طرق فيشته بحث في أسس الحداثة الممكنة

د. بخضرة مونيس- جامعة تلمسان

لا شك أن عملية التحديث تبقى ضمن هاجس كل فرد ومجتمع والبشرية جمعاء، لما تحمله من ممكنات لا متناهية لتطلعات الإنسان في الحياة، وعلى أنها النموذج الذي يجب أن نكون عليه، وهذا الذي يجعل من فعل التحديث على أنه فعل مستقبلي يحمل برامج متعددة ومتنوعة لإنسان الغد، الأمر الذي يظهر الحداثة كمشروع شامل يمس جميع المكونات الاجتماعية للفرد بما يمتاز به من شمولية. هي جملة الخصائص التي تحيط بظاهرة الحداثة لا يمكن فهمها إلا بالبحث المشروط بالتأمل والتفكير، كون أن الحداثة هي الفترة التي بدأ فيها تشييد القوالب الكبرى للإنسان كا: العقل، المعرفة، الحرية، الموضوعية، العدالة، الهوية، وتأسيس فكرة التقدم- اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر. وهي دائما تحيلنا إلى الأنوار والثورة الفرنسية، إذا ما أردنا أن نعطيها تعريفا بسيطا في نفس الوقت ليس خاطئا كما يقول لوك فيري. فما هو قائم ومشترك بين كل الأمم الحديثة هو تكثيف العمل البشري والسيطرة على الطبيعة. وهذا هو الذي أحدث الثورة الكبرى في ميدان قوى الإنتاج Les forces productives. لا يوجد لها وجه واحد، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما الحداثة: وهما العقلنة rationalisme والذاتوية autismeحسب ألان تورين.

مفهوم الحداثة وصعوبة التعريف: الحداثة هي جملة سمات أو مظاهر خاصة بعلامات، يقول دومينياج: إن الحداثة ليست مفهوما للتحليل، فليست هناك قوانين للحداثة، توجد فقط سمات لها، بل أكثر من ذلك ليست هناك نظرية للحداثة[1] théorie de la modernité. وهي ليست بمفهوم ثقافي واجتماعي أو تاريخي، فعن أي شيء نتحدث إذا تناولنا مفهوم الحداثة؟[2].

لقد تحدث جان **بودريار** في الحداثة قائلا: إن الحداثة نمط حضاري متميز يتعارض مع النمط التقليدي، بمعنى أنه يتعارض مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية.

في هذا المسألة يناقش **جان بودريار** موضوع الحداثة على أنه مقابل التنوع الجغرافي و الرمزي للثقافات التقليدية، و لكن الحداثة تفرض نفسها على أنها شيء واحد يشع عالمنا انطلاقا من الغرب و مع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير بصورة مجملة إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية.

1 Dommenaich jean : Approche de la modernité, Ellipses p18.

2 نقلا عن يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، ط1 2003 ص 27.

يمكن إدراكها عبر واقع الثورات والتحولات العلمية والتقنية والسياسية الكبرى، التي بدأت في أوربا ولهذا حسب جان بودريار هي: « أخلاقية مقننة» للتغيير تتعارض مع الأخلاقية المقننة للتقليد[1].

يتساءل دومينياج: ألا يمكن أن نعتبر أن الحداثة معرضة لأن تكون تقليدا هي الأخرى، أي تقليد للحداثة؟.

الحداثة والقلق modernité et l›anxiété: يعتبر دومينياج أن الحداثة معضلة يعيشها الفرد اجتماعيا وسياسيا، لكنه لا يستطيع الوعي بها، إن مصدر هذا القلق هو ما يجعل الحداثة معضلة، لأن الحداثة نفسها تضعنا أمام جدليات التغير المتواصل الذي يتجاوز ما كان قد أقره بالأمس. والذات كمبدأ للحداثة يدفعها إلى أن تسير بسرعة أكبر، وإلى المزيد من الاستهلاك إلى أن تصبح إيديولوجيا للتغيير من أجل التغيير. و يبقى الهروب من القديم هو هاجس الحداثة. يقول جان دومينياج: الحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البرجوازي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية التي هي بمثابة عتبة للحداثة[2].

