ميشيل فوكو والحداثة الفلسفية

أ.شاكر مخلوف
جامعة السانية- وهران/ الجزائر

تميز حقل القيم داخل زمنية الحداثة بالنسبية والتغير، كما تميز بنقد المرجعياتوالثوابت التي كانت تمثل بديهيات العقل الأخلاقي للزمن القديم، وكل هذا يؤول إلى طبيعة الحداثة، وما تفرضه سمتها الأساسية من وجوب النقد والتغير الدائم، ذلك أن الحداثة من حيث محددها الأنطولوجي هي زمن متسارع ومتحول، تكون أساسه فعالية النقد العقلي وكذا الأبعاد الثقافية والحضور التاريخي للإنسان.

والحداثة لا تقتصر على التغير المتتالي للحياة العملية للإنسان فحسب، بل تتعدى إلى النقد الإبستمولوجي للقدرة الإنسانية العارفة بتمثلاتها العقلية والتجريبية، بحيث تتجاوز كل إملاء معرفي إلا من ذاته، وقاد هذا التحول إلى الإقرار بأن الإنسان سيد للطبيعة ومالك لها، وهذه السيادة فرضت التحالف الجذري في حياتها العملية، وآفاقها العقلية، ومكن أيضا من تحولات حضارية عميقة في العالم المعاصر، مما أدى إلى تضارب المواقف حول قيمة الحداثة وما أنجبته للإنسان، حيث نجد أن فلسفة ما بعد الحداثة في معظمها اتخذت موقف نقدي منها، وسنقتصر في هذا المقال على موقف الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، فما هو موقف ميشيل فوكو من الحداثة الفلسفية؟ وكيف كانت قراءته لديكارت بوصفه أبو الفلسفة الحديثة؟ وكيف استأنف فوكو النقد انطلاقا من كانط؟ وما هي المكانة التي يتربع عليها هيغل داخل فلسفة فوكو؟

حول مفهوم الحداثة:

المقصود بالحداثة *Lamodernité* مجموع التشكلات الفكرية والسلوكية ودعائمها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والانفتاح والتعدد، والحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور[1].

وترتهن الحداثة برهان أساسي، وهو رهان الإنسان كمرجعية أولى للمشروع الذي خطته لنفسها منذ البداية، فلم تعد هناك مرجعية إلا مرجعية الذات التي تحمل في ذاتها مسؤولية التشريع والتفسير، إنه إنسان الكوجيتو الذي انقطع عنه كل مدد إلا مدد عقله، ليفعل بمقتضى وحي الذات التي توصف تارة بأنها شريرة وتارة أخرى أنها خيرة، بحيث حددت هذه الذات إرادتها باعتبارها خالقة للقيم، معلنة عن تفردها في هذا العالم تفردا مطلقا، ليموت الإله ويحيا الإنسان معزولا عن كل مرجعية تمده بالقيم إلا من ذاته، التي تتحكم فيها محددات القوة التي تعود إلى وعي بيولوجي يؤكد على منطق الصراع والبقاء للأقوى[2].

وعموما يخلص حقل القيم داخل فضاء الحداثة إلى تأسيس مفهوم خاص عن القيم أساسه التغير والنسبي، ثم إن التطور المعرفي قد حصل مشروعية موت القيم داخل الصيرورة المعرفية التي يتطلبها النقد، من هنا لا تعني القيم داخل الاتجاه التحليلي إلا رغبة انفعالية ذاتية، لتنتهي الأخلاق وتموت المرجعية، وتكون القيم غير ممكنة إبستيمولوجيا، وقد تميزت الحداثة بتعويض الإله بالإنسان، حيث أصبح الإنسان مركز التحولات الكبرى، ومن ثم فهو يعد معيار الأشياء جميعا، وهو سيد الطبيعة ومالكها، وقد تجسدت روح امتلاك السيادة في الرهان الجديد للفيزياء، فلم تعد الطبيعة هبة إلهية، بل هي مجموع القوانين الآلية التي تمكن الإنسان من تحكمه فيها، وإن الإثباتات التي توصل إليها علماء العصر الحديث أحدثت نقلة في تصور الطبيعة فلم تعد الطبيعة من خلق الإله، كما آمن بذلك العقل طويلا بل هي امتداد هندسي كمي قابل للتطويع، الأمر الذي جعل التصور الرياضي الآلي قابل للحساب والتكميم هو آلية الفهم والتحكم في هذه الطبيعة، ومع الحضور التأويلي لقانون العلية، فقد انتزع عن الطبيعة الصفة الخارقة والسرية، وباتت قابلة للاختراق والسيطرة، ومن ثم جعل منها مجموعة علاقات آلية فارغة من كل مضمون اعتباري وغائي[3].

