ليست المشكلة مطروحة على مستوى العلاقة بين الحياة والمفهوم؛ لأنّ الحي ذاته هو الذي اخترع المفهوم من أجل منفعته واستعمالاته. فإذا تصورنا في لحظة معينة أنّ المفهوم يلغي الحياة، فإنّ ذلك لا يقوم دليلاً على أنّه مناقض للحياة وليس من صنعها. فالحي الإنسان ابتكر السلاح، والسلاح يقتل الإنسان كما يقتل أي حي آخر. وما يريد كانغيلهم الوصول إليه هو أنّ الحي وحدة وجملة متكاملة ومتناسقة، أمّا العلم والتقنية والمفهوم والفن فهي ابتكارات ذاتية أبدعها هو نفسه من أجل تحسين معاشه وحياته اليومية في مواجهة الوسط.

وبالتالي، فالمشكلة الآن أصبحت واضحة يعبر عنها كانغيلهم نفسه بالقول: "إنّ النزاع ليس بين الفكر والحياة في الإنسان، إنّما النزاع بين الإنسان والعالم في الوعي البشري للحياة" (25). فالصراع - إذّا - بين طرفين: الأول هو الحي، والثاني هو الوسط، لكن حقيقة الصراع هي في طرف واحد هو الحي الإنسان، وساحة المعركة هي وعيه. لأنّه الكائن الوحيد الذي يعي الصراع ويدرك المشكلة، في حين الوسط قوة ميكانيكية عمياء يمكن أن تكون طرفاً في الصراع كما يمكن أن تكون أداة الصراع ووسيلة الانتصار فيه.

يتميز الحي عمومًا عن بقية الأشياء في العالم بأنّه لا يرضى ولا يخضع لوسطه كما هو: فمن أدنى الأنواع الحية وأدقها - البكتيريا - إلى أعلاها وأعقدها - الإنسان -، نلاحظ تنظيمًا وتهيئة واختيارًا للوسط حتى يكون صالحًا للعيش والحياة. ورغم أنّ قوى الوسط الميكانيكية عدوانية، لأنّها في صورتها البدائية الأولى مناوئة للحي والحياة سواء بالتدمير المباشر أو شحّ الغذاء أو

الافتراس والأمراض... الخ، إلا أنّ الحي والإنسان خاصة يستطيع في كل مرة أن يتجاوز ذلك ويفلت منه.

فلاعتقاد - إذا - بقدرة القوانين الميكانيكية الطبيعية على تفسير الحي والحياة مجرد مغالطة حسب كانغيلهم. لأنّ ذلك يجعل التساؤل مشروعاً عن جدوى التفريق بين الحي والجماد، وبين الحياة والموت: "إذا كانت المادة الجامدة لوحدها قادرة على تفسير جميع الظواهر، فأى فرق يمكن إقامته بين الحياة والموت أو الصحة والمرض؟!" (26).

وبالتالي فعالم الأحياء هو عالم متنوع، وذلك هو مصدر غناه وابتكاره المبدعة: "إنّ وجود نماذج بيولوجية سببه أنّ الحياة ليست مجرد خضوع للوسط، بل هي مبدعة لوسطها الخاص. وهي بذلك منشئة لقيم في الوسط والعضوية أيضاً، وهذه هي التي نطلق عليها المعيارية" (27).

إنّ المعقولة البيولوجية إذ تفترض في موضوعها الاطراد والثبات أو التجانس، تقصي من مجال اهتمامها البحثي أهم شيء في الكائن الحي والعضوية الحية وهو تفرّدهما. فالفريد المتميز لا يدخل ولا ينضوي تحت أي نوع أو نمط، لأنّه هو المنتج لنوعه الخاص ونمطه الخاص. فإذا كان مفهوم السواء (Normalisation)، يقوم على المعيار الوسط أو الاهتمام بما هو مشترك وعام في الظواهر الحيوية، فإنّ الكائن الحي وخصوصاً الإنسان لا يخضع للمعايير بالقدر الذي ينتجها، ويبقى نادراً في تفرده وطريقة حياته (28).

وتتميز المعيارية الحيوية عند كانغيلهم بأنّها:

أ - تعبر عن قدرة مزدوجة: الأولى تتمثل في "الضبط" (Régulation)، أي التنظيم والحفاظ على التوازن ولو بصورة مؤقتة. والثانية هي التمايز (Différenciation) وتقوم على البحث عن توازن آخر جديد وأعلى، وذلك عن طريق العيش ضمن وضعيات حياتية جديدة تبدع من خلالها قيماً ومعايير جديدة: "إنّ الحياة هي تقويم للأشياء والتجارب والخبرات، إنّها اختيار ورفض لوسائل، وضعيات وحركات" (29).

وعن طريق المقابلة بين المعيارية والسواء (Normalité) في عالم الأحياء، يتجاوز كانغيلهم إشكالية فلسفية هامة كانت محور أعمال "أ. كونت"، وهي التقابل أو التناقض بين "النظام" (Ordre) و"التقدم" (Progrès): حيث يؤكد كانغيلهم أنّ هذا التناقض مفتعل ولا أساس له. لأنّ الحياة أوالحي أوجد الحل لهذه المشكلة وحقق تكاملاً غاية في الإتقان والإبداع بين الحفاظ على بنيته البيولوجية الأولى، والبحث الدؤوب عن توازنات جديدة. وقد كان ذلك قبل ظهور التقنية وقبل ميلاد العلم والتفكير العلمي. فليس غريباً أن نلاحظ أنّ الكائن الحي يتصرف وفق استراتيجية دقيقة الحسابات والتوقعات، وذلك عن طريق الاعتماد على توازن بيولوجي دينامي يحفظ القديم، ويستوعب في بنيته عناصر ومكتسبات جديدة. وهو ما يجعله توازناً ظرفياً، غير متصلب ولا جامد⁽³⁰⁾.

ب - تتميز المعيارية عند الحي بأنّها اندفاعية من جهة، انكفائية من جانب آخر: وذلك يعني أنّها عبارة عن مجال كيفي ذي حدين وهميين: الأول أدنى - انكفائي - ، والثاني أعلى - اندفاعي - . فمثلاً لدى الحيوان تبرز أكثر القدرة الانكفائية التي تريد الحفاظ على البقاء للكائن دون المخاطرة بخوض مغامرات جديدة. كما تبرز هذه القدرة لدى الإنسان في حال المرض أين تعيش العضوية حالة طوارئ تجعلها تنأى عن المغامرات الجديدة وتكتفي بالحفاظ على بنيتها البيولوجية من الاعتداءات والمخاطر.

أمّا الحالة الاندفاعية القصوى، فإنّنا نلاحظها لدى الإنسان تحديداً: فالإنسان هو الحي المبدع للقيم والمعايير، عن طريق تراكم الخبرة وتوليف المعرفة لديه يتوصل إلى تهية وسطه الخاص حسب استراتيجيته واختياره الحر. فعن طريق التقنية استطاع الحي الإنسان أن يخلق وسطاً يوفر له كامل حاجياته ويحقق له الراحة والطمأنينة والأمان. وعن طريق العلم استطاع أن يحلّ تلك الإشكالات التي أخفقت التقنية في علاجها. كما جاء الفن ليزاوج بين الفعالية الوظيفية للأدوات وجانبها الجمالي، تماماً مثل الحي الذي تتوفر أعضاؤه على

مزايا عدة في آن واحد: فعالية وظيفية، واختصار للجهد والوقت، وجمال وتمام... الخ.

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أنّ من دواعي رفض كانغيلهم لعلم النفس ونعته بشتى الأوصاف الرديئة، أنّ علماء النفس يتصورون وجود فرق بين السلوك الحيواني والسلوك الإنساني. فالأول في نظرهم "غريزي" أمّا الثاني فهو "ذكي". ويرى كانغيلهم أنّه إذا كان المقصود بمصطلح "غريزي" الجانب البيولوجي، فإنّ الذكاء هو الآخر ظاهرة بيولوجية، فحتى الحيوان يعبر في سلوكاته المختلفة عن ذكاء خارق، والأمثلة على ذلك لا حصر لها.

فالمعيارية الحيوية - إذاً - موجودة لدى الحيوان تمامًا مثل الإنسان، لكنها عند هذا الأخير قوية، شديدة ومبدعة. في حين هي لدى الحيوان ضعيفة انكفائية. ولعل هذا ما عبر عنه بدقة "ف. جاكوب" عندما قال: "إنّ الإنسان على عكس الحيوان غير مبرمج على الفعل، إنّما مبرمج على التعلم أو الحفظ".

ج - المعيارية قدرة حرة تجعل الحي متفردًا ومبدعًا للقيم ويحيا خارج المعايير: يحيا خارج المعايير لأنّ كل لحظة من حياته، وكل موقف يعيشه هو خبرة جديدة يحياها لا يشاركه فيها أحد غيره. ويحلل كانغيلهم ذلك من خلال مثال "الصحة":

فالصحة كمفهوم مزدوج متداول (Vulgaire) وفلسفي، من الصعب تحديد تعريف لها ولو كان إجرائيًا. فالصحة لا يمكن أن تكون موضوعًا لمبحث علمي، لأنّها غير مدركة وغير قابلة للتكميم ولا للوصف. ولذلك يعدّها كانغيلهم موضوعًا فلسفيًا لا تدرك ماهيتها ولا كنهها إلّا من خلال مقارنة فينومينولوجية. فالصحة حالة فريدة من نوعها وهو ما يجعلها تعبيرًا صادقًا عن المعيارية في درجاتها القصوى.

إنّ الطب يحدد الحالة السوية لدى الفرد من خلال معيار عام يعتمد على فكرة الوسط، بحيث تكتم الوظائف الحيوية الرئيسية للفرد وكذا السوائل

والإفرازات التي تجري في عروقه، ثم نحدد الحالة السوية كوسط عدل بين نقيضين يمثلان حالات مرضية هما: الإفراط في الزيادة (Hyper)، والمبالغة في النقصان (Hypo) حسب مبدأ "بروسيه". « F.Broussais »

يرفض كانغيلهم هذا التحديد أو المفهوم من خلال نقده "مبدأ بروسيه" ووضعية "كونت" وتطبيقاتها في الطب و الفيزيولوجيا عند "ك. برنار" (31). لأنّ هذا الزعم حسب كانغيلهم يجعل الحالة السوية فكرة مجردة لا وجود لها في الواقع، لأنّ الرجل الوسط مجرد نموذج وليس حقيقة. ثم إن الاعتقاد - وهذا الأهم - أنّ المرض زيادة أو نقصان في الوظائف والإفرازات، يؤدي إلى إنكار وجود فرق جوهري بين الحالة المرضية والحالة السوية. ومن ثمّة إلحاق الباطولوجيا - علم الأمراض - بالفيزيولوجيا - علم الوظائف الحيوية السوية - .