-4 الحداثة، فكرة وتاريخ: يعتبر جل المؤرخين أن الحداثة بدأت بعصر النهضة، أي أن النهضة كانت عتبة الحداثة، إلى درجة أن بعض المفكرين اعتبروا أن الأنوار هي الممهد للثورة الفرنسية، كونها دشنت انطلاقة أوروبا الحديثة بعقلانياتها وبدولتها الحديثة على المساواة والتعدد و التفتح.

يعتبر بودريار القرن السابع عشر والثامن عشر. هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة، فخلال هذين القرنين وضعت الأسس السياسية والفلسفية للحداثة، ويتمثل ذلك في التفكير الفرداني والعقلاني الذي بات ديكارت وفلسفة الأنوار ممثلان له.

مراحل الحداثة: يرى جان مونياج: أن الحداثة مرت بثلاث مراحل كبرى عرفت فيها ثلاث أزمات كبرى:

- بدأت أولها مع القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت النظريات الحديثة في الواقع السياسي و اجتماعي.

بينما الثانية كانت مع نهاية القرن التاسع عشر، وهي التي أعلنت أفول أطروحات التقدم والعقلانية والليبيرالية أمام صعود حركة الجماهير وتأجج المشاعر الجماعية، تتمثل في ظهور الحركات الوطنية والقومية والفاشية والاجتماعية والمسيحية.

1 المرجع نفسه ص 29.

2 Dommenaich jean : Approche de la modernité p13.

وأما الثالثة: فإنها بدأت مع الستينات ولم تنتهي بعد تفاصيلها وأعراضها وتتمثل في هبوط الإيديولوجيات الجماعية Collective ideologies وانتصار الخاص على العام والنقد الجذري للنزعة الإنسانية Humanism .

أما هبرماس الذي رأى أن العوالم الحديثة المعاشة Mondes modernes vécu لم تعد تخضع لبنى عقلانية هادفة ومحددة بغايات، بقدر ما أصبحت تخضع لنماذج الدمج الاجتماعي L'intégration sociale، ترمي إلى إعادة تشكيل هويات شخصية مجردة Remodeler personnelle abstraite identités وتدفع إلى التفرد، تلك هي صورة الحداثة[1].

يشير مفهوم التحديث إلى جملة من السيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات سياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير إلى علمنة القيم و المعايير.

لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي أعطى بكل وضوح مفهوما للحداثة والعقلانية، دلالة، صارت اليوم موضوع تساؤل. إذ يقول في كتابه تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie: إن ديكارت هو الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة ، وذلك باعتباره قد اعتمد فعل التفكير وفصله عن الميثولوجيا الفلسفية...ولن نتمكن من تمثل مدى التأثير الذي مارسه على عصره وعلى الأزمنة الحديثة Les temps modernes، إنه بطل أعاد المسائل بصورة حذرة إلى البداية، فأعاد تشكيل الخطاب الفلسفي. ويقول أيضا في مقاله»الاعتقاد والمعرفة La croyance et la connaissance « ما يلي: إن مبدأ الفلسفة لدى كانط Kant وفيشته Fichte و جاكوبي Jacoby، أي مبدأ الذاتية هو الشكل العظيم لروح العالم و المسمى بمبدأ الشمال، و هو المعروف دينيا بمبدأ البروتستانتية principe protestant.[2]

فإذا كان هناك مبدأ أساسي تشكلت عليه الحداثة، فلن يكون غير مبدأ الذاتية بما أنه كان محور الفلسفة الحديثة كلها، ذلك أن إشكالية الذات هي التي أعطت لفلسفات الكوجيتو شحنة الدفع الأولى نحو التجديد، مستفيدة من الإصلاح الديني وتراث عصر الأنوار وتياراته بما فيها الاكتشافات العلمية الجديدة، إذ أن مفهوم الذات منذ اليونان إلى غاية القرن السادس عشر، ارتبط ارتباطا وثيقا

1 هبرماس يورغان، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي ص 08.

2 تيتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون، طور هيجل الروحي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ط1 2010 ص 89.

