مكانة الانطولوجيا التاريخية
في الفلسفة الكانطية

د. الزواوي بغورة

لم يهتم الباحثون في فلسفة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو بعلاقته بمؤسس الفلسفة النقدية، الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1724–1804)[1] ، قدر اهتمامهم بعلاقته بالبنيوية و ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة ، رغم أن علاقته بكانط كانت متزامنة مع ظهور أول عمل فلسفي له وهو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**،1961، الذي كان متبوعا بدراسة لكتاب كانط :**الانثربولوجيا من الوجهة البرغماتية**، واستمر اهتمامه بكانط، يظهر في مختلف أعماله ومراحله الفلسفية. وعليه يطرح هذا السؤال البديهي والمباشر وهو: ألا تعكس هذه الاستمرارية في القراءة و التوظيف لفلسفة كانط، الوجه الآخر لميشيل فوكو مقارنة بوجهه البنيوي و ما بعد البنيوي؟ إن غاية هذا البحث هو أن يكشف عن هذا الوجه عبر متنه الفلسفي، سواء من حيث الإحالة و الدراسة أو التوظيف و الانتماء أو الأفق الفلسفي.

يظهر الوجه الكانطي لفوكو أول ما يظهر في بحثه الأكاديمي المكمل لرسالة الدكتوراه، والمعروف في التقليد الجامعي الفرنسي في ذلك الوقت بـ(الرسالة المتممة أو الرسالة الصغرى، والتي كانت حول كانط وكتابه: **الانثربولوجيا من الوجهة البرغماتية**. صحيح انه لم يظهر من هذا الدراسة، إلا المقدمة التاريخية التي كتبها الفيلسوف على النص المحقق والمترجم، لكن المطلع على نص التعليق، يعرف أهمية هذا النص الذي بقي هامشيا في مجمل أعمال الفيلسوف بالرغم من انه عند نشره للمقدمة التاريخية، بين في نهايتها ان نصه سيناقش العلاقة بين الفكر النقدي والتفكير الانثربولوجي[2]. كما برزت هذه العلاقة مرة ثانية في تعليقه على نص من نصوص كانط الا وهو: ما التنوير؟ وهو تعليق غني بالدلالات الفلسفية، أشار إليه الباحثون نظرا لأهميته سواء في سياق القضايا المطروحة للنقاش وعلى رأسها الحداثة و ما بعد الحداثة، أو في سياق فلسفة ميشيل فوكو وعلاقتها بكانط، وبخاصة ان تلك القراءة جاءت في أخريات حياة الفيلسوف.

وإذا كانت هذه الإشارات التاريخية معروفة، فان الوجه غير المعروف من علاقة فوكو بكانط هو في توظيفه لعديد المفاهيم الكانطية في أعماله المختلفة، وكذلك علاقته بالكانطية الجديدة عامة، وأرنست كسيرر(Ernst Cassirer)(1874–1945) على وجه الخصوص. هذه العلاقة لم يتم الكشف عنها، إلا في سياق تعليقه على كتاب: **فلسفة التنوير**، لارنست كسيرر، إلا أنها تحيل إلى علاقات عميقة و هامة، نعتقد أنها تخفي أحد أهم الجوانب المركزية في فلسفة ميشيل فوكو. ومما لا شك فيه انه ليس من اليسير في شيء، معاينة الفلسفة الكانطية في المتن الفلسفي لفوكو، والأسباب في ذلك عديدة، على رأسها تعقد و تشابك النص الفلسفي لفوكو، وتعدد القراءات التي أجراها الفيلسوف على أعماله،

وكذلك ما قدمه الدارسون من تأويلات مختلفة، لذا فان محاولة تتبع النص الفلسفي وما يكشف عنه، أمر دونه الكثير من العقبات، وعليه سنتوقف عند بعض المفاهيم الأساسية في فلسفة فوكو، التي تجد مرتكزا لها في الفلسفة الكانطية.

أولا. كانط في المتن الفلسفي لميشيل فوكو:

قدم ميشيل فوكو، كما أشرنا، رسالة متممة لأطروحة الدكتوراه، وفق ما يقتضيه التقليد الجامعي الفرنسي في ذلك الوقت، وهو عبارة عن ترجمة وتحقيق و تعليق على نص ايمانويل كانط المعروف بـ: **الانثربولوجيا من الوجهة** . تتكون هذه الرسالة من النص المترجم ومن تعليق في مائة وثلاثين(130)صفحة، تبدأ بمقدمة تاريخية حول نص الانثربولوجيا حيث تظهر في هذه الرسالة عبارة هامة وذات دلالة وقيمة تاريخية في اعمال الفيلسوف اللاحقة الا وهي عبارة (أركيولوجية النص) في إشارة إلى العلوم الإنسانية.

ومن المعلوم ان هذه الاركيولوجية، ستظهر في عناوين كتبه الفرعية بدءا من كتابه: **المرض العقلي والشخصية**، 1954، حيث كان عنوانه الفرعي: **أركيولوجيا عفوية لليبدو**، وفي: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، 1961، حيث وصف الكتاب بأنه بحث في أركيولوجيا الصمت، و:**مولد العيادة**، 1963، حمل في طبعته الأولى عنوانا فرعيا هو: **أركيولوجيا النظرة الطبية**، وكتاب: **الكلمات والأشياء**، 1966، ذيل بعنوان فرعي كذلك هو:**أركيولوجيا العلوم الإنسانية** وقبله، وكما افصح بذلك لمحاوريه دريفوس و رابينوف، كان العنوان الفرعي المقترح هو: **أركيولوجيا البنيوية**، و قدم تأسيسا منهجيا و نظريا لهذا المفهوم المركزي في كتابه: **أركيولوجيا المعرفة**، 1969، الذي يعبر عند بعض الدارسين عن مرحلة أولى من المراحل الفلسفية للفيلسوف التي تنعت وتوصف بالمرحلة الأركيولوجية[3].

وصف فوكو عبارة (اركيولوجيا النص) بأنها: <<تسمح بظهور الإنسان النقدي أو<< homo criticus >>الذي تكون بنيته مختلفة للغاية بالنسبة للإنسان الذي سبقه>>[4]. كما تسمح لنا بتعيين دلالة الانثربولوجيا. وعند قراءتنا لنص الرسالة نجده يحاول أن يبين العلاقات المتشابكة التي تجمع نص الانثربولوجيا بمختلف نصوص كانط، و بخاصة نص الثلاثية النقدية أو:**نقد العقل الخالص**، و: **نقد العقل العملي**، و: **نقد ملكة الحكم**، والإجابة على سؤال ما الإنسان؟ حيث قدم بعض التحديدات الكانطية للإنسان، منها أن الإنسان هو الذي يعطي الوحدة للعالم والله، و ذلك عندما يمارس سيادته كذات مفكرة للعالم ولله. وأن فعل الوحدة ناتج عن عملية تركيب أو توليف للفكر ذاته.

وإذا كان كانط قد قدم إجابة على ماذا يمكنني أن أعرف و ماذا يمكنني ان آمل فيه؟ و ماذا يجب علي ان أقوم به؟فانه لم يجب على سؤال ما الإنسان؟ وبخاصة في كتاب الانثربولوجيا، لأن :<< الانثربولوجيا لا تقول شيئا آخر غير الذي قيل في النقد>>[5]. إنها تحيل إلى تلك الثلاثية المميزة للعالم ألا و هي المصدر والمجال والحد، وهي المستويات نفسها التي تم تحليلها في النقد، أي العالم كمصدر للمعرفة، والعالم كمجال للتجارب الممكنة، والعالم كحد للتجربة الممكنة. و عليه فان هذه الثلاثية تغطي المفاهيم الثلاثة الكبرى للثلاثية النقدية ألا وهي الحساسية

والامتداد والعقل، وبالتالي تطرح الأسئلة الثلاثة الكبرى التي تنشط المجال الفلسفي.

ان كانط بطرحه لسؤال ما الإنسان؟ أو ما يعرف بالسؤال الرابع، إنما يعبر عن الانتقال من التفكير النقدي إلى الفلسفة المتعالية، و بالتالي فانه ليس هنالك مضمونا مستقلا لنص الانثربولوجيا، لأنه يعيد طرح الأسئلة الثلاثة و:<< أن سؤال ما الإنسان له معنى و وظيفة في حمل تقسيمات النقد إلى مستوى الانسجام الأساسي: الانسجام الذي هو بمثابة بنية تظهر أو تعرض كل ما هو جذري في كل ملكة ممكنة، في تلك الملكة التي تحررت من فلسفة متعالية>>[6]. بمعنى أن الانثربولوجيا، تعبير عن الفلسفة المتعالية.

