

شرطية الفكر

فرانسوليوتار

جاكوب روغوزنسكي

تقديم وترجمة وتعليق: محمد أندلسي*

«إن الفلسفة لم تنج بعد من روح الانتقام ومن النزعات المحافظة التي تورق العصر. هنا وهناك، يتم توظيف الوسائط الإعلامية لدغدغة الرغبات الآمنة تحت ذريعة العودة إلى المصادر وإلى الجدية الفلسفية: أحكام متسرعة نسجت عبر خلط وتعميم، وتجاهل وقح بالنصوص التي يتم التعامل معها، غطرسة مصححي الأخطاء، أو سخرية متكبرة المعلمين صغار يتهاقون لدفن مسنيهم...».

تقديم:

يندرج هذا المقال الذي نترجمه ضمن ما أصبح يُعرف اليوم في الكتابة والفكر المعاصرين بـ «نقد النقد»، وما يميز هذا النقد الجديد عن النقد القديم والذي يمكن أن نصطلح عليه بالنقد القديم، والذي يمكن أن نصطلح كذلك عليه بالنقد الميتافيزيقي، هو أنه لا ينطلق في نقده للنصوص والخطابات من موقع الحقيقة، ولا من الأخلاق، لأنه يروم أصلاً تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية: كالحقيقة والخطأ، والخير والشر. فهو نقد

*أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس.

يسعى إلى خلخلة منطق النص ونظامه الدلالي، لكي يفصح عن آليات بنائه، وإجراءات اشتغاله، وكذا عن فجواته وبياضاته، ويفصح ألعيبه ومخاتلته، وما مارسه من كذب للجسد وإخفاء للرغبة، واستثمار للقيمة، وإقصاء للدال. إنه نقد للخطاب أو النص من داخله وليس من لحظات توجد خارجه. ففي الخطاب توجد قوى متنافرة يكون على استراتيجية النقد أن تعمل على إبرازها¹.

السمة الثانية لهذا المقال تتمثل في طبيعته السجالية، إذ هو بمثابة رد فلسفي نقدي على كتاب لـ «فيري» و«رونو» تحت عنوان: «فكر 68» La pensée 68. وهو كتاب يوجه نقداً لا ذعاً يصل أحياناً بأصحابه إلى حد «الوقاحة» على حد تعبير ليوتار وصحبه، حيث لا يترددون في نعت خصومهم من الفلاسفة الكبار أمثال: ميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجيل دولوز، ومورس بلونشو، وجاك دريدا، وغيرهم ممن يسمونهم بـ «فلاسفة الستينات» بأنصار الفاشية أو القومية – الإشتراكية (أي النازلة).

تتمثل الأطروحة المركزية لأصحاب كتاب: «فكر 68» في القول بأن «الفلسفة الفرنسية المعاصرة، والتي تندرج في إطار ما أصبح يُعرف اليوم بـ «فكر ما بعد الحداثة»²، ماهي إلا تكرار بشكل مبالغ فيه للفكر الألماني في القرن 19. وبالضبط للفكر الرومنسي، ولفلسفة كل من نيتشه وهدغر. ولقد تجلّى هذا التأثير السلبي في النزعة العدمية التي تطبع ذلك الفكر والتمثلة في إنكار القيم³، وفي نزعة المصادمة للأنسية المتمثلة في مناهضته لحقوق الإنسان، وفي نزعة اللاعقلانية التي تجد تعبيراً عنها في مناهضته للديموقراطية ولنظرية التواصل والتوافق، وكل هذا يقضي بفلاسفة الستينات إلى السفسطة، واللاأخلاقية، ويجعل فلسفتهم في خدمة الإيديولوجيات الفاشية».

يسعى ليوتار وروغونسكي في مقالهما هذا النقدي – السجالي، إلى إمطة اللثام عن الآليات التي يشغلها الكتاب الآنف الذكر، وفصح القيم التي ينطوي عليها. كما يسعى إلى تحرير فلسفة كانط وخاصة نظريته في الإتيقا والحكم الجمالي، من التأويل الأتروبولوجي الذي أقحمهما فيه الكتاب المذكور، لكي يتأدى عبر ذلك إلى أن ضع موضع تساؤل فكرة حقوق الإنسان، وإعادة تحديد شروط مشروعيتها الفلسفية.

محور النقد الذي يوجهه ليوتار وروغونسكي إلى مؤلفي «فكر 68» – وهذا ما يظهره عنوان مقالهما – يتمثل في القول بأن النقد الذي مارسه صاحب الكتاب، هو بمثابة شرطة تسعى إلى فرض رقابة صارمة على الفكر الحي. وتوظف لتحقيق هذا الغرض أعتة آليات الشرطة كآلية البورتري – التقريبي Portrait-robot، أو آلية الحجة المطرقة L'arguent-matras. هذا بالإضافة إلى أن هذا الكتاب ينطوي على كثير من الخلط والألتباس. فهو مثلاً يخلط بشكل ساذج بين الإتيقا والقيم، وبين «تفكيك الذاتي» ومناهضة النزعة

الإنسانية»، وبين نقد «النزعة الإنسانية» ورفض «حقوق الإنسان». وكل هذا الخلط يسعى إلى تسويغه فلسفياً بالرجوع إلى فلسفة كانط، وتأويلها تأويلاً أنتروبولوجياً، لكي ينتهي إلى إرساء فكرة حقوق الإنسان على تصور معين للإنسان وتأويل نظرية الحكم الجمالي باعتبارها تقوم على المصالحة بين الخاص والكلّي، أو بين الحساسة والمفهوم، وجعلها تقوم على نظرية التواصل، لتسهيل عملية نقلها إلى المجال السياسي وتطبيقها عليه.

ضد هذا «التأويل المحافظ» لفلسفة كانط، يؤكد صاحباً مقال «شرطة الفكر» على أن الطابع الأساسي لفكر كانط يقاوم ويمتنع على أن يندرج ضمن إطار «النزعة الإنسانية» أو «النزعة المضادة للإنسان». وما ذلك إلا لأن حقوق الإنسان لا تكتسي معناها إلا عبر تحييد وعزل كل معطى أنتروبولوجي يتعلق بالإنسان. فما يضيفي الشرعية على حقوق الإنسان ويضمن طابعها الكوني واللامشروط، وهو بالنسبة لكانط ما تفتقر إليه حقوق وامتيازات الجماعات التاريخية الملموسة، أي يمكن في كونها مستنبطة من الأمر الأخلاقي بما هو عطاء أو هبة برانية عن القانون. فإضفاء الشرعية على حقوق الإنسان يشترط إبراز اللحظة اللاإنسانية للقانون، وإصدار حكم لصالح ما هو غير إنساني. فسذاجة الإنسانين – حسب ليوتار – تتمثل في رغبتهم تأسيس حقوق الإنسان على تصور ما هوئي للإنسان بما هو شخصية عاقلة ومستقلة. وكأن هذه الماهية/ الإنسان هي معيار للتمييز بين ما هو عادل وغير عادل، بين ما هو إنساني وغير إنساني. بينما عميل دينامية الحدائث إلى جعل تلك المعايير ستأرجحة ومتوترة، معرضة لمجازفة المختلف، وخاضعة للعبة غير محدد بشكل جذري. وهذا ما يمنع كل ذات أو أمة، أو ثقافة، أو حتى شخصية تاريخية، أن تجعل من نفسها مرجعاً للحق، أو سلطة مطلقة.