ويزداد الأمر وضوحاً وتكريساً عند مناقشة فكرة الصحة: فالصحة حالة ذاتية لا تقوم وفق معيار خارجي، بل وفق معيار ذاتي وفردى. فصحة فرد هي تطابقه مع ذاته، وليس مع أي معيار مجرد. ولذلك يرى كانغيلهم أنّ حالة المرض لا يقررها الطبيب، بل يقررها المريض بناء على وعيه وشعوره بالمعاناة والآلام. أمّا إذا كان للطبيب الإقرار بأنّ الشخص يعاني من اختلال في تركيبته العضوية، وأنّ ذلك الاختلال مرضي، لكن دون أن يصاحب ذلك لدى الشخص المعنى شعور بالمعاناة، فإنّ الفرد هنا ليس مريضاً. فالتجربة الفردية هي العامل الحاسم في تحديد الصحة والمرض والسوي واللاسوي (32).

فإذا نظرنا إلى الصحة والمرض من منظور الحي أو تجربة الفرد، فإنّ الطرح سيتغير تماماً، لأنّنا حينئذ سنغادر فوراً الحقل العلمي إلى الحقل الفلسفي. إنّ المعنى أو القيمة المعطاة من طرف الفرد لحياته هي المحددة للصحة والمرض. لأنّ الحي هو الذي يمنح الأشياء قيمة ويقيم بينها علاقات ويضفي عليها معاني. بدون ذلك لا تمثل الأشياء أي قيمة لديه. فمثلاً يذكر كانغيلهم أنّه لو كان غذاء الحيوان مجرد عناصر طبيعية يتناولها الحي من أجل الحفاظ على بنيته وتقويتها: فلماذا لا يتناول الحيوان فضلاته لأنّها تحتوي على نفس العناصر؟! فعلى مستوى كمي فيزيائي - كيميائي لا يوجد فرق بين غذاء

الحيوان وفضلاته. ورغم أنّ فضلات حيوان قد تكون غذاء أو طعاماً لحيوان آخر، لكن نفس الحيوان يستحيل أن يتناول فضلاته كغذاء حتى في أحلك لحظات الجوع. فالحى يفرق بين الغذاء والفضلات وبين أنواع الغذاء المختلفة عن طريق القيم التي يمنحها وفق معاييرها الخاصة للأشياء والموضوعات في محيطه⁽³³⁾.

على هذا الأساس، يرى كانغيلهم أنّ الحى الإنسان يمكن أن يدرس من خلال مقاربتين مختلفتين ظاهراً لكنهما في الحقيقة متكاملتان: المقاربة الأولى علمية موضوعية تبحث عن شروط سوائه (Normalité)، والثانية مقاربة فلسفية فينومينولوجية تنظر وتركز على ذاتيته بحثاً عن مسالك معياريته المبدعة (Normativité) وللوهلة الأولى، يؤكد كانغيلهم أنّ موضوع الصحة يقع ضمن فضاء المقاربة الثانية، وبالتالي فهي موضوع فلسفي وليس علمياً⁽³⁴⁾.

بعد استعراض مختلف المعارف البيولوجية والطبية عن الصحة ماضياً وحاضراً، ينتقل كانغيلهم إلى تحليلها فلسفياً من خلال نصوص تاريخية لكبار الفلاسفة خصوصاً "ديكارت" الذي يأخذ منه فكرة التقابل بين الصحة والحقيقة. ثم "كانط" الذي أكد على البون الشاسع بين الشعور بالصحة والعافية ومعرفة ذلك فعلاً، وبالتالي استبعاد إمكانية قيام علم للصحة. وصولاً إلى "نيتشا" الذي يعدّه الفيلسوف الذي تبنى أطروحة فلسفية حول الصحة بدأت تصاغ منذ "ديكارت". وتتلخص تلك الأطروحة في اعتبار "الصحة حقيقة الجسد"⁽³⁵⁾.

ويعني ذلك في رأي كانغيلهم أنّ المعقولة الحقيقية والأصيلة ليست من إنتاج العقل المجرد كما كان سائداً لدى جميع الفلاسفة، إنّما العقل المطلق والتام يوجد في الجسد. فإذا كانت الحكمة هي أن تفعل - وتعرف ما تفعل - التصرف المناسب، في الوقت والموضع المناسبين، وبالقدر المناسب فإنّ الوظائف الحيوية للجسد ينطبق عليها تماماً هذا المعيار أو الوصف. وبالتالي تنطوي أجسادنا على حكمة بالغة وتامة لا توجد في عقولنا⁽³⁶⁾.

هذا، ويعدّ تأكيد كانغيلهم على أنّ ماهية الحياة هي معيارية خلاقة، ومغامرة، ومتمردة على المعايير قلقة ومبدعة متجذرة في الحياة العضوية عمومًا، وتجد كمالها وقوتها في الحي الإنسان مبتكر التقنية والعلم والفن... الخ. هذا التأكيد يعدّ مرافعة لصالح مركزية الحي بصفة عامة إزاء العالم الخارجي، و"تذويت" (Subjectivation) الحي الإنسان: فهل فعلاً يعترف كانغيلهم بوجود "ذات" مركزية تُعدّ شرطًا قبليًا لفهم علاقته بالوسط؟ أو باختصار، هل توجد "نظرية الذات" عند كانغيلهم؟

2 - فلسفة الذات البيولوجية

انقسمت الفلسفة الفرنسية المعاصرة حسب "فوكو" إلى قسمين: فلسفة المفهوم والمعقولة، وفلسفة الذات والتجربة الفردية المعاشة. وتعود الأولى في أصلها إلى "أ. كونت" ثم "دوهيم" و"بوانكاريه" وصولاً إلى "كويري"، "كافياس"، "باشلار" وكانغيلهم. أمّا الثانية فتعود إلى "مين دوبيران" ثم إلى التيار الوجودي والفينومينولوجي الفرنسيين خاصة "سارتر" و"ميرلوبونتي" مرورًا - طبعًا - بـ "برغسون" (37).

ذاك على المستوى التاريخي. أمّا على المستوى الفلسفي والمفاهيمي، فإننا نذكر بسرعة أنّ التيار الأول يؤكد على أولوية الموضوع والعالم الخارجي، وهيمنة القوانين الطبيعية على جميع ظواهر وأشياء العالم بما في ذلك الحي الإنسان، وبالتالي فالموضوعية هي قيمته الأسمى. أمّا التيار الثاني فينطلق من أولوية الذات والوعي تحديدًا على أي شيء آخر، لأنّ العالم الخارجي لا وجود له خارج إطار إدراكاتنا وديمومة حالات وعينا، ومن ثمة فالذاتية شرط مؤسس للمعرفة والعلم.

وقد كان كانغيلهم في بداية مشواره العلمي والفلسفي رافضًا لفلسفة الذات والتجربة الذاتية خصوصًا "برغسون" و"البرغسونية". حيث نجد كانغيلهم الشاب تلميذ "آلان" يناصب "برغسون" وكامل فلسفته عداءً شديدًا في مقال كتبه متقدّمًا عنوانه: "نهاية استعراض فلسفي، البرغسونية" (La fin d'une parade)

أعاد كانغيلهم قراءة "برغسون" وأصبح يصفه دومًا بـ "الفيلسوف الكبير" (Le Grand Philosophe)⁽³⁹⁾، أو الفيلسوف الذي يملك عدة فلسفات إلى جانب "كونت" و "نيتشه" . . . الخ .

الحاصل أنّ كانغيلهم بعد دراساته الطبية، أصبح يستشهد بـ "برغسون" في كل مرة يتناول موضوع الحي والحياة وعلاقة الحياة بالمفهوم، ثم علاقة الحي بالوسط . كما يعود إليه تحديدًا في الدفاع عن المذهب الحيوي والموقف من التقنية .

ورغم ذلك، فإنّه من المشروع تمامًا أن نتساءل: كيف لفلسفة مواكبة للعلم والفكر العلمي، وتعترف حصريًا للنشاط العلمي بالأحقية في الحديث عن المعرفة والحقيقة: كيف لها أن تنتهي إلى نتائج متقاربة أحيانًا ومؤكدّة أحيانًا أخرى لأفكار ومفاهيم خاصة بالفلسفات الذاتية الوجودية منها والفينومينولوجية؟!

إنّ مذهبًا للذات (Le Sujet) في أعمال كانغيلهم الابستيمولوجية والفلسفية غير موجود، لأنّ فلسفته كانت نتاج تحليل ونقد لخطاب علمي محدد وصارم قيمه العليا هي الموضوعية والحقيقة . لكن مع ذلك، يمكننا أن نلمس في بعض النقاط والتمفصلات الاستراتيجية في فلسفة كانغيلهم ترشيحًا للحي الإنسان أن يلعب دورًا فاعلاً وأساسياً كذات .

وتظهر تلك النقاط الاستراتيجية للوهلة الأولى في صورة انقطاعات وشدوخ زلزالية بين طبقات فلسفته كما عبّر عن ذلك "أ. باديو" (A. Badiou)، حيث ذكر ثلاثًا منها هي:

- أ - الإنقطاعات الأنطولوجية التي تفصل طبيعيًا بين الحي وغير الحي .
- ب - الإنقطاعات الإجرائية التي تميز التقنية عن العلم .
- ج - الانقطاعات الأخلاقية التي تميز في الطب بين البعد المعرفي ومتطلباته، و البعد الإنساني العاطفي ومقتضياته .

فالانقطاعات الأولى تعني أنّ الحي مركز، والثانية أنّه معيار، والثالثة أنّه معنى، وبدون هذه الأبعاد الثلاثة لا يمكن الحديث عن "الذات" (40).

وفي مقارنة أولى، يمكن موضوعة الذات كقطب من خلال عدّها ثلاثية الأبعاد: مركز، معيار ومعنى. فكل حي في مقابل وسطه يشكل مركزاً، ووسطاً معيارياً، ثم إنّ جميع سلوكاته واستعداداته تحمل تفسيراً وتأويلاً وبالتالي معنى، بالنظر إلى الحاجة التي تحققها. ومن ثمة، فالمركزية الحيوية بهذا المعنى تتناقض مع المعقولة العلمية الفيزيائية التي لا ترى في الواقع سوى التجانس وتعدّه واقعاً واحداً بأبعاد موضوعية محددة ومكممة. في الوقت الذي يجب التسليم من وجهة نظر معقولة حيوية جديدة بتعدد الأوساط بحسب تعدد وتنوع الأحياء. فمفهوم العالم (Monde) ذاته يفترض وجود مركز يستقطب من حوله المحيط والأطراف، ويمارس المركز عمليات اختيار وانتقاء ورفض وفق معايير الخاصة، بالنظر إلى المعنى والقيمة المهيمنة على موقف من المواقف التي يحياها. فإذا كان العالم هو هذا، فإنّ الحي ذاته عالم مستقل، ومن هنا ينشأ الصراع بين المراكز والذي سيختزل في الصراع بين مركزين مطلقين هما: الحي والوسط.

