

ماف فوكو

كانط و الثورة

ميشال فوكو

يبدو لي أن هذا النص يكشف عن نوع آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي. فما هو النص الأول في تاريخ الفلسفة - ولا حتى عند كانط - الذي يطرح سؤالاً حول التاريخ: إذ نجد عند هذا الفيلسوف نصوصاً عديدة تلقي على التاريخ سؤال الأصل، كالنص حول بدايات التاريخ ذاته، والنص المتعلق بتحديد مفهوم الأجناس. وثمة نصوص أخرى تضع التاريخ أمام سؤال حول صيغة إنجازهِ، كهذا النص المنشور في سنة ١٧٨٤ نفسها: «حول فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كونية». وهناك أخيراً نصوص تساءلت عن الغاية الذاتية التي تنظم السياقات التاريخية كالنص الخاص باستعمال المباديء الغائية. فكل هذه النصوص^(١) المترابطة بعضها ببعض وثيق الترابط تخترق جميع تحاليل كانط حول التاريخ. إلا أنه يظهر لي أن نص عصر التنوير يختلف عن كل هذه النصوص فهو - على الأقل - لا يطرح أيًا من هذه الأسئلة: لا سؤال الأصل ولا - برغم ما يبدو للناظر - سؤال الإنجاز، بل يضع بصيغة محتشمة، تكاد تكون جانبية، مسألة الغائية الكامنة في سياق التاريخ ذاته. والمسألة التي تبدو مطروحة لأول مرة في نص كانط هذا هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث الآن وما هو هذا «الآن» الذي نوجد نحن وغيرنا فيه، ومن الذي يحدّد اللحظة التي أكتب فيها؟.

ليست هذه هي المرة الأولى التي نجد فيها، خلال التفكير الفلسفي، إشارة إلى الحاضر بوصفه وضعاً تاريخياً محددًا. فقد وصف ديكاوت في بداية مقالة الطريقة مسيرته ومجموعة القرارات الفلسفية التي اتخذها تجاه نفسه وتجاه الفلسفة، ولقد أشار فعلاً وبطريقة واضحة لأمر يمكننا أن نعتبره الوضع التاريخي ضمن انتظام المعارف والعلوم في عصره. غير أن المطلوب في هذا النوع من الاشارات يبقى إيجاد الدافع لاتخاذ القرار الفلسفي داخل ذلك الشكل المتوحد الذي تشير إليه بلقطة الحاضر. فعند ديكاوت لا نجد سؤالاً من صنف: «ما هو بالتحديد هذا الحاضر الذي انتسب إليه؟» فالسؤال الذي لزم كانط بالإجابة حين ألقي عليه هو من نوع آخر، في ما يبدو لي، إذ هو لا يصاغ بهذه البساطة أي على هذا الشكل: ما الذي يحدّد في الوضع الحالي هذا القرار أو ذاك ضمن النظام الفلسفي؟ بل إن السؤال يتعلق بهوية هذا الحاضر، وقبل كل شيء، بتحديد عنصر معين من الحاضر لا يُد من التعرف عليه وتمييزه وفك شفرته من بين كل العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر، الآن، المعنى في تفكير فلسفي ما؟.

في الجواب الذي يحاول تقديمه حول هذا التساؤل يعتمد كانط إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والتي تجعل منه المؤثر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة. غير أنه من الضروري [في الحين ذاته]

بيان السبب والصيغة اللذين يُجعلان المتحدث - كمفكر أو كعالم أو كفيلسوف - ينتمي هو ذاته إلى هذا السياق. ثم كيف يمكن تحديد الدور الذي يلعبه [هذا المتحدث] في هذا السياق حيث يوجد هو نفسه كعصر وفاعل في الوقت نفسه.

