

ميشيل فوكو - ما التنوير؟

ترجمة: أ.م.د. كريم الجاف*

عندما تطرح مجلة ما هذه الأيام سؤالاً على قرائها، فأنها تسأل لكي تجمع الآراء عن بعض الموضوعات، إذ سيكون لكل واحد منهم رأي بشأن ذلك السؤال، رأي لا يرجح حصول أو حدوث معرفة جديدة. في القرن الثامن عشر حصل أن اقترح محررو المجلات سؤال على جمهور الرأي العام، بشأن مشكلات لم تجد لها حلولا بعد. لكني لا أعلم إن كانت هذه الممارسة لها تأثير كبير على الأوضاع، أم أنها كانت من نوع الأسئلة المسلية.

على أية حال، وكعادتها نشرت مجلة ألمانية يطلق عليها مجلة (شهرية برلين) في نوفمبر من عام ١٧٨٤ إجابة عن سؤال: ما التنوير؟. والإجابة كانت للفيلسوف عمانوئيل كانط. ربما قد يكون هذا النص غير مهم، ولكن يبدو لي انه يؤثر لدخول هام الى تاريخ الفكر "سؤال" لا يمكن للفلسفة الحديثة الإجابة عليه، فضلا عن إنها لا يمكن أن تتحرر منه. لكن هذا السؤال مازال يتكرر بأشكال مختلفة منذ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) ومرورا بنيتشة (١٨٤٤-١٩٠٠) أو ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) الى هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) وهابرماس (١٩٢٩-)، بشكل مباشر، أو على نحو غير مباشر، ألا وهو: ما هو هذا الحدث الذي يطلق عليه التنوير، ذلك السؤال الذي يحدد ما نحن عليه، وما نفكر فيه، وما نعمله الآن.

دعنا نتخيل أن مجلة (شهرية برلين) مازالت موجودة وطرحت السؤال الآتي: ما هي الفلسفة الحديثة؟ قد نستطيع الإجابة ونقول: إن الفلسفة الحديثة هي الفلسفة التي سعت الى الإجابة عن سؤال انبثق قبل قرنين وعلى نحو غير مألوف: ما هو التنوير؟ لننتريث قليلا عند نص كانط. إنه يستحق الانتباه لأسباب عدة:

١. لقد أجاب الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦) قبل شهرين من نشر كانط إجابته على السؤال ذاته في المجلة نفسها، لكن كانط لم يكن على علم بذلك النص الذي قدمه موسى مندلسون، عند إجابته على السؤال ذاته.

بالتأكيد إن مواجهة الحركة الفلسفية الألمانية للتطورات الجديدة للثقافة اليهودية، لم تكن جديدة على تلك الحركة، إذ إن مندلسون كان يرافق الفيلسوف الألماني إفرام ليسينغ (١٧٢٩-١٧٨١) في هذه التقاطعات الفكرية منذ ثلاثين عاما، وكان ما يجمعهما، هو إمكانية فسخ مجال للثقافة اليهودية لتكون ضمن أعمال الفكر الألماني، وهذا ما حاول ليسينغ فعله لليهود، فضلا عن تحديد المشكلات المشتركة بين الثقافة اليهودية والفلسفة الألمانية، وهذا ما فعله مندلسون في محاورته حول "خلود الروح".

لكن بعد أن نشر النصين في مجلة برلين الشهرية، اعترفت حركة التنوير الألمانية والهسكالا (=حركة التنوير اليهودية)، بانتمائهما الى التاريخ الفكري ذاته، لذلك فقد نشطا لتحديد الجذر الأساسي لعملياتهما الفكرية المشتركة. وربما هي طريقة لإعلان قبول

المصير المشترك، ذلك المصير الذي كما نعلم الى أي حدث كبير سيقودهما. أولاً- لقد أثار نص كانط مشكلات جديدة في سياق التراث المسيحي، فهو بالتأكيد ليس المرة الأولى يطلب من الفكر الفلسفي التأمل في الحاضر الذي يخصه. لكن يمكن القول وبخطاطة منهجية إن هذا التفكير بشأن الحاضر قد اتخذ ثلاثة أشكال رئيسية:

- لقد تم تمثيل الحاضر بوصفه انتماء لحقبة محددة لعالم يختلف عن غيره من العوالم ببعض الخصائص، أو يفصل عن غيره ببعض الحوادث العظيمة. وهكذا ففي كتاب (رجل الدولة) لأفلاطون، يعترف المحاورون إنهم ينتمون لواحدة من تلك الثورات التي تحدث في العالم، حيث إن ذلك العالم يعود القهقري الى الوراء مع كل ما يحمله هذا الرجوع من عواقب سلبية تنشأ عنه.

- لقد تم استقهام الحاضر بوصفه محاولة للكشف عن علامة تبشر بقدوم حدث مستقبلي. هنا ينبغي أن يتوفر مبدأ لهذا النوع من التأويل التاريخي، الذي قد يكون القديس أوغسطين خير مثال على ذلك.

- لقد تم تحليل الحاضر بوصفه نقطة انتقال نحو فجر جديد. وهذا ما وصفه فيلسوف التاريخ الايطالي جيامباتستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) في نهاية كتابه (العلم الجديد). فما وجده في الحاضر هو ((اكتمال البشرية وانتشارها في جميع الامم، لاسيما تلك الامم التي تخضع للنظام الملكي))، وأن ((أوروبا قد أصبحت مركز إشعاع الإنسانية التي تزدهر بالأشياء الجيدة التي تحقق السعادة في الحياة الإنسانية))^(١)

لكن الطريقة التي يستفهم بها كانط التنوير مختلفة تمام الاختلاف عن غيره من المفكرين، فالتنوير برأيه ليس حقبة زمنية للعالم الذي ننتمي إليه، وليس حدث نفهم علاماته، وليس هو مستقبل ناجز مكتمل المعالم، فكانط يعرف التنوير ويحدده بطريقة سلبية، يعرفه بوصفه خروجاً، أو وسيلة للخروج. في نصوصه الأخرى كان كانط يطرح الأسئلة على أصل الأشياء، أو يحدد غائيتها الداخلية في العملية التاريخية، (أي على أسس الكلية، والعمومية، والكونية- ملاحظة المترجم)

لكن في نص الإجابة على [ماهية] التنوير؟. نجده يطرح سؤال الواقع المعاصر (=الحاضر) فقط، فهو هنا لا يسعى الى فهم الحاضر على أسس كلية، أو في سياق مستقبل ناجز. فهو هنا يبحث عن الاختلاف: ما هو الأمر المختلف الذي يقدم اليوم، أو الحاضر بالمقارنة مع الأمس؟

1. لذلك أجدني هنا سوف لا أخوض في التفاصيل، لأنه غير واضح المعالم، مع انه شديد الاختصار، لكنني سأثير الانتباه على ثلاث، أو أربع نقاط تبدو هامة في طريقة طرح كانط لهذا السؤال الفلسفي عن الحاضر (=الواقع المعاصر). يشير كانط أن مفهوم الخروج الذي يميز التنوير هو عملية تحرر من حالة القصور، ويعني بالقصور حالة معينة لإرادتنا تجعلنا نقبل سلطة شخص ما يقودنا في مجالات يمكن نحن شخصياً نتولى أمرها باستعمال العقل.