يقوم المسعى الأساسي للنزعة النقدية لـ «فكر 68»، على تحديد قبلي لحقوق الإنسان، مما يؤدي إلى تجميدها ويحول دون مساءلة قواعد وآلياتها، وبالتالي إلى ممارسة الخطر على المختلف، تحت ذريعة الحفاظ على الوحدة والإجماع، وإخضاع الفرادة إلى المعايير المشتركة. وفي هذا تلخص مهمة «شرطة الفكر». وحسب ليوتار وصحبه، فالعصر الذي يعيش فيه الإنسان اليوم، يثير – بمؤثراته الكثيرة والمتنوعة، وبأحداثه الفظيعة والمرعبة – تساؤلات جذرية تتعلق بمدى مصداقية قيم التنوير والحدائث وفي مقدمتها: قيم العقلانية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان. فالمتسامي – في نظرهما – يوجد جنباً إلى جنب، إن لم نقل في قرابة ضيقة مع المسخ البشع، وهذا ما تشهد عليه تجربتي الفن والكتابة في هذا القرن.

النص المتوجم:

ليطمئن أنصار لوسيان فلوريي Lucien Fleurier في زماننا: ف «صحتهم المعنوية» بنأى عن الخطر: لقد عاد الصبي المشاغب Babuin est de retour⁵. فبعد أن ظل المشهد الفكري طوال عشرات السنين المنصرمة، واقعا تحت هيمنة «سفسطائيين معادين للنزعة الإنسانية»، «وغوغائيين وقحين»، و«عدميين رومانسيين» آخرين؛ يبدو الآن أن هيمنتهم تلك قد انتهت. فمنذ سنة تقريبا وجهت سلسلة من الإنتقادات الإنتقامية، استهدفت الهيئات الأكثر بروزا في «الفكر الفرنسي في الستينات»، أمثال «لاكان»، و«فوكو»، و«دريدا»، وأيضا «بارت»، و«بلونشو»⁶. أذيد أن مرجعيات (هؤلاء النقاد) غير متطابقة، لكن الذي يوحد بينهم – على الرغم من اختلافاتهم – هو أنهم يصدرون عن رؤية أو منظور مشترك، وتحركهم ردود فعل، واحدة ضد من يعتبرون الطليعة الأكثر رادكالية للحداثة، وضد المبادئ وأقيم التي كانت تشكل فيها مضي أجمل أيام الجامعة وأزهى ندواتها الفكرية.

يتعلق الأمر أيضا بوحدة نمط أسلوب، وبرفض لقراءة النصوص ومواجهة الكثافة الخصوصية للمؤلفات. يصل هذا بأصحاب الرقابة «الصارمة» إلى درجة تجعلهم لا يعرفون الأعمال المنتقدة إلا عبر مايقال ويتردد عنها. هكذا فالسيد «بوفريس» Bouvresse الذي أعلن الحرب على دولوز، وفوكو، ودريدا، يكاد لا يرجع بتاتا إلى كتاباتهم. فهو مثلا بدلا من أن يقيم حوارا مباشرا مع فوكو Foucault، يكتفي بالتعليق على تعليق Manfred Frank على فوكو. كما أن تفيده لدريدا Derrida يتم عبر الاستسهاد بالإنتقادات التي وجهها رورتي Rorty، أو سيرل Searle لدريدا. إنه يستعمل نفس الوقاحة التي استعملها بطل رواية لـ Antonio Machado الذي يعلن: «بلازك كاتب تافه لدرجة لم أكثرث بقرائه».

للنظرة الأولى، يبدو الكتاب الأخير لـ «فيرى» Ferry، و«رونو» Renau، أقل تسرعا وسطحية. لقد استقبله الانشغال الصحفي باعتباره مؤشرا على «عودة الجدة الفلسفية» يمكن الرجوع إلى Libération du 22.11.85. لكن النظرة التمعنة للكتاب تجعلنا ندرك بأن القاعدة التي يخضع لها، هي السجال السافل، والافتراء الكاذب، والاختزال الدغمائي. وكل هذا يتم باسم الحق والحقيقة والنقاش الديموقراطي والصرامة الأخلاقية... حيث الكبرياء تجاه المعنى المصاد يصل أحيانا بأصحابه إلى حدود العظمة. فالتقارري يكتشف مثلا بأن «دريدا» في عرضه حول «نهايات الإنسان»، يدعو إلى «رفع تحدي النزعة الإنسانية» (ص19). بينما النص المتهم (المحال إليه) ميل على العكس إلى وضع مبرر مثل ذلك الرفع موضع تساؤل. ولم يكن «لاكان» أكثر إنصافا من دريدا: حيث تكشف في ممارسته التحليلية مراهنتها على «زيف الحساسية

الإنسية، وإعلانها بأن: «لأننا يجب تقويضه مهما كلف ذلك من ثمن (ص 261). فقبل عشرين سنة مضت، أجاب «لاكان» عن سؤال لطلبة يسألونه عن الوسائل المستعملة لإخراج المرء من وعيه إلى اللاوعي، بقوله: لن أجيئكم على غرار Alphonse Allais الذي سيجيئكم قانلاً: «دمروه»⁷. ترى! ماذا سيكون ردّه اليوم على من يتهمه بالسعي إلى «هدم الأنا»؟

:Le coup du Babouin

وبعد هذا، فالعلامة الأكثر تمييزاً لهذه الأهجية libelle يجب البحث عنها في أسلوبها (...). حيث يتم التهكم على «بهلواني اللفظ» لدى دريدا (ص 39)، و«قدرته الماهرة على إجراء تنويعات أدبية حول تيمة مستعارة من حقول مختلفة، غالباً ما تكون بسيطة وجدّ متواضعة» (ص 185). وقبل أن يختم النقد، يسجل بامتعاض «السذاجة المسرفة لمثل هذه المحاولة» (ص 193)، حيث «الملل الذي تنيره مماثل لذلك الذي تنيره في مجال الصباغة بعض مسوخات النزعة التكميلية». وعلى ما يبدو، فهذا الكتاب (يقصد كتاب فيري ورونو) لا يكثر بتحليل المؤلفات، أو مناقشة الأسئلة الفلسفية التي تنيرها⁸. ذلك لأنه يسعى قبل كل شيء إلى إعدام خصومه، والظعن في مصداقيتهم باستخدام كل الوسائل.