أ - الصراع بين المطلقين: الحي والوسط

في سياق نقده لفكرة "كونت" الراضية لكل تأثير للحي في الوسط، ينتقد كانغيلهم كذلك مفهوم الوسط ذاته الذي يرى أنّه جيء به من الميكانيكا إلى البيولوجيا مباشرة ودون تبديل. وهو بذلك يعني: "أداة كلية تنحل فيها المركبات العضوية المتفردة إلى عناصر كلية وبدون هوية" (41) فالحي إزاء وسط كهذا ليس أمامه من خيار سوى الذوبان بدون مقاومة، لأنّ استمراره يتوقف على تلونه بلون الوسط.

ونتيجة لهيمنة هذا التصور الميكانيكي على الفكر البيولوجي، ظهرت فكرة أساسية لدى "لامارك" تبناها فيما بعد "كونت" مفادها أنّ الوسط يحدد الوظيفة، والوظيفة تخلق العضو. وعلى هذا يكون الحي في جملة صنعة

وسطه. ويدلل كانغيلهم على هيمنة هذا الرأي في البيولوجيا الناشئة من خلال هذا النص لـ "ل. رول" (L. Role) أحد المتخصصين في سلوك الأسماك، حيث يقول: "إنَّ الأسماك لا تعيش حياتها بنفسها، فالنهر هو الذي يجعلها تحيا، وبالتالي فهي مثل أشخاص بدون شخصية" (42).

وهي الفكرة التي نجدها عند "داروين" حين يؤكد أنَّ الوسط الفيزيائي أو الميكانيكي له تأثير مطلق في الأنواع دون أن تكون هي قادرة على التأثير فيه. حيث إنَّ تأثير الأحياء يكون في أحياء مثلهم. فالوسط الحيواني يتكوّن من أنواع حية متعددة ترتبط فيما بينها بصلات متنوعة كالعداء، والتحالف، والافتراس... الخ. ويتصور "داروين" أنَّ ذلك يؤدي إلى قيام علاقات مثل الاستعمال، والتدمير والدفاع... الخ (43).

لكن افتراض مركزية الحي والحي الإنسان تحديداً ينبعث من أنَّ الفرد الواحد تحت تأثير الظروف الطبيعية في صورة عراقيل ومشكلات، بإمكانه تجاوزها وإيجاد حلول متعددة لمشكلة واحدة. لأنَّ الطبيعة لا تفرض على الحي الإنسان حلاً بعينه، بل هو حرّ في أن يختار بحسب المعايير والمعاني التي يؤمن بها أو يراها مناسبة له. فالإنسان اليوم بالنظر إلى الأدوات والآلات التقنية التي اخترعها أصبح عاملاً من العوامل المؤثرة في المحيط والجغرافيا. صحيح أنَّ ذلك يتم بطريقة غير مباشرة، بواسطة استغلال القوى الميكانيكية للطبيعة بعضها ضد بعض، لكنّه تأثير حاسم. ثم، إذا كانا الحيوان والنبات يبديان استقلالية محدودة ودنيا إزاء الوسط، فإنَّ ذلك لا ينفي تمتعهما بمعيارية حيوية محدودة التأثير والنشاط هي الأخرى. لقد ذكرنا سابقاً أنَّ للمعيارية عتبتين أدنى - انكفائي - ، وأعلى - اندفاعي - . ولأجل ذلك تظهر المعيارية عند الإنسان المعافى في أوج عطائها ونشاطها بتحايله على الوسط وتوظيف قواه الميكانيكية بحيث تصبح أو تتحول من سالبة لحرية إلى مدعمة لها ومقوية.

ونتيجة لذلك يعبر السلوك البيولوجي لدى الإنسان - برغم خصوصيته - عن مرجعية "مطلقة" لا يمكن اختزالها لا في الوسط الطبيعي ولا في الفضاء المحايد الفيزيائي - الكيميائي. فمصطلح "مطلقة" يدلّ على التمايز بين الطرفين

- الحي والوسط - برغم الوشائج والصلات التي تربط بينهما. فمعيارية الحي الإنسان تعدّ مرجعية مطلقة لأنها قادرة على تجاوز الواقع وقواه الميكانيكية، وتجاوز حتى تركيبها العضوية البيولوجية، والتأسس كقطب مركزي أو بؤرة لا مادية.

يقول كانغيلهم: " إنّ المعنى من وجهتي نظر بيولوجية وسيكولوجية، يدل على تقدير تقويمي بالنسبة لحاجة. والحاجة عند من يعانها ويعيشها هي نسق مرجعي غير قابل للاختزال، وبالتالي مطلق. " (44) ويؤكد كانغيلهم أكثر على تعبير "مطلق" بقوله: " كل مركز مرجعي يمكن أن نقول عنه إنه مطلق. والحي تحديداً هو مركز مرجعي " (45).

والنتيجة أنّ هناك صراعا بين المطلقين النّدين: مطلق الحي ومطلق الوسط الكلي. وإذا تموقعنا ضمن منظور معين من المطلقين نلغي الآخر؛ لأنّ عالم الأرنب والجرد والإنسان ليس هو الوسط الكلي المحايد كما تتصوره الفيزياء والميكانيكا. وتماماً إذا نظرنا من زاوية الوسط الفيزيائي، فإننا لن نعترف إلاّ بوسط واحد ميكانيكي مجال لعمل قوى متعددة باستثناء الحي.

إنّ العالم الذي يتحدث عنه العلم عبارة عن قوانين، وهي بدورها تجريدات نظرية. لكن الحي لا يحيا ضمن هذه القوانين، بل يحيا مع كائنات وحوادث تنوع وتعدد تلك القوانين: " لأنّ ما يحمل العصفور هو الغصن وليس قوانين التآرجح. وإذا حصل أن اختزلنا الغصن في قوانين التآرجح، فإننا لا يجب أن نتكلم كذلك عن العصفور، إنّما عن محاليل "شبحروية" * (Colloïdales) " (46). بمعنى أنّ عالم الحياة مبني على التنوع، في حين عالم الفيزياء والميكانيكا مبني على التجانس واللاتنوع.

فالحي لا يتعامل مع حوادث وأشياء الوسط من ناحية مبادئها الميكانيكية أو قوانينها المجردة، بل من ناحية كفيّاتها وتنوع أشكالها وألوانها، وتحقيقها لمنفعة يقدرها هو طبقاً للمعنى الذي يعطيه للوسط الذي يعيش فيه. إذاً، في الوقت الذي تلح الميكانيكا على وسط حيادي بدون مركزية مطلقة، يقوم "الوسط الحيوي" - أو ما يسمى في لغة علم البيئة المعاصرة بـ"النظام

الإيكولوجي" (Ecosystème) - على مركزية متمحورة حول الحي لأنه هو المنبع والمصدر.

بعبارة أخرى، إذا كان من الطبيعي لفكر نشأ على الصرامة الرياضية أو الفيزيائية أن تكون الموضوعية لديه تقوم على فك التمرکزات في فهم الكون والعالم الخارجي، فإنه قد حان الوقت كي تؤكد البيولوجيا هذه المرة أن الفيزياء ذاتها ليست علمًا دقيقًا. لأننا إذا ألغينا التمرکز أو المركزية فسوف نقضي على الكائن الحي، حيث لن ننظر إليه إلا كعناصر ذرية نخزلها بدورها في القوانين الفيزيائية الكيميائية. ولعل في فيزياء "إنشتاين" النسبية ما يدل على مركزية ولو رياضية مجردة عندما يتحدث عن "المنبع" (Source) الذي ترتبط به حوادث العالم الخارجي كي نحدد زمان حدوثها و وقوعها⁽⁴⁷⁾. يستدل كانغيلهم على مركزية الحيوان في وسطه بنص لـ "كلاباريد"، يقول فيه هذا الأخير: "ما يميز الحيوان هو أنه مركز بالنسبة للقوى المحيطة به، والتي ليست مركزًا بالنسبة له، إلا بوصفها منبهات أو إشارات. إن المركز يعني نظامًا من الضبط الداخلي، تتحكم في أفعاله علة داخلية هي الحاجة الظرفية" (48).

إن مفهوم الوسط الحيوي لدى كانغيلهم يماثل في وظيفته مع المجال الإدراكي الذي قالت به المدرسة الجشطالتيّة، وكرسه أكثر "ميرلوبونتي". لأن "الوسط الخاص بالإنسان هو عالم إدراكاته، أي مجال تجاربه البراغماتية، حيث تكون أفعاله موجهة ومضبوطة بقيم ملازمة لدوافعه. تلك الأفعال تشق موضوعات مختارة، ترتبها بالنسبة لبعضها، وبالنسبة له كإنسان. إلى درجة يمكن القول معها إن المحيط الذي يفعل فيه الإنسان هو بالأساس ممرکز حوله ومن طرفه" (49).

ويضيف كانغيلهم مفسرًا نشأة الوسط بالمفهوم العلمي، أن الإنسان بانكبابه على العلم والمعرفة، نسي أن قبل ذلك كلّ ومصدر ما يقوم به جميعًا هو كونه كائنًا حيا. وامتدادًا في نسيانه راح يشيد عالمًا من الحوادث الميكانيكية والقوانين الرياضية عاذًا إياها عالمًا مطلقًا. فالوظيفة الرئيسية للعلم والنشاط العلمي كانت - بهذا المعنى - الحط من قيمة الكيفيات المتنوعة للأشياء المكونة

لوسطه، عن طريق اقتراح نظرية عامة للوسط الحقيقي (Milieu réel)، ذاك الوسط اللاحوي والإنساني.

ويجوز عدّ هذا الوسط لا حيويًا ولا إنسانيًا، لأنّ جميع كفاءاته التي تنبه الحي وتصنع الحياة أفسدت وأخرجت من طبيعتها الأولى: فالإدراكات الحسية لا يوثق بها لذلك كُفّمت، والتقديرية الذاتية عُوضت بالقياسات، والعادات بالقوانين، والتراتب بالسببية، والذاتي بالموضوعي... الخ.