يضع كانط ثلاثة أمثلة على حالة القصور، فنحن نكون في حالة قصور عندما يعمل الكتاب بديلاً عن فهمنا، وعندما نجعل رجل الدين بديلاً عن ضميرنا، وعندما يقرر

الطبيب تحديد نظامنا الغذائي. دعنا نسجل ملاحظاتنا على هذه الانتقادات التي هي بمنتهى السهولة، مع أن النص لا يصرح بذلك. على أية حال، فإن التنوير يقر بتعديل العلاقة الكائنة أصلاً بين الإرادة، والسلطة، واستعمال العقل.

يجب أن نلاحظ أن (الخروج) الذي قدمه كانط بطريقة مبهمة، يميزه مرة كظاهرة مستمرة الحدوث، يقدمها بوصفها التزام مرة، ويقدمها بوصفها مهمة مرة أخرى. فمنذ الفقرة الأولى من نصه عن التنوير يلاحظ كانط إن الإنسان ذاته هو المسؤول عن حالة القصور التي اقتراها بحق نفسه. وهكذا سيكون من المفترض قادراً على الهروب من هذه الحالة، إن هو فقط أحدث تغييراً بحق نفسه.

وعلى نحو جدير بالاهتمام يقول كانط: إن لهذا التنوير شعار، شعار يتلخص: "لتكن لديك الجرأة للمعرفة، ولتكن لديك الشجاعة للمعرفة". إن التنوير هو عملية يشترك بها الجميع، جميع الناس، وعلى نحو مشترك، وهي أيضاً فعل شجاع يجب انجازه على نحو شخصي (=ذاتي)، فالناس سيكونون في أن معاً عناصراً وفاعلين لعملية التنوير، فهم يمكن أن يكونوا فاعلين وامتداداً للذين يشتركون فيها، وانه، أي التنوير سيكون امتداداً لهؤلاء الذين يقرروا أن يكونوا فيه فاعلين ومتطوعين .

إن الصعوبة التي تظهر في (نص كانط) هو تداوله لمفردة (الإنسانية)، ولهذه الكلمة أهميتها في المفهوم الكانطي للتاريخ كما نعلم. فهل نفهم من هذه المفردة إن البشرية برمتها هي المستهدفة من عملية التنوير؟

وفي هذه الحالة، هل ينبغي أن نفهم إن التنوير بوصفه تحولاً تاريخياً عظيماً يؤثر في الوجود السياسي والاجتماعي للبشرية قاطبة؟ أم نفهم التنوير في كونه مسألة تتصل بتكوين معين لإنسانية ذلك الكائن البشري؟.

لكن هذا السؤال يطرح بعدئذ لمعرفة ماهية هذا التغيير أو التحول. هنا نجد أيضاً إجابة كانط مليئة بالغموض. على أية حال، مع إنها إجابة بسيطة، لكنها معقدة.

يحدد كانط شرطين أساسيين يمكن للبشرية التحرر من القصور، إذ يجب أن تتوفر لهما جوانب روحية، ومؤسسية، وأخلاقية، وسياسية. لا شك أن إحدى هذه الشروط هو الفصل بين "عالم الطاعة" عن عالم "استعمال العقل".

لقد ميز كانط حالة القصور عند ذكره العبارة المألوفة: "لا تفكروا، بل أطيعوا الأمر". وهذا هو الشكل السلطوي الذي يحدد ممارسات النظام العسكري، والسلطة السياسية، والسلطة الدينية.

إن الإنسانية ستبلغ رشدها، أو نضجها الفكري عندما لم تعد تتطلب الطاعة، ولكن عندما يقول شخص ما: أطيعوا، وأنكم ستكونون قادرين على التفكير كما ترغبون. من الملاحظ أن الكلمة الألمانية المستعملة هنا (Rasonieren) وتعني التفكير، وقد تم تداولها كثيراً في (كتب النقد)، أي كتب كانط الثلاثة، لكنها ليست بنفس المعنى، وإنما بدلالة أخرى وهي التفكير لأجل التفكير.

يعطي كانط عديد من الأمثلة، لكنها أمثلة جد عادية في الظاهر من قبيل: أن ندفع الضرائب، مع أننا يمكن أن نفكر ما نشاء في مسائل الضرائب، وهذا ما يميز حالة

الرشد، وأيضا خدمة الكنيسة التي ننتدب للعمل فيها وفقا لمبادئها، لكن في الوقت نفسه نفكر بحرية في القضايا الدينية التي تخالف وجهات نظرنا الشخصية.

قد نعتقد انه لا يوجد شيء يختلف عما كنا نسمعه منذ القرن السابع عشر عن حرية الضمير: أي الحق في التفكير كما ترغب، طالما انك تطيع كما يجب. لكن كانط، يجتذب الى حد ما، وبطريقة مفاجئة تميزا آخر الى هذه اللعبة.

إن التمييز بين الاستعمال الخصوصي، والاستعمال العمومي للعقل. لكنه يضيف على الفور الحرية عند الاستعمال العمومي للعقل، ويضيف تقييدا عند استعماله الخصوصي لذلك العقل، وهذا ما سيكون على تضاد ومخالف لحرية الضمير. فبالنسبة لكانط لكي نكون دقيقين الى حد ما، من هو ذلك الذي يشكل الاستعمال الخصوصي للعقل؟ وما هي المنطقة التي يشغل فيها؟

يقول كانط: إن الإنسان يستعمل عقله الخاص عندما يكون "ترسا في آلة"، أي عندما يكون له دور يمارسه في المجتمع، ووظائف يؤديها: كأن يكون جنديا، أو يدفع الضرائب، أو يكون رجل دين في كنيسة، أو يكون في الخدمة المدنية (موظف دولة)، بتعبير آخر: كل ما يجعل من الكائن البشري أن يكون عضوا مشخضا في مجتمع ما، ويجد نفسه في وضع معين يحتم عليه تطبيق قواعد، لأجل تحقيق غايات معينة.

لكن كانط لا يطلب من الناس ممارسة الطاعة العمياء بشكل جنوني، وإنما يطلب توظيف استعمال العقل في ظروف محددة، والتفكير ينبغي أن يخضع لأهداف معينة، وانطلاقا منها، لذلك فمن غير الممكن هنا التداول الحر للعقل.

لكن من جانب آخر، فعندما يفكر شخص ما فقط ليستعمل عقله، أي عندما يفكر بوصفه كائنا مفكرا، وليس "ترسا في آلة"، بل عضوا ينتمي الى الإنسانية المفكرة (عالم العقول)، فإن استعماله للعقل ينبغي أن يكون حرا.

إن التنوير ليس مجرد نشاطا ضامنا لاستعمال الأفراد لحيثهم الشخصية عند التفكير، فالتنوير يوجد عندما يكون العالم حرا، وإن الاستعمال العام للعقل سيكون متاحا بشكل عظيم عندما يشمل جميع الناس.