تتميز الانثربولوجيا بوضع مفارق في فلسفة كانط، فهي هامشية و حاسمة في الوقت نفسه. إنها كما قال كانط (نسقية و شعبية). وفي تقدير فوكو فان الوقوف عند هذين الوصفين يمكننا من معرفة هدف كانط. ففي تكرارها للنقد على المستوى الشعبي تستكمل ضمنيا وسريا الفكر الكانطي نحو تفكيره التأسيسي، وهي نسقية بمعنى أنها تقدم معرفة متناسقة عن الإنسان، وإن لم تكن معرفة كاملة. إنها معرفة منسجمة وكلية. وإن مبدأ هذه الكلية ليس الإنسان ذاته بما أن الإنسان في علاقة بالعالم. إن ما يجعلها متسقة هو تكرارها، وإعادتها للثلاثية النقدية. و شعبية لأنها تدور حول الإنسان و العالم، و تحاول أن تصوغ ذلك في لغة و ثقافة ألمانية. إنها تتضمن أمثلة ولغة متداولة، إنها عن الإنسان الذي يمكن أن يتعرف عليها أو يفهمها. ويشير فوكو في هذا السياق إلى أن نص الانثربولوجيا، متجذر في اللغة الألمانية وتعبيراتها المختلفة، و يدلل على ذلك بأمثلة عديدة.

و في نهاية الرسالة يعود ميشيل فوكو إلى ذلك الوعد الذي قطعه كانط على نفسه في بداية الانثربولوجيا وتخلى عنه وهو أن يدرس الإنسان بوصفه مواطنا في العالم. مبينا أن تركيز كانط على اللغة وعلى الجانب الشعبي يدل على أن الفيلسوف يرى أن العالمي يولد في وسط التجربة وفي حركة الزمني والتبادلي. ومن المعلوم أن هذه الإشارة إلى التجربة الثقافية سيكون لها أثر كبير على فلسفة فوكو التي حللت جملة من التجارب الثقافية الغربية، وبذلك تكون الانثربولوجيا تعيد وتكرر النقد على المستوى التجريبي، إنها تكرر النظري والعملي على السواء،وتعيد تركيب الله والعالم والإنسان والمصدر و المجال والحد، وهي المفاهيم التي تبين مضمون الانثربولوجيا وتقدم المعاني المتعالية للأسئلة حول الله بوصفه مصدرا وجوديا، و حول العالم بوصفه مجالا للموجودات، والإنسان بوصفه تركيبا في شكل التناهي.

يؤكد ميشيل فوكو على أنه من الضروري النظر في ثلاثة مفاهيم أساسية وهي الما قبل والأصلي و التناهي، و من المعلوم أن هذه المفاهيم ق شكلت أحد فصول كتابه: **الكلمات والأشياء**،1966، حيث رأى انه في مثل هذا التفكير الذي يطرح نهاية الفلسفة، تكمن إمكانية التفلسف محيلا في ما يشبه المفارقة إلى الفيلسوف المفضل عنده و هو فردريك نيتشه.

لقد طرح نص الانثربولوجيا على الفلسفة السؤال الأتي هل بالإمكان إقامة معرفة تجريبية حول التناهي؟ إذا كان ديكارت قد تحدث عن هذه المعرفة عبر الانطولوجيا المطلقة، والفلسفة

التجريبية نظرت إلى التناهي كحد قائم للمعرفة، فان كانط قد حاول تقديم معنى جديد وهو هل يمكن أن تكون هنالك على مستوى الإنسان معرفة بالتناهي؟ اقترح ميشيل فوكو ضرورة العودة إلى فلسفة نيتشه بوصفها نهاية لتكاثر الاستفهام أو السؤال حول الإنسان، وذلك وفق تحليله الذي طوره في :**الكلمات والأشياء**، و أثار نقاشا بل و سجالا واسعا والمعروف بـ(موت الإنسان)!

ويظهر اهتمام فوكو بكانط و بمنزلته في تاريخ الفلسفة الحديثة، في كتابه المشهور:**الكلمات والأشياء**، ، حيث حلله ضمن ابستمية التمثيل أو التصوير أو ابستمية العصر الكلاسيكي، وكذلك في ابستمية الإنسان أو العصر الحديث. ففي العصر الكلاسيكي حيث ساد التمثيل ظهر كانط مقرونا بالأيديولوجية. وفي العنوان الفرعي الرابع: **الأيديولوجيا و النقد**، والمقصود بذلك أيديولوجية دستوت دي تارسي ونقدية كانط التي قامت بفصل :<< ما كرسته الأفكار العلمية في وحدة مآلها الانفصام الوشيك (...)، وكذلك في علاقة التمثيليات بعضها ببعض>>[7].

تتشكل ابستمية التمثيل من التاريخ الطبيعي والنحو العام و تحليل الثروات، ولا يتم تجاوزها أو بالأصح القطع معها، إلا بالنقد الذي أدخله كانط، حيث قال فوكو عبارته الحاسمة: << دشن النقد الكانطي عتبة حداثتنا، فهو لا ينظر إلى التمثيل كعملية تنطلق من عناصر بسيطة في اتجاه تركيبات ممكنة، بل يبحث في شروط إمكانه و حدوده، و بذلك دشن وللمرة الأولى، حدثا عاشته الثقافة الأوربية خلال القرن الثامن عشر ألا وهو انسحاب المعرفة و التفكير خارج فضاء التمثيل، و تعرض عندئذ هذا الفضاء في أصله و منشئه و غاياته للنقد>>[8].

وكان من نتائج هذا الخروج عن ابستيمية التصوير أو التمثيل، ظهور الميتافيزيقا حيث أكدت الفلسفة النقدية على البعد الميتافيزيقي الذي حاولت فلسفة القرن الثامن عشر إخفاءه و اختزاله عن طريق التركيز على تحليل التمثيل، وبالتالي فتحت الكانطية الباب على مصراعيه لفلسفات انتشرت في القرن التاسع عشر، كفلسفات الحياة و الإرادة . كما نجمت عنه كذلك <<الوضعية الجديدة لعلوم الحياة و اللغة و الاقتصاد و توقها إلى العلمية الذي وافق ميلاد فلسفة ترنسندتالية>>[9]. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا ظهرت المذاهب الميتافيزيقية والنزعة الوضعية على حد السواء.

كما أدى هذا النقد إلى ظهور التجريبيات الجديدة في القرن التاسع عشر، وبخاصة تجريبيات الإنسان و هي فقه اللغة، والاقتصاد السياسي، و البيولوجيا. وستعرف علاقة المعرفة بالفلسفة منذ النقد الكانطي تغيرا: << ففي عصر ديكارت أو ليبنتز كانت الشفافية المتبادلة بين المعرفة و الفلسفة، شفافية كاملة إلى حد أن النظر إلى المعرفة ككل شامل انطلاقا من فكرة فلسفية بعينها لم يكن يتطلب نمطا من التفكير الخاص. لكن المشكل ابتداء من كانط، سيتغير من أساسه، فلم يعد بإمكان المعرفة أن تقوم على أرض موحدة، يوحدها علم رياضي للنظام العام، وذلك لأن المشكلة التي ستطرح هي مشكلة العلاقة بين الحقل التمثيلي والحقل الترنسندتالي، وفي هذا المستوى تصبح سائر المضامين الاختبارية في المعرفة موضع السؤال، وتعلق صلاحيتها>>[10]. وبالتالي ستطرح

مشكلة العلاقة بين الميدان الاختباري والأساس الترنسندنتالي للمعرفة، ويعتبر النظام التمثيلي منذ تلك اللحظة لاغيا و غير صالح :<<لفهم تلك المنطقة التي هي أساس كل تجربة، بما في ذلك تجربة صور التفكير الخالصة وفي كلتا الحالتين، و سواء كان هذا أو ذاك، فان التفكير الفلسفي في الكلية، يظل مختلفا من حيث المستوى، عن حقل المعرفة الواقعية، متخذا إما شكل تفكير خالص قادر على أن يؤسس أو شكل استعادة قادرة على أن تكشف>>[11].

