فوكو وتقويض الأنتروبولوجيا : نقد العقل السياسي

عبدالسلام حيدوري – تونس

ملخص

تطرح عودة فوكو في بداية مسيرته الفلسفية إلى الفكر النقدي الكانطي، وتحديدا حينما أنجز أطروحته التكميلية (1961) حول **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية عند كانط**، وأيضا حينما عاد في آخر مسيرته (1982) إلى نص **ما التنوير** الكانطي؟ مشكل الزوج المفهومي: الأنثروبولوجيا والنقد. إن استشكال العلاقة بين الأنثربولوجيا والنقد، مرده إلى السؤال الفلسفي الكامن في قلب كل الأسئلة ، ألا و هو : ما الإنسان ؟ ولسنا نطمح لمقاربة هذا الاستشكال، البحث عن كانطية فوكو، أو منزلة كانط في فلسفة فوكو، وما يمكن أن يثيره ذلك من مسائل شائكة لا يتسع المقال لمقاربتها، بل حسبنا أن نقف على رهانات القراءة الفوكوية للفلسفة الكانطية، هذه الرهانات التي تبلورت في نهاية كتابات فوكو (1984) وفي مشروعه الفلسفي لحظة القطع الأركيولوجي مع النزعة الإنسانية وتقويض الأنثروبولوجيا والتأسيس الجنيالوجي للذاتية الحديثة، ولحظة قيام أنطولوجيا الحاضر التي تجعل من الفلسفة تشخيصا للراهن ومعرفة **من نحن؟** وماذا يحدث لنا الآن؟ تشخيصا يتجاوز النقد الترنسندنتالي إلى نقد محايث لواقع البشر يستهدف الكشف عن تقنيات التلاعب بالذات بواسطة الحقيقة بما هي لعبة وتقنيات الإخضاع والهيمنة، وأشكال عقلنة الممارسات السلطوية والتساؤل عن دور المثقف، وسعي الذات إلى مواجهة مصيرها بمقاومة أشكال الممارسات السلطوية.

كلمات مفتاحية: أنثروبولوجيا، النقد، فوكو، السياسة، السلطة، التنوير.

Foucault et la destruction de l'anthropologie :

La critique de la raison politique

Résumé :

Dans cet article Je voudrais préciser les enjeux limités de mon enquête en ce qui concerne l'élaboration des deux notions chez Michel Foucault : « *L'anthropologie* » et « *la critique »*, tout en admettant que le texte de Foucault se donne comme une analyse des rapports entre la réflexion critique et la pensée anthropologique et que la nature de ce rapport entre la critique et l'anthropologie se dégage à partir d'une enquête sur le sens et la place de la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». Il ne s'agit pas seulement, à travers ce couple conceptuel : « *anthropologie* »et « *critique* », d'interroger le rapport de Foucault à la pensée kantienne, ou de chercher le Kant de Foucault, mais aussi de savoir les enjeux de la réécriture critique de Foucault des textes Kantiens à savoir : « *l'introduction a l'anthropologie d'un point de vue pragmatique, de Kant »*(1961)et « *Qu'est-ce que les lumières?* » (1984).

Les enjeux de la portée critique archéologique et généalogique de la réécriture foucaldien de Kant consistent à fonder un rapport à la fois théorique et pratique à l'actualité, autrement dit, d'élaborer une nouvelle manière de philosopher que Foucault vise dans ses derniers écrits, se sont, pour Foucault, les enjeux d'une nouvelle manière de philosopher qu'il qualifiera plus tard d'« ontologie critique de l'actualité », c'est-à-dire la philosophie comme une enquête sur la construction du sujet à travers les « jeux de vérités », sur les « techniques d'assujettissement du sujet », sur les rapports entre « raison et pouvoir » et le rôle des intellectuels. L'« ontologie critique de l'actualité »

Mots-clés: Anthropologie, foucault, Politique, Critique, Pouvoir.

" لا سبيل لتنبيه الفكر من سباته، وهو سبات من العمق بحيث يظنه الفكر بشكل متناقض، كأنه يقظة مادام لا يميز بين خلفية الدوغمائية التي تنقسم على ذاتها وتجعل من ذاتها مرتكزها الخاص، وبين رشاقة فكر فلسفي في العمق، ولا سبيل إلى دعوته لاستعادة أولى إمكانياته، إلا بتقويض المربع الأنثروبولوجي ... إن كل المحاولات الرامية إلى التفكير من جديد تصطدم به بالذات، سواء كان المقصود هو عبور الحقل الانثروبولوجي والتخلص مما يصدر عنه من مقولات للوصول مجددا إلى انطولوجيا خالصة ،أو إلى فكرة جذرية عن الكينونة، أم كان المقصود أيضا محاولة سبر أغوار الفكر وحدوده، والعودة بذلك إلى نقد عام للعقل. "[1]

استهلال

تحدّدت الوجهة الأنثروبولوجية للفلسفة مع كانط حينما قام بردّ الأسئلة التقليدية في المنطق وثالوثه النقدي[2] (ماذا يمكنني أن أعرف ؟وماذا يجب علي أن أفعل ؟وما الذي يجوز لي أن آمل؟) إلى الإنسان باعتباره السؤال الفلسفي الذي ترد إليه كل الأسئلة، بل إنه السؤال الكامن في قلب كل الأسئلة. لكن هذه الجدية الكانطية وفق تقدير فوكو، رغم أنها حرّرت الفلسفة من سطوة الدوغمائية إلا أنها أوقعتها في سبات أنثروبولوجي[3]، مخاطره الصمت والنسيان والتغاضي عن مترلة الإنسان في المجتمعات الانضباطية.وإذا كان كانط قد أحدث بمقالته **ما التنوير؟** منعرجا تاريخيا بدّل وجهة الفكر من ترنسندنتاليته إلى عودته ومحايثته للتاريخ ولحاضر البشر، فإن نص ما التنوير ؟ في تقدير فوكو هو النص الراهن ومساءلة الحاضر، أي البحث التاريخي في ذواتنا لمعرفة من نحن ؟ :" *حاولت*

الفلسفات الإجابة عن هذا السؤال كانط ، فيختة، هيغل، نيتشة، ماكس فيبر، هوسرل، هيدغير، مدرسة فرنكفورت، هؤلاء جميعا حاولوا الإجابة عن هذا السؤال، وإنخراطي(فوكو) في هذا التوجه دفعني إلى البحث عن الإجابة بالعودة إلى تاريخ الفكر ومزيد الالتصاق بالتاريخ أي عبر التحليل التاريخي للعلاقات بين تمثّلاتنا وممارستنا في المجتمع الغربي... والسؤال الجديد هو كيف نشكل هويتنا باعتماد التقنيات الإتيقية للذات(techniques éthiques de soi) التي تشكلت منذ الإغريق وصولا إلى راهننا"[4]. إن السؤال الفلسفي مع فوكو هو إذن سؤال في الحاضر، سؤال عن من نحن ؟ ومن نكون في اللحظة التي نطرح فيها مثل هذه الأسئلة ؟ إنه سؤال الراهنية، وإذا كان ذلك هو ما استخلصه فوكو في قراءته لنص ما التنوير الكانطي، فإننا يمكن أن نقرأ به فوكو نفسه، وبالتالي التساؤل عن مدى راهنية فوكو: هل لتحليلات فوكو راهنية ؟ هل تساعدنا تحليلاته على فهم ما يحدث الآن؟ بل وعلى استشراف المستقبل ومعرفة ما سيحدث ؟ وهل تحتاج تحليلات فوكو إلى مراجعة وإعادة نظر، وفي أي المجالات نعتقد بأن هذه التحليلات يجب أن تتجدد وتتوسع ؟

تتسم أعمال فوكو بالغرابة والالتباس كأنما فوكو لا يفكر إلا من خلال الالتباس، فروح الالتباس وإيثار البداهة في تقدير موريس مرلوبونتي[5] هي أمارة الفيلسوف، وهو لدى العظماء لازمة فكرية، وقد شكل التاريخ في فكر ميشيل فوكو مجالا خصبا للالتباس والأشكلة والحفر والتنقيب والتفكيك والتأويل وإعادة التأويل.إن أعمال فوكو لا تُمكّن من تفكر التاريخ إلا باعتباره تاريخ الحاضر، بل إن ما كتبه فوكو وفق تصور دولوز يجب أن تعاد كتابته اليوم نظرا لأن ما كتبه إنما ينطبق على ما هو راهن، نظرا لشدة راهنية ما أنتجه الفيلسوف، بل أنه من جنس الفلاسفة الذين لا يتوقفون عن البحث والتنقيب، إنه يبني ويهدم ويكون فرضيات وينشئ تماثلات ويروي أشياء غامضة ويلوّح

بمفاهيم ويراجعها ويسحبها ويغيرها، أنه فكر قوامه إبداع لا يتوقف وهو ما يعطي لمنهج تفكيره أهمية بالغة.إن علاقة فوكو بالتاريخ وبالزمن، بالماضي والحاضر تختلف عن علاقة فلاسفة التاريخ بالتاريخ. وبالتالي فإن الحديث عن تقويض فوكو للإنثربولوجيا الفلسفية يتلازم مع فهم فوكـــوي مخصـــوص ومضاد للتاريخ كما تشكل في فلسفات التاريخ، وتعيين خاص لحقيقة تكوّن المجتمعات والتشكيلات الخطابية والممارسات السلطوية، هذا التعاطي المخصوص مع التاريخ يطرح مأزق يكمن في أننا مـــع فوكو نحتاج إلى متابعة تاريخية وأركيولوجية للتشكيلات الخطابية وأنظمة المعرفة وتشخيص جنيالوجي لأبنية السلطة لكن الأعسر هو كيف يؤرّخ الفيلسوف دون أن يتحول إلى مؤرخ ؟ كيف يكتب فوكو تاريخا للجنون، وللعقل، ولأنماط العقلنة ،وللمعرفة وللمتعة ،وللتعذيب وللحكم وللجنسانية ويقدم بحثا تاريخيا لا يقدر عليه المؤرخ ويظل مع ذلك فيلسوفا؟ وهو ما دفع ببول فاين[6] إلى القول بأن فوكو قام بتثوير التاريخ وهابرماس[7] إلى وصف فوكو بالمؤرخ الراديكالي.و هو ما جعل دلوز[8]ينعـــت فوكـــو بالوثائقي الجديد(*un nouvel archiviste*) فيما يتعلق بحفريات المعـــــرفة وبالخـــــــرائطي الجـــديد(*Un nouveau cartographe*) فيما يتصل بالمراقبة والمعاقبة.

إن التاريخ هو مجال لقاء فوكو بالآخرين واختلافه عنهم، وهو مـــا يســـتدعي الانتبـــاه إلى العلاقات المتشابكة التي جمعت فوكو بسابقيه وبالراهنية التي جعلته فيلسوفا متفردا عنهم ، إن التاريخ هو إذن " *ما يفصلنا عن ذواتنا، وما يجب أن نتفحصه وننقّبه من أجل أن نتفكر أنفسنا بأنفسنا* " لقول بول فاين[9]، بل إن التاريخ هو ما يشكل حاضرنا وراهننا . وبالتالي فإن انشغال فوكو بالتاريخ هو ما يجعله أكثر الفلاسفة المعاصرين راهنية.