لا جدال في أنّ كانغيلهم لا ينكر أحقية الفكر العلمي في دراسة ظواهر العالم الخارجي دراسة موضوعية. ففي دراسة الوسط، نأخذ اليوم بأكثر التصورات تقدّمًا وهو تصوّر فيزياء "آشتاين" التي ترى الوسط معادلات رياضية أساسية تعبر عن قوانين كلية لا تتغير مهما كان "النظام المرجعي" (Système De Référence) والإنسان كحي وعالم في آن واحد قد يفضّل وسطه على سائر الأوساط الحية الأخرى. رغم أنّه من وجهة نظر بيولوجية ليس هناك إطلاقًا أي فرق بين الوسط الذي يحيا فيه الإنسان والوسط الذي يحيا فيه الجرذ أو الأرنب. وفي نفس الوقت، تبقى صفة "وسط حقيقي" صالحة حصراً للعالم المطلق (Univers Absolu) الذي بسبب حياديته يتجاهل العوالم الحيوية بما في ذلك عالم الإنسان⁽⁵⁰⁾

لكن ألا يعد ذلك تناقضا ومفارقة فيما يخص الإنسان؟! لأنّ ميلاد العلم والنشاط العلمي يعدان مغامرة حيوية، ومن ثمة لا يمكن لمعرفة أنتجت الحياة أن تلغي الحياة. ذلك لأنّ الحقيقة الواقعية ليست وقفًا على علم الواقع، إنّما تتجاوزه بتضمنها لقيم أخرى. وعلى ذلك يكون الوسط الحيوي الإنساني عبارة عن نظام من العلاقات بين الحي الإنسان ووسطه، وليس عبارة عن وسط متضمن في الوسط المطلق أو الكلي. فالإنسان مستقل عن الوسط الميكانيكي بفضل معياره التي تتيح له الاختيار، فالقبول أو الرفض، الاستجابة أو الامتناع أو التأجيل... الخ، فهو مركز مطلق، والمركز لا يذوب في وسطه أو في ما حوله.

ب - وعي الذات ووعي الوسط

إنّ التناقض بين المطلقين يزداد حدّة ويصبح لغزاً ومفارقة في حالة "الإنسان": فهو من دون بقية الأنواع الحية منخرط في المطلقين معاً. فهو بخضوعه للدراسة العلمية، تُجرى عليه مختلف عمليات وممارسات العلم الموضوعي مثل التجريب، والتقنية، والترخيص. وبذلك يفقد كل امتياز ولا يحق له المطالبة به لأنّه شيء لا غير. ثمّ، باعتباره ذاتاً حية يعترض على هذا الوسط أو العالم المطلق بواسطة التفرد الديناميكي لوسطه الخاص، والتميز بالتمركز، والتقويم وحضور المعنى. فالذات هنا تجسّد لغز اللاتوافق بين المقاربتين: المقاربة الموضوعية من الخارج، والمقاربة الذاتية من الداخل⁽⁵¹⁾.

إنّ ما يعزز هذا اللاتوافق المفارقة هو وضع (Statut) الذات العارفة في علوم الحياة: هل هي الذات العالمية المنتمية إلى الكون اللامتمركز أو الذات الحية المنتجة للمعايير والمتمركزة؟

هذه المشكلة تظهر وتكرر مراراً في جمع فلسفة كانغيلهم: فهو يسلم ابتداء وبدون موارد ولا تردد أنّ الكائن الحي الإنسان هو الشرط الأول قبل ظهور العلم. وقبل بداية التقنية والفن والأخلاق... الخ، كان الحي، وما زال يمثل الأساس الذي تُبنى عليه كل معرفة وكل ممارسة أيّاً كانت. وبالتالي افتراض مركز حي هو مبدأ ما بعده من أنشطة يعني وجود "ذات" على شاكلة "الكوجيتو" الديكارتي. إلّا أنّ كانغيلهم يتفق تماماً مع "فوكو" في نقده لفكرة "الكوجيتو" حيث يرى أنّه لا يمكن أن نؤسس المعرفة على مبدأ هو ذاته مجرد حدس تخميني. لأنّ انتقال الذات وتحولها إلى "أنا" (Moi) يمرّ عبر مراحل تاريخية ويتمّ تدريجيّاً، وليس معطى أوليّاً بصفة كلية من البداية⁽⁵²⁾.

فالذات - إذاً - لا يمكن أن تتأسس على فراغ. فالانطلاقة الأولى كانت من الحي كمعيارية مبدعة وخلاقة، عملت خلال مسار طويل على مراكمة الخبرة والتجربة حتى حولتها إلى معرفة. فما يعتقد "ديكارت" أنّه بداية هو في الحقيقة محصلة لأنشطة سابقة.

لهذا السبب - يضيف كانغيلهم - أنّ معرفة الحياة لا يمكن أن تتم وفق نماذج رياضية مجردة. لأنّ عالم الحياة ليس عالمًا من النقاء والتناغم والتجانس. إنّهُ من عالم الأخطاء والفوضى واللاتجانس. ولذلك تدرس الرياضيات عالمًا كاملاً وملائكيًا، بينما تدرس البيولوجيا موضوعًا لا يغادر الواقع الحي⁽⁵³⁾.

فالمعرفة المجردة تواجه مقاومة ورفضًا من طرف الكائن الحي، لأنّه كفردية متميزة ومتحققة ينأى أن يسقط أو يُستوعب في التصورات النظرية المتعالية. ولهذا فالحي لا يرفض المعرفة ذاتها أو أنّه غير قابل للمعرفة، إنّما يرفض مسار المعقولة العلمية الذهاب من المعرفة إلى الشيء. لأنّ الوضع الصحيح في دراسة الحي هو الذهاب من الشيء أي من الحي نفسه إلى المعرفة.

مرة أخرى يلتقي كانغيلهم مع "هوسرل" في تشخيص أزمة العلم الغربي، الذي ينطلق في دراسة الحي والظواهر الكونية من الحقيقة البرهانية المجردة إلى الواقع الحقيقي الملموس. وبالتالي فهو يحجب نفسه عن معرفة ذلك الواقع لأنّه منغلّق على نفسه بصحبة الحقيقة الرياضية، وغافلاً عن الواقع الحقيقي⁽⁵⁴⁾ وهذا في جوهره هو ما أراد التعبير عنه كانغيلهم من داخل علوم الحياة.

فالموضوعية العلمية المشدّدة على النموذج الرياضي منذ "غاليلي" تريد أن تتصور الواقع بدون أي ذات ولا ذاتية. أي عالم من القوانين الرياضية المتجانسة غير مأهول ولا قابل لأنّ يؤهل من طرف الذوات. وإذ تفعل المعقولة العلمية هذا تتجاهل أو تناسى أنّها هي ذاتها نتاج الحي والحياة، وأنّ الذاتية التي تتنكر لها هي الشرط الأول المؤسس لمشروعها⁽⁵⁵⁾.

وفي ذات السياق، يؤكد كانغيلهم أنّه ما كان بالإمكان أن نتصور قيام معقولة علمية فيزيائية بدون أخطاء التقنية السابقة على العلم. كما لم يكن من الممكن تصوّر قيام معقولة حيوية بيولوجية أو فيزيولوجية بدون أمراض واختلالات وظيفية حقيقية، أي بدون الباطولوجيا. فالحي عن طريق حاجاته ومشكلاته هو المحرك الأول والأساسي للعلم والمعرفة العلمية، لكن الإنسان

العالم ينسى ذلك: "إنَّ العقلانية [...] إذا أخذت بمعناها الحرفي الصارم كفلسفة للرجل العالم، فإنَّها ستنتهي به إلى أن ينسى أنَّه هو ذاته كائن حي" (56).

يؤكد كانغيلهم هذا الطرح مرة أخرى على مستوى ابستمولوجيا قطاعية هي الطب. فالعلاقة الجدلية والمتبادلة بين المريض، المرض، الطبيب والمؤسسة الطبية ليست مجرد ممارسة تبتغي الشفاء، إنَّما هي ممارسة ومعرفة، ومسئولية، وأخلاق وسلطة: "الفعل الطبي - الجراحي ليس مجرد فعل علمي، لأنَّ الإنسان المريض الذي يسلم نفسه لضмир طبيه أكثر من علمه، لا يعاني فقط من مشكل يطلب له حلاً فيزيولوجياً، إنَّه يائس يطلب النجدة" (57).

يفصّل كانغيلهم في نص مطول دور الذات والتجربة الذاتية في حال الصحة والمرض، حيث يقول: "إنَّ المريض ذات قادرة على التعبير، ولا يُعرف كذات إلَّا من خلال ما يشير إليه بالامتلاك: أُلْمه وتصوره له، قلقه، آماله وأحلامه. في حين، ومن زاوية المعقولة العلمية، تظهر في كل هذه الإشارات الامتلاكية أوهام، ولذلك يجب الاعتراف بأصالة القدرة على التوهم. إنَّ إلغاء ذاتية التجربة المعاشة للمريض في المعرفة الطبية الموضوعية عمل مستحيل [...] ويستحق هذا الاحتجاج الوجودي أن نستمع إليه، لأنَّه يعرض أمام القرار العقلاني المؤسس، حدوداً لا يمكن تجاوزها لما يمكن أن نسميه كذلك سقفاً أعلى" (58).

ففي النص الأول يلخّ كانغيلهم على أنَّ اليأس والمعاناة والمواجه الذاتية التي يعيشها المريض هي المؤسس الأول للفعل الطبي أو الممارسة الطبية التي تنطلق من المريض إلى المرض. فالمرض لا وجود له خارج ذات المريض، وبالتالي اعتراف كانغيلهم بالوجود الأنطولوجي المتميز للسوي والمرضي، لا يعني أنَّ المرض يملك طبيعة خاصة وماهية مستقلة عن ذات المريض. فكأنغيلهم يتحدث عن "المرضي" (Pathologique) ولا يتحدث عن "المرض". فالباطولوجي يحيل مباشرة كما في معناه الايتيمولوجي إلى المعاناة (Pathos) الذاتية لشخص في وضع صعب. وهذه معلومة عادية مبدئية في الطب العلمي، وهي أنَّ "الفيروس" أو "الميكروب" المسبب للمرض ليس هو

المرض في حدّ ذاته، يتحول إلى مرض عندما يقتحم عضوية كلية مستقلة، وبالتعاون مع بنية معقدة من العوامل الداخلية والخارجية المساعدة⁽⁵⁹⁾.