على أن فوكو سيعود من جديد إلى تحليل فلسفة كانط في الفصل التاسع و في العنصر الرابع المعنون بـ: **التجريبي و المتعالي**، مميزا في فلسفته بين جانبها العلمي الابستمولوجي، وجانبها السياسي النقدي، ومبينا في الوقت نفسه أهمية الثلاثية النقدية في تاريخ الفكر الأوربي المعاصر. ففي سياق حديثه عن التناهي و ظهور الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية، يقول: <<يمثل الإنسان في سياق تحليلية التناهي، كائنا غريبا في ازدواجيته التجريبية – المتعالية، حيث أننا نتعرف فيه على ما يجعل كل معرفة ممكنة>>[12]. و لعل أهم ما يشير إليه فوكو في هذا السياق هو ربطه لهذه الثنائية القائمة بين التجريبي و المتعالي و ظهور الحداثة أو كما قال: <<إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشا الازدواج التجريبي – المتعالي، الذي سمي إنسانا>>[13]. كما يعود إلى سؤال كانط ما الإنسان في العنصر الثامن الموسوم بـ: **السبات الانثربولوجي**، ليؤكد أن هذا السؤال قد حمل دائما تلك الثنائية القائمة بين المتعالي و التجريبي، رغم محاولة كانط الفصل بينهما أو كما قال: <<يَعْبُر هذا السؤال، كما ورد سالفا، كل الفكر منذ أوائل القرن التاسع عشر، والسبب في ذلك هو انه يخلط سرا وسلفا التجريبي بالمتعالي مع انه سبق لكانط أن ميز بينهما>>[14]. على أن ما هو جدير بالملاحظة هو إقراره بان ما استحدثه كانط في موضوع التناهي، يشكل الحيز المباشر للتفكير الفلسفي المعاصر.

إن حضور كانط والمفاهيم الكانطية في المتن الفلسفي لفوكو، لا نقراه في كتبه و حسب، ولكن في عديد مقالاته و بحوثه التي خصها لبعض الكتاب الأثيرين عنده أو لبعض القضايا التي اهتم بها، و من هذه المقالات تلك المقال التي خصها للكاتب جورج بتاي و الموسوم بـ: **مقدمة إلى الاختراق**، و الذي يتمتع بأهمية خاصة في فلسفة فوكو. يقر فوكو في هذا المقال بان كانط كان أول فيلسوف أجرى تمييزا بين العظمة الإيجابية والعظمة السلبية، وانه فتح الطريق للفكر النقدي، وذلك تعليقا على نص كانط: **محاولة من اجل إدخال مفهوم العظمة في الفلسفة**[15]. والفصل المتعلق بتفسير العظمة السلبية على وجه العموم، حيث تحدث عن تناهي الكائن، و عن مسالة الحد. ان كانط هو الذي افتتح النقاش الفلسفي حول الكائن والتناهي، ذلك ان فوكو في سؤاله من أين جاءت هذه الفكرة إلى <<بتاي>>، نجده لا يتوقف عند نيتشه بل فضل العودة إلى كانط حيث قال: << نستطيع القول من دون شك بأنها، أي مسالة الكائن والتناهي، جاءتنا من الافتتاحية الممارسة من قبل كانط في الفلسفة الغربية، و ذلك عندما أقام، في ظل نمط ما يزال غامضا، العلاقة بين الخطاب الميتافيزيقي والتفكير في حدود عقلنا>>[16].

تعتبر هذه الفكرة، مقدمة لما قاله في كتابه: **الكلمات و الأشياء**، كما بينا ذلك سابقا.

و في تقدير ميشيل فوكو فان هذه الافتتاحية قد أحدثها كانط في سؤاله الانثربولوجي الذي أحال إليه السؤال النقدي في مجمله. ولكي نستيقظ من السبات الانثربولوجي، يجب أن تكون هنالك وجوه فلسفية أخرى مثل نيتشه، لتحدثنا عن التراجيدي و(موت الله) و نهاية الإنسان، ومجيء (الإنسان الأعلى).

لا يقوم فوكو برد بتاي إلى كانط، ولكنه يعاين مسألة الحد ابتداء من كانط. ولقد احتلت مسالة الحد و الحدود و كيف تصنع ثقافة معينة حدودها مكانة مركزية في فلسفة فوكو، و بخاصة كيف تقيم ثقافة معينة حدودا بين ما هو سوي و ما هو مرضي، و بين ما هو عقلي و ما هو جنوني، وبين الذات والآخر. وبالتالي نستطيع القول، أن فوكو وظف فكرة كانط عن الحد على المستوى المعرفي و الميتافيزيقي و طبقها على مستوى التاريخ والثقافة. بتعبير آخر، لقد حولها من الموضوع المعرفي الابستمولوجي إلى الموضوع النقدي السياسي، ولعل هذا هو الوجه الذي دفع بأستاذه جورج كانغلام إلى القيام بالرد على نقاد: **الكلمات و الأشياء**، في مقال هام انتهى فيه إلى وصف الكتاب، بأنه كانطي المنزع، يتناول القبلي التاريخي للمعرفة الغربية، و يسمح لنا بادراك أهمية الحد و التوظيف الجديد الذي ادخله فوكو على هذا المفهوم الكانطي و بخاصة من جهة ارتباطه بتجارب الاختراق و التجاوز مثل ما هو الحال عند بتاي على سبيل المثال[17].

على أن فوكو المهتم، كما هو معروف بالإنسان وعلوم الإنسان، يرى أن بداية التفكير في الإنسان بدأت مع كانط، فالتفكير الغربي حتى القرن الثامن عشر، أي إلى زمن كانط، كان الإنسان فيه يحتل المرتبة الثانية مقارنة بفكر أولى يحتل المرتبة الأولى وهو التفكير في اللاتناهي. وأنه ابتداء من كانط: << حدث الانقلاب، أي انه ليس انطلاقا من اللاتناهي أو من الحقيقة نطرح مشكلة الإنسان، مع كانط لم يعد اللاتناهي هو المعطى، بل إن كل ما هو معطى لنا هو التناهي، من هنا فان النقد الكانطي يحمل إمكانية إقامة انثربولوجيا>>[18].

كما أكد على فكرة التناهي عند كانط في نصه حول أستاذه و المشرف على رسالته المتممة، نعني جان هيبوليت، حيث أكد على انه مع كانط أصبح الخطاب الفلسفي متمحورا حول التناهي وليس حول المطلق[19]. وهو ما بينه كذلك في حواره المعنون: **الجنون والأدب والمجتمع**، وذلك عندما أراد توضيح فكرة:<<الاختيار الأصلي >>[20]، حيث بين أن الاختيار الأصلي معناه في الفلسفة اليونانية المبدأ الأساسي للمعرفة الذي أقامه الفلاسفة اليونان، وفي العصر الوسيط ا تأسس مع الفلاسفة، وذلك في ظل الحضور القوي للتجربة الدينية. وفي الفلسفة الحديثة مع ديكارت وكانط و هيغل تأسس هذا الاختيار الأصيل الذي جعل من الفلسفة منطلقا و الوقت نفسه في علاقة كاملة مع ثقافة معينة و بمجال معرفي وبشكل من الفكر، و أما في الفلسفة المعاصرة فلم يعد الاختيار الأصلي ينطلق من الفلسفة، و إنما كان المنطلق ميدانا آخر، بحيث أصبحت الفلسفة تتحدد كما قال دلوز بكل ما هو خارجي. إن هذا المسار التاريخي لفكرة الأصل، يبين أن الفلسفة كانت بمثابة الاختيار الأصلي

لكانط، في حين أنها في زماننا تأتى من ميادين أخرى، كالاقتصاد أو الجنس أو اللغة أو الأدب.

على أن الأهمية الكبرى لكانط في فلسفة فوكو تظهر في تقديرنا، في رده مفهوم الأركيولوجيا إلى كانط، و لقد بين ذلك في سياق رده على نقاد كتابه:**أركيولوجيا المعرفة**، وذلك في مقاله المسمى بـ: **فضاعة النقد**، حيث بين أن أصل كلمة الأركيولوجيا التي أحالها السيد ستينر(Steiner) إلى فرويد، تبين جهل هذا الناقد بكانط، أو كما قال فوكو: <<يجهل هذا الناقد، أن كانط استعملها من اجل أن يبين أن التاريخ هو الذي يجعل ضروريا شكلا من أشكال الفكر>>[21]. والنص الذي يحيل إليه فوكو هو عبارة عن جواب كانط حول مسابقة أكاديمية جرت في برلين العام 1791 وكان منطوق سؤالها هو : ما أشكال التقدم الحقيقية للميتافيزيقا في ألمانيا منذ زمن ليبنتز و وولف؟ ولقد أجاب كانط على هذا السؤال بنص ظهر العام 1804، أي في العام التي توفى فيها الفيلسوف، حيث قال كانط ما نصه: <<هل من الممكن إقامة تاريخ فلسفي للفلسفة ليس بالمعنى التاريخي أو التجريبي، ولكن بالمعنى العقلي أو بالمعنى القبلي، لأنه تاريخ يؤسس لأحداث العقل التي لا يستقيها من السرد أو الروايات التاريخية، ولكنه يستمدها من طبيعة العقل الإنساني، وذلك باسم أركيولوجيا فلسفية>>[22].