وقد تميزت المعرفة الحديثة بكونها معرفة علمية قوامها التعليل العقلي القائم على الملاحظة والتجربة، وكذا الصياغة الرياضية لكل نتيجة محتملة، فلم تعد المعرفة مجرد تقدير معياري يعتمد على التأمل بحيث يخلص العقل إلى صورة من المعرفة الشعرية الرومانسية، بل إن المنهج الجديد يعتمد التكميم والتقدير الحسابي والرياضي، وهذا ليس إلا تطور لمعادلة السيادة الديكارتية والبيكونية، فالطبيعة ليست حيزا للعيش إلا باعتبارها محيط للسيادة، ومصدر لاستثمار قدرة العقل في تغيير الوضع البشري[4].

وعلى الرغم من قيام وعي الفكر الحديث بنقد الميتافيزيقا، إلا أنه نزع شيئا فشيئا إلى تأليف أنموذج جديد لميتافيزيقا تذهب إلى وضع خطة وثوقية وآليات تعتقد في نجاعتها بغية تحصيل الغاية التي وضعها لنفسه منذ البداية، ومن هذه المبادئ:

أ- تأليه العقل والإيمان المفرط في قدرة العلم للوصول النجاعة المطلقة في حل المعضلات الإنسانية، وهنا تكون للقيم موضوعات الموضوعات التي ينظر فيها العقل نقدا، لذلك خضع حقل القيم للمقاربات النقدية، ليكون مقاربة تاريخية مرة، واجتماعية مرة أخرى، ولا شعورية تتحكم في الإرادة وفق صيغ قاهرة تعزل الإنسانية عن كل مسؤولية أخلاقية.

ب- الإيمان بالمركزية الإنسانية إيمانا كليا، وهو الأمر الذي عين الثقة المطلقة في قدرة العقل الإنساني على التفسير والتأسيس، فقد أصبح هو معيار الحقيقة وآلية التحقق، ومن هذا الباب تم إرجاع المعرفة إلى الذّات المفكرة، وعلى القدرة التجريبية، التي لا يكون الفاعل والملاحظ اليقظ فيها إلا الإنسان[5].

غير أن فكر الحداثة يضمر مفارقة حول الإنسان، فإلى جانب إيلاء هذا الإنسان القوة العقلانية المطلقة، يعود هذا الفكر ليثبت الصورة الطبيعية لهذا الإنسان، مضمرة في اللاشعور والغرائز والقوة..إلخ، وهي العوامل التي تعني أنه بناء عاقل وغير عاقل، ويمده بشرعية التواصل مع هذه العوامل التَحتية، ومن ثم إشباعها وفق ما تقتضيه قوتها الضاغطة، ومن بين الوسائل التي تمكن إشباع الحرية، والسعادة، بوصفها القيمتان المميزتان لكل الأنساق الأخلاقية الحديثة، وهي جامعة بين الإحياء للغاية اليونانية القديمة، وتعني السعادة، ثم الحرية بوصفها الفعل التَحتي الفاعل لانطولوجيا الحداثة بما أنها قطيعة وتواصل.

1- فوكو قارئا لديكارت:

لم تكن مشارط قراءة «فوكو» للفلاسفة بمعزلٍ عن تجاوز التاريخ الذي كتبتْ فيه نصوصهم ليتعامل مع النصوص الفلسفية كوثائق تُظهر وتخفي، كما استخدم ذلك في دراسته للمعرفة والثقافة حيث نجده يستخدم الأركيولوجيايقول فوكو: "لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات، والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر (..) بل تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا"[6].