إن ذلك يقودنا الى وضع سؤال رابع على نص كانط يمكن رؤيته بسهولة، كيف أن الاستعمال الكوني للعقل (بعيدا عن أي غائية خاصة)، هو عمل الذات بوصفها فردا، وأيضا على نحو سريع يمكن رؤية كيف أن الحرية بهذا الاستعمال يمكن أن تكون متاحة بطريقة سلبية، عند غياب أي تحد لها. لكن السؤال يكمن في الكيفية التي يكون بها ذلك الاستعمال العمومي للعقل ممكنا؟.

إن التنوير، كما نرى، ينبغي عدم إدراكه بوصفه عملية شاملة تؤثر على البشرية قاطبة، لا ينبغي أن ندركه، بوصفه مجرد التزام يفرض على الأفراد: إن التنوير يبدو الآن قد أصبح مسألة سياسية.

على أية حال إن السؤال سيكون بشأن معرفة الطريقة التي يمكن استعمال العقل بشكل عمومي، وهذا ما يتطلب الى الجراءة في كيفية ممارسة ذلك العمل في وضوح النهار، بينما الأفراد يجب أن يطيعوا على نحو لا يثير الشك قدر الإمكان.

إن النتائج التي قدمها كانط الى فردريك الثاني (١٧٤٠ - ١٧٨٦) واقترحها بعبارات مبطنة على نحو غير مألوف، قد أقامت نوع من التعاقد، أو ما يمكن أن نطلق عليه (عقد الاستبداد العقلاني) مع الفكر الحر: الاستعمال العام والحر للعقل المستقل ذاتيا، سيكون أفضل ضامن للطاعة، شرط أن يكون المبدأ الأساسي الذي ينبغي الالتزام به يتطابق مع العقل الكوني.

لنغادر الآن نص التنوير لكانط، ولكن نبقي نقول أن كانط لا يمكن توصيفه على نحو دقيق أنه رجل تنوير، وإن أي مؤرخ سوف لا يرضى على تحليلاته بشأن التحولات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية التي حدثت عند نهاية القرن الثامن عشر.

ومع ذلك، وعلى الرغم من الطبيعة الظرفية لنص التنوير لكانط، ومن دون إعطاء مكانة مبالغ فيها لهذا العمل، أرى أنه من الضروري أن نؤكد على العلاقة الكائنة بين هذا المقال القصير، ومؤلفات النقد الثلاثة.

في الواقع أن كانط يقوم بتوصيف التنوير بوصفه لحظة تسعى به الإنسانية لاستعمال فكرها الذي يخصها، من دون أن تخضع ذواتها لأي سلطة، وأن هذه اللحظة هي بعينها التي يكون فيها النقد ضروريا. إن دور النقد يقوم بتحديد الشروط التي بموجبها سيكون استعمال العقل مشروعا، لكي يحدد ما ينبغي "معرفته"، وما ينبغي "عمله"، وما ينبغي أن "نأمله".

أما الاستعمال غير المشروع للعقل سيؤدي الى ظهور الدوغمائية، وفقدان استقلال الذات عبر الأوهام. ومن جهة أخرى، فنحن عندما نحدد وبشكل واضح الاستعمال المشروع للعقل على وفق مبادئ الاستقلال الذاتي للإرادة، سيكون ذلك الاستقلال متاحا.

إن النقد، بمعنى من المعاني، أشبه بكتيب للعقل الذي ترعرع في ظل التنوير. وعلى نحو مضاد يمكن القول: أن التنوير هو عصر النقد.

ومن الضروري أيضا أن نؤكد على العلاقة بين هذا النص الذي كتبه كانط، والنصوص الأخرى المكرسة للتاريخ. إن نصوص التاريخ في اغلب مباحثها كانت تسعى لتحديد الغائية الداخلية للزمن، والنقطة التي تسعى البشرية لبلوغها.

إن هذا التحليل، تحليل التنوير يحدد التاريخ بوصفه رحلة البشرية نحو النضج الفكري، أو بلوغ الرشد المعرفي، أي يحدد التاريخ بوصف تموضعا للواقع المعاصر (=الراهن) في ما يتعلق بحركته على نحو الكلي، واتجاهاته الأساسية. لكن في الوقت ذاته، سيعرض لنا هذا التحليل، كيف أن كل فرد سيد ذاتة مسؤولية في كل لحظة من لحظات التاريخ على ذلك التقدم الكوني.

إن الفرضية التي ارغب في اقتراحها، هي أن هذا النص الصغير متموضع في التأمل النقدي، والتأمل حول التاريخ. إنه تأمل كانط في الحالة المعاصرة (=الحاضر) لمشروعه الذي يخصه.

لا شك إنها ليست المرة الأولى يعطي فيلسوف وجهة نظره عن مشروعه في لحظة معينة من لحظات التاريخ، لكن يبدو لي أنه، لأول مرة يربط فيلسوف بهذه الطريقة وعلى نحو وثيق، وبعمق بين أهمية عمله في ما يتعلق بالمعرفة، وتأمله عن التاريخ، وتحليله

الخاص للحظة معينة يكتب عنها. إن اللحظة التي يكتب عنها هي "الحاضر" بوصفه شيئاً مختلفاً من التاريخ، وكدافع لمهمة فلسفية معينة. وهذا هو الجديد في هذا النص الذي يظهر أمامي.

بعد أن تفحصنا الموضوع بهذه الطريقة، يبدو لي أننا قد أدركنا نقطة الانطلاق: أي تخوم ما يمكن أن نطلق عليه "موقف الحادثة". أعلم أنه غالباً ما يتم تقديم الحادثة "كحقة تاريخية"، أو على الأقل جملة من السمات التي تميز عصر ما، تتموضع في تقويم زمني، تسبقها على نحو ساذج حقة "ما قبل الحادثة"، وتتبعها بعد ذلك حقة "ما بعد الحادثة" تلك الحقة الغامضة والمقلقة.

بعدها نجد أنفسنا في حالة من الاستفهام في ما إذا كانت الحادثة تشكل تنمة للتنوير وتطوراته، أم إنها تتعلق بالمبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر؟.

وبالعودة إلى (نص كانط) سأطرح سؤالاً في ما لو اعتبرنا الحادثة كموقف، بدل أن نعتبرها كحقة تاريخية. وأعني "بالموقف" أسلوب من العلاقة يتصل بالواقع المعاصر (=الحاضر)، وخيار تطوعي يقوم به شخص معين.

لكن في نهاية المطاف يمكن القول: إن الحادثة هي طريقة في التفكير والشعور، وهي أيضاً طريقة في الفعل والسلوك، تؤثر في الوقت ذاته إلى علاقة تنتمي لذاتها، وتقدم ذاتها كمهمة يجب تنفيذها. إنها بلا شك أشبه ما كان يطلق عليه الإغريق (Ethos) الصفة أو (الميزة التي تميز شيئاً ما وتجعله مختلفاً عن غيره). وبالنتيجة فأنا بدل أن نميز "حقة الحادثة" عن "ما قبل الحادثة" أو "ما بعد الحادثة" أرى أنه من المفيد أن نحاول لإيجاد كيف أن موقف الحادثة منذ تشكله قد وجد ذاته في صراع مع المواقف "المضادة للحادثة".