(إن النقد – النقدي La critique-criticiste على طريقة «فيري» و«رونو» هو بمثابة شرطة للفكر).

وهم لا يتورعون عن الاعتراف بابتهاج بسنيهم هذا: هدفهم الوحيد المعلن يتمثل في «التعريف على مواقف معينة»، و«إمالة اللثام عن تناقضات» تكمن خطورتها في «طابعها التبسيط والملمع» (ص 288). وبالأحرى كان من الأفضل القول: «إن التعريف على موقف ما» يعني في دلالته اختزال مؤلفات متنوعة وغير متجانسة إلى «أنموذج» هوية «مثالية» ومجردة. وبهذه الكيفية يصبح من السهل «إزالة الأقنعة عن تناقضات» هذا النموذج. الإجراء الأول (للنقد) يتلاءم مع التقنية البوليسية المجربة، تقنية البورتري التقريري portrait-Robot⁹. والإجراء الثاني يعينه كممارسة للحجة – المطرقة l'argument-matraque. وبالفعل، يتعلق الأمر بتوجيه اعتراضات فظة وعيفة تترك الخصم وتذهله، فتمنعه من بلورة ردوده بشكل معقول. نحن نعرف على سبيل المثال أن أعمال «دريدا» تسائل التصور التقليدي «للمؤلف»، وكذا وهم الذات التي تُحكّم سيطرتها على النص الذي تخطه. لكن المختالين سرعان ما يصبحون: هيانا! فيما أن كتب «دريدا» تحمل توقيعها، إذن فهو صاحبها، وبالتالي فهو يناقض نفسه (ص 491). مثال آخر: «هيدغر» لا يني يحذرنا من هيمنة «القيم» في الميتافيزيقا الحديثة. (وهنا أيضاً يصبح أصحابنا) يجب التوقف هنا! إنها دعوة

ل «اللاأخلاقية»! وإذا كان «هيدغر» مناقضا للقيم، أفلا يعد هذا أفضل دليل على أنه لا زال يقوم؟ إنه إذن يناقض ذاته، الخ.¹⁰ وهذه الحججة الحشنة أو اللفظة argument rustique راقت كثيرا السيد «تودوروف» Todorov، وحاول تطبيقها على حالة «بلونشو». لقد دعا هذا الأخير فيما مضى إلى «تحرير الفكر من تصور القيمة»، وهذا ما أغاظ الفاضل Trissotin وجعله ييوح لنا بهلعه: «إنكار القيم هو دعوة إلى «العدمية»، وإلى «تغليب القوة على حساب الحق» (cf. critique de la critique, p. 71-7). وطالما بدا الأدب «كخطاب موجه نحو الحقيقة والأخلاق» (ص 189)، وإن «علاقته بالقيم هي علاقة محايثة»، فيجب أن تخلص إلى أن الإيديولوجيا النسبية و«الظلامية» التي ينادي بها «بلونشو» تناقض ذاتها، وتفشل في تحقيق مرماها... إذا أردنا أن نقدم أجوبة لمثل هاته الحماقات incoherencies، فإن الأمر سيحتاج بالضرورة الإتيان في كل مرة بتفسيرات طويلة. يقتضي الأمر لمواجهة الخلط الـ نادج بين الإيتيقا والقيم، الرجوع إلى كانط على الأقل، لتبيان بأن الواجب الأمري بقدر ما ينطوي على إلزام لا مشروط، بقدر ما لا يقبل أن يختزل إلى «قيم» معينة، أي إلى الأشياء المفضلة من قبل الذوات الإمبريقية. وبهذا المعنى يصبح من المهم تحرير الفكر من استحواذ القيم، ليس للدفع به نحو العدمية، ولكن لتمكينه من الإنفتاح على البعد الأكثر جذرية للإيتيقا – وهو نفس البعد الذي قد يكون متضمنا في مجازفة الكتابة. بيد أن، وظيفة آية الحججة – المطرقة، تمكن أساسا في السعي إلى قطع مجرى كل تحليل يقظ.

وحينما تبدو هذه الآلية قاصرة، تلجأ شرطة الفكر إلى إجراءات أخرى. مثلا، نحو بناء «أنموذج مثالي» يتيح جميع ألوان الخلط والتشويه والاستهزاء. وكمثال بارز على ذلك، البورتري التقريري الذي هو أنموذج «فيلسوف الستينات» philosophes des sixties، والذي تميز بـ «رفض للوضوح»، و«وميله للإثارة بواسطة الغموض»، و«البحث عن الهامشية وشبح التواطؤ» (ص 39). يضاف إلى هذا «ممارسته التصعيدية لشذوذه الفكري»، و«لهذيانه التأويلي» (ص 129)، وبهذا تكتمل اللوحة العيادية: هؤلاء «الفسفطائيون» الارتيازيون، يجب حجزهم. وإلى جانب الإجراءات الآتفة الذكر، يوجد إجراء آخر مفضل لدى ضباط النقد: فبعد عملية اللّم والتوحيد الاعتباري لمؤلفات معاصرة وإرجاعها إلى «أنموذج مثالي»، تتم محاولة أخرى لإرجاع هذا النموذج بدوره، إلى آخر سابق عليه لن يكون سوى نسخته المكررة بشكل أقل أو أكثر تشوها. فبعد اختزال المركب إلى البسيط، والمتنوع إلى المنطبق، يتم اختزال الجديد إلى القديم. من هنا تنبثق الأطروحة المركزية للنقد الهجائي: ليست الفلسفة الفرنسية الراهنة سوى تكرار في صيغة مبالغة للفكر الألماني، إنها مجرد تأصيل لمسلكية كانت زهاء قرن مضى بمثابة طقس في الفلسفة الألمانية» (ص 53). ولمزيد من الدقة، نقدم المعادلة التالية: إذا كان «فوكو = هيدغر + نيتشه، وإذا كان (....) لا كان = هيدغر + فرويد؛ فإن