فالطب والمعرفة الطبية وحتى الفيزيولوجية تجد أرضيتها الأساسية في الحالة المرضية، وليس في الحالة السوية، أو في نسق مجرد من التصورات الجاهزة عن الأمراض كما هو حال نسق "براون". وبالرغم من أنّ الطب العلمي يصبو دومًا إلى تحقيق موضوعية أكبر في تشخيصه وعلاجه للأمراض عن طريق كشف المرض وعلاجه دون حاجة إلى المريض عن طريق وسائط محايدة مثل الآلات والأدوات التقنية الجديدة⁽⁶⁰⁾، بحثًا عن موضوعية أكبر وابتعادًا عن الوهم. رغم ذلك، فإنّ معاناة المريض تبقى هي الموجه الرئيسي للطبيب، لأنّ تجاهلها يفضي إلى مخاطر جمة في مقدمتها نزع الصبغة الإنسانية عن الطب، ومن ثمة تجاهل المريض.

ومن دون شك فإن المريض يعدّ من وجهة نظر أخلاقية، شخصًا من حقه أن يحظى بالاحترام ومراعاة حقوقه وفي مقدمتها معاملته كغاية في ذاته وليس كوسيلة. ومن ثمة، فنحن دومًا ومن جديد أمام التعارض الأبدي بين: أحكام الوجود وأحكام القيمة. ويظهر هذا التعارض في "الببواخلاق" أو "الأخلاق الحياتية" المعاصرة بين نزعتين أساسيتين: الأولى تلزم الطب وعلوم الحياة بمراعاة الحصانة الأخلاقية والميتافيزيقية للحي الإنسان باعتباره ذاتا فريدة. وتركز هذه النزعة على "قدسية الحياة" (Le Sacré de la vie) ويمثلها "ه. جوناكس". أمّا النزعة الثانية فتري ضرورة إطلاق العنان للتقنيات الطبية والفيزيولوجية من أجل تحسين قدرات الحي والحياة وخصوصًا الإنسان، بالنظر إلى نبل الغاية وهي "تحسين نوعية الحياة" (Qualité de la vie). ويمثل هذه النزعة حاليًا "ج. هوطوا" (G. Hottois)⁽⁶¹⁾.

أمّا في النص الثاني الذي يتحدث فيه كانغيلهم عن قدرة المريض والإنسان بصفة عامة على التوهم، فإنّ ذلك يعني دور المخيال والصورة التي يرسمها المريض عن نفسه وعمّا يعاني منه وهي كذلك تملك تأثيرًا خطيرًا وحاسمًا. فمركزية الذات قائمة في هذا المستوى على عدم التطابق بين المريض

كذات والصورة عن نفسه التي هي في خياله . وقد تحدث "سارتر" بتفصيل كبير عن التباعد الطبيعي بين الذات وصورة الذات، لأنه لو كان هناك بالفعل تطابق بينهما لكان الصدق والإخلاص والصراحة طبائع وجودية في الإنسان في حين الواقع يدلّ على العكس⁽⁶²⁾.

هذا، وقد بدأ الطب المعاصر يعترف بدور ما للوهم والخيال في علاج أمراض عدة من خلال تجارب "أثر البلاسيبو" (Effet Placebo)، فضلاً عن دور الإيمان والعقيدة الدينية في الحفاظ على الصحة وتفاذي الأمراض.

خلاصة القول أننا أمام ثلاث مفارقات تخص "الذات" هي بمثابة إثبات لإطلاقية ومركزية الحي الإنسان واستعصائه على الدراسة الموضوعية الصرفة:

- فالمركزية المعبرة عن إطلاقية الحي تعدّ عائقاً أمام سحب الدراسة الموضوعية على عالم الذات المطلق.
- ثم المعنى الذي ينشأ من افتراض المعايير يقف عائقاً أمام إكمال بناء علم بيولوجي فيزيائي - كيميائي خالص وبالتمام.
- كما يقف الخيال والوهم حائلين وعائقين أمام المعرفة الخالصة بحيث يمنعانها من فهم واستيعاب اليأس والمعاناة والقلق التي يعيشها الحي⁽⁶³⁾

إنّ الذات عند كانغيلهم - كمركزية ومرجعية مطلقة لا يمكن اختزالها - موجودة مادام يوجد "حي" وتشهد مركزيتها وإطلاقيتها ومعاييرها لدى الحي الإنسان، لأنه الوحيد الذي يدرك "ظرفيته" (Précarité). فرغم معياريته القوية، فهو مدرك تمام الإدراك أنّه مغامر سيلقى مصيره المحتوم يوماً وهو الموت، والذي يفلت منه كل مرة.

فوعي الظرفية عند الحي الإنسان هو ترجمة لقلق وجودي دفين. ينبع ذلك القلق من واقع أنّ الإنسان يعيش ويحيا في وسطٍ قواه مناوئة له ولا تتردد في إلغائه لأنها ميكانيكية بدون غاية وفي نفس الوقت أقوى منه. بيد أنّه، انطلاقاً من كونه "ذاتاً" واعية ومتبصرة لغايتها ومصيرها، فإنّ الإنسان يقبل أن يلعب مع

قوى الوسط العمياء ويتحداها. وتكون نتيجة هذا التحدي المغامرة نصراً، لكنه ليس حاسماً ولا نهائياً، إنما مجرد توازن ظرفي مؤقت سيزول بعد حين، ويُدمر من طرف قوى الوسط. في هذه الظروف والأجواء، مثلما تزداد أهمية الصحة أثناء فترات المرض، تزداد أهمية الحياة البشرية أثناء فترات الخطر التي تتهددها في كل مرة⁽⁶⁴⁾. فلولا خطر الموت والرغبة من ملاقاته المحتمومة يوماً، ما توصلت العضوية الحية إلى تحديه عن طريق استعمال، وفي غالب الأحيان استنفاد جميع قواها البيولوجية من أجل تهيئة الأوضاع لخلف سياي بعزيمة جديدة وقوة شابة من أجل إكمال المسيرة⁽⁶⁵⁾.

مما سبق، نستنتج أنّ للذات عند كانغيلهم ثلاثة مظاهر: إنسانية عن طريق معياريتها القصوى تشخص انطلاقاً من تميز أدائها البيولوجي الأول المتواصل في صور جديدة مثل التقنية، العمل والعلم... الخ؛ ثم معرفية، عن طريقه تصور الذات العالم الخارجي متجانسا وحياديا بدون مركزية معينة، أي عالم بدون ذات. وهذا المظهر المعرفي لا يتأسس على حدس أولي على الطريقة الديكارتية، إنما يعتمد على تراث ورصيد المباحث العلمية والمعرفية المختلفة. وأخيراً، مظهر خيالي⁽⁶⁶⁾، قد يكون "ك. برنار" أول من عبّر عنه بدقة عندما عدّ البعد الميتافيزيقي في الإنسان طبيعة راسخة، ويلعب دوراً حيوياً. كما عدّ كانغيلهم دعماً لوجهة النظر هذه أنّ "الحياة الإنسانية يمكن أن تأخذ معنى بيولوجياً، أو معنى اجتماعياً، أو معنى وجودياً"⁽⁶⁷⁾.

إنّ كانغيلهم لم يتحدث عن "الميتافيزيقا" بطريقة مباشرة، إنما عدّ أنّ المعيارية الحيوية لدى الإنسان، ونظراً لقدراتها الفعالة والمتعددة، التي تصل لدى هذا الكائن المتقن إلى درجة وعيه لذاته ووعيه للعالم الخارجي، يفتح ذلك الباب أمام الحياة الروحية⁽⁶⁸⁾ والتي لا تقوم إلا بافتراض الميتافيزيقا.

ويعزز هذا الافتراض أنّ كانغيلهم بعد دراسته للطب وكتابه لأطروحاته الأساسية "السوي والمرضي" بعد الأربعينيات، أصبح يستشهد كثيراً بالفلاسفة المناهضين للعقلانية والرافضين للهيمنة المعرفية للعلم أمثال: "برغسون"، "ميرلوبونتي" بعض نصوص "ماكس فيبر". لكن القبول الضمني للميتافيزيقا،

والتسامح مع واقع تأسسها كبعد حيوي في التجربة الإنسانية، لا نشك إطلاقاً في أن كانغيلهم تأثر في ذلك بـ"نيتشه". ومع ذلك، فقد بقي كانغيلهم كانطياً، لأنه لم يبدأ بالميتافيزيقا. وانتقد الفلسفات الذاتية في هذا الصدد. إنما أرجأها - أي الميتافيزيقا - إلى غاية الفراغ من الإشكالات المعرفية المتعلقة بعلوم الواقع وعلوم الإنسان خصوصاً الطب والبيولوجيا. ثم بعد ذلك، وعندما تكتشف المعقولية العلمية حدودها، فإنها ستسلم بأن الدور الآن للفلسفة كي تدرج العلم والتقنية إلى جانب بقية التجارب والأنشطة البشرية.

وإذ يؤكد كانغيلهم على تأسيس الحي الإنسان كمطلق لا يمكن اختزاله، فإنه في الحقيقة يجزم أنه مركز وحيد ليس في مواجهة العالم الخارجي لأن هذا الأخير ليس وعياً مجرداً من كل غائية. لذلك فالحي الإنسان في مواجهة مخاوفه، هواجسه وتصوراته عن نفسه وعن العالم الخارجي. ومن أجل ذلك يقترح كانغيلهم مقارنة أنثروبولوجية جديدة للإنسان، تنطلق - أولاً - من معيارته البيولوجية، ثم ترتقي - ثانياً - إلى دراسة الإنسان ككل وككائن متعدد الأوجه والأبعاد. وهذا السبب الذي يجعل كل معقولية علمية مهما كانت صرامتها تعجز عن الإحاطة به واختزاله: فما أسس الأنثروبولوجيا البيولوجية عند كانغيلهم؟

أخيراً، فقد أردنا بهذا التحليل أن نلج إلى عمق "فلسفة الذات" عند كانغيلهم، وهي المستندة إلى نتائج العلوم المعاصرة في مسار تشكلها الذاتي وتطورها، ثم المتحررة منها نسبياً بحثاً عن المعنى، والماهية والذات. و باختصار، تقوم تلك الفلسفة على دراسة السواء و المعيارية. ومن ثمة الجمع من جديد بكيفية متناغمة بين العلم و الفلسفة.