ولأجل التمييز بشكل مختصر هذا الموقف، موقف الحادثة، سأعطي مثالا لا مفر منه، وأعني به مثال الشاعر والناقد شارل بودليير (١٨٢١-١٨٦٧) في طريقة وعيه للحادثة، والتي تعد واحدة من أكثر التعريفات الحادة وتطرفاً في القرن التاسع عشر.

1. غالباً ما تم تمييز الحادثة بمفهوم الانقطاع، وانفصال الزمن: القطيعة مع التراث، الشعور بالجدّة، والنشوة في وجه يتخطى اللحظة. وهذا في الواقع ما يبدو في قول بودليير عندما عرف الحادثة بأنها "سرعة الزوال، والتلاشي، والمحمّلة" (٢)، لكن بالنسبة له أن تكون حدثاً، لا يعني الاعتراف وقبول هذه الحركة الدائمة، بل على العكس من ذلك تماماً، أن تكون حدثاً يعني أن تتبنى موقفاً معيناً إزاء هذه الحركة، وأن هذا الموقف الذي يتسم بالتأني، وشدة الصعوبة، يكمن في الاستيلاء على ما هو "خالد"، أو "دائم" لا يوجد وراء "اللحظة الحاضرة"، ولا "خلفها"، ولكن في "مجالها".

إن الحادثة تتميز عن الموضة ((Fashion في أنها لا تتواجد من أجل استهلام حركة الزمن، إنما هي ذلك الموقف الذي يجعل الإمساك بالمظهر "البطولي" للحظة الزاهنة ممكناً، فهي، أي الحادثة ليست ظواهر حساسة لحاضر يتلاشى، بل إنها إرادة تمجيد الحاضر وتعظيمه.

هنا سأقتصر بما قاله بودلير بشأن فن الرسم في زمنه. لقد استهزأ بودلير من رسامي زمانه الذين يجدون القبح في ملابس الناس في القرن التاسع عشر، أولئك الرسامين الذي لا يرسمون سوى الملابس الرسمية، وملابس أصحاب المهن. إن الحداثة في الرسم كما يرى بودلير لا تكمن في إدخال الملابس السوداء في اللوحة. إن الرسام الحديث هو ذلك الشخص الذي يمكن أن يعرض السترة الرجالية السوداء بوصفها "الزي الضروري لعصرنا" فهو، أي الرسام هو ذلك الذي يعرف كيف يعرض اليوم الأزياء، أي يعرض ما هو "جوهري"، و"دائم"، أي ذلك الذي يستحوذ على علاقتنا بزمنا، انه الموت. لذلك فإن "المعطف، والملابس السوداء، لا تكمن فقط في جمالها السياسي الذي هو تعبير عن المساواة العالمية، بل ايضا تعبر عن الجمال الشعاري الذي يعبر عن الروح الشعبية، وعن موكب جنازي كبير يباشر بالصمت ويعج به (صمت الحب، وصمت السياسي، وصمت البرجوازية)، ذلك الصمت الذي كلنا نحتفي به في بعض مراسيم الدفن"^(٣)، ولأجل تحديد موقف الحداثة يوظف بودلير أحيانا صيغ بلاغية تتوفر على دلالة كبيرة، يقدمها بشكل مبدأ، أو قاعدة أخلاقية تقول: "ليس لكم الحق في احتقار الحاضر"

٢. لأجل الإحاطة في القول نقول: إن "التعظيم للحاضر" هو عمل قد يثير السخرية. إن موقف الحداثة لا يشتغل على اللحظة العابرة من أجل الاحتفاظ بها، أو تخليدها، وإنها على نحو مؤكد، لا تتخبط بما تحصده كفضول مفيد، وزائل، وهذا ما رغب بودلير بتسميته (موقف المتفرج)، فالمتفرج في موقفه المتكاسل، والجوال، يرغب فقط بأن تكون عينه مفتوحة، وجلب الانتباه، وبناء خزان كبير من الذكريات. وعلى عكس موقف المتفرج يصف بودلير إنسان الحداثة: انه الإنسان الذي يذهب "بعيدا"، ويجري "بسرعة"، ويسعى "للبحث". ويتميز هذا الإنسان ب"التفرد"، و"الموهبة"، و"خيال فعال"، و"دائم التجوال" عبر صحراء الإنسان الكبرى، ويتوفر على هدف عظيم يختلف تماما عن أهداف الإنسان المتفرج الذي يبحث عن الذات العابرة في الظروف التي يعيشها.

لذلك نجد أن إنسان الحداثة يبحث عن السمات التي تجعلنا نقول أن هذا الشيء يتميز بالحداثة، وتكون مهمته استخلاص من الموضة (Fashion)، ما يمكن أن تكون عناصر قد تتضمن الشعر في سياق التاريخ. وكمثال لهذا النموذج الحداثي يختار بودلير الرسام كونستانتين غاي، بوصفه إنموذجاً للفنان الذي يبدو من الظاهر (جوال متفرج)، وجامع للتحف الغربية، والذي يبقى "آخر الأشخاص عندما يغادر الجميع، وذلك لأجل أن يرى النور الساطع، وصدى الشعر، واهتزاز إيقاعات الحياة، وسماع نغمات الموسيقى، ويتموضع في كل مكان تكون فيه العاطفة موجودة، ويكون في كل مكان يكون فيه الإنسان الطبيعي، والإنسان العادي ذاته في شعور لجمال غريب، ويكون في كل مكان يظهر فيه ضوء الشمس الفرح، والابتهاج السريع لحيوان فاسد."^(٤) يجب هنا أن لا نرتكب أي خطيئة. إن كونستانتين غاي، ليس في موقف متفرج، وإن ما

يجعله رساما حديثا بامتياز، من منظور بودلير، هو كونه ذلك الإنسان الذي يبدأ عمله، بعدما يغرق العالم برمته بالنوم، لأجل أن يغير وجه العالم. إن التغيير الذي يقوم به ذلك الفنان، ليس لإلغاء الواقع، بل هو لعبة شديدة الصعوبة، بين حقيقة هذا الواقع وممارسة الحرية، التي ستجعل الأشياء "الطبيعية" تغدو "أكثر من طبيعية"، والأشياء "الجميلة" تغدو "أكثر جمالا"، والموضوعات الفردية "ستكون نابضة بالحياة كروح خالقها"^(٥).

وبالنسبة لموقف الحداثة، إن القيمة العليا للحاضر، لا تتفك أن تكون نشاط يقوم به متلهف يائس يتخيلها، عبر تحليل ذلك الحاضر بشكل مختلف، وغير ما هو عليه، وذلك لأجل تحويله لا من خلال تدميره، وإنما الإمساك بما هو في حد ذاته. إن الحداثة البودليرية تمرين يوجه الانتباه، انتباه شديد لما هو واقع، يواجهه بممارسة الحرية التي تحترم ذلك الواقع وتدنسه في الوقت ذاته.