وبجمل القول أرى أننا نلمح في نص كانظ هذا قيام مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه. وإن نحن قبلنا باعتبار الفلسفة شكلاً من أشكال العمل النظري له تاريخه المميز، فإننا - في اعتقادي نشاهد في نص التنوير الذي أمامنا - ولا أبالغ حين أقول لأول مرة - نشاهد الفلسفة تعمل على صياغة إشكالية لأنيتها النظرية. فهي تستنطق هذه الأنية كحدث لا بد من الإنصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرد الفيلسوف، ولا بد من أن نجد فيه - في الوقت نفسه - تعليلاً لوجودها وأساساً لما تقوله. نرى، إذاً، أن تساؤل الفيلسوف عن انتائه لهذا الحاضر لم يعد إطلاقاً تساؤلاً حول انتائه لمذهب ما أو لثراث معين، ولا حول قضية انتائه لمجموعة إنسانية بصفة عامة، بل أصبح السؤال يخص انتائه لـ «نحن» محدّد، لهذا الـ «نحن» الذي يشير إلى مجموعة ثقافية تتميز بأنيتها. هذا هو الـ «نحن» الذي سيصبح في الفلسفة موضوع تفكيرها، ومن هذا المنطلق لم يعد من الممكن أن يتجنب الفيلسوف السؤال حول انتائه المتفرد لهذا الـ «نحن». كل هذا - أي الفلسفة كعملية تجعل من الأنية إشكالاً، وكسؤال الفيلسوف عن هذه الأنية التي ينتمي إليها والتي لا بد أن يتخذ له منها موقفاً - كل هذا إذا سُمِّمَ من تمييز الفلسفة كخطاب الحدائة وكخطاب عن الحدائة.

وحتى نتحدّث بصفة مبسّطة نقول: إن مسألة الحدائة كانت قد طرحت في الثقافة الكلاسيكية [الغربية] ضمن محور ذي قطبين: قطب العصر القديم وقطب التحديث. فقد تمّت صياغة المسألة إما في اتجاه سلطة علينا قبولها أو رفضها (أي سلطة تقبل وأي نموذج نتبع، إلخ...؟) وإما في شكل (مرتبط بالاتجاه الأول) تقويمي مقارنة: هل القدامى أفضل من المحدثين؟ وهل أننا في فترة انحطاط، إلخ...؟ لكننا نرى [مع نص كانظ] ظهور صيغة جديدة في طرح مسألة الحدائة إذ لم يعد السؤال في علاقة المحاذاة مع القدامى، بل أصبح في علاقة يمكن أن نسميها «شعاعية»، انطلاقاً من أنية المسائل: علي الخطاب بدءاً من الآن أن يضع في الحساب أنيته حتى يحدّد فيها مجال تواجد الخاص من جهة، وحتى يتلفظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الأمر، كي يميز صيغة العمل الذي يستطيع القيام به داخل هذه الأنية^(٢).

ما هي أنيّتي؟ ما هو معنى هذه الأنية؟ وما هو نوع العمل الذي أقوم به حين أتحدّث عن هذه الأنية؟ ذلك، في رأيي، ما يعرف هذا التساؤل الجديد حول الحدائة.

إلا إن [ما توصلنا إليه إلى الآن] لا يشكّل سوى ممرّ لا بدّ من استكشافه عن قرب، لذا يجب علينا أن نقبل على بحث أصولي^(٣) لا يستهدف بالضرورة فكرة الحدائة بل الحدائة كمسألة. وعلى أي حال وحتى لو أخذنا نص كانظ كنقطة بروز لهذه المسألة فإننا نرى أن هذا النص يندرج هو نفسه داخل سياق تاريخي أوسع لا بد من أن نقدره حق قدره. وسيكون هذا الاتجاه، دون شك، أحد المحاور الهامة لدراسة القرن الثامن عشر بعامه، وعصر التنوير بصفة خاصّة، إذا نحن وضعنا الأمر التالي موضع التساؤل: إن عصر التنوير قد سمّي نفسه عصر التنوير، فهو، إذاً، سياق ثقافي متفرد بذاته دون ريب، لأنه وعى ذاته بتسمية ذاته في الوقت نفسه الذي حدّد فيه نفسه بالنسبة لماضية ومستقبله، مع قيامه بتعيين الإختيارات التي سيقبل عليها ضمن حاضره.

أوليس عصر التنوير هو أول العصور التي تسمّى نفسها بنفسها، وأول عصر لم يتميّز بحسب العادة القديمة - بصفة الإنحطاط أو الإزهار أو بانتسابه للزوتق أو للبوُس فقط، بل سمّي نفسه من خلال حدث