إن التاريخ هو مجال تشكل فكر فوكو وهو ما يستوجب النظر في الاستشكالات التي أثارهـــا فوكو من جهة منظوره الخاص للمشكل الفلسفي ذاته، في تمفصلاته وتعقيداته وتلويناته التي تجعل من المنهج الذي اعتمده الفيلسوف أو الذي عرف به (الأركيولوجيا – الجينيالوجيا) إشـــكالا متميـــزا يتجاوز به المنحى الذي عاهدناه في الفلسفة، قديمها وحديثها عن ما يمكن أن يقال في المنـــهج وعـــن السّبل الممكنة لبلوغ الحقيقة التي لم تعد مطلبا حميميا للفيلسوف بـــــل أصبـــــحت لعبـــة(***La vérité comme jeu***) في طيّاتها تتخفّى علاقات السلطة والمقاومة.

إن الحديث عن تقويض الأنثربولوجيا الفلسفية مع فوكو لا ينفصل عن البحث في البنى المعرفية وفي طيّات الخطاب بل هو رهانا لممارسة الأركيولوجية التي سعى من خلالها فوكو إلى وضع تاريخ الأنساق الفكرية والثقافية الغربية برمّتها في ماضيها وحاضرها، تحت مدماك الحفر الأركيولوجي بما هو نقد وتفكيك وفضح وتعرية لبنى العقل والحاضر: العقل الذي يسند أشكال العقلنة الملازمة للممارسات السلطوية، والحاضر بما هو استعادة وتحويل للماضي بشكل مختلف، وبلغة نيتشه إنها عودة للماضي ، لكن بشكل جديد[10]. لهذا لم يكتف فوكو بالدعوة إلى ممارسة البحث التاريخي، بل سعى إلى إنشـــاء المنهج الحفري الذي رهانه التنقيب عن النصب الأثرية[11] التي تركها الماضي شاهدة عليه.

يطرح اهتمام فوكو بالتاريخ والسعي إلى إنشاء منهج حفري ينصب على نقد بـــنى العقـــل والخطاب و تشخيص الحاضر، مشكل علاقته بكانط باعتباره المؤسّس للمشروع النقدي، مشروعا يستهدف البحث في حدود العقل وممكناته النظرية والعملية وحقيقة أحكامه الإستيطيقية. و قد سعى فوكو في هذا السياق من خلال المراجعة النقدية للكانطية وبمنهجية ، حفرية إلى الكشف عن المتخفّي وراء بنية العقل والذات والحقيقة.

موطن الاستشكال ورهان البحث

إذا كانت أعمال فوكو الأولى قد تمحورت حول وصف مختلف الأشكال التاريخية للممارسات الخطابية والأبنيّة المعرفية من منظور البنيّوية، رغم أن فوكو لم يكن بنيّويا بالمعنى الحصري للكلمة[12]، فإن دروسه اللاحقة التي ألقاها في الكوليج دي فرانس تثير العديد من الصعوبات والالتباسات لمن يشتغل بالبحث في فلسفة فوكو التي تحوّلت إلى مرجعية فكرية خاصة لمجموعة من الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين الذين دأبوا على تنزيل فوكو ضمن التيار البنيّوي. ولعل من أهم الصعوبات التي تعترض الباحث،العلاقة الإشكالية بين المؤلفات الأولى لفوكو بدءا **بتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وأركيولوجيا المعرفة والكلمات والأشياء ونظام الخطاب** من جهة، والدروس الأخيرة[13] التي ألقاها في الكوليج دي فرانس خاصة ما بين سنة 1980 و 1984 تاريخ وفاته. ورغم الاتفاق الحاصل بين الباحثين والدارسين على أهمية فلسفة فوكو بالنظر إلى القضايا التي طرحها في أعماله الأولى، فإننا نعتقد أن قسما كبيرا من الباحثين لم ينشغلوا بفكر فوكو خاصة الذي تبلور ضمن تلك الحقبة(1984)، ولعل ذلك مردّه ، أن تلك الدروس لم تنشر. وبالتالي بقيت في نسختها المسجلة والشفهية، أو أن نشرها ورد متأخرا بحيث لم يتمكن الباحثين من إعادة قراءة فلسفة فوكو في ضوء قراءة فوكو ذاته لنصوص الفلسفة القديمة ومتابعته لمسار الانشغال بالذات عند الرواقيين والأبيقوريين والكلبيين في المرحلتين اليونانية والرومانية، وكيف تشكّلت الذات عبر التاريخ الثقافي والفلسفي الغربي. ويمكن القول بأن انشغال الدارسين لفكر فوكو ، قد انصبّ على أعماله الأولى ،التي اتّخذ فيها موقفا سلبيا من الذات، من جهة أنها نتاج لتقنيات الهيمنة والإخضاع، في حين كان انشغالهم محدودا خاصة بالتحليلات التي قدمها فوكو في دروسه منذ سنة 1982 ،والتي يعرض فيها

وجها مغايرا لذات ،لا تتكون عبر عمليات الإخضاع، بل انطلاقا من تقنيات الاهتمام بالذات ،وهو ما يشرع للقول أولا ، بأن فوكو الأخير لم يحض باهتمام كبير من قبل الدارسين ،وثانيا بأن هذه التحليلات وما تضمنته من جدية متصلة بتصور لم نعهده للذات، هي بمثابة منعرج جديد في صيرورة فكر ميشال فوكو، منعرج يدفع إلى إعادة تأويل فلسفة فوكو في ضوء درس **تأويل الذات** الذي يعد في تقديرنا درسا فلسفيا بامتياز، خاصة لحظة السّجال مع الفكر اليوناني، وتحول الفلسفة إلى نمط الفكر الذي يتساءل حول ما يجوز للذات، كي تصل إلى الحقيقة وما يجعلها قادرة على معرفة الحقيقة، وهو ما يعني التحوّل في فكر فوكو الأخير، من تفكيك الذات إلى تحليل العلاقة بين الذات والحقيقة.

يكمن الإشكال إذا ، في التمييز بين الكتب المنشورة التي تمحورت حول تفكيك الأبنيّة الخطابية والممارسات السلطوية من جهة، ودروس الكوليج دي فرانس، التي لم يكتمل نشرها بعد، والتي تركّزت على الأبعاد الإتيقية والسياسية والجمالية الكامنة في تحليلات فوكو الأخيرة، وهي أبعاد متداخلة راهن من خلالها على فهم المعنى العميق للكائن البشري ، وممارسته لذاته في إطار رؤية تشخيصية ونقدية للراهن.وإذا كانت أعمال فوكو الأولى منصبة على الخطاب والسلطة والحقيقة، فإن الصعوبة المنهجية التي تعترض الباحث هو انتظار نشر بقية أعمال فوكو خاصة دروس الكوليج دي فرانس لتبيّن صيرورة مفكّر، وترحال فكر يندّ عن كل تحديد وتصنيف ولعلها الصعوبة التي اعترضت كل الباحثين والدارسين لفكر فوكو الذي خرج عن الصورة المألوفة للفيلسوف ، إلى صورة الفيلسوف المتمرّد على كل سياق وتصنيف ، بل يعد في تقدير جون رشمان :" *من أكبر الفلاسفة الريبيين في عصرنا،لأنه شك في دوغمائيتنا وأنثروبولوجيتنا الفلسفية، إنه مفكر التشتت والفرادة* "[14]. وما يسوّغ لاعتبار فوكو أكبر الريبيين هو الموقف الفلسفي لفوكو من الحقيقة، فهو ليس من جنس الفلاسفة الذين

يراهنون على حيازة الحقيقة، بل جعل من الحقيقة لعبة تمكن من تفكر الحدث الراهن تفكـــرا نقـــديا سياسيا وثقافيا، دون الرجوع إلى مسلماتنا الجاهزة الدوغمائية والموروثة. إن النزعة الريبية التي تبلورت مع هيوم أيقظت كانط من سباته الدوغمائي أما ريبية فوكو فقد تجاوزت حدود الكانطية لتواجـــه يقين الأنساق التأملية، وبهذا يكون فوكو قد وسّع دائرة ريبية هيوم إلى ما بعد الكانطية لا ليستهدف العقل وحدود معارفه ، بل تحليل الأشكال المختلفة للخطاب وأنظمة المعرفة تحليلا يقـــوّض نســـقيًّا المسلّمات الدوغمائية للذاتية المتعالية وللأنثروبولوجيا التكوينية : " *ريبية فوكو تزعزع الآراء الدوغمائية المابعد كانطية للتاريخ الكوني والتوجّه الانثروبولوجي والأنساق الكبرى للفكر*"[15]. ريبية تؤسس لروح نقدية ولممارسة تقويضية ميزت فكر الفيلسوف، تجسدت في العتاد المنهجي الذي قامت عليه فلسفة فوكو ونقصد الحفر الأركيولوجي والتشخيص الجنيالوجي لتاريخ الثقافة الغربية برمته.

فوكو والنقد مجددا:

تعددت المواقف الفلسفية الداعية إلى نقد العقل والعقلانية والتي تضاعفت مع التنوير والحداثة لقول فوكو :" *بأن الفكر الغربي ما أنفك منذ القرن التاسع عشر، يعمل على نقد دور العقل أو غياب العقل في البنى السياسية*"[16]، ذلك أن إضطلاع الفلسفة بمهمّة نقد العقل قد تجاوز البحث في شـــروط إمكان المعرفة وحدودها وفقا للمحاكمة الكانطية للعقل، إلى الاضطلاع حديثا بمهمة نقد دور العقل في البنى السياسية وحقيقة علاقاته بالمجتمع والسياسة والثقافة. ويمكن القول بأن الإنتقال من كانط إلى فوكو مرورا بالهيغيلية والماركسية ورواد المدرسة النقدية هو بمثابة تغيّر لوجهة النقد وموضوعاته ،أي الإنتقال من مهمة نقد العقل في البنى المعرفية نحو نقد العقل في البنى التاريخية والسياسية، أي من النقد

الترنسندنتالي للعقل إلى النقد التاريخي للحاضر حيث يتحدّد النقد كحفر أركيولوجي في الممارسات الخطابية وتشخيص جنيالوجي للممارسات السلطوية مع فوكو تحديدا.

يكمن المشروع النقدي التاريخي الفلسفي عند فوكو في تحديد الظروف التاريخية لظهور العقل في الثقافة الغربية، وتحليل الزمن الحاضر لتحديد من نحن؟ بالنسبة إلى الأسس التاريخية للعقلنة التي تعتبر روح الثقافة المعاصرة، وبالتالي فإن موضوع فوكو هو تاريخ العقل والعقلنة في مختلف أشكالها سواء كانت علوما أم تكنولوجيا أم تنظيما سياسيا، وهو ما يفسر عودة فوكو إلى السؤال الكانطي ما التنوير؟ الذي يرتدّ للتساؤل عن معنى العقلنة ؟ التي شكّلت بدورها منطلقا لتفكير ماكس فيبر ورواد النظرية النقدية.