نعرف قدرة فوكو على الإحالات والمقارنات، وبخاصة في مسالة الأركيولوجيا التي ماثلها بالجغرافيا وقارناها بالجيولوجيا وأحالها إلى التاريخ بما أن الخطاب ليس إلا وصفا للأرشيف. ولكن يظهر لي، أن الإحالة الأخيرة الخاصة بكانط تملك مسوغا كافيا أكثر من سابقاتها، و تبين جدية فوكو في الرد على منتقديه من جهة، وجانبا من مرجعيته الفلسفية من جهة أخرى. كما انه في سياق ذلك النقد، ينفي على سبيل المثال، علاقة مفهومه للابستيمية بفكرة كانط عن الأحكام التحليلية القبلية، و كذلك الحال بالنسبة لفكرته عن الذات العارفة، لأنه يأخذ بالموقف الفلسفي لنيتشه الذي أعاد النظر في كل ما يتعلق بمسالة الأصل[23].

وما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن ميشيل فوكو قد حاول إجراء مقارنة هامة بين كانط وبين نيتشه، و ذلك في بحثه الموسوم: **الحقيقة والأشكال القانونية**، حيث أكد على أن كانط هو الفيلسوف الذي بين بشكل صريح أن شروط التجربة و موضوع التجربة متماهية أو هي ذاتها، و أن نيتشه قد بين عكس ذلك عندما كشف أن بين المعرفة و عالم المعرفة هنالك اختلافات مثل ما هو الحال بين المعرفة و الطبيعة الإنسانية. وفي تقديره، فان نيتشه بهذا التمييز قد ادخل قطيعة هامة في الفلسفة الغربية، و بالطبع فان هذا الجانب هو الذي طوره فوكو باسم المعرفة-السلطة[24].

وعموما فان المتن الفلسفي لفوكو، يكشف عن معرفة دقيقة بفلسفة كانط واطلاع واسع على أعماله بما فيه رسائله التي يحيل إليها[25]، والسبب في ذلك هو أن فلسفة كانط شكلت بالنسبة لفوكو، لحظة فارقة و فاصلة في تاريخ الفلسفة الغربي. فعلى سبيل المثال، يحدد فوكو دور و وظيفة الفلسفة انطلاقا من كانط، يقول: << كان دور الفلسفة منذ كانط أن تمنع العقل من تجاوز حدود ما هو معطى في التجربة، ولكن منذ تلك المرحلة أيضا، بمعنى مع تطور الدول الحديثة والتنظيم السياسي للمجتمع،

أصبح دور الفلسفة أيضا هو مراقبة تجاوزات السلطة و العقلانية السياسية و هو ما يعطيها الأمل في حياة واعدة جدا>>[26].

وفي تحليله للسلطة، يشير فوكو إلى ما يسميه بمحدودية التصور الغربي للسلطة، و لماذا نتصور السلطة في صورتي القانون والمنع؟ و لماذا نجد هذه الأفضلية المعطاة للسلطة؟ إن مرد ذلك في تقديره، يعود إلى التأثير الذي مارسه كانط، وإلى فكرته على أن المحدد النهائي هو القانون الأخلاقي، وإلى فكرة الواجب وما تفرضه من شروط، والى أن الأخلاق هي النظم للسلوك الإنساني، ولكنه يقر بان هذا التفسير يبقى محدودا، لأن المطلوب هو معرفة ما إذا كان فعلا لكانط هذا التأثير، و إن كان قويا إلى هذه الدرجة [27]؟

و على غير المنتظر، فان فوكو يوافق تحذير هابرماس القائل بأننا إذا أهملنا أعمال كانط و ماكس فيبر، فإننا نخاطر بالسقوط في اللاعقلانية، إلا انه يتحفظ على فكرة أن المشاكل التي نواجهها في زماننا مشاكل مختلفة جدا. يعتقد فوكو انه منذ القرن الثامن عشر كانت المسالة الكبرى في الفلسفة والفكر النقدي هي الإجابة على هذا لسؤال: ما هذا العقل الذي نستعمله؟ و ما آثاره التاريخية؟ وما حدوده؟ وما مخاطره؟ و كيف يمكن لنا أن نحيا بوصفنا كائنات عاقلة، موجهة إلى ممارسة العقلانية التي تتخللها مخاطر صريحة وضمنية؟ هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فانه إذا كان من الخطر الشديد، وهنا نجده فوكو يختلف عن نيتشه و يقترب أكثر من كانط، القول أن العقل هو العدو الذي يجب إقصاؤه، فانه من الخطورة أيضا التأكيد أن كل تساؤل نقدي حول هذه العقلانية يحمل مخاطر تدفعنا او تقحمنا في اللاعقلانية. يقول:<< لا يجب أن ننسى أن العنصرية، قد تشكلت على قواعد عقلانية تجد شكلها في الداروينية الاجتماعية التي أصبحت أحد عناصر النازية. وأنه إذا كان للمثقفين مهمة ووظيفة، وإذا كان للفكر النقدي وظيفة وتحديدا إذا كان للفلسفة وظيفة داخل الفكر النقدي، فانها تتمثل في ان نقبل بهذه الضرورة و في الوقت ذاته بالمخاطر التي تحملها>>[28]. يتبين من هذا أن موقفه من العقل شبيه بموقف كانط ومختلف عن موقف نيتشه، وسيكون لهذا الموقف أثارا سنحاول رصدها في نهاية هذا البحث.

و لا يتردد فوكو في ربط أعماله الأخيرة المتعلقة بالذات والأخلاق و الجمال بكانط. يقول:<< لقد تم الحديث كثيرا في عصر التنوير إن كان هنالك فرقا بين الذات العارفة و الذات الأخلاقية أم ليس هنالك فرقا. و تقدم كانط بحل مفاده ضرورة إيجاد ذات كونية، تستطيع بوصفها كونية أن تكون موضوع معرفة، و لكنها تفترض توجها أخلاقيا، و بالتحديد نوعا من العلاقة مع الذات و هو ما اقترحه كانط في نقد العقل العملي>>[29]. لقد استحدث كانط في مسالة المعرفة الخالصة، علاقة الذات الأخلاقية بالذات العارفة. و لقد كان جواب كانط في ما يرى فوكو، يتمثل في إيجاد ذات كلية أو كونية (sujet universel) يمكن أن تكون ذاتا عارفة وفي الوقت ذاته تتطلب توجها أخلاقيا وهو ما طرحه في: **نقد العقل العملي**. و هنا يشير فوكو حرفيا إلى نص كانط القائل: <<يجب أن اعترف بنفسي كذات كلية، أي أن أكون نفسي في كل فعل من أفعالي ذاتا كلية، و ذلك عبر خضوعي

للقواعد الكلية>> ويعلق عليه بقوله:<<بهذه الطريقة يدخل كانط منهجا جديدا إضافيا في تقليدنا، و بفضل هذا المنهج، لم تعد الذات معطاة فحسب، بل مكونة في علاقة مع الذات كموضوع>>[30]. إن هذا النص على قدر كبير من الأهمية، لأنه يمكننا من فهم الأعمال الأخيرة للفيلسوف.

في بحثه حول:**تقنيات الذات**، عاد إلى القرن الثامن عشر وأشار إلى كانط بقوله:<<لقد ظهر سؤال في نهاية القرن الثامن عشر حدد الإطار العام لما اسميه بـ(تقنيات الذات)، الذي أصبح أحد أركان الفلسفة الحديثة. إن هذا السؤال يقطع كلية مع الأسئلة الفلسفية التقليدية مثل ما العالم؟ و ما الانسان؟ و ماذا نعرف عن الحقيقة؟ و كيف أن المعرفة ممكنة، إن السؤال الذي طرح في نهاية عصر التنوير هو: من نكون في وقتنا الحاضر؟ إن هذا السؤال قد تمت صياغته في نص لكانط>>[31]. و هذا النص هو: جواب على سؤال ما التنوير؟ و الذي سنعود اليه لاحقا.

إن هذه الإمكانية التي قدمها كانط، سمحت بالنظر إلى الذات بوصفها شكلا يتشكل، أي أن الذات ليست معطى نهائي، و لكنها تجربة تتشكل و تتكون. و لقد بين في أعماله الأخيرة حول الذات و الأخلاق، وبخاصة في كتابيه: **استعمال الملذات**، و:**الاهتمام بالذات**، 1984،أن الذات عبارة عن شكل و: << ليست جوهرا، إنها شكل غير ثابت، وقد تكون هنالك علاقات بين مختلف أشكال الذات، ولكن ليس هنالك حضورا للذات الواحدة عبر أشكالها المختلفة، ففي كل حالة تقيم الذات مع نفسها و مع غيرها أشكالا مختلفة من العلاقات وهو ما يسمح بالقول بالتشكل التاريخي للذات عبر مختلف الممارسات والتجارب، وعبر مختلف علاقات المعرفة والسلطة>>[32].