بالمنطق و اللغة. إذ حاول ديكارت فك هذا الارتباط عن طريق الكوجيتو، وهو المنحى نفسه الذي أخذته فلسفات الذات فيما بعد، مع كانط Kant وفيشته Fichte وشيلينج Schelling وهيجل Hegel، حينما تساءلوا عن حقيقة الذات، وعن علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، لقد أوضحوا أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر و إنما فاعلها و واضعها الذاتي[1].

لقد سبق لديكارت Descartes وأن بين إمكانية بناء جميع اليقينيات على « أنا أفكر je pense »، وقد أكد ديكارت ذلك عندما بيّن: أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو cogito، وأن الفكر يفترض دوما وحدة الأنا- أفكر. ولهذه الاعتبارات فإن تمثلاتنا من حيث هي تمثلات تعود إلى تلك الوحدة، أي وحدة أنا- أفكر. وكان الكوجيتو هو الخلاصة النظرية للشك في الذات، ولقد أجاب ديكارت عن السؤال: من أنا؟ بقوله أنا كائن يفكر.

ويهدف الشك الديكارتي هنا إلى تعويد العقول على مفارقة الحواس وهذا الافتراق هو شرط اليقين بالذات[2].

وإذا كان ديكارت قد أكد من خلال الكوجيتو على مكانة الذات ودورها في بناء عالم حديث، فإن كانط ذهب إلى أبعد حد من ذلك، حينما جعل من الذات محور المعرفة. وتتحدد أرضية الذات عند كانط بعملها التشريعي المتعالي في عملية المعرفة، وبذلك يكون أيضا قد أكد على موقف ديكارت من أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر، وإنما فاعلها وواضعها الذاتي- هذا ما أكد عليه كانط بعد ديكارت، عندما بيّن أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو- لكن كانط هنا يشير إلى قيمة المعرفة السليمة والبناءة، هذه المعرفة التي يحد من ثبوتها هذا الشك في الذات الذي تشكّل مع ديكارت، فكانط يرى أن جوهر الأشياء بعيد المنال، لكن بنية الظاهرات خاضعة لقوة العقل الموحدة التي تفرض شروطها.

و لكن ما هو أساسي لدى كانط، هو أنه: كشف لنا في كتابه نقد العقل الخالص عن (الأنا) شامل غير شخصي، يبني مع المقولات أطر كل تجربة ممكنة، أي أن الذات الكانطية هي أكثر شمولية من الذات الديكارتية، فهذا الأخير و بعد جهد يكتفي فقط بالتأكيد من وجوده على أنه يفكر. أما الأنا الكانطي فإنه يبني إلى جانب المقولات أطر كل تجربة ممكنة.

لقد شكل كانط قطيعة مع التقليد الفلسفي، و أدخل فكره في عالم الحداثة monde de la

1 بن عبد العالي عبد السلام، التراث و الإختلاف، دار التنوير للطباعة و النشر ط1 بيروت 1985 ص99
2 اميل بريبه، تاريخ الفلسفة-ج-1 ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة ط1 بيروت 1983ص83.

modernité عندما حاول أن يجدد الفضاء الفلسفي للسؤال، ليس فقط عن طريق تغيير الموضوع فحسب، بل أيضا عن طريق تغيير الطريقة نفسها.

فإذا كان كانط كما رأى هابرماس Habermas حينما قال: ووجد نفسه مجبرا على التقدم حتى يصل إلى الوحدة الترانسندنتالية للوعي بالذات. فإن فيشته يبحث على النحو التالي: إن الوعي بالذات يتأسس حينما أمتلك نفسي من حيث هي أنت مطابق لكل تمثلاته، و أن أعمل في نفس الوقت تجريدا لما تم التفكير فيه في مجموعة[1].