مما سبق، يمكن أن نجمل شتات الأفكار الواردة في هذا المقال كالآتي:

- 1 - إن إعادة الاعتبار للمعنى وللذات في فكر كانغيلهم في وجه الطغيان الذي تمارسه العلوم الفيزيائية - الكيميائية، كان من خلال إعادة صياغة وتصور علاقة جديدة بين الفلسفة والعلوم. فالفلسفة، لم تعد منافساً للعلوم في البحث عن الحقيقة والمعرفة، لأنه لا وجود - حسب كانغيلهم - لمعرفة

فلسفية، إنّما الفلسفة نشاط جدّي يتعامل ويعالج الإشكالات والمفاهيم، فالفلسفة إذًا تقوم بمهمة "الحكم" أو "القاضي" الذي يوازن ويقوّم مختلف الأنشطة البشرية كالعلوم والفن والأخلاق والدين... الخ، ثمّ يضع كل نشاط في مكانه المناسب ضمن منظور التجربة الإنسانية. وعلى ذلك تصبح الفلسفة نشاطًا نقديًا للقيم والمعايير من أجل تصور وإعطاء معنى للحياة والسلوكات البشرية والأشياء. ولأجل ذلك، يرى كانغيلهم أنّ القراءة الابيستيمولوجية هي الطريقة الفعالة لمعالجة ودراسة الخطابات العلمية، أمّا البحث عن معنى لها وإدراجها في التجربة الإنسانية، فإنّ المنهج الفينومينولوجي وحده هو القادر على ذلك. والنتيجة أنّ العهد الذي كان فيه الفيلسوف غير مبالٍ بما يجري في الحقل العلمي، قد ولّى، وأنّ المشكلات الراهنة تلح على الفيلسوف أن يلمّ ويحيط بمختلف المباحث العلمية، ومن الضروري أن يتخصص في إحداها كي يعاين الوقائع عن كثب. ثمّ يتحرر حين لا يكتفي بذلك فيعتمد إلى البحث عن معنى وماهية الخطابات العلمية.

2 - وقد أدت النظرة السابقة إلى تأسيس البيولوجيا ليس فقط، علمًا للحياة، بل وفلسفة، لأنّها لا تكتفي بالوصف والتحليل، بل تتعدى إلى البحث عن المعنى، لأنّ الحي - مهما كانت الظروف - لا يمكن اختزاله في صيغ رياضية تعبر عن تفاعلات فيزيائية - كيميائية، لأنّ تصوّرًا كهذا يجعل الحياة عماء وعمياء، في حين الحياة متبصرة وتعالج مشكلاتها بحكمة واستراتيجية تفوق تلك التي يطلبها العقل والفكر. فالحي والحي الإنسان تحديدًا هو بؤرة مطلقة ومركز مستقل عن الوسط الذي يعدّ هو بدوره مركزاً أو بؤرة مناهضة. لكن مركزية الحي الإنسان متبصرة وواعية في حين مركزية الوسط عمياء إلى درجة أنّ المواجهة بين المركزين - الحي والوسط - لا تتم في فضاء محايد بينهما، إنّما تتم في ساحة الوعي لدى الحي الإنسان. ونتيجة لكون الحي الإنسان المزود بمعيارية حيوية قصوى لا يعيش بالتماهي مع الوسط، بل بالتمييز عنه مرارًا وتكرارًا

ودائمًا، لأنّه إذا خضع له تمامًا فإنّ ذلك يعني الموت والتلاشي، لذلك يبقى حريصًا على سلام بنيته البيولوجية الأساسية وتماسك وتراص كيانه وجملته العامة. وحينئذ يتصلب المركز المطلق ويزداد توليف معياريته فيتحول إلى "ذات" بيولوجية متعالية على الوسط، وتجد قمة تعاليها وكمالها في الإنسان. فالذات البيولوجية بفضل معياريتها المتقدمة تحيا دائمًا خارج المعايير السوية، وخارج حتى مقتضيات وإلزامات الوسط، لأنّ الحي على المستوى البيولوجي ابتكر "الوسط الداخلي" كي يفلت من قهر وطغيان الوسط الخارجي، ثم استطاع الحي أن يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث استطاع بفضل التقنية والعلوم أن يخلق وسطًا خارجيًا مصطنعًا يجعله في منأى عن اعتداءات الوسط الخارجي.

3 - إنّ التأكيد على وجود "ذات" مرجعية ومتمركزة يجعل الدراسة العلمية لها أمرًا متعذرًا لأنّ الذات لا تشبه ولا تتماهى مع موضوعاتها. فالحي لا يشبه الآلة، إنّما الآلة هي التي تشبه الحي، وتبقى على الدوام أدنى منه مرتبة لأنّه هو الذي صنعها. ولذلك فإنّ دراسة الحي الإنسان ككيان عام متماسك ومستقل تتطلب تأسيس "أنثروبولوجيا بيولوجية"، لا تنطلق من فرضية وجود طبيعة بشرية قبلية، كما لا تسلم بأنّ الأطر المعرفية والثقافية المتعالية كاللغة والرموز والعلوم... الخ وحدها يمكن أن تكشف عن حقيقة الحي الإنسان. ومن ثمّة تلح الأنثروبولوجيا البيولوجية لكانغيلهم على طبيعة بشرية في تشكّل مستمر ومتواصل دون تصوّر نهاية واكتمال له. ذلك لأنّ ماهية الإنسان ليس فيما هو عليه، بل فيما سيكون عليه، أي في مآله. ثم تؤمن هذه الأنثروبولوجيا كذلك أنّ الأطر المعرفية والثقافية ذاتها من إنتاج معيارية الحي، وهي مجرد صورة شاحبة لواقع الحي ومعاشه الحقيقي، ومن ثمّة لا يمكن للأنماط والتصنيفات المجردة أن تعبر عن حقيقة الحي؛ فالأولى والأجدر - إذا - دراسة الأصل، وهو العودة إلى ما قبل تلك الأطر، أي العودة إلى الحي ومعياريته.

وفي الأخير نسجل ملاحظتين جديرتين بالتنويه: الأولى علمية، والثانية

فلسفية. فدراسات كانغيلهم الابيستيمولوجية والنقدية كانت تنتهي دائماً إلى اقتراح إعادة تأسيس البيولوجيا وعلوم الحياة عموماً، لأنها تفتقر إلى إطار نظري عام يجمع شتاتها؛ ولأنّ اعتمادها الكلي على النموذج الفيزيائي - الكيميائي قضى على الخصوصيات الأساسية المميزة للعضويات الحية. وقد كانت هذه بمثابة "نبوءات"؛ لأنّ الأصوات تتعالى الآن من داخل الحقل البيولوجي مطالبة بإعادة صياغة الإشكالات والبرامج الكبرى لعلم الحياة. فالبرنامج الإرجاعي (الفيزيائي - الكيميائي) أثبت محدودية أفقه حين مكن من كشف الفاعلين الحقيقيين في العمليات الحيوية الدقيقة والمعقدة مثل الجينوم، المورث، البروتين والانزيم... الخ. لكنه لم يستطع فك شفرة الحياة وقراءة السيناريو والمعنى العام الذي يتحكم في أولئك الفاعلين. وذلك ما يجعل البيولوجيا على أبواب إرهاصات عصر معرفي جديد⁽⁶⁹⁾.

أما الملاحظة الفلسفية فتتمثل - كما أشرنا سابقاً - في توافق نتائج فلسفة كانغيلهم مع الأهم في الأفكار الفلسفية لبعض فلاسفة الذات والميتافيزيقا، المحسوسين على التيار الذي يعارض المعقولية العلمية مثل "نيتشا"، "برغسون"، "ميرلوبوتي" وحتى "سارتر" زميله في المدرسة العليا. والسبب في ذلك يعود في رأينا إلى طبيعة المجال الذي اختاره كانغيلهم كموضوع لأبحاثه ودراساته وهو الطب. فالطب كما يعترف بذلك كانغيلهم يوجد في مفترق طرق كبير: طريق يجعل منه علماً إنسانياً بالنظر إلى تجربة المعاناة والمرض كأساس لفلسفة إنسانية ذاتية متعددة الأبعاد: أخلاقية، وجودية وبيولوجية. وطريق آخر يجعل منه علماً وضعياً مرجعيته المنهجية والمفاهيمية تتجاوز المريض وبالتالي فهي خارجة عن نطاقه لأنها بيد الطبيب والمؤسسة الطبية. هذه العقدة المزدوجة العلمية - الفلسفية لم يدركها كانغيلهم ويستوعبها إلا بعد دراسته للطب أو بالأحرى "نظرية الطب" لأنه هو ذاته لا يزعم أنّه "طبيب" (Médecin)، إنّما "دكتور في الطب" (Docteur En Médecine)، ولعلّ هذا هو الذي جعله يعيد اللحمة بين تيار الفلسفة الفرنسية المعاصرة: تيار المفهوم والعقلانية، وتيار الذات والتجربة. إلا أنّ هذا الجانب من فلسفة

كانغليهم مغمور ومطموس وسط أبحاثه التاريخية والابيستيمولوجية، ولم يُستثمر ولم يُفعل بعد رغم أهميته.

قاموس مصطلحات المقال

1 - جينوم (Génome) :

هو مجموع الجينات أو المورثات التي تحملها الكروموزومات لدى نوع حيواني معين. أما الجينة أو المورثة فهي باتفاق البيولوجيين ليست كيانا "Entité" مستقلا، إنما بنية فيزيولوجية معقدة من البروتينات والإنزيمات. كما يطلق مصطلح "Génotype" على كامل المخزون الوراثي الثابت عند الفرد " سواء عبرت عن نفسها الجينات وظهرت في الفرد أو بقيت غير مقروءة. والجينوتيب يقابل الفينوتيب "Phénotype" الذي هو جملة الصفات والخصائص الجسدية المكتسبة بالتفاعل مع الوسط.

2 - جملة (Totalité) :

هي مجموعة من الأجزاء والعناصر المتعاضدة والمتآزرة التي لا تتصرف ولا تفعل إلا ككل. وتحوز الجملة على خصائص ومميزات تتجاوز تلك التي بحوزة العناصر المكونة لها. فالعضوية الحية - حسب كانغليهم - جملة، لأنها لا ترد إلى مجرد الأعضاء أو الأجزاء. فالكائن الحي حين يتصرف، يفعل ذلك ككل كما هو الحال في «المنعكس». ثم يخلص "كانغليهم" إلى أنّ العضوية تحقق توافقا غريبا بينها كجملة وبين أجزائها. و يقوم ذلك التوافق على "نفاذ متبادل" "Pénétration Réciproque" : فالجزء محتو في الكل، والكل محتو في الجزء. والتالي يخالف كانغليهم النزعة الإرجاعية والنزعة الشمولية "Holiste" في آن واحد.