و لقد قدم فوكو في هذا النص تمييزه المعروف في فلسفة كانط ما بين الانطولوجيا الصورية التي تهتم بالمسائل المعرفية و بموضوع الحقيقة و تحاول الإجابة على الأسئلة الخاصة بإمكانية المعرفة وحدودها، وما بين ما يسميه بالنشاط الفلسفي النقدي، الذي يتمحور حول السؤال المتجدد وهو من نكون نحن في هذه اللحظة و الآنية وفي هذا الحاضر. يشكل هذا السؤال في نظره، موضوعا للفكر الفلسفي المعاصر، و نقراه بأشكال مختلفة عند نيتشه وماكس فيبر وهوسرل وهيدجر ومدرسة فرانكفورت، وأن الانطولوجيا التاريخية تندرج ضمن هذا الخط الفلسفي الذي يفكر الآنية، وذلك بتقديم أجوبة جزئية و مؤقتة، ومن خلال تاريخ الفكر أو التحليل التاريخي للعلاقات القائمة بين الفكر والممارسة في المجتمع الغربي[33].

و لقد بين ذلك في تعليقه على نص كانط: **ما التنوير؟** قدم فوكو تعليقين على هذا النص ، الأول ظهر في من درسه في (الكوليج دي فرانس)، وتحديدا في درس 5 جانفي 1983[34]، و نشرت مجلة (Magazine littéraire)، جزءا منه في العدد 207 لشهر مايو 1984. و الثاني ظهر في كتاب ربينوف: **قراءة فوكو**، 1984[35]، و أشار إليه في أكثر من دراسة، و بخاصة في محاضرته بالجمعية الفسفية الفرنسية، وكان عنوانها: **ما النقد؟ النقد والتنوير**[36]، وفي بحثه حول كانغيلام: **الحياة، التجربة و العلم**[37]، وفي درسه:**يجب الدفاع عن المجتمع**[38]، كما سنبين ذلك لاحقا.

كما أن فكرته عن الآن أو الحاضر التي تشكل مضمون تعليقه على نص : **ما التنوير؟** فكرة

قديمة نقرؤها في مرحلته البنيوية إن جاز التصنيف، و تعود إلى الستينيات، وتحديدا إلى عام 1967 ، وإلى حواره الموسوم بـ: **فلسفة البنيوية تسمح بتشخيص ما هو الآن**[39]، و فيه بين أن البنيوية نشاط فلسفي، و ان دور الفلسفة هو التشخيص، لان الفيلسوف في نظره قد كف عن الحديث عن سؤال: ما هو الوجود، و إنما دوره هو أن يقول ماذا يحدث الآن؟ مميزا في البنيوية بين المنهج و الفلسفة، مؤكدا على ان هنالك <<فلسفة بنيوية يمكن تحديدها بوصفها نشاطا يسمح بتشخيص الحاضر، أو ما هو الآن>>[40].

على انه قبل أن نناقش هذا الجانب الأساسي في فلسفة فوكو، واقصد بذلك دور ووظيفة الفلسفة، و مكانتها في الفلسفة الكانطية، فانه من الأهمية الإشارة إلى علاقته بالكانطية الجديدة.

ثانيا. في علاقة فوكو بالكانطية الجديدة:

يميز الدارسون في الكانطية الجديدة أو النقدية الجديدة بين مدرستين أساسيتين، مدرسة (باد)التي يتزعمها ويندلباد(Windelband)، وريكارت(Rickert)،ولاسك(Lask)،ومدرسة(مرلبورغ) التي يقودها كوهين(Cohen)، و نتروب(Natrop)، وكسيرر(Cassirer) (1874- 1945) الذي يعد من الفلاسفة الكانطيين الجدد الأكثر شهرة وتأثيرا، وذلك لتميزه بفلسفة خاصة تعرف بفلسفة الأشكال الرمزية. بدأ حياته الفلسفية شارحا لفلسفة كانط، و بخاصة نظريته المعرفية على ضوء المنجزات العلمية الحديثة، و منها على وجه التحديد النظرية النسبية التي خصها بدراسة مستقلة، حيث توصل إلى أن النموذج الإرشادي العلمي لا يكفي للتعبير عن كل متغيرات الواقع، و بخاصة ما تعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، و منها على وجه التحديد اللغة والدين و الأسطورة و الفن، لماذا؟ لأن هذه الأشكال تمثل فهما مختلفا للواقع.

و يحتل مفهوم الرمز بما هو طاقة فكرية يصبح بواسطتها مضمون من الدلالات الفكرية مرتبط بعلامات حسية وواقعية متطابقة، مكانة أساسية في تحليل الثقافة. من هنا تحاول فلسفة الأشكال الرمزية الإجابة على سؤال الوحدة النسقية للأشكال الرمزية من خلال تحليل اللغة والأسطورة و المعرفة العلمية و هي المواضيع الثلاثة الكبرى التي تضمنها كتابه الأساسي والتأسيسي في الوقت نفسه، ونعني بذلك:**فلسفة الأشكال الرمزية**.

قدم كسيرر في هذا الكتاب نظرية في الثقافة أو فلسفة للثقافة لا تقوم على منطق محض أو خالص، لأنها بذلك تقوم بنفي كل طابع خاص للثقافة، و إنما تحاول تأسيس ما سماه بقواعد النحو (grammaire) الثقافة[41]. فماذا يعني قيام أو تأسيس قواعد نحو للثقافة؟ المقصود بذلك هو أن الثقافة لا تخضع إلى منطق كلي و شامل ولكن إلى بنية رمزية، و بالتالي فان مهمة أي فلسفة في الثقافة أو نظرية في الثقافة هو أن تكشف عن البنيات الأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة معينة، أي تحليل لغتها و دينها و أساطيرها وفنها ومعرفتها العلمية. و بهذا الطرح يكون كسيرر متقدما عن البنيوية و أعلامها. كما يفهم من هذا، أن الأشكال الرمزية هي طرق متعددة تؤدي إلى مركز معين يكون على فلسفة الثقافة وظيفة الكشف عنها، لأن من مهامها ان تفترض أن عالم الثقافة ليس مجرد وقائع معزولة، و إنما هو نسق منظم. و أن تلك الوقائع

الثقافية تظهر في الأشكال الرمزية، وان هذه الأشكال تملك وحدتها الداخلية.

ولا تتميز هذه الفلسفة في تقدير كسيرر، بطابها الوجودي أو الانطولوجي، و إنما بطابعها النقدي، لماذا؟ لأنها لا تهدف إلى إيجاد الوحدة الجوهرية للإنسان، وذلك لان الإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية ليس جوهرا خالصا، و إنما هو وحدة تعرف من خلال وظائفها. وتظهر هذه الوظيفة في تعدد وتنوع الأشكال الرمزية التي يبدعها الإنسان. ولا تحدد هذه الفلسفة النقدية للأشكال الثقافية الإنسان بوصفه كائنا عاقلا أو كائنا اجتماعيا، و لكنه بوصفه كائنا رمزيا أي قادرا على إبداع أشكال رمزية. و لم يتميز كسيرر بفلسفته فقط، وانما كذلك بدراساته الهامة في تاريخ الفلسفة، و على رأسها دراسته حول القرن الثامن عشر أو عصر التنوير و كانت بعنوان: **فلسفة التنوير**[42] ، وخصها ميشيل فوكو بتعليق هام نشر سنة 1966 [43]، أي في السنة التي نشر فيها كتابه الذائع الصيت:**الكلمات والأشياء**.

في بداية تعليقه أشار ميشيل فوكو إلى مدى جهل الفرنسيين بالفيلسوف ارنست كسيرر الذي لم يترجم له إلا هذا الكتاب في ذلك الوقت، مشيدا بالسلسلة الجديدة من الترجمات التي حملت عنوان: **تاريخ بلا حدود**، محاولا في الوقت نفسه، أن يضع الكتاب في سياقه الزمني، وبخاصته نشره في وقت و زمن ظهور النازية أو كما قال: <<عندما دقت النازية ابواب المستشارية الألمانية>>[44]، لأن بعدها سيغادر الفيلسوف ألمانيا إلى جهات مختلفة من أوربا، مرة إلى السويد حيث كان فوكو، و مرة أخرى إلى بريطانيا، و مرة أخيرة إلى أمريكا حيث وافته المنية مع نهاية الحرب العالمية الثانية.

يعد كتاب: **فلسفة التنوير**، بمثابة : <<بيان و حركة غير معقولة أو صدفوية تبين تلك المهمة التي عهدت بها للجامعة في ألمانيا منذ أن نشأت الجامعات على غرار المعاهد العمومية في بريطانيا أو المدارس العليا في فرنسا، وهذه المهمة تتمثل في أن الجامعات في ألمانيا تمثل الضمير الأخلاقي للأمة، وأن سنة 1933 مثلت الخسارة التي لا تعوض، و أن كتاب: **فلسفة التنوير**، لكسيرر يمثل وجها من وجوه المعركة في ذلك الوقت>>[45].