ونجده أيضا يستخدم الجنيالوجيا في دراسته للسلطة "الجنيالوجيا ذات لون رمادي مشوب بالغموض، تتطلب الكثير من الأناة والتوثيق، ذلك أنها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كتبت أكثر من مرة"[7].

وقد استعمل فوكو أدواته ومناهجه الجنيالوجيا والأركيولوجيا في دراسته للثقافة والمعرفة والسلطة وتمثلات الخطاب، ليبين الإبستيم الذين يحكم كل لحظة تاريخية، والإبستيمية كما يشرحها ميشيل فوكو: ليست تعبيرا عن رؤية العالم، كما أنها ليست شكلا من المجال التاريخي الممتد، أو المصدر المشترك لكل المعارف والعلوم، ولا هي مرحلة من مراحل تطور العقل واكتماله بل هي: "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإبستمولوجي، الصياغة الصورية، وهي مجموع العلاقات التي تقف عليها في فترة ما بين العلوم حينما تحلل مستوى انتظاماتها الخطابية[8].

أما في دراسته للفلاسفة وموقف منهم كان من خلال أعمالهم والتعامل معها كأفكار لها نتائج نعيشها اليوم, وهذا ما صنعه في قراءته لكل من ديكارت وكانط وهيغل.

حينما استهل فوكو دروسه عن ديكارت يشير إلى شروط يلزم توفرها لنتمكن من قراءة ديكارت، فالقراءة لا تكون شرعية خارج النص الديكارتي وخاصة منها "التأملات" وهو شرط التزم به فوكو نفسه.

وقد كان فوكو مع النص الديكارتي بدرجة راقية من التحليل الفلسفي، حيث أنه قابل التأمل بالتأمل على نحو داخلي، كما أن قراءته كانت مقابلة ومقارنة نص التأملات مع نصوص ديكارتية أخرى ككتاب "القواعد"، فقد قسم فوكو دراسته لديكارت على نحو سداسي، بمعنى أنه خصَص لكل تأمل تحليل مستقل، حيث كانت المعالجة الفوكوية لديكارت مبنية على قواعد ثلاث:

القاعدة الأولى: البحث عن ديكارت خارج النص الديكارتي، من خلال الفلسفات التي تناولت منزلة الفلسفة الديكارتية قياسا بنصها الذاتي بطرح الأسئلة التالية:

-ما الذي يمثله ديكارت داخل الفلسفة الهيجلية؟

-ما طبيعة الاحتجاج النيتشوي عن ديكارت[9]؟

-بأي معنى يفهم هوسرل الأزمة في الفكر الديكارتي؟

-ما الذي يجعل هيدجر يرى في ديكارت مواصلة لخط نسيان الوجود؟

عن السؤال الأول: يرجعنا فوكو إلى أن هيجل يرى في ديكارت ذلك المحرر للفكر الفلسفي من هيمنة السؤال الواحد نحو آفاق الأسئلة المتعددة، إذ تتحول الفلسفة مع ديكارت إلى معرفة متحررة من التضييق المعرفي عندما بين ديكارت أن الفلسفة هي المعرفة الكونية، أو على الأقل ما يجب أن يكون كذلك، كما أن الخصوصية الفلسفية لديكارت قائمة على فكرة " تفجير الذاتية" لا على نحو تحطيمي لها، بل على نحو إظهاري، وتحويل الذاتية إلى واقع من خلال الكوجيتو، لقد تحرر الفيلسوف من حصار الموضوعية ليلتقي مع ذاته، رغم أن المشروع الديكارتي حسب هيغل لا يخلو من الأخلاقية حتى وإن كانت مبنية على الأنا الطامحة في أن تكون نقطة جذب للموضوعي رغبة امتلاكه، فهيغل حسب فوكو اهتم بديكارت من جهة السؤال الأنثروبولوجي (الإنسان)، والسؤال الإبستيمولوجي (المعرفة الكونية)، والسؤال الأخلاقي الإيتيقي (كيف للذات أن تتعالى عن الموضوع؟)[10].