ونفهم أن مبدأ الذات principe de l›auto عند فيشته يعي ذاته فقط عند عودته إلى نفسه كأنا. أي أنه مجبر على أن يجد فيه كأساس يرجع إليه أنا آخر. فالأنا الأصلي لدى فيشته يكون(أنا) عندما يتعارض مع الأنا، وهذا ما دفع ماركس Marx حسب هبرماس إلى تحجيم أنا فيشته المطلق في الجنس الإنساني كوجود عرضي، مؤكدين أن فاعلية الأنا المطلقة ليست سوى إرادة أخلاقية و حرية، و بهذا يصنف فيشته ضمن ما عرف بالإنسانية الثورية l'humanité révolutionnaire.[2]

1 التفسير الذاتي للحداثة عند فيشته:

-1 فيشته والطريقة الثورية: قبل الحديث عن أفكار فيشته الحداثية وعلاقتها بالثورة، يجدر بنا تحليل ثقافة العصر التي عايشها فيشته، في نواحيها السياسية والاجتماعية والثقافية، ظهر فيشته في عصر كان يموج بتأثيرات الثورة الفرنسية Révolution française، التي أطاحت بالحكم الفردي الاستبدادي، وردت للشعب سيادته التي طالما سعى للحصول عليها، وكانت الحالة في المقاطعات البروسية مماثلة التي كانت عليها المقاطعات الفرنسية، التي كانت ترزخ تحت الحكم الإقطاعي.

يبيّن بيار جيرولیت Pierre GiraudLite في مقاله عن فيشته والثورة الفرنسية: أن هذا الفيلسوف قد اختلف عن معاصريه من رواد الفكر الألماني، اختلافا جوهريا، ذلك أنه بينما كان هؤلاء مندمجين في البحث عن الأنظمة الفلسفية والإجتماعية والسياسية المثلى، على غرار: روسو Rousseau وفولتير Voltaire وديدرو Diderotوغيرهم. كان فيشته يعيش الفعل الثوري L'action révolutionnaire ذاته، يعيش فيه ليجعل منه مصدر الدفع إلى إقامة مذهب يتميز على المذاهب الألمانية الأخرى بالفاعلية المماثلة أمام العيان، ويذكر جيرولت: أن فيشته نفسه قد صرح- فيما يتعلق بمذهبه في المعرفة- بأن فكرته الأساسية قد انبثقت في نفسه أثناء كتابته لمؤلف له عن الثورة الفرنسية. فقد

1 Habermas, j. Connaissance et Intérêts, tr , j,m, Brom, et G clemençon, Gallimard 1976 P70.
2 Habermas-J. Connaissance et Intérêts p70 .

حدث أن اختمرت في نفسه عوامل مختلفة جعلته يعيش أزمة نفسية حادة، إذ تعارضت أفكاره المتوارثة – أفكار الركود والسلبية- مع فكرة الحرية والعمل.

يرى فيشته أن الثورة الفرنسية، قد ساهمت مساهمة فعالة في تحديد معالم مذهبه، وتعين أسسه. ففيشته عبر مذهبه يعترف لقيم الثورة الفرنسية، بأثرها الفعال في تقرير معالم مذهبه، إذ يقول في ذلك: فبينما كنت أكتب مصنفا عن الثورة، فإذا بمبادئ هذه النظرية تظهر وتتبلور في نفسي، جزاءا لي على مجهودي، فهذه النظرية ترجع نسببا إلى الثورة الفرنسية.

بهذه الاعتراف الصريح، يثبت بيير جيروليت، أثر الثورة الفرنسية على إبداع فيشته، والحقيقة أن فيشته لم يتنكر مطلقا لمبادئ الثورة، فقد فرق منذ البداية بين مبادئ الثورة وحكمة الثوار rebelles sagesse في اتخاذ الوسائل الصائبة لتطبيق مبادئها. وقد كتب في ذلك كتابا بعنوان:» تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية- الجزء الأول مشروعيتها».

ولم يكتف فيشته Fichteبتبيين هذا الفارق وإثباته، بل حاول أيضا بالفلسفة أن يرد للثورة اعتبارها في نفوس العامة. فقد امتزجت مبادئ الثورة وغاياتها في فلسفته، بحيث بأنه انتهى أثناء كتابته لمؤلفه عن الثورة إلى الحقيقة التالية: وهي أن الفعل الثوري فعل قوي، لا يقوم على السلبية بل على الفاعلية الحاسمة. ففيه تقرير وإصرار، فهو يعتمد على إرادة حرة متحققة في الفرد، وأهم ما يتحقق بهذا الفعل هو التحرر السياسي الذي الغربي مواطنا مستقلا يعيش في جمهورية حرة[1].

