

جان لويس فابياني



فرنسا وفلاسفتها
في مئة عام





فرنسا وفلاسفتها في مئة عام





جان لويس فابيانى

فرنسا وفلاسفتها فى مئة عام

المفاهيم وحياتها الاجتماعية

ترجمة: وجيه البعيني

مراجعة: غازي برو

دار الفارابي



الكتاب: فرنسا وفلاسفتها في مئة عام
المؤلف: جان لويس فاياني
الترجمة: وجيه البعيني
المراجعة: غازي برو
الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان
ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس ٣٠٧٧٧٥ (٠١)
ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي ١١٠٧٢١٣٠

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: أكتوبر / تشرين الثاني / ٢٠١٥

ISBN: 978-614-432-507-0

© جميع الحقوق محفوظة لدار الفارابي
تباع النسخة الكترونياً عبر موقع دار الفارابي

العنوان بلغة الأصل الفرنسية
QU'EST-CE QU'UN PHILOSOPHE FRANÇAIS
de

Jean-Louis FABIANI
Traduit par Wajih B'aini
© 2012 ÉDITIONS EHESS
ISBN: 978-2-7132-2267-2

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محترف القول الجريء بإدارة غازي برو]
بيروت موبايل: 70216140

Atelier.oser.dire1@gmail.com

Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé
par Ghazi Berro

«Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la
publication de l'institut français.»

حظي هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر من قبل المعهد الفرنسي.



شكر

پيار بورديو، ميشال دُ سِرْتو ورائندال كولنز. لقد رافق هؤلاء أولى خطواتي كباحث في علم اجتماع الفلسفة، في منتصف سبعينيات القرن العشرين، بين باريس وسان دييغو. أنا أدين لهم بما هو جوهري. وإني لأعرب عن امتناني للواتي والذين تملكتم الرغبة آنذاك في عدم ثنيي عن عزمي الذي يتعذر تبريره، وهم: أندرو أبوت، جوليا آدامز، برونو أورباش، ستيفان باشيوشي، ثويل بارب، جان-فرانسوا برت، ألكساندر بيكوف، تانيا بُوغُوْز، دومينيك بورل، دومينيك بوييه، كرنيغ كالهون، جاكلين كاژوا، جان-كلود شامبوردون، ريكاردو إميليو شستا، هزفي كورتجيان، إيرينا شونيخينا، ستيفان دورين، فنسان دُكلير، يهودا إلكانا، إيفان أزماكوف، ناتالي إسبرانديو، إيمانويل إيثس، كريستيان فُلك، مارسيل فوزنييه، فيل غُورُسكي، نيل غروس، دانيال هيرفيو-ليجييه، إيكو إغامي، لوران جانتيار، پاسكال لابوزيه، ميشال لامون، سيريل لُميو، وولف لُبنيس، داميان ماليناس، فردريك ماتونتي، پيار-ميشال منجييه، دومينيك مزلبيه، ريموند مولان، فُلاذ نَعومِسكو، جان-كلود پاسرون، جورج پافيز، برونو پكينيو، كريستوف پروشاسون، رومين پودال، جاك رُفل، دينا ريبار، غبريال روكهيل، كلود روزنتال،



أوليفييه زوف، إيمانويل سعادة، جيزيل ساپيرو، بريجيت سيثون،
ماتيو ستانولي، جورج ستينمتر، إيرين تيري، إيلي نوركلسون، وهرفي
توبول.

وما ساعدني على الإسراع في إنجاز هذا العمل هو إقامتي في
فيسنشافتس كوليدج في برلين (٢٠٠٥-٢٠٠٦)، حيث قدمت منه
شكلاً استهلالياً. وقد توسعت في قسم كبير من الموضوعات التي
نسقت هذا العمل أثناء حلقتي الدراسية في المدرسة العليا للعلوم
الاجتماعية في مرسيليا وباريس. وأدين بإمكانية إنجاز هذا العمل إلى
حسن الضيافة الذي لقيته في جامعة أفينيون وبلاد الفوكلوز.