3 - الأخلاق الحياتية أو البيوأخلاق (Bioéthique) :

مبحث فلسفي جديد نشأ مع تعاظم وتيرة التطور التكنولوجي والبحوث المتقدمة على الكائن الحي. نحت المصطلح طبيب الأورام السرطانية الأمريكي

"ف.ر. بوتّر" Ronselaer Potter "في كتابه "Bioéthics: Bridge to the futur" (1970). كما يطلق على هذا المصطلح "الأخلاق الطبية". Ethique médicale. لكن هذا المصطلح يحصر البيوأخلاق في الطب والبيولوجيا فقط. أما المصطلح الأول فهو أكثر إتساعاً لأنّ المشكلات الأخلاقية والمسؤوليات المعنوية للباحثين والمخترعين نجدها حتى في الأيكولوجيا والتكنولوجيا بمعناها الواسع. لا يؤيد "كانغليهم" في مجال الطب تحديداً إطلاق العنان للتقنية وللتجارب على الحي حتى لتلك العشوائية والفضولية. بخلاف تلميذه "ف. داغوجي" الذي يؤيد أنّ التقنية القصوى ستجلب السعادة للبشر.

4 - طبيعانية (Naturisme) :

مذهب فلسفي وطبي ينادي بالعودة إلى الحياة الأولية البسيطة في المأكل والمشرب وظروف العيش الأخرى من أجل حماية الإنسان من الأمراض ووقايته من العلل والأمراض والأسقام. أعيد بعث هذا التوجه ضمن تيارات الأخلاق الحياتية المعاصرة "Bioéthique" خصوصاً مع "ه. جوناس" ومبدأ المسؤولية.

5 - الضبط (Régulation) :

يعتبر "كانغليهم" الضبط لدى العضويات والأنساق الحية الظاهرة البيولوجية الأولى وبامتياز. والضبط في معناه العام يتضمن على الأقل ثلاث أفكار: علاقة التفاعل بين عناصر غير مستقرة. ومعيّار أو قاعدة للضبط. ثم قدرة على المقارنة ورصد الاختلالات. والضبط هو التصحيح والتعديل وفق قواعد أو معايير معينة لحوادث وحركات متنوعة ومتعددة من أجل الحفاظ على توازن عام. يغطي مصطلح "الضبط" أو "الضبط الذاتي" حالياً كامل العمليات الحيوية التي مسرحها الكائن الحي.

6 - الانتحار الخلوي (Apoptose) :

في عام 1964 تأكد البيولوجيون بما لا يدع مجالاً للشك من وجود "موت خلوي مبرمج" عكس الاعتقاد الذي كان سائداً في الطبيعة الأبدية لكل خلية حية

وقدرتها على الخلود. يوظف "كانغليهم" الانتحار الخلوي للتأكيد على وجود جملة وكل يملك مشروعا يوجه على أساسها لأجزاء و الأعضاء. ومن ثمة عدّ الموت حادثة مسجلة في بنية العضوية الحية وتاريخها.

7 - مبدأ أبروسيه (Principe de Broussais) :

يفيد هذا المبدأ تحديدا أنّ الحالة المرضية عارض يحل بالجسد، ينتج عن اضطراب الحالة السوية. ويكون الاضطراب إمّا بالزيادة في التحريض والنشاط، أو بالتقصان وضعف النشاط. فالحالة المرضية لا تملك بذاتها وفي ذاتها قوانين خاصة بها، لأنها ملحقة مباشرة بالحالة السوية. ذاع صيت هذا المبدأ بعد أن حوله "كونت" عام 1828 إلى مسلمة طبية و فيزيولوجية عامة.

8 - المذهب أو النزعة الحيوية (Vitalisme) :

هو المذهب المؤسس على فكرة أنّ الظواهر الحيوية تتضمن مبدأ حيويًا غير مادي لكنه محاث للعضوية الحية. يركز "كانغليهم" على تحليل ونقد هذا المذهب كما جاء عند مدرسة "مونبوليه" "Montpellier". يؤيد "كانغليهم" المذهب الحيوي بسبب إلحاحه على نوعية الظواهر الحيوية وعدم قابليتها للرد إلى الظواهر الفيزيائية. لكنه لا يؤيد الجانب الميتافيزيقي في المذهب، حيث يجذب القول بوجود غائية داخلية "Téléonomie" لدى الكائن الحي وليس غائية خارجية "Téléologie".

9 - الموت الرحيم (Euthanasie) :

من المشكلات الأخلاقية والقانونية في الطب المعاصر مشروعية الدفع بالمريض عن قصد إلى الموت والتعجيل برحيله تخفيفًا له من الآلام الفظيعة التي يعيشها كل لحظة نتيجة مرضه الميؤوس من شفاؤه. ويقف الطب موقفًا حرجًا للغاية إزاء هذه المشكلة، لأنّ الاحتفاظ بأمل ضئيل بإنقاذ المريض يدفع إلى تكثيف شديد للعلاج "acharnement thérapeutique" مما يعطل موته ويطيل مرحلة احتضاره ويجعلها أكثر فظاعة وهذا ما يطلق عليه "Cacothonasie".

10 - مسالك الحياة (Les Allures de la Vie) :

إحصاء مسالك الحياة هو الموضوع الذي أراد «كانغليهم» للفيزيولوجيا أن تهتم به وتضعه في صدارة مشروعها المعرفي. ومسالك الحياة هي أوضاع وحالات حياتية غير قابلة للانعكاس ولا للتكرار. وبالتالي فهي فريدة من نوعها ومتميزة. كما يعبر المسلك عن الهيئة والمظهر والمستوى والسرعة التي يكون عليها الحي في وضع معين.

11 - المعيار (Norme) :

إن الفرق الأساسي بين "المعيار" و"القيمة" "Valeur" يتمثل في أن هذه الأخيرة تأتي بعد الفعل أو السلوك أو الوضع كي تعطيه قيمة مضافة. أما المعيار فيأتي قبل الحالة البيولوجية. فمثلا في الطب يقيم الطبيب الحالة المرضية وخطورتها بدرجة بعدها عن المعيار السوي الذي هو الحالة السوية. وبالتالي فالفيزيولوجيا هي التي تمد الباطولوجيا بالمعايير. لكن "كانغليهم" يقلب الوضع، ويؤكد أن الحالة المرضية لها معاييرها الذاتية تماما مثل الحالة السوية. بل أن الفيزيولوجيا ذاتها لم تتأسس تاريخيا إلا على الباطولوجيا ومعاييرها لأنها الأسبق أنطولوجيا.

12 - المعيارية (Normativité) :

إذا كان الحي في السواء يعيش وفق معايير خارجية ويعد سويا إذا طابق نموذجا مجردا وخارجيا، فإن المعيارية هي حياة الحي وفق المعايير الذاتية الخاصة به. ويكون سويا لا عندما ينطبق مع غيره أو مع الآخر، إنما عندما ينطبق ويتساوى مع ذاته. وفي المعيارية يعيش الحي خارج المعايير الموضوعية ومتمردا عليها لذلك فهي حرة ومبدعة ومغامرة بخلاف السواء. وتوجد المعيارية لدى جميع الأنواع الحيوانية من أبسطها وأدناها وهي "النقايات" إلى أعلاها تركيبا وهو الحي الإنسان. لكنها تأخذ أشكالا وصورا متعددة من نوع إلى آخر، ومن فرد إلى فرد حتى تصل إلى صورتها الاندفاعية العليا لدى الإنسان.

13 - المرض (Maladie) :

المرض وضع معيشي جديد يتميز بانكفاء المعيارية. وللمرض قوانينه المستقلة عن الحالة السوية، وعن حال الصحة. لكن هذا لا يعني - حسب كانغليهم - أنَّ المرض يوجد بكيفية مجردة بدون المريض أو المرضي. إنَّ المرض لا وجود له خارج التجربة المرضية أي خارج المريض. وبهذا يتجاوز "كانغليهم" الاتجاهين الأساسيين في تصور المرض. الاتجاه الأنطولوجي "Ontologique"، والاتجاه الديناميكي «Dynamique».

14 - السواء (Normalité) :

هو حياة العضوية الحية وفق قيم ومعايير تبدو ظاهراً أنها بيولوجية، لكنها في الحقيقة اجتماعية وسياسية. والسواء هيئة السوي الذي يكون كذلك بالامتثال والخضوع لمعايير خارجية كمية أو إحصائية. مثل ضبط الكمية السوية للسوائل المتدفقة في عروقنا عن طريق مجال يضبط حدها الأعلى وحدها الأدنى. أو إحصاء عدد الأفراد الحاملين لهيئة عضوية معينة وتحديد السوي عن طريق الفرد الوسط "L'homme Moyen".

15 - العيادة (Clinique) :

"Kliné" باليونانية تعني السرير. فالعيادة تعني المعاينات والمتابعة السريرية المباشرة للمريض. وتمارس العيادة في مؤسسات مجهزة خصيصاً لاستقبال المرضى والجرحى والمصابين في مقدمتها المستشفيات. أثارت العيادة منذ نشأتها ومازالت مشكلات معرفية واجتماعية وأخلاقية أهمها اهتمامها بالمرض وتجاهل المريض. وقد حلل "فوكو" بدقة كبيرة هذا التجاهل في كتابه "ميلاد العيادة".

16 - فزياء (Physicalisme) :

ظهرت هذه النزعة لدى فلاسفة حلقة فيينا عام 1931، من أجل إثبات موضوعية المعرفة: فإذا كان العالم الذي نحيا فيه هو جملة المعطيات الحسية،

فكيف نضمن صحة القوانين والنظريات العلمية المرتبطة بالتجربة عن طريق ملاحظات وبروتوكولات ذاتية؟ ! وبحسب هذه النزعة فإن اللغة الفيزيائية كلية شاملة "Universelle" تصلح لكافة العلوم. وعلى هذا الأساس فكل معرفة مهما كانت يمكن أن ترد إلى عبارات تتحدث عن وقائع فيزيائية. يتحدث "كانغيلهم" عن الفيزياء كإيديولوجيا علمية.

17 - الفردانية (Individualité) :

إن الفردانية طريقة في الأداء وهيئة في العيش قد تكون موجودة لدى جميع أفراد النوع، تجعلهم مختلفين كلية عن أفراد الأنواع الأخرى. فإذا كان العقل هو "فصل" "Différence" بين النوع البشري والأنواع الحيوانية الأخرى. فإن أداء العقل في أفراد النوع البشري ليس بنفس الدرجة والهيئة. وهنا يظهر "التفرد بتميز" أو الفردانية. singularité. فالفردانية هي تميز داخل النوع ذاته ولذلك نجد لها بقوة لدى الحي الإنسان. فإذا كانت طريقة بناء النحلة لخليتها فريدة موارد بنوع حيواني آخر. أما طريقة بناء مهندس بشري فهي متميزة الأداء حتى داخل مجموع أفراد النوع الإنساني.