منذ البداية آمن فيشته بأثر فعالية العمل الثوري، كما أعجب بالتحرر الذي نتج عن هذه الفاعلية، وتبيّن بوضوح الإرادة الحرة في ذلك، وبما أن فيشته كان ينوء تحت ثقل الركود الفكري المتوارث، فقد تاقت نفسه إلى تحقيق نوع من التحرر يكون فيه خلاصه الفكري، فقام بمجهوده الفلسفي الذي حقق تحرره الداخلي وذلك لكي يجعل من الذات كائنا مستقلا قائما بذاته، حرا لا يقع تحت سيطرة نفيها(اللا- أنا) ولذلك ترى جيروليت يعكس أثر الثورة على نفسية فيشته، ويثبت أنه لا يصح أن نقرر بين كل مجهود الفلسفي لتحرير (الأنا) لدى فيشته، والسياسي لتحرير المواطن الغربي. على أن كلا منهما مماثل للأخر منفصل عنه، بل يجب أن نعتبر أن المجهود السياسي الفلسفي انبثقت منه مبادئ النسق الفلسفي الذي(أقامه فيشته) وبسطه في كتابه(في نظرية العلم théorie de la Science) وفي كتابه(مصير الإنسان La destinée humaine).

1 فيشته، غاية الإنسان، ترجمة فوقية حسين محمود، مكتبة الآنجلو مصرية ط1 ص 33

الثورة الفرنسية إذن دفعت فيشته إلى التحرر، وإلى العمل على تحقيق التحرر الداخلي القائم على ضرورة العمل. لقد عاش فيخته الثورة بكل جوارحه، ثم ارتفع من مجال العمل إلى مجال النظر والتأمل، لينشئ نسقا ينظم فيه مبادئ التحرر فلسفيا. لقد توصل بالتحامه بالفعل الثوري إلى تبين شروط تحرره الداخلي و الخارجي. فالمسألة إذن ليست مجرد توافق بين مبادئ الثورة ومبادئ فلسفة فيشته، بل هناك اندماج روحي بينهما، بحيث أصبح نسقه- الأول من نوعه- لتحقيق حرية الفكر و الروح و القلب و الجسد.

لقد حلل فيشته الواقعية الثورية réalisme révolutionnaire وتبين له منها ضرورة هدم القيود المادية والمعنوية والحصول على الحرية، إنها فعل حققت به جماعة من الأفراد المثل الأعلى الذي تمثلوه في أذهانهم الحياة اجتماعية حرة. فإحياء وحي الحرية لسياسية شرط ضروري لإنسانية تريد لنفسها التطور المستمر في الناحية المادية والمعنوية[1].

لقد تبيّن فيشته، أن الفعل الذي يشكّل الواقع السياسي والاجتماعي شرط لفعل يصح أن تتشكل به الطبيعة بواسطة النشاط الإنساني الحر، فأصبحت الثورة بذلك حدثا له أهمية في تحقيق تطوير الكائن الحي عقليا، حدثا تهز فيه الطبيعة جمودها وتقرر استعمال حقها في إقامة نظام تثبت فيه الذات ذاتها بعيدا عن سيطرة اللا- أنا كعلة مشكلة لها.

إن فيشته لا يرى في الثورة مجموعة حوادث، بل يرى فيها أولا و قبل كل شيء – إرادة حرة فعالة- ولذلك قرر على خلافة معاصريه ضرورة الانتقال من مجال النظر إلى مجال العمل.

قرر أن يعتبر أن المذاهب والنظريات المختلفة لا يصح أن تكون غاية في نفسها، بل هي وسيلة لتحقيق الفعل. الفعل الذي يغير من الواقع ويشكله. فأهم ما تبينه فيشته من صفات للواقعية الثورية أنها تدعو إلى العمل، وتعمل على الخروج بكل ما هو نظري إلى مجال الحقيقة والفعل.[2]

آمن فيشته منذ البداية بضرورة العمل على تحقيق مذهب ينتهي إلى الفعل ويعلي من شأن الحرية، فكانت نفسه حرة في ظل الحرية السياسية والاجتماعية لاتصاله بالآراء الثورية الفرنسية، لعجزه عن وجود هذه الحرية بالحجج والبراهين، ثم حدث أن اتصل بآراء كانط في كتابه نقد العقل العملي Critique de la raison pratique ، فوقع على البراهين التي كان يبحث عنها. فكانط لم

1 PierreGuéroult,FichteetlaRévolution,FrançaisRevuephilosophiqueannée1939juilletdécembrep229.
2 فيشته، غاية الإنسان، المصدر السابق ص 35

يكشف لفيشته عن وجود الحرية، وإنما قدم له البراهين عليها.