الهيديغرية الفرنسية تنفرد بالصيغة التالية: دريدا = هيديغر + أسلوب دريدا» (ص 167). فكل هيديغري – وأيضاً بن فيهم Merleau-Ponty...⁽¹¹⁾ – أي كل «لاعقلاني»، و«لا أخلاقي»، هو إذن «معاد للديمقراطية»، بل وكما يلمح لذلك Bouveresse له بالتالي قرابة بالفاشية. وهذه هي متغيرة Todorove: «إن فكر «بلونشو» يدور هنا حول رسمه التاريخي المستوحى من هيغل، فهو لا يعمل سوى على تكرار الأوضاع الرومانسية المشتركة، وهذا ما يفسر «الوجه السياسي» (المعادي للسامية سابقاً، والكلاني حالياً) لـ «نظرية الأدب عند «بلونشو»: فإذا قبلنا هذه النظرية يجب أن نتحمل عواقبها السياسية» (مرجع سابق ص 6874). وهذه أيضاً متغيرة «بوفريس»: إن بلاغة الاحتجاج الدائم، لا يمكن أن تخفي القربان الصيقة والموجودة في العمق، بين إيديولوجيا «الفوضوية البنيوية» (والتي تلتصق بدولوز وفوكو الخ)، وبين «الفكر اليميني الأكثر تسلطاً والمضاد في توجهه للعقلانية والتقدمية، والذي لا يخلو من ريبية وتشاؤم ووقاحة» (مرجع سابق ص 20). إنه توجه «أزاح القناع، ومنذ مدة ليست طويلة، (...) عن وجهه الحقيقي»، إنه – وكما توحي بذلك تيمة النص – وجه «فلسفة القومية الإشتراكية الرسمية» (ص 22). إذن لاشيء جديد تحت الشمس. فما هو أقل مدعاة للشبهة في الفكر الفرنسي الراهن، هو ما كان موجوداً لدى «نيتشه» و«هيديغر». أما ما عدا ذلك، فهو مجرد تنميق، وأدب، وكلام فارغ ليس إلا. وهذا إجراء معروف، نقترح أن نلقبه بـ «du Babouin Le coup».

وبالرغم من الطابع المنفر لهذا الإجراء، إلا أنه لا يخلو من مزايا. فإدائه لكل فكر جديد، يستعصي عليه أن يكون مجرد تكرار لنموذج «معروف سلفاً، يبسط بشكل جائر تاريخ الأفكار، ويجعل دور القارئ سلبياً. ففي اصطلاح «تودوروف» الجاني، تصح كل مغامرة النقد والأدب طيلة القرنين الماضيين، تلخص في حدث «النزعة المحايثة»، و«نزعة النسبية الفردية». وكل هذا يتحول في آخر المطاف إلى «عدمية»، و«تعددية خالصة»... ولكن الاكتشاف العظيم لـ nouveaux Babouin، والإسهام البالغ جداً لعائلة النقد – النقدي المقدسة، يتمثل في منهج النقائص méthode des antinomies. فبعد «عملية التعرف» على المؤلفات بإرجاعها إلى «نماذجها الأنطولوجية»، تجري محاولة «إزالة الأقنعة عن تناقضاتها» بجعلها تعارض مثني مثني. على سبيل المثال، نعثر في قلب «الفلسفة السياسية» لـ «فيري» على تعارض بين «عقلانية دغمائية» (الأطروحة: هيغل)، و«نزعة لاعقلانية» (نقيض الأطروحة: هيديغر). ومن ثمة يسهل على دماغ النقد – النقدي القوي، تحقيق التركيب الذي سيقضي نهائياً على التعارض، عبر توحيد «العناصر اللادغمائية للعقلانية، والنزعة الإدارية، والفيونولوجيا» (مرجع سابق t.p.84). ففي ماذا يتمثل اكتشاف «فيري»؟ في «إقامة تحديد وغفصل» بين الأطروحة ونقيض الأطروحة في إطار تركيب «تعددي»: أي العمل على

النقاط» ما هو أفضل في التأويلات الأحادية» (Penée 68. p. 97P). ويمكن أن نتعرف عبر هذه المحاولة على إحدى محاولات الجامعة الفرنسية في القرن المنصرم – ذات الطابع الانتقائي L'éclectisme. لقد أعلنوا في صخب عودتهم الجديدة إلى «كانط» ... لكن تناسوا أن صاحب «نقد العقل الخالص» لم يعتبر أبداً أن استعراض النقاظ هو بمثابة مفتاح شامل قادر على حل جميع تناقضات الفكر. ونعلم جيداً أنه من بين النقاظ الأربعة التي تم تحليلها في الديالكتيك الترنسندنتالي، تبقى النقيضتان الأوليتان منهما على الأقل بدون حل. وما ذلك إلا لأن الصرامة التي كان «كانط» يخضع لها تفكيره جعلته لا يكثر بشحذ التسويغات التي قد تفيد في إقامة مصالحات.

بدلاً من الإنسان...

يشكل فكر «كانط» رهانا لا يمكن بأي حال التفريط فيه وتركه لعبث الكانطيين الجدد. ومهما بدا النزاع الراهن حول فلسفة كانط يكتسي طابعاً تجديداً، إلا أنه في الواقع يثير أسئلة حاسمة. فلنأخذ على سبيل المثال المقطع الرئيسي من المقال الهجائي pamphlet لـ «فيربي» و«رونو» والذي يتهمنا فيه «بمناهضة النزعة الإنسانية». (ولنذكر القارئ) بأن خلفية النقاش / المرافعة هامة جداً: يتعلق الأمر بحقوق الإنسان، وبشروط مشروعيتها الفلسفية فتبعاً لهم، يتخلص المنظور الأساسي للفكر الفرنسي المعاصر في «مشروع النقد الجدري للذاتية» (ذ.14). بن «فلاسفة الستينات» بانحيازهم – إسوة بهيدغر – «للمذهب المناهض للنزعة الإنسانية»، أفرغوا مفهوم حقوق الإنسان من كل معناه. ذلك لأن هاته الحقوق تقتضي (في نظرهم) أن تؤسس على فكرة الإنسان بما هو ذات حرة ومستقلة. وهذه النزعة الإنسانية الغير ميتافيزيقية، هي في اعتبارهم أساس فلسفة «كانط» و«فيخته». وحينما يناضل «فوكو» وهو من أبرز مناهضي النزعة الإنسانية، أو الهيدغري جمد من أجل حقوق المساجين، أو حينما يساندون مقاومة Solidarnosc فهم يقعون في التناقض وعدم الإنسجام. فمن أجل اكتساب حق الاهتمام بالإنسان، يجب الإنخراط في نزعة «فيربي» و«رونو» الإنسانية.