٣. على أية حال، إن الحداثة ليست مجرد علاقة، أو شكل علاقة مع الحاضر، إنها أيضا أسلوب من العلاقة تكون راسخة مع ذات ما. إن الموقف المتروكي للحداثة مرتبط بزهد لا فكاك منه. أن تكون حداثيا ليس معناه أن تقبل الذات، أي ذات أن تكون في حالة سيلان من اللحظات التي تمر بها. إنها تأخذ ذات ما لتجعلها موضوعا يتوسع على نحو معقد وصعب: أو كما يطلق عليه بودلير في معجم كلمات زمنه (شدة التألق).

سوف لا اذكر هنا بالتفصيل الفقرات الشهيرة حول (المبتذل، والارضي، والطبيعة القذرة) حول التمرد الذي لا مفر منه للإنسان على ذاته، أو حول "مذهب الأناقة" الذي يفرض على (الطموحين، والمتواضعين من المريدين) انضباطا أكثر استبدادا من فضاة الأديان. إن الصفحات الأخيرة التي كتبت حول زهد المتأنق هو ذلك الذي جعل من جسده، ومن سلوكه، ومن شعوره، ومن عاطفته، أي جعل من عين وجوده عملا فنيا.

إن الإنسان الحديث من منظور بودلير، ليس هو ذلك الإنسان الذي يتقدم لاكتشاف ذاته، ولا ذلك الذي يسعى للكشف عن حقيقته الخفية والسرية، إنما إنسان الحداثة هو ذلك الإنسان الذي يحاول أن يبدع ذاته، فالحداثة ليست "تحرير الإنسان من وجوده الذاتي"، بل إجبار ذلك الإنسان علي مواجهة مهمته الأساسية وهي مهمة إنتاج الذات.

٤. دعني أضيف كلمة ختامية. إن التعظيم الساخر للحاضر، وتحول لعبة الحرية مع هذا الواقع، والإلتقان الزاهد للذات، لا يجدها بودلير أو يتصورها موجودة في أي مكان من المجتمع ذاته، أو يتصورها في شكل سياسي. لقد وجد إنها فقط يمكن إنتاجها في مكان آخر، مكان مختلف أطلق عليه تسمية الفن.

أنا لا ادعي إنني بهذا الاختصار للموضوع تمكنت من تقديم حدث تاريخي معقد كان يطلق عليه "التنوير" عند نهاية القرن الثامن عشر، أو موقف الحداثة كما تبدى عبر مظاهر مختلفة خلال القرنين الأخيرين.

لقد حاولت من جانب آخر التأكيد على انتشار نمط معين من الاستفهام الفلسفي الذي يظهر إشكالية علاقة الإنسان بالحاضر على نحو راهني، وطريقة وجود ذلك الإنسان على نحو تاريخي، وتشكل الذات بوصفها كائنا مستقل الإرادة، وقد وجدنا ذلك الاستفهام الفلسفي متجذرا في عصر التنوير. لقد حاولت أيضا من موضع آخر التأكيد على أهمية

ذلك الشعاع الذي يوصلنا بالتنوير، والذي لا يكمن في الإيمان بمبادئ المذهب، مذهب التنوير، وإنما عبر إعادة التنشيط الدائم للموقف، وهذا يعني الميزة، أو الطبيعة، أو الروح (Ethos)* الفلسفية التي يمكن توصيفها بوصفها نقد دائم لحقيقتها التاريخية، ذلك السبب هو الذي جعلني أعرض السمة المميزة، أو الإيثوس - كما سأعربها - لروح التنوير على نحو مختصر.

الإيثوس: البعد السلبي للتنوير

1. يتضمن الإيثوس، أولاً، رفض ما يمكن أن تسميته بـ "الابتزاز التهديدي" للتنوير. أرى أن التنوير هو جملة من الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمؤسسية والثقافية والذي مازلنا نعتمد عليه في جزء كبير من عصرنا، ويشكل مجالا مميزا للتحليل. وأرى أيضا أن التنوير هو مشروع لوصل تقدم الحقيقة، وتاريخ الحرية في رباط العلاقة المباشرة، وأنه قد شكل السؤال الفلسفي الذي ما يزال على قيد الاعتبار. وأرى أخيرا، وكما حاولت عرض ذلك بالرجوع الى (نص كانط): إن التنوير قد حدد طريقة محددة للفلسف. لكن هذا لا يعني انه ينبغي أن نكون (مع) أو (ضد) التنوير، بل يعني على وجه الدقة، رفض كل شيء يتم تقديمه في هيئة بديل بسيط وسلطوي: أي إما قبول التنوير والبقاء في سياق تراثه العقلاني (وهذا يعني جانبا ايجابيا عند البعض، وغير ايجابي عند البعض الآخر)، أو في الهروب من مبادئه العقلانية (وهذا أيضا يمكن أن يكون جيدا عند البعض، وسيئا عند البعض الآخر).

لذلك فإنه لا يمكن أن نتحرر من هذا الابتزاز التهديدي، عبر الجدل، أي الأسلوب الديالكتيكي لإظهار تلك الفروقات البسيطة عندما يطلب منا تحديد ما هي العناصر الجيدة والرديئة التي يمكن أن نجدها في التنوير. لذلك ينبغي علينا إجراء تحليل لذواتنا بوصفها كائنات محددة على نحو تاريخي، وامتدادا للتنوير.

إن تلك التحليلات تتضمن سلسلة من المتطلبات التاريخية التي سوف لا تتوجه على نحو استعادي، أي نحو "النواة الأساسية للعقلانية" التي يمكن أن نجدها في التنوير، والتي ينبغي الحفاظ عليها في كل الظروف، وإنما ينبغي أن تتوجه نحو "الحدود الزمانية للضرورة"، وهذا يعني التوجه نحو ما لم يعد مهما لتشكيل ذواتنا، كذوات مستقلة الإرادة.

2. إن ذلك النقد الدائم لذواتنا، ينبغي أن يتجنب دائما ذلك الوهم السطحي الذي يمزج بين "المذهب الإنساني"، و"التنوير". يجب أن لا ننسى أبدا أن التنوير هو حدث، أو جملة أحداث وعمليات تاريخية معقدة تتموضع عند نقطة معينة من تطور المجتمعات الأوروبية. وهذه الأحداث تتطوي في ذاتها على عناصر التحول الاجتماعي، وأنماط المؤسسات السياسية، وأشكال المعرفة، ومشاريع عقلنة المعرفة والممارسة، وتحولات تكنولوجيا هامة من الصعوبة جمعها بكلمة واحدة، حتى إن بعض تلك الظواهر ما تزال ضرورية الى اليوم. إن ما أشرت إليه بالنسبة للتنوير والذي يبدو لي انه كان الأساس بشكل دائم للتأمل الفلسفي، هو ذلك الذي ما يزال يشغل فقط، بأسلوب تأمل العلاقة مع الحاضر.