IRÈNE THÉRY

إيرين تيري

IRINA CHUNIKHINA

إيرينا شونيكينا

IVAN ERMAKOFF

إيفان أزمكوف

EIKO IKEGAMI

إيكو إكغامي

ELI THORKELSON

إيلي نوركلسون

EMMANUEL ETHIS

إيمانويل إيثيس

EMMANUELLE SAADA

إيمانويل سعادة

ALEXANDRE BIKBOV

ألكساندر بيكوف

ANDREW ABBOTT

أندرو أبوت

OLIVIER ROUEF

أوليفييه زوف

PASCALE LABORIER

باسكال لابوزيه

BRUNO AUERBACH	برونو أورباخ
BRUNO PÉQUIGNOT	برونو پکینیو
BRIGITTE SITBON	بريجيت سيثبون
PIERRE BOURDIEU	پيار بورديو
TANJA BOGUSZ	تانيا بوجوز
JACQUES REVEL	جاك رفل
JACQUELINE CARROY	جاکلین کاروا
JEAN-FRANÇOIS-BERT	جان فرانسوا برت
JEAN-CLAUDE PASSERON	جان-کلود پاسرون
JEAN-CLAUDE CHAMBOREDON	جان-کلود شامبوردون
PAVEZ GEORGE	جورج پافيز
GEORGE STEINMETZ	جورج ستينميتز
JULIA ADAMS	جوليا آدامز
GISÈLE SAPIRO	جيزيل ساپيرو
DAMIEN MALINAS	داميان ماليناس
DANIÈLE HERVIEU-LÉGER	دانيال هيرفيولييجيه
DOMINIQUE BOUREL	دومينيك بورل
DOMINIQUE BOYER	دومينيك بويه
DOMINIQUE MERLLIÉ	دومينيك مرليه
DINAH RIBARD	دينا ريبار

RANDALL COLLINS	راندال كولنز
ROMAIN PUDAL	رومين بودال
RICCARDO EMILIO CHESTA	ريكاردو إميليو شستا
RAYMONDE MOULIN	ريموند مولان
STÉPHANE BACIOCCHI	ستيفان بانشيوتشي
STÉPHANE DORIN	ستيفان دورين
CYRIL LEMIEUX	سيريل ليميو
GABRIEL ROCKHILL	غبريال روكهيل
FRÉDÉRIQUE MATONTI	فردريك ماتونتي
VINCENT DUCLERT	فنان دكلير
PHIL GORSKI	فيل غورزسكي
VLAD NAUMESCU	فلاد نعيمسكو
CHRISTOPHEPROCHASSON	كريستوف پروشاسون
CHRISTIAN FLECK	كريستيان فليك
CRAIG CALHOUN	كرايغ كالهون
CLAUDE ROSENTAL	كلود روزنتال
LAURENT JEANPIERRE	لوران جانيير
MATTEO STAGNOLI	ماتيو ستانيولي
MARCEL FOURNIER	مارسيل فوزنيه
PIERRE - MICHEL MENDER	پيار-ميشال منجييه

شكر

MICHELLE LAMONT

ميشال لامون

MICHEL DE CERTEAU

ميشال دُمرتو

NATHALIE ESPERANDIEU

ناتالي إسبرانديو

NOËL BARBE

نُويل بازب

NEIL GROSS

نَيل غروس

HERVÉ CORTEGGIANI

هرفي كورتيجياني

HERVÉ TOUBOUL

هرفي توبول

WOLF LEPENIES

وولف لُپنيس

YEHUDA ELKANA

يهودا إلكانا

المقدمة

غالباً ما يصار إلى الربط بين صورة فرنسا وصورة الفلسفة. أليست الديكارتية رمزاً للفكر القومي وربما أكثر، أي رمزاً لمظهر خارجي من نسج الخيال، لكنه مندرج في الزمان؟ لقد أوضح فرانسوا أزوفي (François Azouvi) كيف شكلت شخصية ديكارت (Descartes) ونتاجه موضوع إعادة بناء حقيقية عبر التاريخ بغية تجسيد العبقرية الفرنسية، بصورة جلية (أزوفي، ٢٠٠٢). إن ديكارت، وبكل بساطة، هو فرنسا، في صرامته ودقته وعدم تصنعه، إنه «ذاك الفارس الذي انطلق من خطوة غير متعثرة»، على حد تعبير بيغي (بيغي، ١٩١٤). والاعتقاد بأن جميع الفرنسيين ديكارتيون هو وهم لا محالة، بيد أن الشعار القومي الذي أسسه مؤلف مقالة في المنهج (Discours de la méthode) يشهد على قدرة الفلسفة على ابتكار أسلوب في النظر إلى الأمة. فيما بعد، اتخذ فلاسفة آخرون موقف تجسيد شكل من «فرنساوية» (Francité) أدت إلى تفوقها على الصعيد العالمي. ففي سياقات متفاوتة إلى حد ما، وفي تصورات إيديولوجية متباعدة جداً، أشار كل من برغسون وسارتر (Sartre) وفوكو (Foucault) إلى القوة المتجسدة في أنموذج الفيلسوف الفرنسي، المستقر في الوقت ذاته