أما عن السؤال الثاني: المتعلق بطبيعة الاحتجاج النيتشوي عن ديكارت، ففي الديكارتية ضرب عن التراجع عن مكاسب أمكن إحداثها في الإغريق، وديكارت كان صانع أصنام أثقلت

كاهل الإنسان وارتدت به إلى ماهية مفرغة لا تعترف سوى بالحقيقة، وأية حقيقة هذه غير أكذوبة يحاول ديكارت عبثا إقناعنا بها[11].

فديكارت حسب نيتشه هدف إلى إقناعنا أن الإرادة واقعة في الإنسان ولكنه من يفعل سوى رفع الإرادة عن الإنسان، وفي ديكارت الكثير من الأفلاطونية، أي كثافة على مستوى الماهيات المفرغة.

وبالنسبة للسؤال الثالث: المتعلق بتحليل هوسرل لديكارت، يعرج فوكو على مفهوم أساسي داخل القراءة الهوسرلية وهو المتعلق بمفهوم الأزمة، فلئن وجد ديكارت ضمن سياقه التاريخي داخل أزمة حكمها التشتت المعرفي، فهل كان ديكارت هنا قادرا على تجاوز الأزمة، أم كان تأزيما للأزمة ذاتها؟، وهو ما دفع هوسرل إلى اختيار الديكارتية ضمن البحث في مدى نجاعة مشروع المعرفة الكونية والتي سعى ديكارت إلى تأصيلها وفق أنماط رياضية متعددة، وخاصة مسألة القواعد الأربعة كشروط للتفكير في المعرفة من جهة إنجازها وتنظيمها[12].

وعن السؤال الأخير المتعلق بنظرة **هيدجر لديكارت**، فمنزلة الفكر الديكارتي ضمن الأنطولوجيا الهيدجرية وخاصة في سياق المقابلة التي يقيمها هيدجر بين الوجود والموجود، يعتبر هيدجر أن ديكارت جعل الحقيقة معرضا للوجود، وهو ما يعني انخراطه في مشروع فلسفي يكرر نسيان الوجود[13].

القاعدة الثانية: لئن كان المنحى الأول في قراءة فوكو لديكارت على رصد التأويلات اللاديكارتية لديكارت، والفلسفة اللاحقة عنه، فإن فوكو في اللحظة الثانية يمر إلى قراءة في النص الديكارتي بدءا بالقواعد، ويتساءل فوكو عن احتواء كتاب القواعد عن نزعة تعليمية، كما يثير إجرائية المطلب المنهجي في البناء المعرفي الديكارتي، ولا شك في أن تحليل فوكو للقواعد سيكون المدخل الجوهري لإثارة إشكالية التأملات[14].

القاعدة الثالثة: وهي المرحلة التي ستبنى عليها قراءة فوكو لديكارت، مرحلة دراسة التأملات الميتافيزيقية المتمثلة في -التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك.

-التأمل الثاني: في طبيعة النفس الإنسانية، وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم.

-التأمل الثالث: في وجود الله.

-التأمل الرابع: في الصواب والخطأ.

-التأمل الخامس: في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده.
-التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية وفي التمييز بين نفس الإنسان وبدنه[15].

وإشارة إلى أهمية ديكارت في الفلسفة الحديثة يقول راسل عن مؤلفات ديكارت: "أن فيها عذوبة لا نجدها عند أي فيلسوف سابق بارز منذ أفلاطون، وكل الفلاسفة الذين بينهما كانوا معلمين مع التفوق والاحتراف الذي ينتمي إلى تلك المهنة، وديكارت لا يكتب كمعلم ولكن كمكتشف متلهف لإذاعة ما وجده"[16].

ومع فوكو في قراءته لديكارت يشير إلى أن الميتافيزيقا الديكارتية كانت فلسفة أولى، ثم فلسفة عامة، إذ أن ديكارت نقل الميتافيزيقا العامة إلى ميتافيزيقا مخصوصة، وفوكو في كل ذلك كان باحثا عن طريقة تسمح له بإخراج قراءته عن ديكارت بمجرد الاهتمام بمسألة الميتافيزيقا وقد يكون ذلك راجعا إلى ما قد ينجر عن هذا الاهتمام من تضييق آفاق القراءة الفوكوية لديكارت.