معين داخل تاريخ الفكر الشامل، وداخل تاريخ العقل والمعرفة، حيث سيلعب هذا العصر دوره الخاص؟ فعصر التنوير طور صياغ شعاره بنفسه كما صاغ تعاليمه، معلناً عما سيقوم به من عمل في اتجاه تاريخ الفكر بعامة، ثم في اتجاه حاضره وفي اتجاه صيغ المعرفة والعلم والجهل والأوهام التي عرف هذا العصر كيف يتحسسها وكيف يتعرف على وضعه التاريخي فيها. ويبدو لي أننا نشهد في مسألة عصر التنوير هذه، أولى المظاهر [مولد] طريقة معينة في تعاطي الفلسفة، مرت بتاريخ طويل خلال قرنين، لأن من أهم وظائف الفلسفة التي تسمى بالحديثة (والتي نستطيع تحديد بداياتها من أقصى أطراف القرن الثامن عشر) تساؤلها عن آنيتها. ونحن نستطيع متابعة خط هذه الصيغة [الجديدة] للفلسفة خلال القرن التاسع عشر حتى اليوم، مع أن الشيء الوحيد الذي أرغب في التشديد عليه هذه المرة هو أن كانظ لم ينس في ما بعد المسألة التي عالجها سنة 1784، حين اجاب على سؤال طرح عليه من الخارج؛ فهو سوف يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما سيقوله [في مناسبة لاحقة] عن حدث لم ينفك هو ايضا يتساءل عن ذاته، وأعني بهذا الحدث - طبعاً - الثورة الفرنسية.

ففي سنة 1798 سيعطي كانظ ما يمكن ان نعتبره تمة لنص 1784. فالفيلسوف حاول في 1784 الإجابة على السؤال: ما هو عصر التنوير؟ أما في 1798 فسيجيب على سؤال آخر طرحته عليه الأحداث، لكن المناظرات الفلسفية في المانيا كانت قد صاغته منذ 1894. وهذا السؤال هو: «ما هي الثورة؟».

تعلمون أن كتاب «نزاع الكليات» هو مجموعة ثلاث رسائل حول العلاقات القائمة بين مختلف الكليات المكونة للجامعة، وتعلق الرسالة الثانية بالنزاع بين كليتي الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقات بين الفلسفة والحقوق آنذاك هذا السؤال: «هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟». وحتى يجيب كانظ على هذا السؤال عمد في الفقرة الخامسة من هذه الرسالة إلى اثبات الاستدلال الآتي: «إذا نحن أردنا الإجابة على السؤال: «هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟» يجب علينا أن نحدد ما إذا وجدت علة ممكنة لهذه التقدم. فإن نحن سلمنا بهذه الإمكانية يجب علينا أن نقيم الدليل على ان هذه العلة فعالة في واقع الأمر. فمجرد تحديد العلة لا يسمح إلا بتحديد جملة من النتائج الممكنة أو، بتعبير أدق، لا يسمح إلا [بتصور] إمكان النتيجة. ولكن واقع النتيجة لا يمكن أن يتأسس إلا بوجود الحدث». لا يكفي، إذا أن نتحسس النظائر الغائي الذي يجعل التقدم ممكناً، بل لابد من أن نحدد داخل التاريخ حدثاً تكون له قيمة المؤشر. مؤشر على ماذا؟ مؤشر على وجود علة؛ علة مستمرة قادت البشر خلال التاريخ على طريق التقدم؛ علة ثابتة يمكن لنا أن نؤكد فاعليتها في الماضي وانها تفعل الآن، وانها سوف تقوم بالفعل في الزمن الآتي. فالحدث الذي يمكننا إذا من تقرير وجود التقدم هو مؤشر «يمكن استحضاره بالذاكرة والاستدلال عليه، وتوقع حدوثه مستقبلاً» [باللاتينية في النص الأصلي⁽⁴⁾]. يجب أن يثبت المؤشر إذاً أن الأمور وقعت في الماضي (الاستحضار بالذاكرة)، وأن الأمور نفسها تحدث الآن (المؤشر [في حالته] الاستدلالية)، وأنها سوف تحدث هكذا باستمرار (المؤشر [في حالته] التوقعية)، وهذه الطريقة يمكننا أن نتأكد من أن العلة التي تجعل التقدم ممكناً لم تقم بفعالها في ظرف معين فقط، بل تضمنت نزوعاً شاملاً يحمل الجنس البشري كله على السير في اتجاه التقدم. يصبح السؤال إذاً: «هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة والاشارة إليه استدلالاً، والتوقع بحدوثه يشير الى تقدم مستمر يحمل الجنس البشري كله؟».