يؤكد فوكو على أن دور الفلسفة منذ كانط هو منع العقل من تجاوز حدود ما هو معطى في التجربة لكن منذ ذلك الوقت أي مع انتشار الدولة الحديثة والتنظيم السياسي للمجتمع صار دور الفلسفة أيضا أن تراقب إساءة استعمال العقل في البنى السياسية، أي سلطة العقلانية السياسية، فالمهمة النقدية للفلسفة تستوجب كانطيا نقد العقل ورسم الحدود لمعارفه وأحكامه وتقتضي فوكويا نقد سوء استعمال سلطة العقلانية التي نشأت مع التنوير في البنى السياسية. فإذا كان التنوير قد ضاعف من قدرات العقل السياسية فإنه سرعان ما دفع إلى التساؤل في القرن التاسع عشر عن الاستعمال المفرط للعقلانية في المجتمع والمؤسسات، أي كأنما التنوير الذي أسس للعقلنة أصبح في ذات الوقت مصدرا للقلق ،إزاء المخاطر المترتبة عنها والمؤثرة على الفرد وحرياته وعلى الجنس البشري وبقائه.

تبدو العلاقة بين العقلنة وسوء استعمال السلطة السياسية علاقة بديهية وليست في حاجة إلى إثبات بالعودة إلى البيروقراطية أو معسكرات الإعتقال أو المؤسسات الجزائية للإعتراف بوجود مثل

هذه العلاقات، لكن الإشكال عند فوكو يكمن في الموقف من هذه العلاقة: هل تستدعي محاكمة نقدية للعقل أم القيام بتحليلية معمقة للتجارب المتنوعة التي يعيشها الفرد في المجتمع كالجنون والموت والجريمة والحياة الجنسية ومختلف تكنولوجيات السلطة؟

يؤكد فوكو على أن الاضطلاع بمهمة محاكمة العقل لا طائل من وراءها لأننا لا نحتاج إلى البحث عن المذنب أو البريء، العقل ككنه مناقض للاعقل، بل أن محاكمة كهذه ستوقعنا لقول فوكو : " *في شرك يجبرنا على تأدية الدور الكيفي والمزعج للعقلاني أو اللاعقلاني*"[17] ويقصد بذلك المهمة التي قام بها بعض أعضاء مدرسة فرنكفورت ورغم اعترافه بأهميتها فإنه يقترح طريقة مختلفة لدراسة العلاقات بين العقلنة والسلطة .تستوجب هذه الطريقة، **أولا**: معالجة عقلانية المجتمع أو الثقافة لا على نحو شمولي بل تحليلها وفقا لسياقات وميادين متنوعة أي الوقوف عند تجارب أصلية كالجنون والمرض والموت والجريمة والحياة الجنسية، **ثانيا** : تحديد المقصود بالعقلنة لأنها كلمة خطيرة وملتبسة، فهي لا تعني المبادئ والقواعد التي نتقيد بها بل الكيفية التي نتمثل بها التنظيم المجتمعي والمؤسساتي العقابي والجزائي وهو ما يستدعي الكشف عن نوع العقلانية التي يقع اعتمادها واستعمالها، **ثالثا**: رغم أهمية التنوير في تاريخ المجتمع الغربي وفي تطور التكنولوجيا السياسية فلا بد من العودة إلى ما قبل التنوير وإلى سياقات أقدم إذا أردنا أن ندرك كيف وقعت إساءة استعمال العقلنة في الحاضر الغربي[18]

إن عودة فوكو إلى التنوير الكانطي ليست محكومة برهان نقد العقل وتجدره في بنى المعرفة بل يكمن رهان فوكو في الكشف عن حقيقة العقلنة والاستعمال السيء والمفرط للعقلانية السياسية في المجتمع الغربي الحديث. وبالتالي فإن نقد دور العقل في البنى السياسية هو نقد للحاضر ولما يحدث للفرد

داخل التاريخ والمجتمع والثقافة، هذا النقد الذي يقتضي تتبع تطور تقنيات السلطة المتّجهة نحو الأفراد والمخصّصة لقيادتهم بصورة مستمرة ودائمة. فإذا كانت الدولة هي الشكل السياسي لسلطة مركزية ومركزة فإن تاريخ المجتمعات ما قبل التنوير قد عرف أشكالا مختلفة للسلطة وطرق للحكم تجلّت في السلطة الرعوية التي عرفتها المجتمعات الشرقية القديمة في مصر وأشور واليهودية وأيضا بشكل مختلف في الفكر السياسي اليوناني القديم ولاحقا وبشكل مناقض في الفكر المسيحي والمؤسسات لقول فوكو : "*إنه لأمر فريد حقا في مجرى التاريخ فتطور التكنولوجيا الرعوية في قيادة البشر قلب بوضوح بنى المجتمع القديم رأسا على عقب*"[19]، إن اختلاف النماذج السلطوية الرعوية في المجتمعات القديمة، والتي استخلصها فوكو من الأدب السياسي الشرقي الفرعوني واليهودي والأدب السياسي اليوناني، تظهر التنوع الحاصل في طرق حكم البشر والإختلاف الكامن في دور الراعي وعلاقاته برعيته، كما تمكن من معرفة الزعيم السياسي بما هو راعي البشر وجوهر السياسي بما هو فن الحكم الرعوي : "*يبدو السياسي بأنه تفكير العصور القديمة الأكثر منهجية حول موضوعة الرعوية التي كانت مدعوة لإتخاذ الكثير من الأهمية في الغرب المسيحي*"[20]، هذا الفن السياسي للحكم هو جوهر المسألة السياسية بما هي مسألة العلاقة بين الواحد والكثرة في نطاق المدينة ومواطنيها، أما المسألة الرعوية فتتعلق بحياة الأفراد ولا تبدو هذه المسألة السياسية والرعوية قديمة في نظر فوكو لكنها متجددة في المجتمع المعاصر بل إنها لقوله :"*تغطي التاريخ الغربي برمته وهي لا تزال ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى المجتمع المعاصر. وهي تختص بالعلاقات بين السلطة السياسية المستعملة في وسط الدولة كإطار قانوني للوحدة وسلطة يمكننا تسميتها رعوية يقوم دورها على المحافظة باستمرار على حياة الجميع وكل فرد ومساعدتهم وتحسين مصيرهم.*"[21]

يميز فوكو بين السلطة السياسية الممارسَة على الأشخاص المدنيين والسلطة الرعوية التي تمارس على الأحياء أو الأفراد ككائنات حية. وتكمن أهمية هذا التمييز في معرفة تطور تكنولوجيات السلطة وفنون حكم البشر والطرائق الرعوية الكفيلة بالسيطرة على الأحياء وتشعّب الروابط الأخلاقية والسياسية الجامعة بين الراعي وكل عضو من رعيته، وبالعودة إلى المقارنة بين مفهوم الراعي في الأدب السياسي العبري والمسيحي، يؤكد فوكو على اعتبار الراعي المسؤول الأول عن حياة القطيع وتصرفاته وبكل ما يحدث له، وأن خلاص الراعي من خلاص رعيته، وبالتالي على الراعي أن يجازف بنفسه في سبيل الآخرين، وبما أن الله هو الراعي في الفهم العبري فإن الرعية تخضع لشريعته ومشيئته على خلاف الفهم المسيحي الذي يتصور العلاقة بين الراعي ورعيته علاقة تبعية فردية وكاملة أي علاقة خضوع وطاعة أساسها فرض نوع من المعرفة الخاصة بينهما تؤمّنها المؤسسات الرهبانية من خلال فحص الضمير وتوجيه الضمير الذي يعود في الأصل إلى الأدب السياسي اليوناني مع الرواقيين والأبيقوريين لقول فوكو :" *فحص الضمير كان منتشرا بين الرواقيين والأبيقوريين الذين كانوا يرون فيه وسيلة لإجراء محاسبة يومية للخير أو الشر المنجز بالنسبة إلى الواجبات (...) إن توجيه الضمير وفحصه هي تقنيات أساسية بالنسبة إلى المسيحية (...) هدفها حمل الأفراد على العمل من أجل إماتة جسدهم في هذا العالم وإماتة الجسد ليست الموت طبعا ، بل زهدا في الدنيا وتخل عن الذات. إنها نوع من الموت اليومي يمنح الحياة في عالم آخر.*"[22] يعتبر فوكو بأن السلطة الرعوية المسيحية أدخلت لعبة غريبة في فن حكم البشر عناصرها هي الحياة والموت والحقيقة والطاعة والأفراد والهوية، في هذه اللعبة تظهر الدولة الحديثة على أنها شيطانية حقا.

لقد طوّرت الحضارة الحديثة في حكم فوكو نظام المعرفة الأكثر تشعبا وبنى السلطة الأكثر تعقدا وبالتالي فإن مهمة النقد تتعدّى مساءلة العقل عن حدوده إلى محاكمته في بنى السياسة أي نقد العقل السياسي وفنون الحكم، ويكمن رهان النقد في معرفة ما فعتله بنا أنظمة المعرفة وأنماط السلطة الممارسة على الأحياء وكيف ترتبط تجارب الجنون والألم والموت والرغبة الفردية بأنظمة المعرفة والسلطة؟

يرتبط النقد عند فوكو بالبحث في تاريخ فنون الحكم وطرائقه لذلك يتعدّى النقد بنية العقل المجردة والصورية إلى بنية الحاضر في حدثيّته وتاريخيّته، كما يتجاوز النقد دور العقل في نظام المعرفة إلى نقد الدور السياسي للعقل وأشكال عقلنة الممارسات السلطوية لقول فوكو : " *إن الذين يقاومون شكلا من أشكال السلطة أو يتمردون عليه لا يمكنهم أن يكتفوا بشجب العنف أو إنتقاد مؤسسة. لا تكفي محاكمة العقل بعامة ذاك إن ما يجب إعادة النظر فيه هو شكل العقلانية القائمة .إن إنتقاد السلطة الممارسة على المرضى العقليين أو المجانين لا يمكن أن يقتصر على مؤسسات التحليل النفسي كذلك لا يسع الذي يعترضون على سلطة المعاقبة أن يكتفوا بإدانة السجون كمؤسسات كلية. والسؤال هو: كيف تعقلن العلاقات السلطوية؟ (...) وأن يأخذ النقد السياسي على الدولة إنها بآن واحد عامل تفريد و تشميل هوأمرٌ معبّرٌ جدا. يكفي أن نعاين عقلانية الدولة الناشئة وأن نرى ماذا كان مشروعها الشرطوي الأول حتى ندرك بأن الدولة كانت ، منذ البداية الأولى ، مفردة وتوتاليتارية بآن معا.*"[23]

لفهم الإنتقال من نقد العقل في بنيته المعرفية إلى نقد العقل في البنى السياسية أي من نقد العقل في الفلسفة الكانطية إلى نقد الحاضر أو **نحو نقد العقل السياسي** لا بد من العودة إلى قراءة فوكو للكانطية وتحديدا لمفهوم التنوير. لكن لماذا كانط ؟ وما صلة فوكو بالفلسفة النقدية الكانطية ؟

يُعدّ كانط فيلسوف النقد وتُعرف فلسفته بالفلسفة الحدّية أي نقد العقل ووضع الحدود لقدراته المعرفية والعملية أي البحث في شروط إمكان النظر والعمل، هذه الفلسفة مثلت مرجعا لكل الفلسفات اللاحقة والتي انتسبت إلى التوجه الفلسفي النقدي بداية بهيغل وماركس وصولا إلى مدرسة فرنكفورت وهو ما أثار، في هذه الفلسفات، مشكل قراءة كانط وإعادة تأويل فلسفته النقدية[24] في ضوء المستجدات الفلسفية والتطورات التاريخية التي عرفتها الثقافة الغربية.