ويشير فوكو إلى انغماس الفلسفة الديكارتية داخل مجموعة من الثنائيات حيث يقول: لا يكاد يخلو تأمل من طرح ثنائية ما، فالتأمل الأول قائم على ثنائية الشك ومواضعه، أما التأمل الثاني فتحضر داخله ازدواجية الفكر والجسم، وهي الثنائية ذاتها التي يستعيدها التأمل السادس، أما التأمل الثالث فقد رهن على نفسه ثنائية التناهي واللاتناهي مثلما ألزم ديكارت التأمل الرابع بالحقيقي والخاطئ، في حين كان التأمل الخامس معالجة لثنائية الماهية القابلة للانطباق على الكينونة والماهية المفارقة عن الكينونة[17].

لئن كانت الفلسفة الديكارتية وفق فوكو حاملة لجملة من المقاصد الأنطولوجية، ويبدو ذلك حين يحلل التأمل السادس من جهة التيارات براهين الكينونة عند ديكارت متأسسة وفق حقيقة الفكرة منتهية إلى أن الانطولوجيا الديكارتية "أنطولوجيا مثالية"فيمكن أن تفسر أيضا أن القراءة الفوكوية لديكارت تحمل الكثير من التأويلات الابستمولوجية، طالما أن فوكو يرى في التأملات طرحا مستفيضا لمشكلة الخطأ ومصدره وعلاقته بالعدم، كما للنتيجة التي أعلنها فوكو من أن الكوجيتو الديكارتي قابل للقراءة من جهة: "أنا أخطئ إذن أنا موجود".[18] دلالة عن إدراك موضوعا مهملا لدى قراء ديكارت وهو المتعلق بالخطأ.

2- موقفه من التنوير

إن تاريخ الفكر الفرنسي هو قبل كل شيء جامع للإيديولوجيات البرجوازية وروادها المنقطع النظير، وكانت العناصر الأساسية للتصور البرجوازي للعالم قد بزغت في أوربا الغربية، فالتصور البرجوازي الجديد عارض سلطة الكنيسة بمبدأ حرية تفتح الشخصية الإنسانية، كما عارض أخلاق القرون الوسطى التقشفية والزهدية بالتأكيد على حق التنعم بالملذات، وإشباع مختلف الحاجات والأهواء.

وقد لعب فولتير في الصراع التاريخي الذي خاض غماره مفكرو القرن الثامن عشر البرجوازيون ضد المجتمع الإقطاعي القديم دورا استثنائيا وأساسيا على أكثر من صعيد، فقد كان واحد من مؤسسي حركة الأنوار، وقد ظل حتى وفاته أكثر أبطالها نشاطا وفعالية في فرنسا، وهو من أدنى شك الوجه المركزي والمحوري لهذه الحقبة الفريدة البارزة في تاريخ البشرية[19].

وفي فرنسا لم تلاقي فكرة الحد من التفلسف إلا أصداء واهية خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن الثامن عشر، فكتابات الفرنسيين في هذه الفترة لا تنطوي على دفاع واضح ومتماسك من النظرية الدستورية، وقد كان مونتيسكيو المفكر السياسي الأكثر هيبة ونفوذا في دوائر المعارضة البرجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا، وقد لعب كتابه "روح القوانين" دورا بالغ الأهمية في نشر الأفكار الدستورية والترويج لها أوساط الفرنسيين[20].

و في دراسة فوكو للأنوار يستوقفه نص كانط ما الأنوار؟فقد تحدث عنه أكثر من مرّة ويعتبره نصا فريدا، ذلك لأنه النص الفلسفي الذي تطرح فيه مسألة الحاضر لأول مرة، ما الذي يحدث الآن؟ما هو هذا الآن الذي يحدد اللحظة التي أكتب فيها؟ هذا في نظر فوكو سؤال لم يتقدم في تاريخ الفلسفة.

وفي خضم الحديث عن كانط ينبغي الإشارة إلى روسو الذي يصفه كانط قائلا: بأنه نيوتن العالم الأخلاقي، وكان يقصد بذلك أنه توصل بفضل فكرته عن حرية الإنسان، كان روسو بالنسبة لعلم الأخلاق الحديث ما كان نيوتن بالنسبة للفيزياء الحديثة رائد وأب مؤسس لم يكن باستطاعتنا بدونه الانعتاق من مبادئ القدماء الخاصة "بالكوسموس" الكون بالألوهية، بتحديده أساس التمييز بين الإنسان والحيوان، الوضوح كبير- جعل روسو من الممكن أخيرا أن يكتشف في الإنسان حجر الزاوية، الذي ستبنى عليه نظرة أخلاقية جديدة للعالم[21].