فوق أرضية فلسفية محلية، تشكل الكياسة الباريسية أبرز صورها، وفي الاستعداد للتماهي مع الكوني عبر الاستمرار في التحدث باللغة المحلية. ويبدو أن الفيلسوف الفرنسي يلعب على الدوام مسرحيتين أو مشهدين: الأول هو مشهد المعرفة وأسسها، وحتى ولو وجه عديد من الأبطال الفلاسفين انتقادات لاذعة إلى الفكر المتجمد والمدونات المكرّسة. وكان لهذه البادرة الديكارتية، التي تقوم على إسقاط المعرفة المؤسسية وابتكار «فلسفة جديدة» كمشروع نهائي لا نظير له، ردود فعل عديدة في تاريخ فرنسا. أما الثاني فهو مشهد العالم حيث يتحرك المفكر دائماً على سجيته، سواء في أوروبا الديكارتية أم في باريس برغسون الاجتماعية أو في كوكب سارتر السياسي. إن الرغبة في التواصل مع العالم ليست هنا، بأية حال، ضرباً من الصيغ المألوفة، بالرغم من أنها تخلق، بشكل طبيعي، عديد من الالتباسات والإبهامات. والفيلسوف الفرنسي لا ينحصر البتة في عالمه المهني، بل يبدو، بالعكس، تَوَاقُفاً إلى نوع من الخرق وإلى بطاقة مرور نحو ضفاف أقل علماً ومعرفة، حتى ولو أعلن برنامجهِ الأكثر طموحاً أو صرامته الأكثر تفاخراً. فهو باطني كونه يضطلع بسلطة فكرية لا يشاركه فيها أحد ويستخف بمنافسيه اللاشريعيين، كائنين من كانوا. ولا يحتمل أن يُحرَم من صخب عرفان الناس وتقديرهم ويجاهر بأنه ليس عسيراً على الفهم والإدراك: قد يكون المقصود تفضيل الكتابة بالفرنسية، كما فعل ديكارت، أو الحرص على الوقوف إلى جانب المعذبين في الأرض،

كما عبّر سارتر. وغالباً ما يسعى الخطاب الاسترجاعي إلى الفصل بين هذين العالمين، وإلى جعل الحيز الاجتماعي مكاناً لإفساد المعرفة الأصلية. وعليه، قد يكون هناك «برغسونان» اثنان: برغسون الذي تُناقش فلسفته في الجمعية الفرنسية للفلسفة، وبرغسون الذي يسحر نساء المجتمع و«متحذقات» كوليج دُ فرانس. وكذلك «سارتران» اثنان: سارتر الوجود والعدم الذي يُدرس في المدرسة والذي استلهم منه عديد من الفلاسفة والسوسيولوجيين، بمن فيهم پياربورديو (Pierre Bourdieu)، وسارتر الذي اتخذ مواقف إيديولوجية جسورة حيال هافانا وموسكو. وأيضاً «دريدان» (Derrida) اثنان: دريدا المترجم المدقق لكتاب هوسرل (Husserl) أصل الهندسة وحائز جائزة جان كفايس (J. Cavailles) للإبستمولوجيا، والتميّز بكونه المعلم الكاليفورني، المحاط دائماً بمئات المناصرين الشباب، اليابانيين في القسم الأكبر منهم. ما حدد هذا الكتاب هو توجهه المنحاز منذ البدء: لا تُختصر الفلسفة قط في مجموعة من النصوص وحدها، المتصلة في ما بينها بخيوط التقليد، بل تحمل أيضاً بين طياتها مواضيع وأماكن وتطبيقات. إنها تشتمل على كل ما تتلقاه، بما في ذلك الأقل تقليدية. وكأي نمط آخر من الأعمال، تفترض النصوص الفلسفية تخصيصات، مختلفة في المكان والزمان، لقراءات منها الفقيهة ومنها الرديئة ولا توجد إلّا من خلال موثيق تلقى متتالية تجعلها بمثابة مواضيع قيمة في ثقافة ما. لهذا السبب، تحظى القراءات الرديئة بالأهمية ذاتها التي