فإذا كان النقد مع هيغل يحمل في إحدى معانيه على تأويل الواقع من جهة أن الواقع هو ما هو كائن وذلك طبعا في سياق الفهم الفينومينولوجي لتاريخ الوعي، فإن موضوع النقد لدى ماركس لم يعد العقل في بنيته المجردة بل الواقع التاريخي للبشر وهو ما نصّت عليه الأطروحة الحادية عشر حول فويرباخ : "*لقد اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم في حين أن المطلوب هو تغييره*"[25] ، هذا التجذير التاريخي للنقد هو ما سعى رواد مدرسة فرنكفورت إلى إستئنافه وذلك بمراجعة الإرث الفلسفي الألماني وتحديدا الفلسفة الكانطية والهيغيلية والماركسية في ضوء أطروحاتهم النقدية التي تستهدف نقد العلم وعلاقات الهيمنة والعقلانية الأداتية. أما في فرنسا فقد ارتبط النقد عموما بتاريخ العلم والفينومينولوجيا.

يؤكد فوكو في سياق نظرة مغايرة للإرث الفلسفي الألماني وصلة مختلفة بكانط وهيغل وماركس[26] بأن النقد يتلازم مع تاريخ الفلسفة ويرتبط بالمشروع الفلسفي الكانطي النقدي لكنه يرد الممارسة النقدية في أصلها إلى فنون الحكم وبداية تشكل نمط جديد من التفكير والفعل أي تشكل لعلاقة جديدة مع ما يوجد ويحدث في حياة البشر في صلة بالمجتمع والثقافة وفي علاقتنا بالآخرين. لذلك يقترح تاريخا مختلفا للممارسة النقدية في مقالته : **ما هو النقد؟**[27] يرتبط بتاريخ السؤال عن

كيفيات حكم البشر؟ أي أن النقد يتحدد في صلة بفن الحكم الذي يفرض على الأفراد الطاعة والإعتراف : كيف نحكم الأحياء؟ وقد ارتبط النقد بالتساؤل عن كيفية حكم البشر قبل الكانطية ومنذ المرحلة الرعوية الكنسية وحقبة الإصلاح الديني[28]. ويتحدد النقد من هذه الجهة في معنى رفض فن الحكم الذي يفرض الطاعة والخضوع، أي نقد الأسس الدينية للحكم وسياسات الإخضاع لقول فوكو : "*إذا كانت فنون الحكم تعني هذه الحركة التي بواسطتها يتم إخضاع الأفراد بواسطة آليات سلطوية تستند إلى حقيقة ما، فإن النقد هو هذه الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مساءلة الحقيقة حول آثار السلطة وحول السلطة التي تمارس على خطاب الحقيقة...إن النقد هو إذن فن اللاإمتثال الطوعي* "[29]. رغم أن فوكو في تحديده للنقد قد اقترح تاريخا مغايرا لما دأبت عليه الفلسفة الألمانية فإنه لم يخرج عن المعنى الكانطي للنقد والمتمثل في رفض الطاعة والإخضاع وكل أشكال الوصايا التي تمارس على الأفراد، فكانط يحدد التنوير في علاقته بالعجز والقصور المرتبط بعدم القدرة على استعمال العقل نظرا للسلطة التي تمارس على الإنسان وتمنعه من التفكير واتخاذ القرار الشجاع في استعمال العقل بحرية. إن إستئناف فوكو النظر في التنوير الكانطي هو الذي سمح بقيام ما يعرف بانطولوجيا الحاضر كفلسفة نقدية تهتم بتشخيص الحاضر ونقد الآنية وما يحدث في الراهن.

فتشكّل أنطولوجيا الحاضر لدى فوكو يطرح مشكل علاقته بكانط باعتباره المجدّر للسؤال الفلسفي والمؤسّس للمشروع النقدي، مشروعا يستهدف البحث في حدود العقل وممكناته النظرية والعملية وحقيقة أحكامه الإستيطيقية. فإذا كان كانط قد استهدف العقل بالنقد وذلك بالبحث في شروط إمكان المعرفة فإن فوكو قد سعى من خلال الكانطية وبمنهجية حفرية إلى الكشف عن

المتخفي وراء بنية العقل والذات والحقيقة، وإذا كان كانط قد حوّل وجهة الفلسفة من التفكير في قدرات العقل وجغرافيته إلى شروط التفلسف في الفضاء العام من خلال نصه ما التنوير؟ فإن فوكو جعل من هذا النص نصّا في الحاضر والثورة بحيث لم يعد يتعلق الأمر بنقد العقل في بنيته ورسم جغرافيته بل بنقد الحاضر ومنزلة الذات في الراهن، وبالتالي الانتقال من تحليلية كانطية للمعرفة وحدود إمكانها والحقيقة وشروط إنتاجها إلى أنطولوجيا نقدية تتعدى التساؤل عن المعرفة والحقيقة إلى مساءلة تشبيكاتها مع السلطة في ضوء فكر نقدي يهدّد الحاضر. هذا الفكر الذي يعد كانط مؤسسه هو الذي رسم ملامح المشروع الفلسفي النقدي برمّته من كانط وهيغل وصولا إلى ماكس فيبر والمدرسة النقدية المعاصرة و يعترف فوكو بأن أعماله تتنزل في هذا السياق النقدي[30].

إن العتاد المنهجي الذي اعتمده فوكو في تحليلاته للخطاب والمعرفة والسلطة والذات والحقيقة يجعله يستمد جذوره المنهجية ومسوّغاته النظرية من هذا المشروع النقدي الذي يعود إلى الكانطية[31]، فالحفر الأركيولوجي لأنظمة الخطاب وأبنية المعرفة والتشخيص الجنيالوجي للممارسات والقيم تعبر عن عودة إلى النيتشوية التي أيقظت الفكر الغربي من سباته الأنتروبولوجي، وإذا كان كانط في تقدير فوكو هو الذي حرّرنا من سباتنا الدوغمائي حينما وضع العقل أمام محكمة العقل، فإن نيتشه هو الذي أيقظنا من سباتنا الأنتروبولوجي الذي أوقعتنا فيه الكانطية وذلك بفعل التشخيص الجنيالوجي :"*فليست مقولات المأساوي – ديونيزوس ومطرقة الفلسفة والإنسان الأعلى والعود الأبدي سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الأنساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة. إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة الاختراق والعدمية الذي تتبعه اليوم قمم الفكر الجديد أمثال باتاي وبلانش و وكلاوزيفتش*"[32].

وفي هذا السياق يؤكد هابرماس في نقده لفوكو حول مسألة نزع الأقنعة عن العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل بأن فوكو "*قد استمد من باتاي النقد النيتشوي للعقل إلا أنه مارس ذلك النقد كتلميذ لباشلار، أي كنموذج للعلوم الإنسانية* "[33]، ولا يخفي فوكو تأثّره بباتاي بقوله :"*إننا ندين له بجانب كبير من اللحظة التي نعيشها ولكن بخصوص ما بقي علينا أن نفكر فيه ونقوله*"[34] . وإذا كانت أنطولوجيا الحاضر قد تشكلت أولا بالعودة إلى قراءة فوكو لنص التنوير الكانطي، فإنها ترتبط أيضا بلحظة باتاي التي تمثل بالنسبة إلى فوكو اللحظة الأنطولوجية التي حددت مسار الثقافة الغربية منذ سقراط الذي أصبحت معه الفلسفة هي الخطاب الذي :" *يوفر الوحدة المستقيمة لذاتية تشعر فيها وتتشكل من أجلها وغيرها* " [35].

فوكو والتنوير

إن قراءة فوكو لنص "مـا التنـوير؟[36] *" Qu'est ce que l'Aufklärung?* في دروسه التي ألقاها في الكوليج دي فرانس (1982-1983)هي اللحظة التي يطرح فيها فوكو مسألة أنطولوجيا الحاضر وصلتها بالحداثة بوصفها إشكالية فلسفيّة وممارسة نقدية للحاضر، وهو ما يفضي إلى التساؤل : ما الذي حمل فوكو على الاهتمام بهذا النص؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال لنلاحظ أولاً أن فوكو قد تناول سابقاً بالنقد موضوع التنوير[37] وذلك من جهة اكتشاف التنوير للحرية واختراعه لإنضباطات في آن واحد ، وأيضا من زاوية التغيرات العديدة التي عرفها النصف الثاني من القرن العشرين والتي جعلت من سؤال التنوير سؤالا راهنا. ولعل أول هذه التغيّرات هي تلك التي عرفها الفكر الإنساني في مجال العقلانيّة العلميّة والتقنيّة، بينما يتمثّل ثانيها في تاريخ الثورة وفي النهاية يتجلى التغيّر الثالث في مساءلة الفكر الغربي للأسس العقلانية التي إنبنت عليها الثقافة الغربية ولمزاعم إدعاءها

الكونية[38]. مع ذلك أن فوكو يشكك بالأسس التي قام عليها التنوير وبقيم العقلانية والكونية انطلاقا من التغيرات التي عرفتها الإنسانية في الثقافة الغربية التي زعمت لنفسها العقلانية والكونية. ولكن فوكو سيعود مرّة أخرى إلى هذه المسألة عبر محاضرته التي ألقاها عام 1982 في الكوليج دي فرانس والتي ستبدو وكأنها مراجعة لمواقفه السابقة من التنوير[39].

وما تجدر ملاحظته هو هذه الجدّية في النظرة الفوكوية لمسألة التنوير الذي لم يتوقف عن إدانته من قبل، فإذا كان فوكو قد اعتاد في كتاباته السابقة اعتماد النقد والتشكيك في صيرورة التنوير، وما حملته من وعود بالحرية واخترعته من تقنيات للضبط والإخضاع[40]فإنه يفاجئنا في محاضرته لعام 1982 بقبوله لبعض معايير التنوير التي كان يرفضها،ويظهر الموقف الجديد حينما يعلن أنه: "*بعد كل شيء، فإنه يبدو لي أن التنوير ــ بوصفه، في آن واحد، حدثا فريدا يُدشّن الحداثة الأوروبّية وصيرورة دائمة تتجلى في تاريخ العقل، وفي تطور وإقامة صيغ العقلانية والتقنية، وفي استقلال ونفوذ المعرفة ــ هو ليس بالنسبة إلينا مجرَّد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار، بل هو سؤال فلسفي منقوش في فكرنا منذ القرن الثامن عشر*" [41]. قبل الوقوف عند حقيقة قراءة فوكو للنص الكانطي والتساؤل عن حدود التنوير وصلته بالحداثة ، لابد من الإشارة أن فوكو لم يرفض التنوير بشكل كلي بل سعى إلى حدّه بوصفه مساءلة فلسفية للحاضر. كما أنه لم يرفض الحداثة كموقف إشكالي من الحاضر بل استبعد أن نفهم الحداثة كحقبة تاريخية وهو بذلك يختلف عن هابرماس الذي اعتبر الحداثة مرحلة خاصة بتاريخ الثقافة الغربية.