وينطلق روسو في فلسفته الاجتماعية من أطروحة الحالة الطبيعية السلبية في ظهور القوانين والدولة، ويعلن في مستهل مقاله الثاني في اللامساواة أنه يحق لنا في أن نشك في أن الحالة الطبيعية وجدت فعلا، وأن وصفها قد لا يعبر عن حقيقة تاريخية، بل يشكل فرضية ضرورية لتوضيح طبيعة الأمور، ويستدل بالكتاب المقدس الذي لم ينكر الحالة الطبيعية، فعند قراءة الكتاب المقدس نجد أن الإنسان الأول تلقى من الله على الفور العلم والأخلاق.[22] وتتمثل الأنوار حسب كانط في: خروج الإنسان من قصوره الذي يتحمل هو نفسه مسؤوليته، قصور يعني عدم القدرة على استعمال فهمه دون توجيه من الآخر، قصور يتحمل هو مسؤوليته، مادام أن السَبب لا يكمن في خلل في الفهم، بل في انعدام القرار والجرأة على استعماله دون توجيه من الآخر، لتكن لديك الجرأة على استعمال فهمك الخاص، ذلك شعار الأنوار[23].

في نظر فوكو هذا لم يتقدم في تاريخ الفلسفة، لكنه يعالج الآن والحاضر وهو فكرة قديمة نقرؤها في مرحلته البنيوية إن جاز التصنيف، ويبين فوكو أن البنيوية نشاط فلسفي تسمح بتشخيص ما هو الآن ودور الفلسفة هو التشخيص لأن الفيلسوف قد كف عن طرح سؤال ما الوجود؟، وإنما يتمثل دوره في الإجابة عن سؤال ماذا يحدث الآن؟[24].

ثم يرجعنا فوكو إلى النص الكانطي في إجابته عن سؤال ما الأنوار؟ ويذكرنا بأمرين: أولهما أن الجواب ظهر في 1784، في مجلة برلين وهذا الأمر لا يخلو من دلالة، ففضلا عن نزول النص الفلسفي إلى الصحف والمجلاَت، فإن طرح مسألة بهذا الشكل يدل على راهنيتها، والأمر الثاني أن كانط ليس من طرح هذا السؤال، بل هو سؤال ظهر على هامش مقال كتبه راهب بروتستانتي سنة 1783في المجلة نفسها، ورغم أن نص كانط نشر ضمن كتاب يحمل عنوان: فلسفة التاريخ، إلا أن فوكو لم يكن يعتبر أن هذا النص يجيب على غرار النصوص الأخرى التي نشرت معه على سؤال: أين نتجه؟ وما دور الأنوار في تحديد المستقبل؟ وما طبيعة هذا المستقبل؟ فنص كانط ليس تحليلا للحظة تاريخية باعتبارها لحظة من لحظات صيرورة تاريخية عامة، وهو لا ينخرط ضمن تفكير تاريخي غائي، بل إنه جواب عن السؤال: ما هي الأنوار بالنسبة لنا نحن الذين نعيش هذا الحاضر؟ ما هي الأنوار من حيث هي حاضرنا، وليس بما سيترتب عليها فيما بعد، فهذا النص لا يدخل ضمن فلسفة التاريخ، وإنما يؤسس لمبحث جديد هو "أنطولوجيا الوجود" أو لنقل أنه يوجه البحث الفلسفي نحو مسار جديد هو مسار الحداثة، [25] إنها إقرار ميلاد إنسان جديد له ذات مستقلة وفاعلة، وهو نص لا يتحدث عن علاقة الماضي بالمستقبل بقدر ما يتحدث عن علاقة الإنسان بالزمان وعلاقة الإنسان بذاته.