أما النزعة الإنسانية (Humanism)، فهي شيء مختلف تمام الاختلاف عن التنوير. إنها فكرة أساسية، أو جملة من الأفكار الأساسية تظهر في عديد من المناسبات طوال

الزمن في المجتمعات الأوروبية، وهذه الأفكار مرتبطة "بأحكام القيمة" والتي هي بدورها قد تعرضت، بشكل كبير، لتحولات ملموسة من حيث المضمون، وأيضاً في القيم التي حافظت عليها، فضلاً عن أنها اشتغلت كمبدأ نقدي لإحداث الاختلافات.

لقد قدم المذهب الإنساني في القرن السابع عشر ذاته بوصفه نقداً للمسيحية، أو الدين بشكل عام. وهناك أيضاً مذهب أنساني مسيحي يعارض الزهد ويركز على اللاهوت. أما في القرن التاسع عشر فقد كانت هناك نزعة إنسانية شكية معادية للعلم وناقدة له، ونزعة إنسانية أخرى وقفت بالصد من هذه النزعة ووضعت أملاًها بالعلم ذاته.

لقد كانت الماركسية إنسانية، وأيضاً الفلسفة الوجودية، والفلسفة الشخصية، وكانت هناك فترة زمنية نجد فيها دعم الناس للاشتراكية الوطنية، والستالينية بوصفهما مذهباً إنسانياً كما يدعيان.

من هنا ينبغي علينا أن لا نرفض كل من ادعى الإنسانية، وذلك لأن فكرة النزعة الإنسانية هي فكرة "طرية"، و"متعددة"، و"متقلبة"، ولا يمكن أن تكون محورياً للتأمل الفلسفي.

في الواقع أنه منذ القرن السابع عشر، فإن كل من أطلق عليه "النزعة الإنسانية" كان ملتزماً ويستند إلى تصورات معينة عن الإنسان تم استعارتها من الدين، والعلم والسياسة. لقد اشتغلت النزعة الإنسانية على تلوين وتبرير مفاهيم الإنسان، وذلك لأجل الرجوع إليها لتكون ملاذاً لها.

بهذا الربط أرى الآن إن هذا الموضوع الذي يتكرر باستمرار، والذي دائماً يعتمد على الإنسانية، يمكن أن يقابل بمبدأ النقد، والإبداع الدائم لذواتنا باستقلال تام: وهذا يعني المبدأ الذي يوجد في قلب الوعي التاريخي والذي تبناه التنوير. ومن هذه النقطة استشرّف وأميل لرؤية التنوير والنزعة الإنسانية في حالة توتر وليس في حالة تطابق، أو تماهي.

على أية حال، يبدو لي أنه من الخطورة بمكان مزج التنوير بالنزعة الإنسانية، لأنه غير مناسب على نحو تاريخي. إذا كانت مسألة الإنسان والنوع البشري مهمة في القرن الثامن عشر، فإن التنوير نادراً ما اعتبر ذاته مذهباً إنسانياً. ومن الجدير بالذكر أيضاً أنه خلال القرن التاسع عشر كان عمل المؤرخين ينصب على إنسانية القرن السادس عشر التي كانت جد مهمة لشخص مثل الناقد الأدبي سان بييف (١٨٠٤-١٨٦٩)، الذي كان يميز أحياناً وبشكل واضح بين التنوير والقرن الثامن عشر. أما القرن التاسع عشر فقد كان يميل في وضعهما موضع التقابل (ثنائية متضادة) لهما، وأقل من أن يمزج بينهما.

على أية حال، أرى أنه يجب تحرير ذواتنا تماماً من الابتزاز التهديدي الفكري الذي يقول: إما أن تكون مع التنوير أو ضده، وأيضاً يجب أن نهرب من الخلط التاريخي والأخلاقي الذي يمزج بين النزعة الإنسانية، بمسألة التنوير. إن تحليل علاقتنا المعقدة في سياق القرنين المنصرمين سيكون مشروعاً جديراً بالاهتمام، إذ توفرت لنا بعض المقاييس التي توضح للوعي ما هو ينتمي لنا (أي نحن في الحاضر)، وما هو ينتمي لماضي.

الإيثوس: الجانب الإيجابي: فوق ذلك، ومع اتخاذ كافة التدابير بعين الاعتبار يجب إعطاء وعلى نحو واضح مضمونا أكثر إيجابية عن ما يمكن أن يكونه الإيثوس الفلسفي الذي يكمن في نقد ما "نقوله"، وما "نفكر فيه"، وما يمكن أن "نعمله" عبر انطولوجيا

تاريخية لوجودنا الذاتي.

1. إن هذا الإيثوس الفلسفي يتميز بوصفه "موقفا محددًا". فنحن لا نتكلم عن إيماءات الرفض، ويجب أن نتحرك الى ما وراء خيارى الداخل/الخارج، ويجب أن نكون عند التخوم. فالنقد حقا يتألف من التحليل والتأمل عند التخوم. فإذا كان السؤال الكانطى يتعلق بمعرفة حدود المعرفة وعدم تخطيها، فإنه يبدو لي إن سؤال التنوير يجب أن يعود الى وجهته الايجابية: الى ما هو معطى وبوصفه: "كونيا"، و"ضروريا"، و"إلزاميا"، وان ما يشغله من المكان هو: الفرد، والطارئ الذي يحصل نتيجة اكرهات مستبدة. باختصار فالمهم في هذه العملية هو تحويل النقد الممارس من سياق "حدود الضرورة" الى نقد عملي يعمل، في سياق "التخطي الممكن".

هذا ما سيؤدي الى نتائج: فالنقد لم يعد ممارسة في بحث يتعلق بالبنى الشكلية وعبر قيم كونية، ولكن على العكس من ذلك تماما، فهو، أي النقد سيمارس بوصفه بحثا تاريخيا في أحداث تقودنا التي تشكل ذواتنا، والاعتراف بها، كذوات تعمل، وتفكر، وتتكلم. بهذا المعنى فإن النقد سوف لا يكون متعاليا، وهدفه ليس جعل الميتافيزيقا ممكنة: انه جينالوجيا*** في تصميمه، وأركيولوجيا*** في منهجه. فالأركيولوجيا ليست شيئا متعاليا، بمعنى إنها لا تسعى الى تحديد "البنى الكونية" لكل معرفة، أو لكل "الأفعال الأخلاقية" الممكنة، بل تسعى لمعالجة مراحل الخطاب**** الذي يتمفصل، في ما "تفكر"، وما "نقول"، و ما "نعمل" كحدث تاريخي.

النقد، أيضا سيكون جينالوجيا، بمعنى عدم الاستدلال من الأشكال التي من المستحيل بالنسبة لنا عملها، ومعرفتها، بل اننا سنستخرج ونشتق من خلال ما هو طارئ، ومحتمل، ذلك الحدث الذي جعلنا ما نحن عليه، أو نكون به.

الإمكانات لم تعد كائنة في ما نعمل، ونفكر، وما نحن عليه، وإنها أيضا، لا تسعى لجعل الميتافيزيقا تغدو في نهاية المطاف علما، وإنما تسعى الى إعطاء قوة دافعة جديدة واسعة النطاق بقدر الإمكان، فضلا عن العمل اللامحدود للحرية.