إن رفض فوكو اعتبار الحداثة حقبة زمنية في التاريخ الأوروبي بدا واضحا خاصة لحظة استخدامه للمفهوم الألمانيّ (*Aufklärung*) الذي يفيد عملية التنوير في مقابل التعبير الفرنسي(*les*

Lumières) والذي يشير إلى حقبة عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، وعلى خلاف هذا الفهم للتنوير أكد فوكو على أن مسألة الحاضر هي محور نص كانط "ما التنوير؟" فالتفكير الفلسفي في الحاضر كان دائم الحضور في الفكر الغربي الذي أخذ حسب فوكو الصيغ التالية:

يمكن أن نتصور الحاضر كإنتماء لعصر من عصور العالم يختلف عن غيره ببعض الخصائص المميزة أو يبتعد عن غيره ببعض الحوادث الخطيرة. هكذا مثلا يعلم المحاورون في جمهورية أفلاطون أنهم ينتمون إلى واحدة من تلك الثورات العالمية حيث يرجع العالم متقهقرا إلى الوراء بكل ما يحمله هذا الرجوع من النتائج السلبية.

ويمكن أيضا أن نسائل الحاضر من أجل أن نعثر فيه على علامات تبشر بوقوع حدث في المستقبل، وهنا نكون أمام مبدأ افتراض تأويل تاريخي يمكن لـ(*Augustin*)أن يعطينا مثالا على ذلك.

كما يمكن تحليل الحاضر كنقطة تحول نحو فجر عالم جديد، وهذا ما يصفه *Vico* في آخر فصل من مبادئ فلسفة التاريخ. فما يراه في "الآن" هو "إنتشار أتم الحضارات عند الشعوب التي يخضع أغلبها لملوك كبار"، كما يرى في الآن "أوروبا زاهية لا تقابلها حضارة أخرى تنعم أخيرا بكل أنواع الخيرات التي تخلق سعادة وهناء الحياة البشرية."[42].

يعرض فوكو هذا التصنيف الثلاثي لمعاني الحاضر في الفكر الغربي بهدف التأكيد على أن نص كانط عن التنوير يتضمّن تصوّرا مخصوصا عن الحاضر مختلفا تماما عن أيّ من هذه الدلالات الثلاثة السابقة، لذلك يرى فوكو أن نص كانط حول التنوير هو نص تاريخي يُجذّر الحداثة في التنوير، بل إنه يذهب إلى اعتباره نقطة انطلاق الحداثة. وبالاستناد إلى النص الكانطيّ يدعونا فوكو إلى فهمٍ جديد

للتنوير بوصفه "*نمطا من التساؤل الفلسفيّ يؤشكل* (*problématise*) *في آنٍ معا العلاقة مع الحاضر والطريقة التي يكون عليها تاريخيًا، كما ويؤشكل عملية تأسيس الذات بوصفها ذاتا مستقلة* "[43].

يجد فوكو أن الجديد في هذا النص الكانطي يتمثل في أنه وللمرة الأولى يُقْدِم فيلسوف على الجمع بين تفكيره حول التاريخ وتحليله الخاص للحاضر حيث يُعلِن: "*تبدو لي جدية هذا النص في التفكّر "اليوم" بوصفه اختلافًا في التاريخ وحافزا لمهمة فلسفيّة خاصة. برؤيتنا للأمور على هذا النحو، يبدو لي أنه بإمكاننا أن نلمح في هذا النص نقطة انطلاق لمخطط ما يمكن دعوته بموقف الحداثة*[44]، يعيد فوكو تعريف الحداثة بوصفها موقفا أو مهمة يتركز اهتمامها على الحاضر، وهو يشرح لنا هذه النقطة بالقول: "*بالإحالة إلى نص كانط، فإنني أتساءل ما إذا كان بإمكاننا أن نواجه الحداثة كموقف بدلاً من مواجهتها كفترة تاريخيّة؟ وما أقصده بالموقف هنا هو صيغة للعلاقة مع الراهن، وخيار طوعيّ يأخذ به البعض، وأخيراً طريقة في التفكير والإحساس وكذلك أسلوب للفعل والسلوك الذي يطبع الانتماء ويقدّم نفسه كمهمة في نفس الوقت وهذا يماثل قليلاً، بلا شك، ما كان الإغريق يدعونه* بالإتيقا ***ethos*** "[45]. نلاحظ هنا بوضوح التباعد بين وجهتي نظر كل من فوكو وهابرماس حول مسألة الحداثة، أي بين فوكو الذي يرى الحداثة بوصفها موقفاً من الحاضر، وبين هابرماس الذي يرى الحداثة كحقبة تاريخيّة مقتصرة على التاريخ الأوروبي وبشكل أكثر تحديداً على عصر التنوير وامتداداته. وإذا كانت مهمة الفلسفة النقدية وفق فوكو هي تشخيص الحاضر ومعرفة ماذا يحدث الآن فإنها لا تبتعد عن البنيوية بما هي تفكيك للحاضر ومعرفة مجريات الأحداث بقوله :"*لقد كفت الفلسفة عن أن تقول ما الوجود الأبدي، إن لها مهمة صعبة وقاسية، مهمة أن*

تقول ماذا يجري الآن وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن نوع من الفلسفة البنيوية، يمكن أن نحددها على أنها ذلك النشاط الذي يسمح بتشخيص ما هو اليوم والآن والحاضر "[46] .

إن مهمة الفلسفة بما هي تفكير على نحو مغاير حسب فوكو هي تشخيص الواقع وذلك ما يمثل المبدأ الأساسي لأنطولوجيا الحاضر الكامن في الموقف من التنوير والحداثة اللذين يكشفان عن هذه السمة الأساسية وهي تشخيص الحاضر ونقده، فإذا كانت الفلسفة في تاريخها تسعى إلى بلوغ الكليات فإن مهمتها الحقيقية اليوم باعتبارها فكرا منفتحا على الممارسة هي نقد الحاضر :" *إنها نشاط تشخيصي، تشخيص الحاضر وقول ما هو اليوم وما هو الآن قول ما في حاضرنا من مختلف، من مختلف عن ماضينا* "[47] .

لقد أكد فوكو أن التعريف الكانطي للتنوير هو الخروج من القصور والعجز، أي القدرة والمسؤولية، ذلك أن التنوير إنما يعني قدرة الإنسانية على استعمال عقلها الخاص، دون الخضوع لأية سلطة، مما يعني أن عصر التنوير هو عصر النقد والعقل، أي نقدا للعقل ولحدود معرفته لكنه أيضا نقد للحاضر وتشخيصه وهو ما يفيد تعلق الفكر الفلسفي بالحاضر، الحاضر بما هو منطلقا للتفكير الفلسفي لكن فوكو يرى أيضا أننا لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة [48]، وإن كان ما يهم كانط ليس الثورة في حد ذاتها، بل الآثار المتبقية في أذهان الناس الذين لم يعيشوا مخاضها: " *المهم في الثورة ليس حدث الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسيين بها. المهم هو العلاقة القائمة بين هؤلاء وهذه الثورة التي هم ليسوا من أعضاءها الفاعلين(...). لابد للثورة من أن تكون مهددة بالسقوط في الأخدود السابق، ولكنها لن تسقط إلا كحدث ذي محتوى تافه ويبقى وجودها يشهد على كمون مستمر لا يمكن نسيانه، ويبقى هذا هو*

الضمان مستقبلا لمسيرة التقدم"[49]. إن هذين السؤالين يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب، وأسئلة كانط إنما تصب في طريقة التفلسف التي تهتم باللحظة الراهنة[50] أي السؤال عن الآنية: ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا الآن؟[51]. إن تساؤل كانط سمح لفوكو بتقديم تأويل يرى فيه أن المسألة الأساس في الفلسفة هي مسألة الحاضر[52]، و من نكون نحن في هذا الحاضر؟ . يتعلق سؤال كانط بمشكل الحاضر، وسؤال الحاضر يشير بدوره إلى الـ"نحن" وحاضرها وصلاتها بالآخر، فمشكلة العصر الحاضر هي مشكلة من نحن؟ في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض من نحن[53] أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة بها نخرج من تقنيات السلطة الحديثة المتمثلة في تأبي التفريد والتشميل، احتراما للفردية، وإصغاء لانتفاضة الشتات وتأكيدا لحق الاختلاف وإصرارا على انتهاك التماثل[54] .

يتبين إذن أن الفلسفة من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالا، نشاطا فكريا، مولدا للفرق والمغايرة ، أي أن مهمة الفلسفة تتحدد على أنها ممارسة تشخيصية للحاضر، يقول فوكو" *إذا وجد الآن نشاط فلسفي مستقل، أي إذا كانت هناك فلسفة لا تُكوِّن نشاطا نظريا داخل الرياضيات أو علم اللسان أو داخل علم الاقتصاد السياسي، إذا كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين نستطيع أن نحددها كما يلي: هي نشاط تشخيصي*"[55]، يستأنف فوكو " *ولكن ماذا تكون الفلسفة إذا اليوم-أريد القول الفعالية الفلسفية – إن لم تكن هي نتاج نقد الفكر لذاته؟ وإذا هي بدلا من أن تشرعن ما نعرفه سابقا لا تسعى إلى معرفة كيف وإلى أي حد يمكن التفكير بشكل مختلف*"[56]. وهكذا تكون الفلسفة بما هي تفكير على نحو مختلف وتشخيص للحاضر خطابا للحداثة أو خطابا عن الحداثة[57].

تستوجب مهمة تشخيص الحاضر ممارسة نقدية مخصوصة لا يضطلع بها إلا المثقف "الخاص" أو المميز ويعـــرِّف فـــوكو النقد على النحـــو التالي :" ...*النقد هو هذه الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مساءلة الحقيقة حول آثار السلطة*" [58]، فالنقد بهذا المعنى هو مجابهة ورفـــض كل أشكال الإخضاع وما يقتضيه الموقف الفلسفي الفوكوي هو إذن ممارسة النقـــد تجـــاه الســـلطة وألاعيب الحقيقة.

دور المثقف

يميز فوكو بين المثقف الكوني الذي يدَّعي امتلاك الحقيقة ومعرفة الأصل والمثقف الخصوصي[59] الذي يضع الحقيقة والحاضر والسلطة موضع تشخيص ونقد، أي تشخيص علاقات السلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية والسلطة، إنه مثقف الراهن بما هو مؤرخ الحاضر. نستنتج من ذلك أن طرح الـــفلسفـــة للراهن والآن كإشكال، إنما يسمح لها بأن تكون خطابا عن الحداثة. بيد أنـــه علينا أن ننتبه إلى أنه مع كانط ظهرت صيغة جديدة نابعة من آنية المتسائل عن الخطاب الذي عليه بدءا من الآن أن يـــضع في الحساب آنيته، لكي يحدد فـــيها مجال تواجده الخاص، من جهة، ويتلفظ بمعناه من جهة ثانية ثم وفي نهاية التحليل كيف يميز الوظيفة التي يستطيع القيـــام بهـــا داخـــل هـــذه الآنية[60].إنه في هذا الـــسياق تكون الـــفلسفة الـــتي تُعنى بالحاضر موضوعا للمساءلة والتفكير، فلسفة نقدية تطرح سؤال الآنية والمجال الحالي للتجارب الممكنة، حيث الأمر لا يتعلق بتحليل الحقيقة بل بما يمكن أن نسميه أنطولوجيا الحاضر، أي أنطولوجيا نحن ذاتنا[61]. لكن إذا كان الحاضر أو الآن لـــيس مجموع الآليات الاجتماعية والاقتصادية وإنما الترابط الوثيق بين المعيش واختيارات الناس وعلاقتـــهم بأنـــفسهم وبالمؤسسات التي تحيط بهم حيث الأزمات، فإننا نؤكد على أن الحدث في عملية التفكير

والمساءلة الفلسفية هـــو نقطة الارتكاز لتشخيص الحاضر في فلسفة فوكو. ألم يؤكد فوكو، بأن أفق التفكير في الحاضر بما هو حدث هو تفكّر في صورة مثقف مخصوص حيث الحلم "*بـــالمثقف هـــدّام الـــقناعات والبداهات العمومية، بالمثقف الذي يســـتكشف فـــي عطالة الحاضر وإكراهاته نقـــاط الضعف والشقوق وخطوط الـــقوة، بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غـــير عارف أين سيصبح غدا ولا بماذا سيفكر غدا، لأنه شديد الالتصاق بالحاضر*"[62].