18 - اختزالية (Réductionnisme) :

بمعناها العام، الإرجاعية هي الموقف الذي بحسبه يمكن أن ترد كامل نظرية أو نسقاً مفاهيمياً إلى نظرية أو نسق آخر. أما بالمعنى الضيق فالإرجاعية لها صور متعددة ومتنوعة منها أن المركب المعقد يمكن أن يختزل في عناصره الأولية المكونة له حتى تسهل دراسته. وبهذا المعنى تكون المنهجية العلمية بالطبيعة إرجاعية. ينتقد "كانغيلهم" الإرجاعية لأنها دوجماتية ترفض أن يكون للعضوية ككل وجملة استقلالية عن أجزائها وعناصرها البسيطة وهي الخلايا. كما تتناقض الإرجاعية مع الإنبنائية أو البنائية "Constructivisme".

الهوامش والمراجع:

- François Dagognet: **Corps réfléchis**, paris, Odile Jacob, 1990, p 263. (1)
- Dagognet, (1990), p 95. (2)
- Georges Canguilhem: **Le normal et le pathologique**, Paris, P.U.F, coll. « quadrige », 1993, p 7. (3)
- Georges Canguilhem: « *Qu'est ce qu'un philosophe en France aujourd'hui?* », in: **commentaire**, printemps 1991, repris dans: L-L.Grateloup, *anthologieilososophique*, paris, hachette, pp 338, 339. (4)
- Georges Canguilhem: « *De la science et de la contre science* ». In: **collectif, Hommage à Jean Hyppolite**, Paris, P.U.F, 1971, p 177. (5)
- Canguilhem, (1971), p 176. (6)
- Georges Canguilhem: « *Philosophie et science* », « *Philosophie et vérité* », **cahiers philosophiques**, hors série juin, 1993, p 28. (7)
- Canguilhem, (1993), p 80. (8)
- Canguilhem, (1993), pp 28, 29. (9)
- G. Le blanc: **Canguilhem et les normes**, paris, P. U.F, 1998, p 23. (10)
- Le blanc, (1998), p 22. (11)
- Georges Canguilhem, F. Dagognet: « *le vivant* », entretien télévisé, **émission de philosophie pour l'année 1967-68**, p 36. (12)
- Canguilhem, (1967), p 36. (13)
- Georges Canguilhem : « *Le concept et la vie* ». In: **Etude d'histoire et de philosophie des sciences**, Paris, J.Vrin, coll. »problèmes et controverses», 1994, p 362. (14)
- Georges Canguilhem: « *Le cerveau et la pensée* ». In: **Etude d'histoire et de philosophie des sciences**, p 27. (15)
- Theodosius Dobzhansky: *L'homme en évolution*.Paris, Flammarion, coll « nouvelle bibliothèque scientifique », 1966, p 43. (16)
- Georges Canguilhem: (1993). p 27 (17)
- G. Le blanc: (1998). p 18. (18)
- Georges Canguilhem: (1993). p 180. (19)
- Georges Canguilhem : (1994). p 362. (20)
- Georges Canguilhem: « *Biologie et philosophie* ». In: *contemporary philosophy*, A. Survey, R. Klibansky, Florence, la nuova italia editrice, vol II, 1968, pp 388, 389. (21)

- Georges Canguilhem: «*Le tout et la partie dans la pensée biologique*». In: **Etude D'histoire et de philosophie des sciences**, (1994), pp 321, 322. (22)
- François Dagognet: «*Qu'est ce que la physiologie selon Canguilhem?*». In: **Actualité de G. Canguilhem**, Le normal et le pathologique, Paris, le plessis robinson, 1995, p. 93. (23)
- P. Macherey: «*La philosophie de la science de G. Canguilhem*». **La pensée**, n°118, 1964, pp 70, 71. (24)
- Georges Canguilhem: «*La pensée et le vivant*». In: **La connaissance de la vie**, Paris, J.Vrin,, coll. «bibliothèque des textes philosophiques», 1992, p 13. (25)
- Canguilhem (1992), p13. (26)
- Canguilhem (1992), p 155. (27)
- Georges Canguilhem: «*Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*». In: *Etude d'histoire et de philosophie des sciences*, Op. Cit., pp 213, 214. (28)
- Georges Canguilhem: «*Vie*». *Encyclopédie universalis*, paris, corpus 23, 1996, p 552. (29)
- Canguilhem (1996), p 552. (30)
- J. F. Braunstein: «*L'école française de philosophie de la médecine*». **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, tome 74, Paris, J.Vrin, janvier 1990. p 38. (31)
- P. Macherey: «*Normes vitales et normes sociales dans l'essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*». **Actualité de Georges Canguilhem**, (1995), p 71. (32)
- G. Canguilhem, (1993), p 148. (33)
- G. Canguilhem: *La santé concept vulgaire et question philosophique*, Toulouse, sables, 1998, p 14. (34)
- Canguilhem, (1998), p 16. (35)
- Canguilhem, (1998), p 18. (36)
- Michel Foucault: «*La vie: l'expérience et la science*», **revue de métaphysique et de morale**, janvier mars 1985, p (37)
- Jean- François Braunstein: «*Canguilhem avant Canguilhem* », **revue d'histoire des sciences**, 2000, 53/1. p 16. (38)
- Georges Canguilhem et C. Planet: *Traité de Logique et de morale*. Marseille, F. Robert et fils, 1939, p 32 (39)
- A. Badiou: «*Y a-t-il une théorie du sujet chez G. Canguilhem?*». in: **G. Canguilhem, Philosophe et historien des sciences**, «acte du colloque, 6-7-8 décembre du collège international de philosophie », Paris, 1993, pp 295, 296. (40)
- G. Canguilhem, (1992), p 134. (41)

- Canguilhem, (1992), p 135. (42)
- Canguilhem, (1992), p 135. (43)
- Canguilhem, (1992), p 154. (44)
- Canguilhem, (1992), 154. (45)
- G. Canguilhem, (1993), p 131. شبه غروي، من الغراء. (46)
- P. Galison: «*Le train tantôme de la relativité restreinte*». **Revue la recherche**, hors série, n°5, (le temps), avril 2001. pp 31, 32. (47)
- Claparède cité par G. Canguilhem: «*Le vivant et son milieu* ». Op. Cit., p 152. (48)
- Canguilhem, p 152. (49)
- Canguilhem, p (50)
- Badiou: (1993), Op. Cit., p 298. (51)
- Michel Foucault: **Dits et écrits**. Paris, Gallimard, 1994, p 540. (52)
- G. Canguilhem: «*La pensée et le vivant*». In: *La connaissance de la vie*, Op. Cit., p 13. (53)
- A. Dartigues: **Qu'est ce que la phénoménologie**. Toulouse, Edward Privat éditeur, 1972, pp 74, 75. (54)
- idem, pp 78, 79. (55)
- Georges Canguilhem: «*Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique*» **revue de métaphysique et de morale**, juillet-octobre 1947, P 327. (56)
- A. Badiou: (1993), Op. Cit., p 299. (57)
- G. Canguilhem: (1993),. Op. Cit., p (58)
- J. Bernard: **La médecine de demain**. Paris, Dominos Flammarion, 1996, pp 24, 25. (59)
- Bernard, (1996), pp 15, 16. (60)
- D. Lecourt (sous direction): **Dictionnaire de la pensée médicale**, Paris, P.U.F, coll «quadriges», 2004, pp 162, 163. (61)
- J. P. Sartre: **L'être et le néant**, Paris, Gallimard, 1943, p 95. (62)
- Badiou, (1993), Op. Cit., p 300. (63)
- Le blanc, (1998), p 60. (64)
- J. Claude Ameisen: «*Le jeu de la vie avec la mort*». **Revue La Recherche**, hors série n°5 Avril 2001, thème: 'le temps', p 77. (65)
- Badiou, (1993), p 304. (66)
- Canguilhem, (1993), p 155. (67)

- Canguilhem , (1994), p 346. (68)
- Canguilhem, (1992), p 03. (69)
- Lecourt, (2004), pp 972, 973. (70)
- H. Grosbras et A. Adoutte: «*La cellule*», **la recherche**, numéro exceptionnel (la science en 22 mots clés), août octobre 2001, Op. Cit., p 31. (71)
- Canguilhem, (1994), pp 321, 322. (72)
- N. Sillamy (sous la direction): **Dictionnaire encyclopédique de la psychologie**. Vol I, A-K, Paris, Bordas, 1980, p 77. (73)
- Canguilhem, (1993), Op. Cit., p 169. (74)
- G. Le blanc: *La vie humaine, anthropologie et biologie chez G. Canguilhem*, Paris, P.U.F, (1ère édition), 2002 p 283. (75)
- Georges Canguilhem: «*La philosophie scientifique d'Auguste Comte*». Cours inédit enregistré à la bibliothèque de paris 8 sous le n°46/8(25) ça. 3série CI, pp 1-56. (76)
- Le blanc, (2002), p 283. (77)
- Georges Canguilhem et AL: **Du développement à l'évolution au XIX^e siècle**, P.U.F, coll. « pratiques théoriques », 1985, (1ere édition 1962), p 22. (78)
- Le blanc, (2002), p 199. (79)
- Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1846), Lettre du 14 novembre 1943, Paris, Ernest Leroux, 1877, p 199. (80)
- Georges Canguilhem : «*Le concept et la vie*». In: **Etude d'histoire et de philosophie des sciences**, p 342. (81)
- Michel Foucault: **Les mots et les choses**. Paris, 1968, Gallimard, p 330. (82)
- Canguilhem, (1993), p 17. (83)
- Canguilhem et AL, (1962), p 22. (84)
- L. Bounoure: **L'autonomie de l'être vivant**, Paris, P.U.F, 1949, p 53. (85)
- Georges, (1993), p 21. (86)
- E. Fox Killer: «*Quel avenir pour la biologie?*». **Revue La Recherche**, n°376, juin 2000, pp.30-37. (87)

المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
رئيس التحرير: أ. د. صالح عبدالله جاسم



نُشَر:

- البحوث التربوية المحكمة
- مراجعات الكتب التربوية الحديثة
- محاضر الحوار التربوي
- التقارير عن المؤتمرات التربوية
- وملخصات الرسائل الجامعية

تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.
تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر دينارا للمؤسسات.
في الدول العربية: أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر دينارا للمؤسسات.
في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولارا للأفراد، وستون دولارا للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص. ب. ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٨٣٧٧٩٤
E-mail: TEJ@kuc01.kuniv.edu.kw.