وإذا كان ديكارت يعتبر مؤسس الذات العارفة في الفلسفة الحديثة من خلال مقولته الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" وفصله بين مجال العلم والأخلاق، وأن كانط قد جعل الذات ترتبط بالمعرفة والأخلاق في الوقت نفسه يقول فوكو: "مع ديكارت كانت البداهة كافية، وبعد ديكارت طرح موضوع المعرفة مشكلة مع كانط تتعلق بماهية العلاقة بين الذات الأخلاقية والذات المعرفية، لقد تمت مناقشات عديدة في عصر التنوير حول ما إذا كانت هاتان الذاتيتان مختلفتين أم لا، أو كان حل كانط للمشكلة يتمثل في اختراع ذات كونية كلية، وبما أنها كونية فإنها قادرة على أن تكون ذات عارفة ولكنها تقتضي في الوقت نفسه موقفا أخلاقيا يتمثل تحديدا في هذه العلاقة مع الذات التي اقترحها كانط في كتابه نقد العقل العملي"[26].

3- فوكو وهيجل:

يبادر فوكو في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس بسلطة النموذج التي تفرضها الفلسفة الهيغلية على الفلسفة المعاصرة باعتبار أن إشكاليته بالإضافة إلى مواقف أخرى متزامنة معها تتلخص في محاولة دائمة للقفز وراء السور المتين الذي بنته النسقية الهيغلية[27].

يقول فوكو: "أعتقد أني مدين كثيرا لجان هيبوليت*، أعرف جيدا أن نتاجه يصنف في نظر الكثيرين، في إطار سيادة هيغل، وأعرف جيدا أن عصرنا هذا سواء من خلال المنطق، أو من خلال الإبستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل وما قلته من قبل بصدد الخطاب ليس وفيا للوغوس الهيغلي"[28].

يبدو جليا الحضور المكثف – وإن كان في شكل سلبي – للهيغلية داخل ثنايا نص فوكو الذي يتقدم كقطيعة مع رواسب فلسفات الوعي المكتملة داخل أعمال هيغل، وكذلك تظل إشكاليته وفية للسؤال الذي طرحه أستاذه "هيبوليت"، هل بإمكاننا أن نتفلسف هناك حيث لم يعد هيغل ممكنا؟ هل مازال في الإمكان قيام فلسفة؟ وهل مازال في إمكانها أن توجد وأن لا تكون هيغلية؟ وهل ما هو مضاد للفلسفة هو بالضرورة غير هيغلي؟.

هذا يفرض علينا أن نعرف ما يزال هيغليا، ضمن ما يمكنه التفكير ضد هيغل، وأن نفس القدر الذي يحتمل أن يكون فيه سعينا إلى مناهضة خدعة، ينصبها في وجهنا، وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئا.

ورغم حضور هيغل عند هيبوليت فهو لا يحاول تقديم وصف تاريخي ودقيق عنه فقط، بل كان يريد أن يجعل منه خطاطة أولية للحداثة، وكان يريد أن يجعل من حداثتنا اختيار للهيغلية ومن ثم للفلسفة، وقد كانت العلاقة مع هيغل بالنسبة له تجربة ومجال مواجهة، لم يكن فيها أبدا على يقين من أن الفلسفة ستخرج منتصرة، فهو لم يستعمل النسق الهيجلي أبدا كعالم مطمئن بل كان يريد فيه المخاطرة الكبرى التي ركبتها الفلسفة[29].