2. ينبغي أن لا نرسخ حلما فارغا عن الحرية، إذ انه يبدو لي أن هذا الموقف النقدي التاريخي، من جهة ينبغي أن يكون "تجريبيا"، وأعني أن العمل، أي عمل، ينبغي أن ينجز في "حدود ذواتنا التاريخية". ومن جهة أخرى ينبغي الانفتاح على عالم البحث التاريخي، ووضع الواقع المعاصر (=الحاضر) على المحك. إن كلا العاملين سيمسكان النقاط الهامة، عندما يكون التغيير ممكنا، ومرغوبا فيه، فضلا عن تحديد شكل ذلك التغيير الذي يحدث.

إن ذلك يعني أن "الانطولوجيا التاريخية" لذواتنا يجب أن تغادر كل المشاريع التي تدعي العالمية، والجذرية (Radical). لقد أدرنا في الواقع ومن خلال التجربة، إن ادعاء الهروب من نظام الواقع المعاصر (=الحاضر)، لإنتاج برامج شاملة لمجتمع آخر، وإنتاج طرائق أخرى للتفكير، وثقافة أخرى، ونظرة أخرى للعالم قد قادت الى العودة الى أكثر التقاليد خطورة.

لذلك أني أفضل التحولات المتخصصة على نحو دقيق، والتي برهنت إنها كانت ممكنة

في العقدين الآخرين (ملاحظة المترجم-ظهر هذا النص عام ١٩٨٤) في عديد من المناطق التي تهتم، بطريقة "وجودنا"، و"تفكيرنا"، وعلاقتنا ب"السلطة"، وعلاقتنا بين الجنسين، والطريقة التي ندرك بها المرض والجنون، وإن كانت هذه التحولات قد حصلت بشكل جزئي، لكنها أحدثت "علاقة متبادلة" بين البحث التاريخي، والموقف العملي، والتخطيط لإنسان جديد، بعد أن دمرته أسوء النظم السياسية في القرن العشرين. إذن سأقوم بتوصيف مثل هذا الايثوس الفلسفي المناسب للأنطولوجية النقدية لذواتنا: انه اختبار لممارسة تاريخية للحدود التي يمكن تخطيها، وتنفيذ خطة عمل بأنفسنا على أنفسنا بوصفنا كائنات بشرية حرة.

3. إن الاعتراض الآتي يمكن أن يكون مشروعاً: إذا حددنا ذواتنا بهذا النمط الدائم من الدراسات، والاختبارات المحلية والجزئية، ألا يمكن عدها مخاطرة تجعل ذواتنا تتحدد من خلال أكثر البنى تجريدا وعمومية، والتي من الممكن أن لا يتم إدراكها، فضلا عن التحكم بها.

سيكون هناك جوابا لهذا الاعتراض. انه من الصائب الاستسلام الى الأمل، كيما نصل الى وجهة نظر توصلنا الى المعرفة التامة، والنهائية التي يمكن أن تشكل حدودنا التاريخية. ومن خلال وجهة النظر هذه، فإن التجربة النظرية والعملية التي نتوفرها لحدودنا، وإمكانية تحركنا الى ما ورائها هي على الدوام محدودة ومحددة باشتراطات. فنحن دائما في وضع البداية مرة أخرى.

ولكن هذا لا يعني أن كل عمل، أو تجربة نظرية وعملية تشكل حدودنا، لا يمكن أن تنجز ما لم تتميز بالفوضى ((Disorder، وان تكون طارئا (Contingency)). إن العمل، أو التجربة الذي نحن بصدها لها عموميتها، ومنظومتها، وتجانسها، ورهاناتها الضرورية.

أ. رهانات التجربة- تشير الرهانات الى ما يمكن تسميتها ب(مفارقات علاقات القدرة والسلطة). نحن نعلم أن الوعود العظيمة، والأمل الكبير للقرن الثامن عشر، أو لجزء منه، قد وضع لنمو الأنبي والتناسبي للأفراد من جهة علاقتهم بعضهم ببعض. ويمكن أن نرى ذلك طول تاريخ المجتمعات الغربية، الذي يتجذر في تاريخهم المتفرد، والذي يتميز كمصير مختلف جدا عن الآخرين في مسارهم، وكونيتهم، وهيمنتهم. إن اكتساب القدرات، والصراع من اجل الحرية قد شكل عنصرا دائما لوجودهم.

الآن، فإن العلاقة بين نمو القدرات، ونمو الاستقلال الذاتي ليست سهلة، كما تم اعتقاده في القرن الثامن عشر. لقد كنا قادرين على رؤية ماهية إشكال علاقة السلطة التي تم مواكبتها عبر تكنولوجيات متنوعة (سواء تكلمنا عن منتجات ذات أهداف اقتصادية، أو مؤسسات تكون أهدافها التنظيم الاجتماعي، أو تقنيات الاتصال).

أما مثال ذلك فهو النظام في كلا الجانبين الاجتماعي والفردى، وإجراءات تطبيع تؤدي باسم السلطة والدولة، ومتطلبات المجتمع، أو مناطق السكان. إن السؤال الذي يتمحور حوله ذلك الرهان هنا: كيف نفصل نمو القدرات عن تكتيفات علاقات القوة؟

ب. تجانسات التجربة- إن هذا سيقود الى ما يمكن تسميته "المنظومات العملية". هنا سنتخذ من المجال التجانسي لمرجع لا يمثل الصورة التي يعطيها الناس على أنفسهم، ولا

الشروط التي تحددهم من دون معرفة منهم، وإنما عبر الطريقة التي يعملون بها. هذا يعني أن أشكال العقلانية التي تنشئ طريقة عمل الأشياء (وهذا يمكن أن نطلق عليه المظهر السايكولوجي)، والحرية التي بها يتصرفون في نطاق المنظومة العملية، بوصفها رد فعل لما يقوم به الآخرون، فضلا عن تحديد قواعد اللعبة عند نقطة معينة (وهذا ما يطلق عليه الجانب الاستراتيجي لتلك الممارسات). إن تجانسات تلك التحليلات النقدية التاريخية ستكون ضمانا لمجال هذه الممارسات، على الجانبين التكنولوجي، والاستراتيجي.

ج- منظوماتية التجربة- تعود المنظومات العملية هذه لثلاثة مجالات واسعة: "علاقات السيطرة على الأشياء"، و"علاقات الفعل على الآخر"، و"العلاقة مع الذات". إن ذلك لا يعني أن تلك المجالات غريبة بعضها عن بعض. ومن المعروف أيضا إن السيطرة على الأشياء تتوسطها العلاقة مع الآخرين، والعلاقة مع الآخرين هي دائما تتطوي على علاقة مع الذات، والعكس بالعكس.