لا بد أنكم حدستم الجواب الذي يعطيه كانظ، لكني أريد أن أقرأ عليكم مقطعاً من نص سوف يدخل كانظ من خلاله إلى الثورة كحدث له قيمة المؤشر [كما بينها]. فقد كتب في الفقرة السادسة [من الرسالة المذكورة]: «إياكم كم أن تروا في هذا الحدث مجموع الأعمال الراقية والمساوية الخطيرة التي قام بها

الناس، والتي حوّلت الأشياء العظيمة عندهم حقيرة، والأشياء الحقيرة عظيمة [وإياكم أن تروا] في المعالم القديمة الرائعة التي أمت بمفعول يكاد يكون سحرياً، بينما ظهرت مكانها معالم أخرى وكأنها طلعت من تحت الأرض لا! الأشياء من ذلك. في هذا النصّ يشير كانط، طبعاً، إلى الأفكار التقليدية التي تبحث عن دلائل التقدّم أو عدم التقدّم، عند النوع البشري، في انقلاب الامبراطوريات وفي تعاقب النكبات التي تأتي على الأوضاع الأكبر رسوخاً، أو في تغيير الأقدار التي تصيب بالنكسة القوى الراكزة فتعوضها بأخرى. يقول كانط لقراءه: حذار، فاننا لن نجد في هذه الأحداث الضخمة ذلك المؤشر الاستحضاري الاستدلالي التوقعي للتقدّم، بل إننا نجده في أحداث أقل منها ضخامة، وأخفى منها على الإدراك؛ ولا يمكن لنا أن نحلل حاضرنا بالنظر الى هذه القيم الدالة، دون أن نسقط في طلسمة تقودنا إلى اعطاء الدلالة والقيمة التي نبحث عنها لما هو في الظاهر خال من الدلالة والقيمة.

لكن ما هو هذا الحدث الذي ليس هو بالحدث «الضخم»؟ هناك طبعاً مفارقة عندما نقول إن الثورة ليست بالحدث الصاخب. أليست هي مثال الحدث الذي يقلب، والذي يجعل ما كان كبيراً يصبح حقيراً، وما كان حقيراً يصبح كبيراً، والذي يلتهم هياكل المجتمعات والدول الأكبر رسوخاً في الظاهر؟ ولكن ليس هذا هو الجانب من الثورة الذي يحدّد المعنى عند كانط. فالذي يشكل الحدث ذا القيمة الاستحضارية الاستدلالية التوقعية لا يكمن في الدراما الثوري نفسه ولا في الانتصارات الثورية ولا في الإيحاءات التي ترافقها. فالدال في الثورة هو الطريقة التي تقيم بها الثورة المشهد، أي الطريقة التي تستقبل بها من طرف مشاهدين لم يسهموا فيها وإنما نظروا إليها وحضروها واستسلموا لتيارها، ان نحو الأفضل أو نحو الأسوء.

فالتحوّل الثوري لا يشكل الدليل على التقدّم، ذلك لأنه - أولاً - مجرد عكس لواقع الأمور ثم - ثانياً - لو أن لمن قام بهذه الثورة أن يكررها كما هي لما فعل. هناك نصّ لكانط ذو أهمية بالغة يقول: «ليس المهم أن تكون الثورة ثورة شعب عظيم الثقافة كما رأيناها في أيامنا هذه (وهو يتحدث إذأ عن الثورة الفرنسية)، وغير مهم أن نعرف إن هي نجحت أو فشلت، وليس من المهم أن نعرف ما تراكم خلالها من البؤس والفظاعة - حتى لأن انسانا عاقلاً، لو توفّر له القيام بها من جديد على أمل انجاحها لما قبل إطلاقاً محاولة التجربة بالثمن نفسه». فليس مسار الثورة هو المهم، وغير مهم أن تفشل أو تنجح إذ لا علاقة لكل هذا بالتقدّم أو، على الأقل، بمؤشر التقدّم الذي نبحث عنه. ففشل الثورة أو نجاحها لا يكونان مؤشراً للتقدم، ولا المؤشر الدال على انعدام التقدم، بل لو تمكّن الانسان من فرصة الإطلاع [على نتيجة] الثورة والعلم بكيفية تطورها، ولو تمكّن في الوقت نفسه من السير بها الى النجاح مرة أخرى فإن هذا الانسان، إن كان عاقلاً، وحسب الثمن الضروري لهذه الثورة لا يكرر القيام بها. فالثورة في حدّ ذاتها كعملية «قلب»، أو كبادرة يمكن لها أن تنجح أو أن تفشل، ثم كثمن باهظ لا بدّ من دفعة، لا تعتبر مؤشراً يدل على وجود علة قادرة على تمرير تقدم متواصل للبشرية خلال التاريخ.