تطرح مهمة تشخيص الحاضر، من جهة العلاقة بين السلطة والمعرفة انطلاقا مـــن آلياتهمـــا وأدواتهما وأشكال ممارستهما، مشكل العلاقة بين صورة المثقف وعلاقته بالسلطة[63]، فمـــــن جهـــة السلطة : تبين لنا أنها في آخر التحليل معرفة وعمل فرديين تحولا في الفضاء ووفقـــا لاســـتراتيجيات محددة إلى قوة، بفعل نوع من التشابك بين الذوات داخل المجتمع، وهي تُنتِج من العناصـــر الفرديـــة مركبات فكرية وقيمية عامة يختفي فيها الطابع الفردي، ولا تلبث هي ذاتها أن تصير سلطة عليا وأطرا اجتماعية وأخلاقية صلبة للمعرفة والتفكير المنظم، تقيد حرية الفرد وتحد مـــن نزوعـــه إلى المغـــامرة والاستكشاف والمعرفة والانفتاح على آفاق أبعد من حدود حاضره. ومن جهة المثقف كما يتصـــوره فوكو : فإنه يتحدد بما له من مستطاع على مقاومة السلطة وقول الحقيقة ضد السلطة وذلـــك هـــو التناقض بين حقيقة السلطة وسلطة الحقيقة، بين الرفض والهيمنة، الإخضاع والمقاومة.

إن المثقف بالشكل الذي يحدده فوكو منحاز إلى الحرية منخرط في تجربتها، لأنه لا وجـــود لحرية عامة ومطلقة بل هناك تجربة الحرية أو الحرية بما هي تجربة يتجلى فيها وبواسطتها فعل الذات على ذاتها وعلى الآخرين، فعلا مقاوما لكل أشكال الإخضاع: "*لا أعتقد أبدا أن هناك ذاتا ســـيّدة ومؤسسة لصورة الحرية الكونية للذات ...أعتقد بالعكس بأن الذات تتكون من خـــلال ممارســـات*

الإخضاع، وعبر ممارسات التحرر كما الأمر في أشكال التشكل الذاتي انطلاقا من تجربة الحرية وبواسطة عدد محدود من القواعد والأساليب الكامنة في ثقافة ما" [64]. لو أمكن أن نحذف السلطة من الوجود لما كنا في حاجة إلى الحرية. هذه الوضعية المزدوجة للحرية هي أساس فكرة التاريخ وفكرة التقدم وهنا يظهر الدور الذي يجب أن يضطلع به المثقف[65] والذي يكمن في مجابهة السلطة. فإذا كانت السلطة تنتج ألعابا من الحقيقة للحد من الحرية، فإن مجابهة السلطة هي مجابهة للحقيقة التي يعد المثقف جزءا منها وأيضا من السلطة التي أنتجتها : "*والمثقفون أنفسهم يشكلون جزءا من نظام هذه السلطة. ودور المثقف ليس أن يتموقع "هناك إلى الأمام قليلا أو إلى الجانب شيئا ما" من أجل أن يقول الحقيقة الخرساء، عليه بالأحرى أن يصارع ويناضل ضد أشكال السلطة حيث يكون، في نفس الوقت، موضوعا وأداة: في نظام "المعرفة" و"الحقيقة " في "الوعي" وفي "الخطاب."* [66]، ولذلك يتوجه المثقف، بحكم مهمته التي اختارها ، إلى أوسع جمهور ممكن من القراء والمستمعين والمشاهدين. وهذا لا يعني بأي حال أن يكون المثقف رسولاً، أو مناضلاً سياسياً، رسالة المثقف هي ما يكونه هو فقط، هي كونه مثقفاً حين يجهر برأيه لا يقول سوى حقيقته التي تساعد الآخرين على الاستعداد للمعركة والمواجهة لقول دلوز :" *عليكم أن تجدوا بأنفسكم أجهزتكم والتي هي بالقوة أجهزة معركة* "[67] . يقتضي الإستعداد للمعركة إذن تحليل علاقات السلطة للتمكّن من تحليل استراتيجيات المجابهة والمقاومة والجهود المبذولة لمحاولة تفكيك هذه العلاقات أو بعبارة فوكو ما يلزمنا هو اقتصاد جديد للعلاقات السلطوية وللنضالات ضد السلطة التي تدور جميعها حول من نحن ؟ ورفض للعنف الذي تمارسه الدولة الاقتصادية والإيديولوجية التي تجهل من نحن؟ ورفض للتحقيق العلمي أو الإداري الذي يحدد هويتنا ومجابهة تقنيات السلطة التي تحول الأفراد إلى ذوات خاضعة للغير بواسطة المراقبة

والإخضاع ،أو متعلقة بهويتها الخاصة بواسطة الوعي، أي النضال ضد كل الأشكال الموضعة . ذلك أن المشكل الفلسفي ليس أن نكتشف من نحن ؟ بل أن نرفض من نحن ؟ أي يجب أن نتخلص من الإكراه المزدوج الذي يتمثل في التفريد(*individualisation*) والتشميل(*Totalisation*)المتزامنين لبنى السلطة الحديثة[68].فإذا كان أحد الأسئلة المركزية في فكر فوكو هو ما السلطة ؟ فإن مدار هذا السؤال ذاته هو إشكال الذات واستشكال المقاومة .وإذا كانت السلطة تفيد علاقة قوى متصارعة من جهة أن القوة هي فعل في فعل أو في أفعال أخرى كالتحريض والإثارة والحث والتسهيل والتوسيع والتوزيع في المكان والتقسيم في الزمان، وإذا كانت هناك علاقات متبادلة بين علاقات القوة وعلاقات المعرفة، انطلاقا من كون كل منهما يفترض وجود الآخر، وكانت هذه العلاقات المتبادلة تشكّل سياجا محكما، فكيف إذن يمكن تكوين خطوط انفلات ومقاومة؟

إن المثقف الخصوصي هو الذي ينخرط في خطوط المقاومة والمجابهة وهو الذي يفهم السلطة بعبارات الحرب والمعركة والمواجهة وهو الذي يتسلح بشجاعة قول الحقيقة وتقنية الوقاحة التي تقوم على التمفصل بين الإتيقي والسياسي، بين طريقة الحياة وممارسة قول الحق، فنحن في حاجة اليوم إلى الوقاحة بما هي حركة فلسفية ممانعة ومقاومة ، في حاجة إلى المفكر الوقح الذي يعلن خطابات فظة ومستفزة ، والذي يجعل من جسده الخاص مسارح للحقيقة ومن حياته شاهدا حيا ومفارقا عن الحقيقة أي المفكر الذي يفعل ويتكلم بشكل علني ويمارس حياته بشكل عار، المفكر الجسور الذي يجعل من الحقيقة فضيحة دائمة، هذه النضالية المتطرفة للحقيقة هي ما يحدد مؤسسة الفلسفة ذاتها والفيلسوف هو من يعرض حياته كشهادة فاضحة عن الحقيقة بهدف إحداث القلق في بنى الفكر الجامد، إنه بعبارة

فوكو[69]كلب الحقيقة ليس لأنه يحميها كحارس وإنما لأنه ينبح بكلمات حقيقية ولأنه يعض من خلال هذه الكلمات ولأنه يعتدي على الناس من خلال الحقيقة.

خـــــاتمـــــــة

استشكال العلاقة بين الأنثربولوجيا والنقد في المتن الفوكوي مرده إذن السؤال الفلســـفي الكامن في قلب كل الأسئلة: سؤال ما الإنسان ؟ وإذا كانت الأنثروبولوجيا انشغالا بالإنسان عموما في بُعدَيّ الخصوصية والكونية وبطرائق تدبيره لوجوده، فإن النقد بدلالاته الفوكوية المابعد كانطية قد انصب على إنسان الثقافة الغربية بمختلف إحداثياته الفكرية والتاريخية والسياسية والمعرفية والجماليـــة ،من جهة الكشف عن آليات التحكم في السكان وتقنيات ضبط الأفعال، نقدا محايثا لوجود الإنسان ومفككا لأبنية الخطاب وأنظمة المعرفة وأنماط عيش الإنسان وكيفيات تنظمه وتدبره لأمنه وحياته،نقدا يجعل من فوكو فيلسوف الراهنية الذي يحثّنا على التفكير ، بل و لا يجعل من التفكير ترفا بل انشغالا ومقاومة.

لكن ماذا يمكن أن يقدم لنا فوكو إذا كان رهان التفكير هو تدبير الذات ونقد العقل وتقويض مسلماتنا في عصرنا نحن وليس في عصر الآخر؟ هل قدرنا أن نبق وريثي أشكال تدبير الآخر أم أننـــا يجب أن نغامر لنضطلع بمهمة تدبير أنفسنا خارج عالم الآخر ومن داخل رؤيتنا لـــذواتنا في مناخنـــا الثقافي العربي الإسلامي، شريطة أن نجعل من مقدمة كل تدبير هو أنه ليس للتاريخ الإنساني، الذي نحن جزءا منه، من أفق آخر سوى الحرية. وبالتالي متى نغامر من أجل حريتنا؟ متى نتجرأ علـــى الـــتفكير

بأنفسنا ؟ متى نخرج من حالة القصور ونتحرر من التبعية إلى الرشد والمعقولية العربية بمفاعيلها النظرية والعملية ؟ ما هي شروط إمكان تجاوز معوقات التفكير والنظر (الأسطورة والدين والخرافة) والعمل(الاستبداد) التي تلبّست بإرثنا الثقافي العربي الإسلامي ؟ هل ينقصنا الوعي التاريخي أم أن المعضلة تكمن في التراعات القائمة بين الأرض والسماء، المقدس والدنيوي، اللاهوت والسياسة ؟هل يمكن لنا أن نخرج إلى لحظة حداثة مغايرة لحداثة الآخر ومتفاعلة معها بعيدا عن معاصرة بلا حداثة ؟ هل يسمح استئناف النظر النقدي لتراثنا ولأزمة التجربة التنويرية العربية بإنشاء تنوير مستحدث ما بعد كولونيالي؟ وإذا كانت العودة إلى فوكو تحثنا على مغامرة الاضطلاع بمهمة نقد تراثنا. فهل من اليسير أن نكتب تاريخا للجنون وللمتعة وللجنسانية وللتعذيب في السجون العربية وللحكمانية وفنون حكم البشر ونقاط المقاومة في الثقافة العربية الإسلامية؟كيف يمكن أن نتحرر من كل أشكال الفاشية والتعصب والأصولية ونحن نتحدث عن فكر مختلف، في مواجهة تمركز الآخر سلطة، وخطاباً، واقتدارا ،وتاريخا ،وتأويلا ؟ أليس من الأولى أن نفكر كيف نؤسس نظرة مغايرة تؤمن بحدود المختلف، وتدافع عن إمكانات التحرر من قيود الإتّباع؟

الهوامش:

1. فوكو (ميشال)، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص.281.