بيد إننا نتوفر على ثلاثة محاور تكون خصائصها، وترابطاتها المتبادلة قابلة للتحليل، وهذه المحاور هي: "محور المعرفة"، و"محور السلطة"، و"محور الاخلاق". وبتعبير آخر فإن "الانطولوجيا التاريخية لذواتنا" ستقوم بتقديم اجابات على سلسلة مفتوحة من الاسئلة، وتقوم بأجراء عدد لامحدود من الدراسات التي يمكن أن تكون متعددة الطبقات، ومفصلة كما نرغب، وأن تلك الأسئلة على جانب من التنظيم، لأجل الإجابة على ما يأتي: كيف تشكلت "ذواتنا لمعارفنا الخاصة بنا"؟ وكيف تشكلنا كـ"ذوات تمارس عليها علاقات السلطة"؟، وكيف تشكلنا كـ"ذوات اخلاقية لأفعالنا الخاصة بنا"؟.

د- وأخيرا، فإن هذه الدراسات التاريخية-النقدية هي في غاية التخصص، بمعنى إنها تتعامل دائما مع مادة معينة، أو فترة زمنية، أو جسد محدد بممارسات وخطابات، وبشيء اقل فأنها تتعامل بمستوى المجتمعات الغربية التي نحن ننحدر منها. إن هذه المجتمعات لها عموميتها، بمعنى إنهم مستمرة باللجوء إليها (أي العموميات) حتى وقتنا الحاضر: على سبيل المثال، مشكلة العلاقة بين العقل والجنون، أو مشكلة الصحة والمرض، أو مشكلة الجريمة والقانون، ودور العلاقة الجنسية.... الخ. بيد إن إثارة موضوع العمومية، لا يعني اقتراح إمكانية استعادتها في استمراريتها الماورائية للتاريخ (Metahistorical) عبر الزمن، وليس متابعة تغيراتها.

إن ما يجب الإمساك به هو مدى ما يمكن معرفته عنها، وأشكال السلطة التي تمارس فيها،، والتجربة التي تقوم به لذواتنا، لا تشكل بل تحدد الصور التاريخية عبر شكل محدد من الإشكاليات التي تحدد تناول الموضوعات، وقواعد الفعل، وأسلوب العلاقة مع الذات. إن دراسة الأسلوب الإشكالي (يعني دراسة ما لا يمكن عده ثابتا انثروبولوجيا، ولا يمكن عده متغيرا زمانيا)، وإنما دراسة طريقة تحليل الأسئلة العامة التي تقيد شكلها الفريد المحدد على نحو تاريخي. وبملخص مختصر، للأستنتاج والعودة الى كانط.

لا اعلم، ما إذا كنا سنبلغ النضوج الفكري. إن عديد من الأشياء في تجربتنا تقنعنا أن الحدث التاريخي الذي نسميه التنوير لم يجعلنا في أتم النضوج الفكري، وإنما لم نصل

الى أي مرحلة من مراحلها حتى الآن.

يبدو لي إن التنوير يمكن نعتة: بـ"الاستهزام النقدي حول الحاضر"، و"حول ذواتنا"، ذلك التقليد الذي صاغه كانط خلال تأمله الفلسفي للتنوير، ويبدو لي أن تأمل كانط هو أيضا طريقة في التفلسف لم تخلو من الأهمية والتأثير خلال القرنين الاخيرين.

إن "الانطولوجيا النقدية" لذواتنا، لا يمكن بالتأكيد عدها مذهباً أو نظرية، ولا حتى مؤسسة دائمة للمعرفة التي تتراكم، إنها يمكن إدراكها بوصفها موقفاً، كايثوس، وحياة فلسفية قائمة على نقد [النحن]، وهو في الوقت ذاته "تحليل لحدود المعرفة" المفروضة علينا، و"ممارسة التجربة" بالإمكانات التي تتخطى تلك الحدود.

إن هذا الموقف الفلسفي، قد تم ترجمته الى عمل وعبر دراسات متعددة، دراسات تتوفر على تماسك منهجي، وهي في الوقت نفسه دراسات اركيولوجية، وجينالوجية للممارسات التي يمكن تصورها كـ"نمط تقني من العقلانية"، وكـ"ألعاب استراتيجية" للحريات التي تتوفر على تماسك نظري لـ"تحديد شكلها الفريد والتاريخي"، والذي جعل منها إشكاليات تتناول عموميات علاقات ذواتنا بـ"الأشياء"، مع "الآخر"، مع "ذواتنا".

فضلا عن أن هذا الموقف الفلسفي، وفي تماسكه العملي، ومن خلال الاهتمام، قد أعاد الى الوعي عملية وضع التأمل التاريخي-النقدي تحت اختبار ممارسات ملموسة. لكنني لا اعلم إن كان ينبغي علي القول اليوم أن المهمة النقدية تستلزم استمرار الإيمان بالتنوير، لكنني سأستمر في الاعتقاد أن هذه المهمة تتطلب العمل على "حدودنا"، وأعني العمل الصبور الذي يمنح شكلا من أشكال التلهف من اجل "الحرية".

مصدر الترجمة:

Michel Foucault: What is Enlightenment? : In politics of Truth, Semio text Offices, U.S.A, pp.101-134

الهوامش

- 1- جيامباتستا فيكو: العلم الجديد، ترجمة: بيرغن وفيش، مطبعة جامعة كورنيل، لندن، ١٩٧٠، ص ٣٧٠-٣٧٢ .
- 2- شارل بودلير: رسام العصر الحديث ومقالات اخرى، ترجمة: جوناثان مين، لندن، فيدون، ١٩٦٤، ص ١٣ .
- 3- شارل بودلير: حول بطولة الحياة الحديثة (مقالات نقدية)، ترجمة: جوناثان مين، لندن، فيدون، ١٩٥٥، ص ١٢٧ .
- 4- شارل بودلير: رسام العصر الحديث ومقالات اخرى: ص ١١-١٢ .
- 5- المصدر نفسه: ص ١٢ .

* (ETHOS) التي سأعربها الى (الإيثوس). هي كلمة يونانية تعني "الشخصية" أو الميزة. أو الطبع الذي يستعمل لتوصف المعتقدات أو المثل الموجه لتمييز المجتمع، أو الأمة، أو الأيديولوجية. استخدم اليونانيون أيضا هذه الكلمة للإشارة إلى قوة الموسيقى للتأثير على العواطف والسلوكيات والأخلاق.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Ethos>

** الجينالوجية: مفهوم نيشتوى تداوله فوكو ليشير الى شكل من أشكال التاريخ يفسر كيفية تشكل المعرفة، والأحداث من دون الاستناد الى مفهوم ميتافيزيقي، أو ذات متعالية (انسانية، إلهية)، لأجل قراءة

خطاباتها على وفق وضعها التاريخي.

*** الأركيولوجية: أو الحفر بالمعنى الفوكوي، يعني الغوص في أعماق معارفنا، والنبش في وثائقها، لأجل الكشف عن حقائق لا مفكر فيها، أو مهمشة، في حقل معرفي أو ثقافي ما، وبناء حقائق جديدة.

*** الخطاب: يحدد فوكو الخطاب لا بوصفه جملة نصوص ومساقات لغوية تمثل ثقافة ما، أو مجتمع ما، إنما الخطاب هو الممارسات التي يقوم بها الإنسان في سياق وضع تاريخي معين، لأجل إنتاج معارف تتعلق بالذات، والسلطة، والمعرفة.....الخ