تحظى بها القراءات التي تشرعها المؤسسات وتحميها. للمفاهيم حياة اجتماعية، كأية مواضيع ثقافية أخرى. ولتفاهم تماماً: ليس المقصود في هذا الكتاب تقليص المفاهيم إلى واقع آخر وحصرها به، قد يكون اجتماعياً على وجه التحديد. إنه خطأ سائر أشكال النتائج التأريخي المستوحى من الماركسية من حيث عدم رغبته بأن يرى في النتائج الفلسفي سوى انعكاس لمقام آخر. وقد أعيد صوغ مفهوم الانعكاس انطلاقاً من استعارات بصرية (optique) أكثر فأكثر تعقيداً (المرآة المكسورة، الانكسار) من دون التوصل إلى الأخذ بالاعتبار البون الشاسع غالباً بين الأرضية الاقتصادية - الاجتماعية والبنية الفوقية الفكرية. كل ذلك هو تاريخ قديم لسنا في صدد إعادة كتابته هنا. إنه شكل آخر من عرض نحاول تقديمه في هذا الكتاب: إن تاريخ الفلسفة الذي يُطرح فيه لا ينسى أياً من النزاعات والتناقضات، لكنه يسعى إلى إدراكها على مستويات عدة وتحت أشكال وجودية متنوعة، ولا يحتاج التاريخ الفكري إلى موضع أو إلى رتبة بين مختلف المستويات أو الطبقات. لقد كان برونو لاتور (Bruno Latour) محقاً في قوله بأن العالم الاجتماعي مسطح (لاتور، ٢٠٠٦). وبتجاوزه التناقض الروتيني بين دراسة الجزئي ودراسة الكلّي، عدّل مؤلف كتاب تغيير المجتمع، إعادة صوغ علم الاجتماع مسألة التعميم بطريقة مبتكرة، وذلك عبر التنديد بالروتين المدرسي الذي ينطوي على المزاجية بين دراسة الحالة والرؤية التعميمية. وعليه، يقع على عاتق العامل الفاعل

الشبكي الطابع (l'acteur réseau)، تقرير ما إذا كان في الجزئي أو الكلّي. ليس التراتب نتيجة قرار تفصيلي أو تأويلي يتخذه المؤرخ أو عالم الاجتماع، بل هو نتيجة قرار العامل الفاعل في ما يخص حجم حقله التجريبي. ويشير برونو لاتور إلى أن المستوى الكلّي ليس حصيلة إدماج مستويات جزئية غير متكافئة تأتي معلبة على غرار الدمى الروسية، بل حصيلة وجود نمط خاص من الترابطات، مما يستدعي الاحتفاظ بتحذيره في البال.

ويسعى هذا الكتاب إلى إخراجنا من عالم طالما أغرتنا بساطته وشدة وضوحه، إذ كان حقل الأفكار فيه الواجهة المعبرة عن لعبة تمت في موضع آخر. إننا لا نمانع بأن نأخذ على محمل الجد الألعاب التي يلعبها الفلاسفة في ما بينهم، والضربات التي يتبادلونها وتلك التي يتجنبونها، والإستراتيجيات الناجحة كما والمحاولات المجهضة (كولينز، ١٩٩٥) (Randall Collins). ولا يوجد كبار الفلاسفة إلاّ بصغارهم الذين يشكلون جمهورهم، وصنوهم وتجذرهم الاجتماعي في آن معاً. لا شيء معطى مسبقاً في حقل الأفكار: إذا كان هناك، في كل آن، متطلبات ذات مغزى مندرجة في ما سماه بيار بورديو «مجال المعقولات»، وذلك في أعقاب الفلسفة الظاهرية، فإن التاريخ الفكري هو أيضاً صنعة توافقات جديدة واختلافات ثمرة تحوله إلى لعبة لا منتهية من التجاوزات والتخصيصات. وقد تجلّت هذه الحقيقة منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، الذي شهد ضرورة التجديد

تفرض نفسها، وشمل ذلك الأوساط الأكثر مدرسية التي كان ينظمها في ما مضى تكرار المراجع والمواضيع ذاتها.

وخلافاً لتواريخ الفلسفة الأكثر مادية، في مظهرها، التي تبقينا، مهما فعلت، في مناخ الصياغات الفكرية غير المستقر، يعنى هذا العمل بالتعرف إلى الأشياء المحسوسة ذات الدور المؤثر في الفلسفة، كغرف الصف وفضاءات التعايش والكتب ومواقيت القطار التي تلعب دوراً مهماً في تسيير المسارات المهنية والشبكات. ففي بداية سبعينيات القرن العشرين، وعندما أثار الاستغراب لدى مغادرته بزانسون باتجاه كان (Caen)، من دون أن يبدو أن في الأمر ترقية أو تطور، اعتبر فيلسوف فرنسي عادي جداً أنه لا يوجد، بدءاً من باريس، حيث يعيش الفلاسفة الفرنسيون حياة عادية، أي تغيير في ديجون باتجاه كان. سوف تقولون حيال هذه النقطة أن لا علاقة لذلك بالفلسفة لأننا لم نلج بعد حقيقة المفهوم. لكن تاريخ الفلسفة الفرنسية لا يمكن أن يفصل تماماً عن شبكة السكك الحديدية في البلاد ولا عن إمكانية الوصول، المتفاوتة جداً خلال مختلف حقبات التاريخ، إلى بلدان أجنبية ومكتباتها وشاباتها وتنوع موائدها. ونعود بالذاكرة إلى أول رحلة قام بها إميل بوثرو (Émile Boutroux) إلى ألمانيا، واهتمامه بترتيب قطع اللحم على الملفوف مما ذكره بالتنظيم التام الذي اتصفت به فلسفة كانط. إن الحديث عن الحياة الاجتماعية للمفاهيم لا يعني المهارة في جعلها تعيش حياة الآخرين، إذ إننا لا نملك سلطة القول عن البنى