ولكن الذي يشكل مؤشّر التقدّم - بالمقابل - هو ما يحاذي الثورة، كما يقول كانط من «تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة». فالمهم 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 أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة، بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أولاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترضيه، ثم ثانياً في المبدأ الذي يتفق مع الاخلاق والحق، [القاضي] بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي [شامل] يجنب، من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها، كل حرب هجومية.

فالتأهب الذي يحمل الإنسانية نحو هذا الدستور هو الذي تشير اليه الحماسة للثورة. فالثورة

كمشهد، لا كإيهامات، وكموطن للحماسة عند الذين يحضرونها، لا كمبدأ عند من يشاركون في صنعها، هي «مؤشر إستحضاري» لأنها تبرز التأهب المتأصل [في الإنسان] وهي «مؤشر إستدلالي» لأنها تظهر الفاعلية الحاضرة لهذا التأهب، وهي أيضاً «مؤشر توقعي» لأنه لا يمكن مستقبلاً نسيان التأهب الذي برز من خلالها حتى ولو كان من الجائز مراجعة بعض من نتائج الثورة في ما بعد.

ثمّ اننا نعلم ان هذين العنصرين - الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض ارادته والدستور السياسي [الشامل] الذي يجنب الحرب - هما [في] مسار عصر التنوير، أي ان الثورة هي بالفعل [في الوقت نفسه] التنوير والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الاطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. وقد كتب كانط يقول: «وأؤكد أنني أستطيع التنبؤ للجنس البشري، دون أن يكون ذلك عن ميل إلى التنجيم بل من خلال الظواهر وما استشفه من علاقات في عصرنا - أستطيع التنبؤ بأن [الجنس البشري] سوف يصل إلى هذه الغاية، أي أنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمن من كل مناقضة. وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الانسانية لأنها تبرز في الطبيعة الانسانية تأهباً وملكة [في الاقبال] على التقدم لا يمكن لأي سياسة مهما بلغت من قوة الدهاء أن تنتزعها من مجرى الأحداث السابق. فالطبيعة والحرية، ان اجتماعاً في فكر الانسان، بحسب مبادئ الحق الكامنة [فيه]، يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الامر حتى وان لم يكن ذلك إلا في صيغة غير محددة، وكحدث عارض. ولكن، واذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تمّ الوصول اليه، أي حتى وان فشلت في ما بعد الثورة او الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شيء - بعد فترة قصيرة من الزمن - في الأخطود السابق، كما تنبأ بذلك بعض السياسيين، فإن تنبؤنا الفلسفي لن يفقد شيئاً من قوته، إذ أن هذا الحدث هو من الاهمية وعلى درجة من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع على كل اجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب كلما تعود الظروف الملائمة، وسيستحضر عند تجدد الأزمة ضمن محاولات متجددة من هذا الصنف؛ لأن قضية هذه الاهمية بالنسبة للنوع البشري سوف تمكّن الدستور المنتظر من أن يبلغ في وقت ما تلك الصلابة التي تؤسسها دروس التجارب المتكررة في الأذهان».

على كل حال، لا بد للثورة أن تكون مهددة بالسقوط في «الأخطود السابق»، ولكنها لن تسقط، إلا كحدث ذي محتوى تافه ويبقى وجودها يشهد على كمون مستمر لا يمكن نسيانه؛ ويبقى هذا هو الضمان مستقبلاً لسيرة التقدم.

أردت أن أحدّد فقط موقع نص كانط هذا حول عصر التنوير وسأحاول في ما بعد قراءته بدقة أكبر. وأردت أيضاً أن أرى كيف أقبل كانط بعد خمس عشرة سنة على التفكير في أحداث أكثر درامية [بما جاء في هذا النص] هي أحداث الثورة الفرنسية. فنحن أمام هذين النصين نقف على موضع الأصل وعلى نقطة انطلاق سلاله من الأسئلة الفلسفية؛ لأن هذين السؤالين: «ما هو عصر التنوير؟ و«ما هي الثورة؟» هما الشكلاّن لسؤال كانط حول آتيته ذاتها. وهما، في ما أظن، السؤالان اللذان لم ينفكاً يتردّدان على جزء كبير من الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، ان لم نقل على كل الفلسفة الحديثة. ويظهر لي، في آخر الأمر، أن عصر التنوير كحدث متفرد دشّن الحداثة الأوروبية وكسياق مستمر يبرز في تاريخ العقل، وضمن تطوّر اشكال العقلانية والتقنية وفي عملية تأسيسها ثم ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها - إن عصر التنوير إذاً لا يبقى مجرد مرحلة من تاريخ الأفكار، بل هو مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر. ولنترك في ورعهم أولئك الذين يريدوننا أن نحفظ بركة عصر التنوير حيّة مقدّسة، فإن مثل هذا الورع يعدّ من أسدج الخيانات. المطلوب ليس ان نحافظ على بقايا عصر التنوير بل أن نبقي على ذات السؤال الذي

طرحه هذا الحدث وعلى معناه (أي تاريخية فكرة العالمية) الذي لا بد من الاحتفاظ به حاضراً والابقاء عليه كالشيء الذي يجب أن يكون [مادة] الفكر.