2. نقد العقل المحض(1781) / نقد العقل العملي (1788)/ نقد الحاكمة (1790)

3. فوكو (ميشال)، الكلمات والأشياء، م.م، ص.281.

4. Foucault, (M.), Dits et écrits, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Vol. IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, " **La technologie politique des individus**" p.814

5. مرلوبونتي (موريس) ، تقريظ الحكمة ، ترجمه وقدم له ، محمد محجوب، دار امية ،1995. ص.42.

6. Veyne (P.), Michel Foucault, sa pensée, sa personne, Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 2008.

7. هابرماس (يورغن)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، دمشق سوريا، 1995

8. دلوز (جيل)، المعرفة والسلطة : مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت الدارالبيضاء، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

9. Paul Veyne, cité par Deleuze (G.), Pourparler, Les éditions de minuit, Paris, 1990, p130.

10. Foucault(M.), « Theatrum philosophicum », Critique, n° 282,1970, in D.E. Vol.II, pp76-77. Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, , 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994 .

11. فوكو (ميشال)،حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986. ص 9.

12. لقد دأب الباحثين في فكر فوكو وخاصة في الدراسات النقدية العربية وغيرها، على تصنيف فوكو كمنتمي إلى التيار البنيوي والتوجه اللاإنسانوي وحجتهم في ذلك مقولة موت الإنسان في كتابه الكلمات والأشياء (زكريا إبراهيم، مشكلة البنيوية، القاهرة، مكتبة مصر،1976،ص 14. / عبدالوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، القاهرة، دار المعارف، 1979،ص1./ فؤاد زكريا، "الجذور الفلسفية للبنائية"،حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1980، ص 38./ عبدالرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي–ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة، 1992، ص 14./ كما تذكر الدراسات النقدية الأخرى التي صنفت فوكو ضمن التيار البنيوي : روجية غارودي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1979: الفصل الثالث : ميشال فوكو / جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور،الكويت، عالم المعرفة،1996، الفصل الثالث : ميشيل فوكو./ إديث كيرزويل، عصر البنيوية ، ترجمة جابر عصفور، الدار البيضاء، دار عيون، 1976، الفصل الثامن: ميشيل فوكو.) لكن في تقدير بول فاين لم يكن فوكو بنيويا أو عدوا للإنسان لقوله : " لم يكن فوكو عدوا للإنسان وللذات الإنسانية بل إنه اعتبر أن الذات لا يمكن لها أن تمتلك حقيقة مطلقة ولا أن تفعل وتمارس سيادتها في سماء الحقائق المطلقة، ولا يمكنها سوى أن تفعل ضد حقائق ووقائع عصرها أو أن تتجدّد حولها". – انظر : Veyene (Paul), Foucault, Sa pensée, Sa personne, Albin Michel, 2008, p 10. . اما بالعودة إلى محاوري فوكو رابينوف ودريفوس فإنهما يؤكدان على أن :" فوكو لم يكن قط بنيويا لكنه لم يقاوم ربما إغراء

المصطلحات البنيوية بقدر ما كان يستطيع ذلك". – أنظر : ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ص 07. أما بالعودة إلى إعتراف فوكو فنجد أنه يرفض التصنيف لقوله :" لا تسألوني من أكون ولا تطلبوا مني أن أبقى كما أنا ..." .انظر : Foucault (M.), L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969, p 28.

13. نقصد الدروس التي ألقاها فوكو في الكوليج دي فرانس وتحديدا الدروس التالية : حكم الأحيـــــاء (1979-1980)،الذاتية والحقيقة (1980-1981) ،تأويلية الذات (1981-1982) تم نشره في درا غاليمار، فرنسا 2008 ،حكم الذات والآخرين (1982-1983) تم نشره في درا غاليمار، فرنسا 2009، حكم الذات والآخرين 2 : شجاعة الحقيقة (1983-1984) تم نشره في درا غاليمار، فرنسا 2009.

14. Rajchman (John), La liberté de savoir, traduction Durastanti, P.U.F., 1987, p 8.

15. Rajchman (John), La liberté de savoir, op.cit, p 9.

16. Foucault(M.), « Omnes et singulatin » : vers une critique de la raison politique, in, PhilosophieAnthologie, établie et présenter par Arnold I Davidson et Fréderic Gros, Folio essais, Gallimard, 2004, p. 665.

17. op. cit. Foucault(M.), « Omnes et singulatin » : vers une critique de la raison politique. p. 666

18. Ibid, p.667.

19. Ibid, p.668.

20. Ibid, p.669.

21. Foucault(M.), « Omnes et singulatin » : vers une critique de la raison politique.p670.

22. Ibidem

23. ibidem. Foucault(M), « Omnes et singulatin » : vers une critique de la raison politique

24. إن تحديد منزلة كانط وهيغل وماركس في مدرسة فرنكفورت أثار الكثير من القضايا والإشكاليات الفلسفية والعلمية والتاريخية والإجتماعية والسياسية ومثل منطلقا للعديد من الكتابات والبحوث والدراسات نذكر منها خاصة ما أثاره بول لوران أسون وجيرار رولي في كتابهما الماركسية والنظرية النقدية: L. Assoun, Gérard. R, Marxisme et théorie critique, Ed. Payot, Paris, 1978. من مسائل تتعلق بمشكل العودة إلى الكانطية في إطار بحثهما في جينيالوجيا مفهوم النقد من كانط إلى ماركس مرورا بالنقد الهيغلي للكانطية وكيفية تمثل تلامذته الهيغليين من اليمين واليسار لمفهوم النقد مرورا بفويرباخ إلى ماركس. ثم في مرحلة ثانية تحديد منزلة هؤلاء في فكر فلاسفة المدرسة النقدية أي مفكري الجيل الأول وخاصة هوركهايمر الذي لم يخصص أطروحة الدكتوراه لكانط وحسب بل كان موضوع درسه الأول في ماي سنة 1925 العلاقة بين الفلسفة الكانطية والفلسفة الهيغلية ، أما آدرنو فقد انشغل بدراسة كتاب كانط نقد العقل المحض وألف كتابا مشتركا مع هوركهايمر : جدلية التنوير La dialectique de la raison وأما عودة هابرماس– كممثل للجيل الثاني – إلى الفلسفة الكانطية والهيغلية والماركسية فكانت محور كتاباته التالية : المعرفة والمصلحة (Connaissance et intérêt)والنظرية والممارسة (Théorie et pratique) والقول الفلسفي للحداثة (Le discours philosophique de la

modernité)وقد تركزت هذه العودة حول ثلاثة محاور أساسية مكونة للمشروع الفلسفي لهابرماس وهي : النظرية النقدية التقليدية وكيفية تجدر النقد في اتجاه تأسيس فلسفة اجتماعية –كما أرادها هوركهايمر– ونقد الحداثة والتأكيد على أنها مشروع غير ناجز لذلك توجب إعادة نقد العقل الأداتي والكشف عن تورطه السياسي والنظرية التواصلية بما هي شرط الإجماع داخل بنية ديمقراطية أي داخل الفضاء العمومي الذي يستدعي الاستعمال العمومي للبرهنة، المؤسس على أخلاقيات التواصل.

25. كتبها ماركس عام 1845. نشرها إنغلز محررة لأول مرة عام 1888 بوصفها ملحقا لكتاب عن فويرباخ.
Engels(F), « Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande », (En annexe thèses sur F. de Karl Marx), Ed. Sociales, Paris, 1979.

26. إن التساؤل عن ماركسية فوكو أو ماركس فوكو(le Marx de Foucault) يدفع إلى البحث عن الصلة الحقيقية بين فوكو وماركس إن لم نقل أيضا هيغل هذا الفيلسوف الذي لا يمكن أن نفلت منه وفق عبارة فوكو في الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دي فرانس : نظام الخطاب. (وقع ذكره) وللبحث في منزلة ماركس في فكر فوكو يمكن في تقديرنا اعتماد مفهوم النقد في تجدره وتبلوره في بعد البراكسيس والتاريخ مع ماركس وتكثّفه وتنوعه الدلالي الأركيولوجي والجنيالوجي مع فوكو في بعد الأرشيف والتنقيب والحفر في تاريخ الأنساق الفكرية ، دون أن ننسى في هذا السياق العلاقة بنيتشة وفرويد ثالوث الرجة بعبارة بول ريكور في سجال التأويلات والأبناء الأوفياء للطبيعة بعبارة ألتوسير وفلاسفة التأويل بعبارة فوكو . تبدو الصلة حميمة مع ماركس وخاصة في نقد فوكو المتواصل للقرن التاسع عشر، الوارد في الكلمات والأشياء ونقده للمجتمع العقابي والرقابي في المراقبة والمعاقبة ، ولادة السجن، نستخلص من تلك الكتابات أن فوكو ماركسيًا في مفرداته كما في منهجه،لكننا نجده يحافظ،على الرغم من ذلك،على المسافة التي تفصله عن ماركس. يتحدث فوكو في هذا السياق عـــــن صلته بمـــــاركس : "أنا أرى بأن ثمة لعبة من نوع ما تخص ما أقوم به .فأنا كثيرًا ما أقتبس من ماركس مفاهيم ونصوصًا وعبارات من دون أن أشعر بأني مضطر إلى إضافة هامش محقق أو عبارة إطراء تصاحب اقتباسي .لأنك إذا فعلت ذلك سيشار إليك بوصفك شخصًا يعرف ماركس ويعكسه وستكون موضع تبجيل ما يسمى الماركسية .إلا أني أقتبس من ماركس من دون أن أقول إني أقتبس منه،ومن دون أن أضع علامات الاقتباس،ونظرًا إلى عجز الناس عن التعرف إلى نصوص ماركس،تراهم يعدونني شخصًا لا يقتبس عن ماركس .فهل يشعر الفيزيائي بضرورة الاقتباس من نيوتن وإنيشتاين حينما يكتب بحثًا في الفيزياء؟يستحيل،في الوقت الراهن،كتابة التاريخ من دون استخدام سلسلة كاملة من المفاهيم التي ترتبط بفكر ماركس،بصورة مباشرة أو غير مباشرة،والتحليق في أفق الفكر الذي عرفه ماركس ووصفه .وقد يتساءل المرء عن الاختلاف الذي قد يظهر بين كون المرء مؤرخًا وكونه ماركسيًا". يمكن القول إن فوكو ليس ماركسيًا وليس لا ماركسيًا بل كليهما معًا، إنه لا ينتمي للتراث بل يفكر في الحاضر ولا يكتب ضمن تراث ماركس بل يرجىء التفكير فيه بعد ماركس. ويتخذ فوكو الموقف نفسه تمامًا مع نيتشة،فهو قريب من نيتشه من دون أن يكون نيتشويًا. –
Charles Lemert and Garth Gillan, Michel Foucault: Social Theory and Transgression, Ithaca, NY: Cor- nell Université Press, 1982. / ورد التعريب في :
حقل ميشال فوكو، تأليف تشارلز ليمرت، تعريب خالدة حامد، مجلةالآداب الأجنبية، 1989، صص. 29–60.