يرى كانط أن الإنسان ينفرد بظاهرة تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية الأخرى وهي تشعره بحريته أو حسب تعبير كانط (بما ينبغي أن يفعله). فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفرق بين ما يجب عليه فعله، وما يميل أو يرغب في القيام به من أفعال و تصرفات.

وبذلك يرى كانط أن الإنسان متحرر من قيود العلية التي تخضع لها سائر الكائنات. هذه الحرية هي من مسلمات العقل العملي، إذ أنها أساس القول بالأخلاقية بما أنها من ضرورات العقل العملي، وهي شرط قيام الواجب الذي يرى كانط ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة أولانية ترانسندنتالية، أي أوامر لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية، وإنما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات. فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج، وإلا لسيرتها الضرورة الطبيعية، أي الآلية التي تسيطر على الكون ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات، أصول جبل عليها الفرد بحكم طبيعته ظهر عليها، وهكذا بيّن كانط ضرورة الإرادة الحرة التي جعلها أساسا للفعل الأخلاقي De l'acte moral، فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية، مما ساعد فيشته على إثبات الحرية السياسية والاجتماعية للفرد، الأمر الذي كان ضرورة إثباته لتحريك الدفع الثوري في نفوس معاصريه. وبعبارة أخرى. إن فيشته قد استغل هذه المبادئ لتحقيق غرض يخالف ما كان يرمي كانط إلى تحقيقه، وهو احترام الواجب للواجب والبقاء- بالتالي- في مجال متعال لا يأبه بتغيير العالم الخارجي[1].

كان لفلسفة كانط أثرا فعال على فيشته وتبيّن فيها عناصر طيبة صادقة تتفق وميوله نحو إثبات آثر الذات وفعاليتها في مجال النظر والعمل، بما أنه جعل الذات العارفة في تحصيل المعرفة.

لقد أراد فيشته أن يكون للذات العارفة صفة الإطلاق فانتهى إلى الأنا المطلقة وحررها من سيطرة اللاأنا فقط، وهو هنا يلوم كانط لأنه حلل الواقعية الفكرية فحسب في شكل تجريدي وإهمال بعدها الواقعي الذي يحصل أثناء فعل الحدس أو ما يعرف بواقعية الوعي.

لقد تميز فيشته في فلسفته بثورته التي تتمثل ليس فقط في اعتناقه مبدأ العمل، وأيضا رفضه لخضوع الشعب لهيمنة الأمراء. فالفعل الثوري الحقيقي الذي أدخله فيشته في ألمانيا هو هجومه على النبلاء وحثه للقوى الشعبية على ضرورة التخلص من هيمنة القوى الاستبدادية. فواجبنا كما

1 فيشته، غاية الإنسان، المصدر السابق ص40

يرى فيشته هو تغيير الواقع الخارجي بفعل الإرادة الفردية ولا يصح باسم الدين أن نتقاعد في سلبية تقضي على إيماننا بوجودنا كأفراد لنا فاعليتنا.

الحداثة، عنوان العودة إلى الذات- الطريقة الذاتوية: جاءت الحداثة لكي تستبعد ثقافة العنف culture de la violence والرجعية والعروش لتفتح مجال للمجتمع لكي يدير شؤونه بنفسه. و هنا يتساءل ألان تورين Alan Turin إن كانت الحداثة هي فعلا نهاية ما هو اجتماعي حينما اعتمدت خيار استنفار الفرد، و هذا الاعتماد هو زوال لكل مبدأ تاريخي مركزي يحدد المجموعة الاجتماعية.[1]

ما هي الحداثة؟ Qu'est-ce que la modernité: الحداثة بتكريسها للفردانية ترسي أسسا لا اجتماعية لأفعال اجتماعية، وتفرض خضوع المجتمع لمبادئ أو قيم ليست اجتماعية في حد ذاتها، وهذا لأن ما جاءت الحداثة إلى إزالته هو العنف، وإذا وفق في الكثير من المرات لأن يخلق سلط، فإنه يبقى عاجزا عن خلق القدرة على التحول الذي اتجاه العقلنة وهذا الذي يشكل أحد أهم مبادئها.