أشاد فوكو كثيرا بدور كسيرر في مجال الفلسفة الانجلوسكسونية وفي علم النفس والانثربولوجية اللغوية، و هي مجالات اهتم بها فوكو كثيرا سواء في محاولته لتأسيس فلسفة للغة بناء على مفهوم الخطاب أو الدراسات التي كرسها لعلم النفس و للطب النفسي و علاقته بالسلطة، أو في محاولته إقامة نوع من الانثربولوجية الفلسفية حول تجربة الإنسان، أو بالأحرى تجارب الإنسان. و كما هو معلوم، فلقد ظل فوكو يعتبر في الأوساط الجامعية أستاذا لعلم النفس إلى غاية نهاية الستينات من القرن العشرين، كما اهتم بالفلسفة الانجلوسكسونية، وبخاصة في مفهومها الوظيفي للغة، كما طورته مدرسة اكسفورد أو مدرسة الأفعال اللغوية عند أوستين و سيرل. هذا الأخير الذي كانت بينه وبين فوكو مراسلات حول مسالة الخطاب والمنطوق و مرجعيته و علاقته بالسلطة.

و في نظر فوكو، فان كسيرر قد حاول الإجابة على سؤال كانطي بالدرجة الأولى وهو أنه إذا كان كانط قد تساءل عن إمكانية المعرفة، فان كسيرر قد حاول الإجابة عن سؤال مؤداه: كيف

كانت هذه الكانطية التي ننتمي إليها ممكنة؟ لا تختلف أسئلة فوكو في تقديرنا، كثيرا عن هذا السؤال وان كان قد اتخذ شكلا جديدا وهو كيف كانت أشكال التجارب الثقافية ممكنة؟ أو كيف ظهرت الأشكال الخطابية أو الممارسات الخطابية المختلفة؟ لقد كانت مسالة الظهور في التاريخ مسالة محددة للانطولوجيا التاريخية.

إن هذه الكانطية التي تشبه اللغز منذ أكثر من قرنين، أيقظت في ذاكرتنا كما قال، وجهين او صورتين: صورة العصر اليوناني الذي نطلب منه أن يبين علاقتنا بالكائن، وصورة القرن الثامن عشر الذي نطلب منه إعادة النظر في أشكال وحدود معرفتنا. تظهر الصورة الأولى في شعر <<هولدرلين>> ونصوص هيدجر، وتبدأ الصورة الثانية من <<ماركس>> لتصل الى <<ليفي ستروس>>. ولقد كان الموقف صعبا بالنسبة للفيلسوف ارنست كسيرر، الذي كان عليه ان يختار بين التراجيديا الهلينية و موسوعية القرن الثامن عشر، الا انه اختار جهة وجانب التنوير، ودرسه بطريقته التي لم تفقد في نظر فوكو قيمتها، ومعروف في تاريخ الفلسفة المعاصرة، النقاش الذي وقع بين كسيرر و هيدغر في مؤتمر <<دافوس>>[46].

انتقد ميشيل فوكو بشدة كتابات الفرنسيين حول عصر التنوير وخاص كتاب<<بول هزار>> الموسوم بـ<<أزمة الوعي الأوربي>> الذي يرد فيه الثقافة إلى مشكلات نفسية وذاتية، أو تحليل الماركسيين الذين يحيلون الأفكار الى المعطيات المادية والاجتماعية، مشيدا بطريقة كسيرر التي اطلق عليها صفة << التجريد التاسيسي abstraction fondatrice>>[47] لانها تقوم بعمليتين مختلفتين هما: عملية محو التأثير الذي تفرضه الشخصيات و السير، ورفض عملية التحديدات الاقتصادية و الاجتماعية، وبذلك يكون كسيرر قد تجاوز الطرح النفسي والاجتماعي الفج الذي تعاني منه الكتابة الفرنسية في تاريخ الأفكار، ومن المعلوم ان فوكو قد خاض صراعا كبيرا ضد تاريخ الأفكار وكلفه خصومات شتى مع الوجوديين والظواهريين والماركسيين وخاصة بعد صدور كتابه الكلمات و الأشياء، لانه لم يتبع الطريقة النفسية ولا الطريقة الاجتماعية، و إنما سلك سبيل التحليل الخطابي، أو تحليل الممارسات الخطابية، كما بداه كسيرر.

يرى فوكو أن طريقة كسيرر التي استبعدت المنازع الذاتية والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، قد مكنته من حصر مجموعة مترابطة من << الخطابات و الأفكار و المفاهيم والكلمات و المنطوقات والتأكيدات التي حاول تحليلها في إطار تشكلها أو تمظهرها الخاص>>[48]. وأن هذا العالم القائم بذاته من الخطاب و الفكر، حاول ان يجد له كسيرر آلياته الداخلية أو ضروراته الباطنية. لقد قام كسيرر بعزل الخطابات و الفكر عن كل ما هو فردي او جماعي من أجل بلوغ ذلك الفضاء المستقل، حيث ينكشف أمام ناظره تاريخا بقي إلى ذلك الوقت تاريخا صامتا.

لا شك ان هذه القراءة، تحيل إلى تحليلات فوكو، التي قدمها في <<الكلمات و الاشياء>> باسم التجريبيات الثلاث، المتعلقة بتحليل الثروات والتاريخ الطبيعي و النحو العام، أو الاقتصاد السياسي و فقه اللغة و البيولوجيا. على أن فوكو يعيب على كسيرر إعطاؤه الأولية للتفكير الفلسفي على بقية الأشكال الأخرى من الخطابات و التفكير، و من المعروف ان فوكو تبنى

موقفا خاصا في الفلسفة، موقفا مناهضا للفلسفة بالمعنى التقليدي، موقفا يرى ان الفكر يوجد في كل مكان، وان الفلسفة ليست إلا نشاطا فكريا مهمته تشخيص الحاضر و آلياته.

ولكن هذا لا يقلل من قيمة كتاب ارنست كسيرر، فهو يمثل في نظر فوكو، عملا تاريخيا أصيلا، لانه حلل الأشكال الكبرى للتنوير من دون ان يتحدد في شكل من الأشكال، كما جرت العادة عليه في بريطانيا أو فرنسا، فلقد حلل الجوانب الدينية والإلحادية والمادية والميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية و السياسية والعلمية، وبين كيف أن هذه الجوانب المختلفة تشكل كلا منسجما، وبذلك يكون كسيرر قد أسس إمكانية قيام تاريخ جديد للفكر، هذا التاريخ الذي يجب كما قال أن ننطلق منه[49].

لذلك يرى ان مهمته - وهذه إشارة في غاية الأهمية في تقديرنا- تكمن كما يقول في <<التحرر من هذه الحدود التي تذكرنا بتاريخ الأفكار، ودفع الفكر نحو المجهول أو نحو <<الانونيما>> أو الغفل>>[50]. و معلوم أن هذه الفكرة قد طورها فوكو بطريقتين، بطريقة التحليل التاريخي و بطريقة تحليل الخطاب باسم الخروج من عقبة التعليق و المؤلف و الفرع المعرفي و مختلف العقبات التي تحد من حرية الخطاب، كما بين ذلك في كتابه <<نظام الخطاب>>،1971.

وبناء عليه، فإننا نعتقد ان هنالك قواسم مشتركة بين فوكو و كسيرر، تظهر في طريقة التحليل وفي العلاقة بكانط، و خاصة في:

1 . أن هنالك تماثلا كبيرا بين تحليلات كسيرر والتحليلات البنيوية، وهنالك من الدارسين من يعتبر كسيرر مقدمة تاريخية وفلسفية لظهور البنيوية، فكتابه <<الجوهر والوظيفة>> يعد كتابا بنيويا بل كتابا مؤسسا في نظر البعض، و معلوم ان فوكو ما يزال يصنف ضمن التيار البنيوي[51].

2 . قدم كسيرر محاضرة حول <<البنيوية في اللسانيات>> أمام الحلقة اللسانية في نيويورك بتاريخ 10 فيفري 1945 بين فيها تاريخا للبنيوية مخالفا لما اعتاد على ترديده مؤرخو و نقاد البنيوية في فرنسا و في غيرها من البلدان، و من معالم هذا التاريخ الجديد هو أن البنيوية متجذرة في الفلسفة الكانطية، ان هذه الفكرة تذكرنا بما قاله الفيلسوف <<بول ريكور>> في سياق سجاله مع البنيوية عموما و بنيوية ليفي ستروس حيث وصفها بالكانطية من دون ذات متعالية[52].