وأمام تعدد القرائن، فإن الأمر أيضاً يحتاج بالضرورة إلى تحليل لإظهار اللبس الذي تتم صيانتها والتمثل أساساً في إقامة تطابق بين «فكر الذات» ومسألة «تتمين الإنسان» (P. ect 22). وهو لیس يمكنهم من إقامة تماثل بين العملية التي تسعى إلى مساءلة النزعة الإنسانية الميتافيزيقية، وتلك التي تهدف إلى «تفكيك الذاتية». لو تجشم أنصار «الإنسان» عناء قراءة «هوسرل» Husserl، لاكتشفوا لديه محاولة صارمة للتفكير

في الذاتية، خارج أي تحديد تجريبي للشخص الإنساني. وباسم هذا التحييد (الاختزال) أمكن لـ «هوسرل» التأكيد أن «الأنا ليس هو الإنسان»، وبأن الأنا الخالص ليس إنسانياً في شيء ويجب وصفه بدون أي إحالة إلى الوجود الجماعي، أو السيكولوجي، ناهيك إلى لغة البشر. والحالة هذه، وبالرغم من اختلاف الإشكاليات، فإن المسعى الهوسرلي في هذه النقطة له قرابة بمسمى «كانط». فحينما يقوم هذا الأخير بتحديد مبدأ الواجب الأخلاقي يؤكد على الأهمية القصوى «لعدم السعي إلى «اشتقاق واقع هذا المبدأ من التكوين الخاص للطبيعة الإنسانية»¹²، وتحت هذا الشرط فحسب، يمكن تبعا لكانط ضمان «صفاء» الإيتيقا، والتي لا يجب «خلطها مع الأنثروبولوجيا والنيولوجيا». ولا يفوق كانط التذكير باستمرار بهذه المسألة، حيث «الإنسان ليس هو مقصد الواجب الأمري: وإنما هو موجه إلى «الكائنات الفانية الراشدة». فالقانون الأخلاقي بما هو مبدأ خالص للعقل العملي، فهو لإنساني في معناه الدقيق. فهو يطالبنا بالتعالى على تجربتنا «الإنسانية»، وعلى ما يسميه «بالإرادة المريضة»، كما يطالبنا بالاعتناق من حدود وضعيتنا التاريخية، ومن ميولاتنا النفسية، وقيمنا الإنسانية المسرفة في إنسانيتها، حتى نستطيع وبدون تحفظ تلقي نداء الواجب الأخلاقي. وحينما حاول كانط منذ سنة 1729 إعادة تسجيل المبادئ الأخلاقية في المعطى التجريبي للوجود البشري، بدت له الإنسانية مذنبه بشكل غير محدود، ومحكومة بشر متجذر. فما هو «إنساني» في الإنسان، هو تلك المسافة وذلك الإلتواء الذي يصرفنا عن القانون. أن تكون إنسانا، يعني أن تكون محطنا: فكل نزعة إنسانية هي نزعة مرضية.

وحينما يعلن «فيري» و«رونو» تبنيهما «لنزعة كانط الإنسانية»، لإدانة من «يريدون جعل الفلسفة لا إنسانية»، فهما يبرهان بذلك على سوء فهمهما لكانط. ذلك لأن فكر كانط ليس «نزعة إنسانية» ولا ضد إنسانية» (ولا بالأحرى «نزعة عقلانية»). وذلك ليس لأن الفكر الأصيل على غرار فكر كانط أو هوسرل، أو هيدغر، لا يقبل أن يكون أسيرا لتلك التقابلات المدرسية فحسب؛ ولكن لأن تحييد كل معطى أنثروبولوجي يعدُّ مطلباً لاكتساب حقوق الإنسان معانيها. وفي منظور كانط، فإن ما يضيفي الشرعية على تلك الحقوق ويضمن طابعها الكوني واللامشروط – وهو ما تفتقر إليه «حقوق» وامتيازات الجماعات الإمبريقية – هو استنباطها من الأمر الأخلاقي باعتباره نغما من الهبة «الخارجية للقانون»¹³. فلكي يتسنى شرعة حقوق الإنسان، كان يجب إبراز اللحظة اللاإنسانية للقانون، والحكم لصالح ما هو إنساني *droit à l'inhumain* من زاوية النظر هاته، يستحيل أن يكون الإنسان بالنسبة لكانط ذاتا خالصة للقانون. سذاجة الإنسانويين *les humanistes* ودغمائيتهم تتمثل في إرادة تأسيس حقوق الإنسان على مفهوم معين، وبالتالي حول فكرة عن الإنسان يتحدد بموجبها كشخصية عاقلة ومستقلة.. إلخ. وكأن هذه الماهية / الإنسان، يمكن

أن نُصَب كمرجع أخير للحق وكمعيار للتمييز بين ما هو عادل وغير عادل، وما هو إنساني وغير إنساني. نعتقد على العكس من ذلك، أن دينامية الحدائثة تميل إلى جعل تلك المعالم والمعايير متأرجحة، وتعريضها للعبة لا تحديد جذري، ولخطورة النزاع والمختلف. وهذا ما يمنع كل ذات معينة – فردا كانت أم طبقة أم أمة، أو حتى «إنسية» إمبريقية – أن تقدم نفسها كسلطة مطلقة أو كمرجع أسمى للحق. «الإنسان»، بدون اسم وبدون صفات والذي هو وجهة حقوق الإنسان، لا يمكن إلا أن يشير بفقير إلى هذا المكان الفارغ للقانون، وإلى هلاميته المسرفة، التي تنزع المشروعية عن غطرسته باعتباره المشرع الأكبر.

الجماعة الموعودة:

يؤدي التحديد القبلي لمحتوى حقوق الإنسان إلى تجميدها بشكل اعتباطي، ويحول دون وضع القواعد القائمة موضع تساؤل، ودون البحث عن أخرى جديدة، وإنهاء النزاع الدائر حول ما هو عادل وغير عادل. وكل هذا يؤدي إلى حظر المختلف. وعلى أية حال فأصحاب الرقابة لا يخفى سرهم على أحد في هذا الصدد. فهم يعملون على استتباب الأمن، والتوحيد، و«الإجماع»، وإخضاع كل فرادة إلى معيار مشترك – تلكم هي المهمة التي انتدبت لها شرطة الفكر نفسها. ولا نندعش إن رأينا إيديولوجيا الاجتماع الهشة هاته، تتحول تحت ريشة الشرطي «بوفريس»، إلى مديح للنزعة الامتثالية للجماهير. فما الذي يضعه لنا كقاعدة كبرى وكغاية نهائية؟ (لاشيء غير) «الإجماع والتضامن والالذنان يتجليان في احترام المؤسسات، والمعايير والإعراف المقبولة بدون أي احتجاج، (وكذا) العقلانية المتبدلة، واللغة اليومية، والحسن المشترك، والفهم المتداول، والاستعمال اليومي، الخ. «شرطة اللغة» (...)، «الحفاظ على النظام» في التبادلات اللسانية، والحفاظ على الإجماع، والتوحيد، والضبط وكل ما هو ضروري لوجود الجماعة ذاتها» (P.132). لقد حان الوقت لإخراج المعاندين و«المهمشين» (...) وكل الرافضين – حسب «فيرى» و«رونو» – للخضوع لقانون «التبادلات المتوافقة والمتصالحة» (بوفريس. ص148)، و«التماهي» مع المصالح العليا «لجماعتهم التاريخية» (ص159).