أما المبدأ الثاني للحداثة، فهو الاعتراف بحقوق الفرد وإثبات شمولية ما تعطي لجميع الأفراد الحقوق نفسها، وهذا حينما بات المجتمع الحديث يتأسس على مبدأين ليسا من طبيعة اجتماعية وهما: النشاط العقلي، والاعتراف بالحقوق العامة لكل الأفراد، وعليه يمكن القول أن الحداثة أعادت بناء الذات Reconstruire l'auto بعدما دمر في العهود السابقة، الفرد الذي بات يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات والنقل والتطبيق، وعليه فالرابط بين فكرة المجتمع الغربية وفكرة الحداثة يتعزز بقدر ما يعطينا إنتاج المجتمع لذاته ثقة أكبر بقدرتنا على أن نكون حدثيين، وهنا يقول ألان تورين: إن السير نحو الحداثة يكون بحمل الكثير من العناصر المستوردة من مجتمعات أخرى، لا يصنع الجديد أبدا من الجديد الخالص، بل من القديم أيضا.[2]

وبفعل الحداثة نشهد سقوط جزء من العالم في ضياع الوعي الذاتي وفقدان القدرة على ضبط النفس. فعندما تحاول الحداثة أن تتحكم في مواقفنا وأدوارنا، نجد أنفسنا مدفوعين إلى البحث داخل ذواتنا عن وحدتنا كذوات فاعلة أي ككائنات قادرة على اكتساب وعي ذاتي قائم بذاته على إظهار هذا الوعي، بل إن الذات الفاعلة تكون أقوى وأشد وعيا لذاتها عندما تدافع عن نفسها ضد الهجمات التي تهدد استقلاليتها وقدرتها على إدراك ذاتها فاعلة موحدة أو على الأقل عندما تناضل لكي تكون كذلك.

1 ألان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة ط1 2011 بيروت ص131,

2 المرجع نفسه ص 162

هذا الموضوع ساهم في التجربة المعاصرة ويقتضي التوسع فيه إلى أقصى حد، لأن فكرة الذات لا يمكنها أن تفرض ذاتها إلا على أنقاض أنا مفككة J'ai démonté، إنها نقيض التماهي مع الذات نقيض حب الذات الذي يجعلنا نطالب بكل فكرة من أفكارنا وكل عمل من أعمالنا وكانت هذه الأفكار والأعمال هي ملكا بصفتنا ذوات فاعلة.

إن الذات الفاعلة هي استحضار للذات، هي إرادة العودة إلى الذات بعكس تيار الحياة العادية، وهي تبقى مقيمة في عالم الحقوق والواجبات، عالم الأخلاقية وليس في عالم الاختبار والتجربة.[1]

أكثر ما تم تحديث الذات الفاعلة من قبل المؤرخين وعلماء الاجتماع في المجتمعات الحديثة، بأنها نتاج التاريخانية، أي نتاج قدرتنا على التحكم في العالم و تحويله، وهو تطور يجعل اللجوء إلى العالم العلوي الذي يستمد منه حقوقنا أكثر فأكثر عقما.

لقد باتت السماء من الشفافية بحيث تلاشت فيها صورة الآلهة، لم نعد نؤمن بفكرة التقدم بل بسياساتنا التنمية، لطالما سيطرت عليها هذه الرؤية لحداثة يجري تحديدها كعقلنة ودهرنة إلى حد المطابقة بين الحداثة والعلمانية.