3 .قال كسير في معرض حديثه عن البنيوية سنة 1945، ما نصه<< ما أريد إبرازه في هذا العرض، هو ان البنيوية ليست ظاهرة معزولة، إنها بالأحرى تعبير عن توجه او اتجاه عام للفكر، الذي اصبح في السنوات الأخيرة اكثر أهمية في جميع حقول البحث>>[53]. وهذا ما قال به فوكو عندما ميز في البنيوية بين جانبها المنهجي الخاص و طابعها الفلسفي العام[54].

4 . هنالك تقارب بين فكرة الاركيولوجية التي تبحث في القبلي التاريخي و تصف الابستيميات المختلفة، و فكرة كسيرر في الكلية الثقافية او روح العصر، رغم التردد و الحذر الكبير الذي أبداه فوكو إزاء فكرة الكلية وروح العصر سواء في معناها المنطقي او الفلسفي التاريخي.

5 . و في تقديرنا، فان اهم ما ببينه تعليق فوكو على كتاب كسيرر، هو ان موضوع التنوير الذي ناقشه في تعليقه على نص كانط، ما هو

التنوير؟ ليس موضوعا جديدا و انما هو موضوع قديم، ينتمي إلى الستينات و إلى تلك المرحلة التي صنف فيها فوكو ضمن التيار البنيوي.

ان مجمل الافكار السابقة، المتعلقة بالمفاهيم الموظفة في المتن الفلسفي وبالكانطية الجديدة ممثلة في شخص ارنست كسيرر، تطرح سؤال علاقة ومنزلة فلسفة ميشيل فوكو بفلسفة كانط والكانطية الجديدة، فما هي تلك العلاقة و المنزلة او المكانة؟

ثالثا: في الانطولوجيا التاريخية:

يروي المؤرخ الفرنسي "بول فين"[55] أن الفيلسوف ميشيل فوكو قد ميز في درسه الأخير لسنة 1983، بـ"الكوليج دي فرانس" و الموسوم بـ<<حكم الذات والآخرين>>[56] بين الفلسفة التحليلية للحقيقة، وبين الفلسفة النقدية التي تتخذ شكل أنطولوجية لذواتنا، او أنطولوجيا الحاضر. ولقد سبق للفيلسوف أن عبر عن ذلك لمحاوريه<<دريفوس ورابينوف>> بقوله<<هنالك ثلاثة ميادين ممكنة من <<الجينيالوجيات>>، أولا،أنطولوجية تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالحقيقة، تتيح لنا أن نكون مؤسسين للمعرفة، ثم أنطولوجية تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالسلطة، حيث نكون ذواتا تؤثر في الآخرين، وأخيرا، أنطولوجية تاريخية في علاقتنا بالأخلاق وتتيح لنا أن نكون ذواتا أخلاقية>>[57].

ولقد بين فوكو علاقة هذه الانطولوجيا التاريخية بكانط والكانطية بشكلين، شكل ضمني كما بيناه في الصفحات السابقة سواء في حضور مفاهيم كانط في متنه الفلسفي أو في تعيينه لوضعية كانط في تاريخ الفلسفة أو في علاقته بالكانطية الجديدة ممثلة بالفيلسوف ارنست كسيرر الذي نعتقد ان علاقته ما تزال في حاجة الى تحليل. و شكل صريح وهو ما بينه في نصه عن التنوير.

نستطيع القول، ان ميشيل فوكو حاول قراءة نص كانط ما هو التنوير؟ أكثر من مرة، و لا يعنينا من تلك القراءة، الا ذلك الجزء الذي يربط فيه ميشيل فوكو بين فلسفته والفلسفة الكانطية، و يظهر ذلك بشكل جلي في إطار تحديده لما سماه بالعلاقة السلبية و الإيجابية بالتنوير.

يطرح نص كانط في نظر فوكو، مسالة الحاضر. أي تفكير الحاضر بوصفه مختلفا عن الماضي. وبوصفه مهمة فلسفية جديدة. و لهذا الغرض، تقدم بأطروحة منهجية في غاية الأهمية في نظرنا، لفهم التنوير، و تتمثل هذه الاطروحة في ان الخيط الذي يربطنا بالتنوير ليس الوفاء لعناصر من نظرية التنوير، و لكن إعادة تنشيط دائم لموقف فلسفي، يتحدد بطريقتين سلبية وإيجابية.

تتمثل الناحية السلبية في رفض ما يسميه بالمزايدة حول التنوير، صحيح انه يشكل الميدان المفضل للبحث، وانه ربط بين التقدم والحقيقة و بين التاريخ والحرية، و طرح مسالة فلسفية ما تزال قائمة، ولكن كل هذا لا يفرض ان نكون مع او ضد التنوير. يجب في نظر فوكو إجراء تحليل لذاتنا، بوصفنا كائنات تاريخية محددة في جزء منها بالتنوير، مما يتطلب في نظره القيام بجملة من البحوث لا تتجه مباشرة الى النواة المركزية للعقل، ولكن الى أطرافها و هو ما قام به في معظم أعماله. ومن ثم الاقرار بعملية النقد الدائمة لذواتنا، والابتعاد عن السجالات السهلة بين

التنوير والإنسانية، يجب النظر إلى التنوير بوصفه حدثا معقدا[58].

أما من الناحية الإيجابية، فيجب إعطاء مضمون للموقف من التنوير من خلال ما يسميه بالانطولوجيا التاريخية لذواتنا. أي ذلك الموقف الذي يتميز بالنقد، النقد مفهوما بوصفه تحليلا للحدود و تفكير فيها. لا يهدف هذا النقد إلى إقامة الميتافيزيقا، وإنما إلى إطلاق العمل اللانهائي للحرية. و بالتالي فان هذا الموقف النقدي يتصف بصفتي التاريخية و التجريبية. وذلك بتقديم بحوث تاريخية لها علاقة بالحاضر. كما يجب التخلص من النظريات الشمولية او الكلية. و لكن لكل عمل مهما كان، طابعه العام، و هكذا فان مشروع فوكو يندرج ضمن التنوير و بالتالي ضمن ميراث كانط والكانطية[59] .

وإذا كان الأمر كذلك، فان ما يربطه بكانط هو الاهتمام بالحاضر. وبالتالي فان ما يصل الانطولوجيا التاريخية بالكانطية هو الاهتمام بالحاضر من زاوية نقدية. والنظر الى التنوير كموقف، وكحياة فلسفية، يتم ترجمته في بحوث تاريخية نقدية، متمحورة حول المعرفة والسلطة، من اجل تحريرها من الهيمنة و بالتالي تحقيق الحرية بوصفها ممارسة، و بالطبع فان أعمال فوكو الفلسفية تجسد، بوجه من الوجوه هذا التمشي، سواء في دراسته للجنون او للمرض أو للعقل أو للسلطة أو للجنس، وهي قضايا مطروحة في الحاضر، حاول الفيلسوف الكشف عن الآليات المعرفية و السلطوية التي تتحكم فيها، و ذلك من خلال تحليل تاريخي خاص.

يعد هذا الجانب الإيجابي من نص التعليق، بمثابة إعلان عن انتماء الانطولوجيا التاريخية الى ميراث الكانطية، بل نستطيع القول أن هذه الانطولوجيا التاريخية ليست إلا نوعا من الكانطية الجديدة ،و الأسباب و المسوغات على ذلك كثيرة، ومنها:

1 . مجموع المفاهيم الكانطية المستعملة في المتن الفلسفي لفوكو و منها على وجه الخصوص مفهوم الحد، التجربة، الماقبل، الاركيولوجية، الذات ..التي حللناها وأشار إليها أيضا، بعض الدارسين مثل <<كونغليم>> و<<موريس كلفال>> في تعقيبهما على كتاب الكلمات والأشياء.

2 . كانط حاضر في المتن الفلسفي لفوكو و في مختلف المراحل الفلسفية التي صنفت فيه فلسفته، و تزامن حضوره مع حضور نيتشه، فلقد بدأت وانتهت حياته الفلسفية بالتعليق على نصوص كانط.

3 . تعتبر الانطولوجيا التاريخية بمثابة كانطية جديدة، مثلها مثل فلسفة الأشكال الرمزية لكسيرر، و ذلك من حيث الاهتمام بالثقافة والانتربولوجية الفلسفية، المتمحورة حول الانسان التاريخي و تجاربه التاريخية. صحيح أننا لا نملك بعد العناصر الكافية لهذه العلاقة، لكن الاهتمام بالثقافة والانتربولوجية الفلسفية واللغة والطرح الوظيفي و الموقف من البنيوية، كل هذه العناصر لها دلالتها في انتماء فوكو الى نوع من الكانطية النقدية.