هل تعتبر هاته وقاحة صادرة منّا أن نُعلي من شأن حقوق الفرد، والإبتكار، والتباين في المشاعر والاختلاف في الرأي؟ وإثارة «أزمة الأسس»، والمفارقات المنطقية، والقضايا العويصة التي يصدر عنها الفكر مرحليا؟ بدلا من مدح «الحرب الأهلية المعقدة» (بوفريس: ص145)، و«انعدام التواصل» («فيرى» – «رونو»: ص45)، أي بدلا من «البربرية» والإرهاب، يطالبنا دعاة السلام بالاعتراف l'aveu. لكن ليس

الإرهابي حقاً بمعناه المألوف في مجتمعاتنا الحديثة. هو بالأحرى من يهاب اختلال النظام، ويحقد على الحدث، وفي حاجة ماسة إلى التطبيع والتماهي؟ أليس ما يهددنا هو بالضبط هذا اليقين المتعجرف بأن كل شيء وبدون استثناء، مقبول، وقابل للتعيين وللتواصل؟ لكن المشيرين الطيبين تركبهم دقائق الأمور: فبمجرد ما يضع المرء موضع شبهة إمكانية وجود تواصل شفاف، أو توافق إجماعي مؤسس على العقل يتهم بالرغبة في العنف والفوضى.

بيد أن تعاليم كانط، سبق لها أن حذرنا من هذه البدائل المتسرة. فبعد استعراضه في « نقد ملكة الحكم» لنقيضة الحكم الجمالي، يستخلص بأنه في مجال الذوق تعذر المناظرة، أي البرهنة «بواسطة مفاهيم محددة»، وبالتالي لا يمكن الوصول في هذا الصدد إلى إجماع قار. غير أن هذا لا يعدم إمكانية السعي للحصول على موافقة الآخر بواسطة النقاش من دون أن يؤدي ذلك إلى الإقناع. وبالفعل ففي هذا الطراز من الحكم، لا تكون ملكة الحكم لدينا محددة (برفع الميم وكسر الدال) بل مجرد تخمينية *réfléchissante*. فهي لا تتأسس على مقولة أو مبدأ شمولي معطى سلفاً وقابلاً للتطبيق، ولكن عليها – وتحت تأثير معطى فريد أو حالة غير متوقعة – أن تصدر الحكم من دون قواعد حتى يتسنى لها إقامتها. وعن هذا الاستعمال التخميني للحكم يصدر نشاط الفنان، والفيلسوف الناقد، والسياسي «الجمهوري *républicain*». وكل مسعى ابتكاري إذ يقتضي أثر المجهول، والمرفوض، يسعى إلى أن يقطع مع المعايير المشكّلة، ويعمل على تفجير الإجماع، ويحى وينعش حس الاختلاف.

وبيديه الأيقيل هذا الكانطي الدغمائي الجديد المهوس ببعث الوحدة، وإقامة الهوية. لهذا يسارعون لتشويه نظرية كانط في الحكم التخميني *le jugement réfléchissant*، حيث يؤولونه «كمصالحة بين الخاص (الحساسية) والكلّي (المفهوم)»، حيث الواقع الخاص (...) يتوافق بشكل حرم مع الكلّي. يعتقد «فيري» بأنه قادر على أن يستخلص «أن التواصل الجمالي (...) يبدو كتواصل مباشر، ومصدر لبين – ذاتية فورية *intersubjectivité*: حيث يتم التوافق بين الأفراد بدون واسطة أي مفهوم» (الفلسفة السياسية الجزء 1 ص 178-179). ويكفيه بعد هذا (يقصد «فيري») أن ينقل هذا النموذج من المجال الجمالي إلى المجال السياسي، ليحدد هذا الأخير باعتباره فضاء للتلاقي والتواصل. ولتسويق إيديولوجيات الإجماع.

وتملاً لمرأ فيه، فنحن في مواجهة لأخطر سوء فهم يقع فيه الكانطيون الجدد. أكيد أن أي حكم جمالي في سعيه نحو الشمولية، يحمل – حسب كانط – وغداً بالجماعة المثالية، حيث شعوري المتفرد يغدو ذاته شعور الجميع. لكن فورية هذا الحكم هو بالضبط ما يجعله يتم «بدون توسط أي مفهوم»، فهو لا يطالب إلا بشمولية

ذاتية» و«بمعيار غير محدد بالحس المشترك». لأجل هذا – يضيف كانط – لا يني هذا الحكم يقاوم باستمرار نزوعه نحو الشمولية».

تلکم هي مأساة الحكم الجمالي، فلأنه عاجز عن الاستشهاد على معياره أو قاعدته، يجد نفسه مضطرا للتمسك باتفاق مثالي، في نفس اللحظة التي يكون فيها موضع رفض من قبل الآخر.

فبقدر ما لا يسمح الحكم التخميني «بتواصل مباشر»، بقدر ما توظف ممارسته الإحساس بالجماعة الموعدة والمؤجلة باستمرار. واضطراب الحس المشترك هذا يحتمد بموازاة الشعور بالتعالی الذي يشهد على ما هو غير قابل للاستشهاد، وعلى الإسراف الغيّر قابل للتقدير للفكرة المتعلقة بالواقع l'excès incommensurable de l'idée sur le réel.

فلأن الجماعة عبارة عن وعد، تظل كأفق بنأى عن البلوغ. أن تكون مشاعرنا أحيانا مشتركة فهذا كما يقول كانط بمثابة واقع «غريب وفريد»، ويفسر «الطابع المألوف» ملكة الحكم لدى الإنسان. ليس هناك سوى تفاهات هشة، واتفاقات قاصرة، تولد من صدمة مصير، لكنها لا تمكن من أية مصالحة، بل تدعونا إلى المشاركة في المختلف. ولقد شكل الحماس الذي أثارته الثورة الفرنسية في كانط (14)، مثالا ساطعا على هذه الفرص غير المنتظر التي يمنحها الحدث للإنسان. لأنها تنطوي بما هي «علامة تاريخية» على استعداد أخلاقي للبشرية، ومؤشر على التقدم نحو الغاية النهائية للنوع البشري. وإذا كنا نحن اليوم لانشارك كانط ذات المشاعر حول نفس الموضوع، فلأننا وبدون شك، نوجد في مواجهة تاريخ مؤثراته متعددة، تنير في عدم تجانسها أسماء «أوشويتز» «Auschwit»، و«كولما» Kolyma، و«بودبست» BudapestB وأيضا ماي 68¹⁵ – حيث كل مؤشر على حدة، يلوم ويتهم بأسلوبه الخاص تشتت الغايات، واختفاء أو أفول الأفكار التي تفتقت عنها الأنوار، وتلمس إنصاتا جديدا، وأفكارا مغايرة. فالنسامي يوجد في قرابة مع المسخ البشع... وهذا ما تشهد عليه تجربتي الفن والكتابة في هذا القرن. بل هذا ما تشهد عليه أيضا تلك الأفكار التي ننعته ب«اللاعقلانية» و«المناهضة لما هو إنساني». ففي الحدود التي يتم التشديد فيها من قبل مجهودات فكرية، على الاختلاف الموجود بين الكائن والكيثونة (هيدغر)، وعلى الاختلاف الموجل différence لأثر الكتابة (دريدا)، وعلى الاستيلاّب الرمزي للرغبة (لاكان)، أو على نصيب الحمق الذي يلازم نظام الخطاب (فوكو)، فمن أجل المطالبة بالإنصاّت لما لا ينصت إليه، أو لما هو غير قابل للإنصاّت.