. لقد أكد فوكو في المحاضرة التي عرضها سنة 1978 على الارتباط الوثيق بين التمشي النقدي الكانطي في الثالوث 27 النقدي (نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) والنقد بما هو تشخيص للحاضر في نص ما التنوير؟

« La critique dira […] qu'au lieu de laisser dire par un autre "obéissez", c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le obéissez ; ou plutôt que le obéissez sera fondé sur l'autonomie elle-même ».

-Foucault (M.), « Qu'est-ce que la critique ? Critiquet Aufklärung », op.cit., p. 41

28. Foucault (M.), Qu'est ce que la critique ? In, Bulletin de la société Française de philosophie, 84 année, n°2, Avril-juin 1990, pp.37-38.

29.« Et si la gouvernemantalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité , eh bien je dirai que la critique c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ,eh bien , la critique sera l'art de l'inservitude volontaire. » Foucault (M.), Qu'est ce que la critique ? op.cit., pp.39-40.

30. فوكو (ميشال)، كانط والثورة، تعريب، يوسف الصديق، الواردة في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 39/38، سنة 2004 -2005 ، ص17.

31. أنظر في هذا السياق Mariapaola Fiminiani في قراءتها للعلاقة بين فوكو وكانط من خلال دراسة الثالوث المفهومي الفوكوي : النقد والعيادة وإستيطيقا الوجود واستخلاصها بأن ما يحتويه هذا الثالوث من حمولات دلالية معقدة تكشف عن أن مسيرة فوكو الفلسفية لمدة ثلاثين سنة كانت مدفوعة بذلك الإلهام الكانطي الذي أثر على الفيلسوف في مرحلة أولى حينما انشغل فوكو بالانثروبولوجيا البراغماتية (1961) وفي لحظة ثانية حينما عاد فوكو لنص التنوير(1983) فإذا كانت الإجابة الكانطية عن سؤال التنوير قد احتوت على بعدين : بعد النقد وبعد تصوره للتاريخ وبالتالي الإقتران بين النقد الترنسندنتالي والمنظور الإتيقي –السياسي للإنسان في ضوء تصور كوسموبوليت فإن كتابات فوكو لم تخرج عن هذا التوجه والذي انعكس في فكره وتحديدا في الرابطة الإشكالية بين أركيولوجيا الممارسات الخطابية والنقد الجنيالوجي لعلاقات السلطة وإتيقا الوجود الجميل وهو ما يفضي إلى الحكم بأن فلسفة فوكو تبدو كإعادة كتابة فلسفية للكانطية لكن على نحو مغاير.

« *Critique, clinique, esthétique de l'existence* », pp. 61-91. In, Fimiani(Mariapoala), Foucault (Michel), *Trajectoires au cœur du présent*, sous la direction de - Lucio D'Alessandro et Adolfo Marino, L'Harmattan Italie, 1998.

[32]. Foucault(M.*), Préface à la transgression*, Critique, n°.195-196, Hommage à G. Bataille, Aout-septembre, 1963, pp.751-769 repris in D.E, vol. I, texte n° 13, *op.cit*, p240.

[33]. Habermas (J.), *Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, pp.281-282.

[34]. Bataille : *Œuvres complètes,* T.1, Présentation de Foucault, Gallimard, 1970, p.3.

[35]. Foucault(M.), *Préface à la transgression*, Critique, n°.195-196, Hommage à G. Bataille, Aout-septembre, 1963, pp.751-769 repris in D.E, vol. I, texte n° 13, *op.cit*, p241.

36. لكي يقارب مسألة الحداثة، يختار فوكو تحليل نـــص كانط "جـــــواب على ســــــؤال: ما التنوير؟" (Was ist Aufklärung? وورد في E. Kant, « Qu'est ce que l'Aufklärung ? » in Écrits Politiques, introduction et notes par A. Aulard, Paris, La Renaissance du Livre, Sans Date.

37. فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة د.علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.، ص226.

38. وما تجدر الإشارة إليه هو أن استئناف النظر في التنوير مثّل إشكالا في الثقافة الغربية ما بعد الحرب العالمية الثانية ، تجلى هذا الإشكال في التعارض بين المواقف النقدية المشككة في التنوير نظرا لكونه مثل سندا نظريا لقيام الأنظمة الشمولية والكليانية يمينية كانت أو يسارية – ستالينية- تحديدا . والمواقف المنتصرة للتنوير وللعقلانية الغربية عموما والداعية إلى إستكمال مشروع التنوير الذي لم ينجز. و تعتبر هذه المواقف أن الحرب والدمار والإرهاب ليست سوى تعبيرا عن نزعات مضادة للتنوير لذلك توجب تأكيد العقل ضد العنف والتسامح ضد الإرهاب والحوار ضد التعصب والإنفتاح ضد الإنغلاق والترمت والسلم ضد الحرب. وبالتالي فإن كل محاولة لإستئناف التنوير وإعادة تأسيسه من جديد في ضوء السياقات الإبستيمية الغربية التي أنتجته لا تعدو كونها تركيزا لنزعة التمركز التنويري الأوروبي وتنكرا لإمكانيات إستئنافه في سياق التفكير المابعد كولونيالي.

39. هذه المحاضرة هي الصياغة الأولى لما سيعرف لاحقاً بنص "ما التنوير؟" حيث سيضيف إليها فوكو لاحقاً شذرات حول مسألة الحداثة والتنوير الجمالي عند بودلير. انظر : « Qu'est D.E, vol.IV, op.cit, pp.562-584 ce que les lumières ? », in Rabinov, (P.), the Foucault reader, New York, Pantheon, Books, 1984, pp.32-50.

40. فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، م.م، صص226-227.

41. انظردروسفوكو (ميشيل)، حكم الذات وحكم الآخرين، الجزء1، درس 5 جوان 1982. ص10.

Foucault(M.), Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983), François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros, Paris, Gallimard / Le Seuil, « Hautes Etudes », 2008.p.10.

42. « Qu'est- ce que les lumières? », in Rabinov, (P.), the Foucault reader, New York, Pantheon, Books, 1984, pp.32-50, in D.E.Vol .IV.op.cit. pp.568-569.

43. المصدر نفسه، ص 570.

44. المصدر نفسه ، ص 571.

45. المصدر نفسه.

46. المصدر نفسه،ص581.

47. انظر في : كتابات وأقوال، الجزء 1، ص 665. (D.E, vol.I, op.cit.pp.662 -668, « Foucault répond à Sartre » (entretien avec J-P Elkabbach), La Quinzaine littéraire, n°46,1e - 15 mars 1968, pp.20-22.

48. فوكو، كانط والثورة، تعريب يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص 11-17 .

49. كانط والثورة، ميشال فوكو، تعريب، يوسف الصديق، الواردة في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، كانط والحداثة ، عدد 39/38، سنة 2004 -2005 ، صص، 16-17.

50. في مقال يحمل عنوانا لافتا هو « Les reportages des idées »

-انظر: (.D.E.Vol.III.op.cit.pp.706-707) واضح أنّه بدلا من مزاولة البحث الفلسفي بالمعنى التقليدي، يمكن الكتابة بواسطة" التحقيق الصحفي" ارتباطا بالوضع الراهن وفي هذا السياق يقول فوكو:

« Tel est le sens que nous voudrions donner à ces reportages où l'analyse de ce que l'on pense sera lieé à celle de ce qui advient .Les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements ».

51. « Qu'est ce que les lumières », in, D.E.Vol.IV., op.cit., p.562.

52. G.Deleuze, Foucault : histoire du présentle Magazine littéraire n° 257, Sept 1988/ texte extrait de l'intervention de G.Deleuze au colloque M. Foucault philosophe, organisé du 9 au 11 janvier, 1988.

53. درايفوس ورابينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية،م.م، فصل : بحثان حول الفرد والسلطة، ص 193.

54. العيادي (عبد العزيز)، المعرفة و السلطة، م.م، ص 12.

55 .M. Foucault, La quinzaine littéraire n°46, Mars 1968, pp. 20-22

56. انظر : إستعمال الملذات، م.م، ص11.

57. Dits et Ecrits vol.IV, op.cit., p 567

58. Foucault (M.), « Qu'est ce que la critique ? (critique et Aufklärung) » in Bulletin de la société Français de philosophie, 84eme année, n°2 Avril-Juin, 1990, p.38.

59. « La fonction politique de l'intellectuel », in D.E, vol.III, op.cit, p109.

60. D.E, Vol.IV, op.cit.p.567.

61. D.E, Vol.IV, op.cit.p 569.

62. D.E.Vol.III.op.cit.p112 / في تحديد المثقف والتمييز بين **المثقف الكوني** و**المثقف الخصوصي** وعلاقة **المثقف بالسلطة** »*Le nouvel observateur* «, 12 mars 1977 – وبالحاضر انظر المقالات التالية:

« La fonctionpolitique de l'intellectuel », Politique-Hebdo, 29 novembre-5 décembre 1976, pp.31-33 / in D.E.Vol.III.op.cit.pp 109-114. / « L'intellectuel et les pouvoirs » (entretien avec C.Parnet et P.Watté, 14 mai 1981), La Revue nouvelle ,40e année, t LXXX, n°10 : « juger…de quel droit ? », octobre 1984, pp.338-334.in D.E. Vol.IV, op.cit., pp747-752.

63. « L'intellectuel et les pouvoirs » (entretien avec C.Parnet et P.Watté, 14 mai 1981), La Revue nouvelle ,40e année, t LXXX, n°10 : « juger…de quel droit ? », octobre 1984, pp.338-334.in D.E. Vol.IV, op.cit., pp747-752.

64. Rajchman (John), Erotique de la vérité (Foucault, Lacan et la question de l'éthique), P.U.F., 1994, p.142.

65. مثل مفهوم المثقف الذي حدده فوكو منطلقا لقراءة إدوراد سعيد وخاصة في كتابه :سعيد (إدوارد) ، المثقف والسلطة ، ترجمة وتقديم الدكتور محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ،2006.حيث يتحدث إدوارد سعيد عن المثقف المنفي الذي، إذ يقوم بمهمته أو وظيفته التي اختارها لنفسه، لا يختار نفسه فقط، بل يختار نموذج النوع الذي ينتمي إليه، ونموذج المجتمع الذي يصبو إليه، يختار النموذج الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان هنا وهناك، وإلا لما كان منفياً. مهمة المثقف أو رسالته إنسانية بامتياز وكونية بامتياز، تنطلق من واقع الشقاء الإنساني، في العالم، انطلاقاً من واقع الشقاء الإنساني في مجتمعه. المثقف الحق ينفر من التبعية لأي سيد والإذعان لأي سلطان، ولذلك هو منفي ومهمش.

66. Foucault, (M.), Deleuze, (G.), *« les intellectuels et le pouvoir »* entretien in L'ARC n°49, 1972, spécial Deleuze, p 215.

67. المصدر نفسه، ص 215.

68. دريفوس /رابينوف ، ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة ، جورج أبي صالح ، مراجعة ، مطاع صفدي ، بيروت، مركز الإنماء القومي ، 1990.ص.193.

69. غرو (فريدريك)، **ميشال فوكو** ، ترجمة محمد وطفة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، 2008.