4 . ليس غريبا أن يصف فلسفته بالانطولوجيا التاريخية وأن ينسبها الى كانط بل و أن يؤسسها ضمن الفلسفة الكانطية في شكلها النقدي، لان فوكو ميز في الفلسفة الكانطية بين توجهين، توجه ابستمولوجي معرفي، و توجه سياسي نقدي، و اختار الاتجاه الثاني و عمل في إطاره.

5 . موقفه من العقل و العقلانية موقف كانطي مادام يرى ان للعقل حد، ليس حدا انطولوجيا وانما حدا تاريخيا و ثقافيا، و كذلك في رفضه لكل أشكال المقارنات المتصل بالعقل و اللاعقل والدخول في هذا الجدل الذي وصفه بالعقيم.

6 . تظهر كانطية فوكو في تقديرنا من موضوعه الذي هو الانسان. لا يتعلق الأمر بالإنسان المطلق، ولا بالإنسان الإنساني، ولكن بالإنسان التاريخي الذي يأخذ شكلا تاريخيا في حقبة تاريخية، لقد كان موضوعه المركزي هو تجارب الانسان في التاريخ.

7 . وفقا لقراءة فوكو لنص التنوير، فان الانطولوجيا التاريخية تنتمي إلى التنوير و تعد شكلا من أشكاله، بل و تمثل وجهه الإيجابي.

لا نستطيع في هذا البحث، الذي حاولنا ان نقدم فيه وجها آخر من وجوه فوكو الفلسفية، أن نتجاهل مختلف التأويلات والتفسيرات والتصنيفات التي خضعت لها هذه الفلسفة، وخاصة التصنيف البنيوي وما بعد بنيوي والنيتشوي، أو ما سمي بمصطلحات الفيلسوف مرة بالاركيولوجيا ومرة بالجينيالوجيا، ثم حاول في أخريات حياته ان يعبر عنهما بالانطولوجيا التاريخية.

وفي تقديرنا، فانه سواء كان ميشيل فوكو بنيويا او ما بعد بنيويا او ما بعد حداثيا، فان هذا لا يتعارض في ان يكون كانطيا، وذلك نظرا لعلاقة هذه الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بالكانطية كما بينها أكثر من باحث، بل نستطيع القول انه وحتى عندما يكون فوكو نيتنشويا، فانه يكون كانطيا اذا ما فهمنا من ذلك النقد و الانسان و التاريخ، وكون مشروعه الفلسفي ليس إلا محاولة أخرى، من بين محاولات عديدة، للنهوض او الاستفاقة من السبات الانثربولوجي.

يؤكد هذا الفهم و التوجه، ما كتبه في سيرته، وهو النص الوحيد الذي نملكه عن سيرته باسم <<موريس فلورنس>>، وكان ذلك بناء على طلب <<دونيس ويسمان>> مؤلف قاموس الفلاسفة، حيث كتب ميشيل فوكو ما نصه: << اذا كان فوكو يصنف في تاريخ الفلسفة، فانه يصنف في التقليد النقدي الذي أسسه كانط، ويمكن أن نسمي مشروعه بالتاريخ النقدي للفكر>>[60]. كما وصف الفيلسوف نفسه في الستينات، أي في عز الموجة البنيوية، بالكانطي الجديد، وذلك عندما كتب في تعليقه على كتاب ارنست كسيرر<<نحن كلنا كانطيون جدد>>[61]، و نحاول فهم القطيعة التي أحدثها كانط.

و أخيرا و ليس آخر كما يقال، قد يطرح أيضا هذا السؤال وهو: ما الجدوى في ان يكون فوكو كانطيا أو بنيويا أو نيتشويا؟ هل الأمر مهم إلى هذا الحد؟ قد يكون هذا البحث مجرد تمرين في التصنيف، و لكنه قد يكون مدخلا لقراءة فلسفة فوكو من حيث أنها فلسفة نقدية و سياسية وتاريخية تمكننا من فهم حاضرنا. نقول ذلك لأن فوكو أكد في أكثر من موضع، على قيمة الاختلاف، فإذا كانت تلك النقاط و المؤشرات على أهميتها تبين علاقة فوكو بكانط، فان هذا لا يجب أن ينسينا اختلافه عن فلسفة كانط، وبالتالي فان غاية ما يرمي اليه هذا البحث هو إبراز هذا الوجه الكانطي من فلسفة فوكو، وذلك عندما نشرع في قراءة هذه الفلسفة التي كانت لها المقدرة على تحويل نصوص و مفاهيم ومناهج فلسفية عديدة إلى جزء أساسي من

تحليلاتها الخاصة، بل و إلى عنصر مميز لأفقها الفلسفي؟

د. الزواوي بغوره

جامعة الكويت

الهوامش:

1. يعرف كانط حضورا كبيرا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، انظر على سبيل المثال:

–François Azouvi et Dominique Bouret, De Kingsberg a Paris, la réception de Kant en France, Paris,Vrin,1991.

-Alain Renault, Kant aujourd'hui, Paris, Flammarion,1999.

2. Michel Foucault, Dits et écrits, (1954-1988), vol.1, Paris,Gallimard, 1994, p.293.

3. انظر على سبيل المثال: دريفوس و رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، (د- ت).

4. Michel Foucault, Introduction a l'anthropologie de Kant, (thèse complémentaire pour le doctorat es lettres) Paris, bibiotheque de la Sorbonne , 1961, p. 65.
5. Ibid., p.76.
6. Ibid., p. 81.
7. Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 107.
8. Id.
9. Ibid., p.210.
10. Ibid., p.212.
11. Id.
12. Ibid., p.264.
13. Id.
14. Ibid., p.280.
15. Michel Foucault, Introduction a l'anthropologie de Kant, op-cit., p.238.
16. Ibid., p.239.

17. انظر مقال جورج كانغيلام:

- Georges Canguilhem, Mort de l'homme ou épuisement du cogito, In, Critique, N° 242, 1967.
18. Michel Foucault, Dits et écrits, vol.1, op-cit., p.446.
19. Ibid., p.781.
20. Ibid., p.105.
21. Michel Foucault, Dits et écris, vol. 2, op-cit., p. 221.
22. Kant, Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, trad. L. Guillermt, Paris, Vrin, 1973,p.107-108.
23. Michel Foucault, Dits et écris, vol. 2, op-cit., p.371-372.
24. Ibid., p.546.
25. Michel Foucault, Dits et écris, vol.4, op-cit., p.106.
26. Ibid., p.135.
27. Ibid., p.184.
28. Ibid., p. 279.
29. Ibid., p.411.
30. Id.
31. Ibid., p.813.

32. الزواوي بغوره، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2000،ص 312.

33. Michel Foucault, Dits et écris, vol. 4, op-cit., p.411.
34. Michel Foucault, Le gouvernement de soi et des autres, *Cours au Collège de France.1982-1983,*Paris, Gallimard&Seuil, 2008, p.3-39.
35. Ibid., p.562-578.
36. Michel Foucault, Qu'est- ce que la critique? (critique et Aufklarung), In, Bulletin de la société française de philosophie, 84 année, N° 2, avril-juin 1990, p.36-63.
37. Michel Foucault, Dits et écris, vol. 4, op-cit., p.763-776.

- الحياة، التجربة و العلم، ترجمة الزواوي بغوره، في: مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2000، ص335- 345.

38. يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 2003.

39. Ibid., p.580.
40. Michel Foucault, Dits et écris, vol.1, op-cit., p.580-584.
41. Ernst Cassirer, essai sur l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1975, p.311.
42. Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, traduit de l'allemand et présente par, Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.
43. Michel Foucault, Une histoire resté muette, In, Dits et écrits, vol.1, op-cit., p.545-549.
44. Ibid., p .545.
45. Ibid., p .546.
46. Christian Delacampagne, Histoire de la philosophie au xx siècle, Paris, Seuil, 1995, p.192.
47. Michel Foucault, Dits et écrits, vol. 1, op-cit., p. 547.
48. Ibid., p.547.

49. Ibid., p.549.

50. Ibid., p. 548.

51. Didier Eribon, Michel Foucault et ses contemporaines, Paris, Fayard, 1994, p.97.

52. Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Paris, Le Seuil, 1969, p.92.

53. **نقلا عن :**

- Didier Eribon, Michel Foucault et ses contemporaine, op-cit., p.98.

54. Michel Foucault, Dits et écrits, vol.1, op-cit., p. 580-584.

55. Paul Veyne, Le dernier Foucault et sa morale, In, Critique, N °471-472, 1986, p.934.

56. Michel Foucault, Le gouvernement de soi et des autres, cours au collège de France, 1982-1983.

57. Michel Foucault, Dits et écrits, vol. 4, op-cit., p.618.

58. Ibid., p.571.

59. Ibid,. p.575.

60. Denise Huisman, Dictionnaire des philosophes, tome .1, Paris, PUF, 1981,p.942.

61. Michel Foucault, Dits et écrits, vol.1, op-cit., p.546.