الهوامش:

« نص مترجم من مجلة: L'autre journal; N°01 Décembre 1985. تحت عنوان: la oplice de la pensée. من ص 27 إلى ص 34.

1_ (المترجم): للمزيد من الإطلاع على مفهوم « نقد النقد»: يمكن للقارئ أن يرجع إلى المؤلفات التالية: « نيتشه والفلسفة» لدولوز بالفرنسية. من ص 104 إلى ص 107. Ed. Puf. 1970. « رهان العلامات» لمشيل ري بالفرنسية. وخاصة إلى الفصل الخامس من الجزء الأول، والمعنون: « النص والعرض والخيالوجيا» من ص 152 إلى ص 217. بالفرنسية. منشورات سوي 1971، و« الفكر في عصر التقنية» لعبد السلام بنعبد العالي: من ص 49 إلى ص 57. إفريقيا الشرق، 2000.

2_ (المترجم): إذا تجاوزنا الطابع الإشكالي الذي يثيره مفهوم « ما بعد الحدائة». وفيما إذا كان يشكل قطعة جذرية مع الحدائة وتفكيكا لأسسها. أم أنه على العكس من ذلك يمثل استمرارا لها وتعميقا لمفاهيمها واستكمالا لمشاريعها، فإنه يمكن تحديد بعض سماتها الفكرية العامة والأساسية في العناصر التالية:

فهو يشير من جهة إلى التحولات الفكرية الكبرى التي شهدتها الإبتيمي الحديث والتي أدت إلى خلخلة نظامه الدلالي وركائزه المعرفية. ولقد اتخذت هذه التحولات عدة أسماء واستعارات تعلن عن بداية عصر جديد يطلق عليه البعض: عصر الشك (سمارت أو مجتمع الفراغ (اليوفسكي)، أو عصر سيادة المحاكاة والنسخ الباهتة (جان بودريار)، أو عصر نهاية المحكيات والأنساق الكبرى (ليوتار).

السمة التي تطبع فكر ما بعد الحدائة هي التلفيق والحترقة bricolage، والخلط ومزج الأشكال، وتداخل الملكات والقدرات والمفاهيم. وهذا الطابع الهجين لهذا الفكر هو ما يجعل تشخيص معالنه أعسر وأصعب مقارنة مع اليسر النسبي الذي يطبع فكر الحدائة. وبصفة عامة يمكن حصر السمات النوعية لما بعد الحدائة الفكرية في: الطابع المتحرل والمتشطي لهذا الفكر، وفي الطابع الشذري والبلوري لكتابه ونصوصه، فهو يرفض النسقية، وينكر النظريات الكبرى التي تقدم تفسيراً شمولياً للظواهر: ويتبنى تصورا انفصاليا للزمن حيث يقول بالعود الأبدي le retour éternel، وتصوراً منظورياً أو قيماً للحقيقة. كما يقوم بتفكيك مقولة الذات ومركزية العقل. وفلسفة التمثل والحضور. ويسعى إلى إلغاء المراكز والدفاع عن الهوامش والاختلاف وتفكيكي الثنائيات الميتافيزيقية والتشديد على فكرة المسافة والإبتعاد والإنزياح. للمزيد من الإطلاع على مفهوم « ما بعد الحدائة»: يمكن أن نحيل القارئ إلى الأعمال التالية: ف. ليوتار:

laposte modernité les éditions de minuit, 1979. et Carrilo (M), Rhétoriques de la modernité, puf, 192. et Habermas (J) Discours philosophique de la modernité, Gallimard, 1985
سببلا: الحدائة وما بعد الحدائة، دار تويقال للنشر 2000. محمد أندلسي: « الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد/ جنيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، سلسلة دراسات وأبحاث جامعة مولاي إسماعيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، منشورات عكاظ الرباط، 2003.

3- (المترجم): غالبا ما يتم النظر إلى الفلسفة التي تضع موضع نقد كل مايعتبر «عظيما ومبجلا ومقدسا» لدى الإنسانية، على أنها عبارة عن نزعة عدمية هدامة، أو نزعة لا أخلاقية غير مسؤولة. هكذا فالإعلان عن إنكار القيم والتفكير ضدها - وهو كما نعلم أحد التوجهات الأساسية لفكر مابعد الحداثة، يفهم من قبل أنصار «التنوير والحداثة» على أنه دعوة إلى العدمية والأخلاقية. بينما في عمقه ليس كذلك. فهو موجه أولا وأساسا ضد فلسفة الذاتية التي تجعل من الكائن مجرد موضوع. وموجه ثانيا ضد الأخلاق انوضعية التي تختزل الكائن إلى مجرد قيمة تبادلية. فالفكر المناهض للقيم - والذي تتعته الجينالوجيا النيتشوية بالفكر المتموقع فيما وراء الخير والشر- لا يدعي أن كل قيم الثقافة من علم وفن وأخلاق... خالية من القيمة. بل يعتبر بأن تمييز شيء ما كقيمة هو ما مجرد ذلك الشيء من هويته وكرامته. ذلك لأن تقدير شيء كقيمة لا يسمح سوى بتناوله كموضوع كل تقييم هو إضفاء لذاتية. فهو بالتالي لا يدع الكائن أو الشيء يكون على نحو ما هو عليه، بل يجعل منه موضوع للترويج والاستعمال. وبتعبير آخر أوضح، لقد تم إحلال مفهوم التمثيل représentation محل مفهوم الوضع 'شئى' والذي تعبر عنه الكلمة الإغريقية ب«تيزيس» و«نوموس». فوضع شيء ما: يعني تركه يكون بما هو عليه، أو السماح له بالحيء إلى الحضور والإبقاء عليه. إلا أنه في إطار ميتافيزيقا الذاتية ومع ضرورة الإنسان ذاتا، اكتسى هذا الفعل دلالة أخرى، وهي تعبر عنه الكلمة اللاتينية بالتمثل، والذي أصبح يحيل إلى الأنا أفكر (أي الكوجيطو) حيث يصبح الأنا هو ما يسمح للشيء بأن يوجد أمامه. مما يعني بأن الشيء أصبح موضوعا، وكيونته صارت مرتبطة بدرجة حضوره أمام الوعي المائل أمام ذاته والمتيقن منها. (يمكن للمزيد من الإطلاع على فلسفة الحضور الرجوع إلى «رسالة في النزعة الإنسانية» لمارتن هيدغر).

4- يمكن للقارئ أن يرجع هنا إلى مقال المنشور بمجلة الفكر العربي المعاصر، صيف 2002، العدد المزدوج رقم 122123، تحت عنوان: «نشء ونقد الحداثة».