لطالما بحثنا عن معنى حياتنا في أحد أنظمة الكون وفي قدر إلهي، في مدينة فاضلة أو في مجتمع تسوده المساواة في تطور لا يعرف نهاية أو في شفافية مطلقة، جعلت هذه العوالم المثالية mondes idéauxتتراءى لنا خيالية، بحيث أفرغت السموات من آلهتها، وحلت مكانها حراس الهيكل، من طغاة ورجال مخبارات وإعلاميين في بعض الزوايا الخفية، وبقدر ما راحت هذه السلطات الجديدة تحرز الفعالية كنا ندخل إلى ذواتنا، ونكتشف ذواتنا في واقعنا الأكثر عينية: أولا كمواطن، وثانيا كعمال يتحررون من السلطات البرجوازية، والآن ككائنات ثقافية تواجه تسويق كل مظاهر الوجود.

وفي مواجهة الفكرة القائلة، إن الحداثة هي دهرنة العالم وانفكاك سحره بحسب قول ماكس فيبر max Weber، وبالتالي فيشته يخرج الذات من التمثيل الخيالي ذات مطالبة بحقوقها. فتاريخها هو تاريخ المطالبة بحقوق أكثر فأكثر عينية، تحمي خصوصيات ثقافية لم تعد تتجدد بالعمل الجماعي الطوعي والمؤسسات المولدة للانتماء والواجب. هذا الانتقال من الحقوق الأكثر تجريدا إلى الحقوق الأكثر عينية هو الذي يقود إلى واقع الذات الفاعلة.

1المرجع نفسه ص179 ألان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم

أكثر ما يزعج الساعي إلى إعطاء فكرة الذات الفاعلة مضمونا تاريخيا واقعيا، هو أن هذه الكلمة بحد ذاتها تستدعي أول ما تستدعيه هو صورة الظفر، أليست الذات الفاعلة هي التي تفرض إرادتها على العالم و تحوله إلى صورتها، بل تلك التي توطد النظام و القوانين حيث يسيطر العنف والفوضى، لا زالت صورة الذات الفاعلة الغازية هذه تسكننا، صورة الذات المفعمة بالروح القتالية، والتي ورثناها عن عصر النهضة الإيطالية.[1]

في رؤيته الحداثية، أدرك فيشته أن للأنا مركز الصدارة على الطبيعة، وأنه لا بد من إدراك على أنه الأنا المطلق، لا الموضوع المطلق. وبعبارة أخرى، إن مبدأ الذاتية يمثل مركب مع مبدأ الموضوعية. هذا التراث الكانطي الذي فشل فيشته في أن يصل به إلى نتائجه النهائية، هو الذي دفع بهيجل لأن يذهب في هذا المقام إلى: أن الاهتمام بالعقل هو التوحيد بين الذاتية والموضوعية Unification entre le subjectif et l'objectif. لكن ليس مما يفيد هذا الاهتمام، إنكار التضاد ولا الحركة التي يستلزمها. فالحياة تعني الحرب والسلم، الثورة والفداء، الصلب والقيامة. ولو أن الهوية المطلقة حية فلا بد أن تتضمن الأضداد. إن هذا الانفصال هو أحد العوامل الحياة الذي يعارض نفسه على نحو أزلي والشمول الكلي. حيث أنه أقصى درجاته حيوية لا يكون ممكنا إلا من خلال استعادة الانفصال العالي، وإلى هذا الحد، فقد كان فيشته على حق في تأييده للتقابل بين المطلق والنسبي، وبين اللامتناهي والمتناهي وبين الإيجاب والسلب كعناصر داخل الأنا، وهو تقابل كما أصر فيشته لا مهرب منه كشرط للحياة. غير أن فيشته انتهى إلى القول بأن الحياة هي بطبيعتها متناهية. إن الأضداد لا تحطم الأنا إلا بمقدار ما تتصور الأنا متناهية وتكافح نحو الكمال والتوحيد. أما طبيعة الأنا اللامتناهية بمعزل عن حياة الأنا المتناهية المتصارعة، فنحن لا نعرف شيئا. من هذه الزاوية فقد ظل فيشته مخلصا لكانط وللمبدأ الكانطي، مبدأ النقد والحصر الذاتي. حيث أن الأنا المطلق يتجاوز الفكر النظري النبيل.[2]

1 المرجع نفسه ص197

2 تيتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون، طور هيجل الروحي ص 44