إن مسألة عصر التنوير، ومسألة العقل كمسألة تاريخية، عبرت الفكر الفلسفي بكيفية متفاوتة موضوعها منذ كانط إلى الآن. والوجه الآخر للآنية الذي اعترض كانط هو الثورة: الثورة كحدث ثم أيضاً كقطعة وتحوّل في التاريخ وكفشل، وفي الوقت نفسه كقيمة وكمؤثر وكتأهب يفعل داخل التاريخ وضمن تقدّم النوع البشري. وهنا أيضاً لا يكون السؤال المطروح على الفلسفة في اتجاه تحديد ذلك الجانب من الثورة الذي يجب الحفاظ عليه، وإبرازه كنموذج، بل على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن نفعله بهذه الإرادة في الثورة، وبهذه «الحماسة» للثورة التي تختلف عن العملية الثورية نفسها. فالسؤالان: «ما هو عصر التنوير؟» و«ماذا نفعّل بإرادة الثورة؟» يحددان كلاهما مجال التساؤل الفلسفي عن هويّة وجودنا في الآنية التي نعيشها.

لقد أسس كانط، في ما اعتقد، الركنين الرئيسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. ولتقل إنه وضع في عمله النقدي العظيم دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحق ممكنة. ولنا أن نؤكد أن جانباً بأكمله من الفلسفة الحديثة قد تولّد وتطوّر [من كانط] في شكل تحليلية للمحقيقة.

غير أنه يوجد في الفلسفة الحديثة المعاصرة سؤال من نمط آخر، أي على صيغة أخرى من الاستفهام وهي التي تولدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النصّ حول الثورة. وهذا التراث النقدي الجديد يطرح السؤال: ما هي آتينا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ والأمر لا يتعلق هنا بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن أن نسمية بأنطولوجية الحاضر، أي بأنطولوجيتنا نحن ذاتنا. ومن هنا أرى أن الاختيار الفلسفي الذي نتعرض له اليوم هو الآتي: فيما أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية [تتناول] الحقيقة بصفة عامة، وإما أن نفضل فكراً نقدياً يأخذ شكل انطولوجية لـ «نحن ذاتنا» أي انطولوجية الآنية؛ ولقد أسس هذا الصنف من الفلسفة [الإختيار الثاني] بدءاً من هيغل إلى مدرسة فونكفورتر، مروراً بنيتشه وماكس فير، شكلاً من التفكير حاولت أنا أن أعمل داخله.

الدرس الأول لسنة ١٩٨٣ بالكوليج دي فرانس

ترجمة ي. ص

اشارات:

- (١) تعرف هذه النصوص في اعمال كانط تحت العناوين التالية:
 - في مختلف الاجناس البشرية، نشره لأول مرة سنة ١٧٧٥، واعد نشره متقحاً ومزيداً سنة ١٧٧٧.
 - وتحديد مفهوم الجنس البشري، ١٧٨٥ (ربما كان هذا النص تعقياً متأخراً عن النص الاول).
 - واقتراضات حول بدايات التاريخ الانساني، ١٧٨٦.
- (٢) فضلنا ترجمة مفهوم *actus*: الآنية - من «الآن» - لأن فوكو في مواضع اخرى يعتمد التحليل نفسه، ويشدّد على البعد الزمني لهذا المفهوم، اي البعد «التوقيعي»، لا البعد «الحديثي».
- (٣) يشير فوكو حين يتحدث عن البحث الاصولي الى استدراج المفاهيم والقيم بدءاً من اصلها، واستنطاقها من خلال هذا الاستدراج تماماً كما فعل نيتشه في كتابه «البحث في اصول الاخلاق» *Genealogie de la morale*.
- (٤) ميّز النص أبعاد هذا المؤشر بتعابير لاتينية: *(Fama moralium, de moralium, pronostium)*.