ولما نأتي للمقارنة بين فلسفة هيجل وفلسفة فوكو، نجد أنفسنا أمام المقارنة بين الفينومينولوجيا والجنيالوجيا، فهيغل ركز في مفهومه للفينومينولوجيا على تجربة الإنسان الشعورية، في حين استند فوكو في منهجه إلى جنيالوجيا الأخلاق النيتشوية التي ترسم الأصول لكي تثير الشبهات حول الاعتقادات الراسخة في الشعور والقيم الوازنة في المجتمع، هيجل من جانبه كان مفكرا حداثيا، يعول على النسق إطارا للتفلسف، كما اقترن فكره اقترانا وثيقا بالسرديات الغائية الكبرى، وذلك على العكس تماما من فوكو الذي اندرج فكره ضمن التيار الما بعد حداثي وإلى الما بعد بنيوي الذي ينزع إلى التفكيك، ثم إن أسلوب هيغل الأكاديمي يتعارض إلى حد بعيد مع الطابع الفيزيقي والجريء الذي ميز طريقة فوكو.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن كل من ديكارت وكانط يمثلان مرجعية أساسية في فلسفة فوكو، ولكن بطريقتين مختلفتين تتمثل الأولى في نقد ديكارت، والثانية في التأسيس انطلاقا من كانط، ويظهر الموقف النقدي من ديكارت بشكل جلي كتبه: تاريخ الجنون، الكلمات والأشياء، تأويل الذات، حيث عمد فوكو على تصنيف ديكارت ضمن مسار مضاد للمواضيع التي درسها وخاصة الجنون والعلم والذات، في حين حاول استئناف الفلسفة انطلاقا من السؤال الرابع لكانط: ما الإنسان؟، ويظهر ذلك في رسالته المقدمة للدكتوراه " الأنثروبولوجيا من الوجهة البراغماتية "، وفي المنزلة التي أعطاها لكانط في الحداثة الغربية وخاصة توقفه عند نص ما الأنوار؟[30] .

أما هيجل فقد كان له حضور سلبي في فلسفة فوكو، واعتبر أن المطلق الهيجلي هو أكبر مخاطرة ركبتها الفلسفة، حيث كان هناك حضور مكثف لهيغل عند أستاذه جان هيبوليت إلا أن ذلك لم يمنع فوكو من القول أن مهمة الفلسفة هي الفكاك والإفلات من قبضة هيجل، باعتبارة عتبة الحداثة وحدها الأقصى، وهو ما جعل المفكرين المعاصرين يصنفون ميشيل فوكو ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة لأنها ترتبط بوشائج عديدة بها وخاصة من جهة علاقتها بنيتشه وهيدجر، ونقد العقل والكلية، والتشاؤمية التي تصل إلى حد العدمية.

هوامش:

[1]محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص123.

[2]نورة بوحناش: الأخلاق والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص23.

[3]المرجع نفسه، ص19.

[4] نورة بوحناش،مرجع سابق ، ص21.

5نورة بوحناش،مرجع سابق، ص22.

6ميشيل فوكو : حفريات المعرفة،ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،الدارالبيضاء، المغرب، ص128.

7ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة،ترجمة: أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008، ص63.

8Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, 1969, Paris, Editions Gallimard, P250. .

9محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص23.

10محسن صخري،مرجع سابق، ص24.

11المرجع نفسه، ص24.

12المرجع نفسه، ص25.

13المرجع نفسه، ص26.

14المرجع نفسه، ص26.

15رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص20.

16محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1993، ص76.

17محسن صخري، مرجع سابق، ص30.

18محسن صخري، مرجع سابق، ص32.

19 ف. فولغين: فلسفة الأنوار،ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص24.

20المرجع نفسه،ص48.

21لوك فيري: تعلم الحياة، مراجعة: زهيدة درويش، دار كلمة، ص ص184،185.

22ف. فولغين، مرجع سابق ص211.

23امانويل كانط: "ما الأنوار ؟"، مجلة الأزمنة الحديثة،ترجمة: حسين حرب، العدد 01، أفريل 2008، المغرب، ص 81.

24 الزواوي بغورة: مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2013، ص23.

25عبد السلام بنعبد العالي: فوكو والحداثة الفلسفية، مقال منشور علىالانترنيت،موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أفريل، 2014 http://www.mominoun.com/articles

26 الزواوي بغورة: مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع السابق. ص235.236.

27السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994، ص19.

*جان هيبوليت: (1907-1968). أستاذ سابق في الكوليج دفرانس. مدير المدرسة العليا في فرنسا. يعود عليه الفضل إشاعة فكر هيغل في فرنسا. فقد ترجم فينومينولوجيا الروح 1939، وأصدر عنها دراسة هامة بعنوان: المنشأ والبنية في فينومينولوجيا الروح لهيغل. 1947.

Michel.Foucault, L'ordre du discours,laissons inaugurale en collège de 28 France,Gallimad,1971, p40.

29ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، د.م، 2007، ص41.

30الزواوي بغورة: مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق،ص236.