5- (المترجم): كلمة "Babouin" يستعملها صاحب المقال ككتابة، للدلالة بطريقة تهكمية على نغز من الفيلسوف لا يتجشم عناء قراءة النصوص والمؤلفات ومعاينتها وتفحصها بشكل دقيق، وإنما يكفي بإصدار أحكامه عليها بناء على ما قيل أو تردد أو كتب عنها. ولقد استعار «ليوتار» و«روغوزنسكي» هذه الكتابة من كتاب لسارتر يحمل عنوان: طفولة زعيم L'Enfance d'un chef. يقول في أحد مقاطع: «خلال مساء حار، التقى الطالب Lucien في شارع Saint-Michel أستاذة في الفلسفة الملقب بـ le Babouin فخاطبه: (...)» سيدي أريد أن أسألكم: عن رأيكم في التحليل النفسي؟». أجاب le Babouin وهو يضحك: «إنها موضة عابرة. فما يستحق التقدير لدى فرويد، هو ما كان موجودا من قبل لدى أفلاطون. أما ما تبقى من فكر لديه، فهو لا يستحق عناء القراءة. فمن الأفضل أن تقرأ «سبينوزا». وفي هذه الأثناء استشعر «لوسيان» (الطالب) بأنه قد تخلص من ثقل ضخم جاثم (...). فهمس بكلام خافت «كنت على وشك الضياع، لولم تنقذني عافيتي المعنوية.» (يمكن الرجوع بصدد هذا المقطع إلى: la L'autre journal. n°01.

6- يتعلق الأمر خاصة بجان بوفريس J. Bouvresse في كتابه le philosophe chez les autophages, Minuit, 1984, et Rationalité et cynisme, Minuit, 1985- de T. Todorov, Critique de la critique, Seuil, 1985 et de L. Ferry et A Renaut, la penée 68, Gallimard, 1985. Le pamphlet de J.P Aron (contre les modernes) وآخر كتاب لـ c. Rosset يساهم هو أيضا ولو من بعيد في هذه النزعة.

7- جاك لاكان «أجوبة لطلبة في الفلسفة حول موضوع التحليل النفسي». 6991 n°3 in cahier pour l'analyse,

8- ربما يتم استثناء من هذا الحكم الفصل الطويل المخصص لفوكو،

والذي يستند فيما هو أساس فيه إلى تعليق مؤسس على الحاجة.

9- (المترجم): تنتمي هاته التقنية إلى مجال القضاء والأمن. وتستعمل كآلية لتسهيل عملية التعرف على الجانح أو المتهم المشبوه بارتكاب جريمة ما، وذلك عن طريق محاولة رسم صورة تقريبية عنه، بناء على تشخيص واستقراء المعطيات والشواهد والبصمات التي تم تجميعها بعين المكان الذي وقع فيه الفعل.

10- وهذه الحججة التي يصفونها بأنها «قطة»، تعد الأساسية؛ وتكاد تشكل النقد الوحيد الذي يوجهه فيري ورونو

لهيدغر.

11- أنظر أسس ميتافيزيقا الأخلاق، حيث تتكرر الحججة عدة مرات. وحول تمييز كانط بين الذات العاقلة «كنومين» والإنسان التجريبي «كفنيومين»: يمكن الرجوع إلى «الأسس...» ص 200 وإلى «نقد ملكة الحكم» ص 41. وحول وضعية الإنسان عند كانط يمكن الرجوع إلى ملاحظات جاد دريدا في نهايات الإنسان الواردة في هوامش الفلسفة Minuit 1972 p. 144-146. هذه الملاحظة المقتضية تكفي لإثبات أن فهم دريدا لكانط أفضل من أفهام الكانطيين الجدد.

12- يتعذر علينا هنا إنهاء هذا الاستنتاج الذي أجراه كانط في مذهبه في الحق.

13- لقد استندنا هنا إلى المقال البارز لـ lefort والمعنون ب: حقوق الإنسان والسياسة، والوارد بكتاب «الإبتكار

الديمقراطي» Fayrd 1981.

14- (المترجم): يشير صاحبنا المقال هنا ضمينا إلى نص شهير لكانط، يتساءل فيه: ماهو عصر الأنوار؟ ومايلفت الانتباه في هذا النص، هو الجواب الذي قدمه عن سؤاله ذلك، والحماس الذي يبديه تجاه الثورة الفرنسية لسنة 1789. فعصر الأنوار بالنسبة له يتحدد باعتباره العصر الذي يخرج فيه الإنسان من قصوره الذاتي ويستخدم فكره بشكل حر ومستقل. ليس التنوير إذن سوى بلوغ سن الرشد والحرية في التفكير والجرأة على استعمال العقل في جميع المجالات. (يمكن الرجوع بصدد هذا النص إلى ترجمته الواردة، في سلسلة دفاتر فلسفية، دفتر الحدائق، إعداد وترجمة محمد سيلا وعبد السلام بنعيد العالي، من ص 44 إلى ص 47، دار توبقال للنشر 1996). وحسب قراءة فوكو الشهيرة، يكتسي هذا النص أهمية مزدوجة: فهو ينتمي إلى مجال التاريخ والحدث. ومن ثمة فهو يعكس وعي كانط بالعصر الذي ينتمي إليه

وبالأحداث التي ستغير وجه التاريخ. وثانيا يستمد أهميته من خلال راهنية سؤاله ومشكلته. من حيث الآن؟ وما هوية هذا الذي يحدث؟ ماهو هذا الحاضر الذي أنتسب إليه؟ وما هي دلالاته ومعناه؟ فالفلسفة ولأول مرة مع كانط. تعمل على صياغته إشكالية آتيتها النظرية. فهي تستنطق هذه الاية كحدث لابد أن يفصح عن معناه وقيمته، ولابد أن تجد فيه تعليلا لوجودها أساسا لما تقوله. وهذه هي دلالة حماس كانط للثورة. الذي يشير إليه «ليوتار». فما كان يهم كانط ليس الثورة في حد ذاتها. بل الآثار المتبقية في أذهان الناس الذين لم يعيشوا مخاضها. فما كان يهمه هو مقدار هامش الحرية الذي يتمتع به الإنسان الراهن. والذي يمكنه من التفكير في استقلال وحرية (يمكن الرجوع بصدد قراءة فوكو لهذا النص إلى نص «كانط والثورة» الوارد ضمن ملف فوكو المنشور بمجلة «الكرمل» العدد 12-1984، من ص66 إلى ص71. ويمكن الرجوع أيضا إلى

15 _ (المترجم): ونضيف هنا ما تقترفه الدولة العبرية اليوم من مجاز في «جنين» و«بيت لحم». و«الجليل» و«رام الله».. إلخ، وذلك أمام مرآى العالم، وبمباركة أقوى دولة وأكثرها ديمقراطية».