المفهومية بأن الأمر منوط بوعي زائف أو بالتعبير عن مصالح طبقية. لذا، سنأخذها على محمل الجد، كما نأخذ أي شيء من الحياة المادية، أو من أي ممارسة. يمكن أن ندع جانباً الوعي الزائف عند الفيلسوف: لماذا يمكن أن يخطيء مع نفسه أكثر مما يخطيء الخباز أو الساعاتي؟ ونادراً جداً ما نلاحظ أن المادية ليست غالباً سوى مسرح أخيلة يتيح الإبقاء على شروط الصراع الإيديولوجي مدّعية تفسيره من الخارج. إن التاريخ الفكري الذي نترافع فيه لا داخل له ولا خارج، بل يبحث عن مصادره ونماذجه في نقاط مختلفة ومتنوعة من تاريخ البنى الرمزية أو في المجال الاجتماعي، وهو باستمرار ينسلخ عن موقعه أو يتخذ موقعاً جديداً. إنه يمارس الذهاب والإياب بين الكلّي والمحليّ، كما في غالبية النشاطات الاجتماعية الأخرى. ولا يوجد في هذا العمل أي ادعاء بالتصدي لسحر أو قدسية ما. إن المكانة الخاصة التي وصلت إليه الفلسفة، أو التي اعتقدت أنها وصلت إليها، في بعض الظروف، هي ذاتها موضوع تحليل وليس محط غطرسة معادية للفلسفة ترى أنها التعبير عن كيان جديد للعلوم الاجتماعية في حين أنها تكشف عن تباطؤ في الديدن الفلسفي. إن نقد الصفة السيادية للنظرية الفلسفية، كما فعل لويس پينتو (Louis Pinto)، ليس غالباً سوى وسيلة، في حال الضغينة، للادعاء بامتلاك جزء من هذه السيادة (پينتو، ٢٠٠٩). ولم تعد ظروف العمل التاريخي هي تلك الظروف التي سادت عندما أصدر پيار بورديو، عام ١٩٧٥، النسخة الأولى من مؤلفه المميز

الأنطولوجيا السياسية عند مارتين هايدجر (بورديو، ١٩٨٨). ومع ابتعادهم شيئاً فشيئاً عن الموقف الداخلاني (internaliste) الذي يوصي بمعالجة الفلسفات الخاصة وكأنها منظومات مغلقة وذاتية الاكتفاء، اقترح الفلاسفة أنفسهم كبداًئل تهدف إلى إعادة حبك سياق النصوص. وسرعان ما تخطر في البال أعمال جون بوكوك (John Pocock) (بوكوك، ١٩٧٥)، وكوينتن سكينر (Quentin Skinner) (سكينر، ٢٠٠٩). بيد أن ثمة مفكرين آخرين من أمثال ألاسدير ماك إنتاير (Alasdair Macintyre) ورتشارد رورتى (Richard Rorty) وشارلز تايلور (Charles Taylor)، اقترحوا نقاط تلاق بين تاريخ المفاهيم والتاريخ الثقافي (رورتى، ١٩٤٨). ومما لا شك فيه أن هكذا خيارات قد أربكت إلى حد كبير مؤرخ الفلسفة الفرنسي مارسيل غيرو (M. Guérout)، الذي طرح مبدأ الاستقلالية المطلقة لكل فكر، حتى في الحقبة ذاتها. وفي مرحلة متأخرة، أمسك المؤرخون الفرنسيون، الذين ربما أخرجتهم الغطسة المنظمة للفلسفة في بلدهم، بزمام المواضيع المفهومية. واليوم، يدخلون الحلقة بنشاط مستحب آتھائهم (Anheim وآخرون، ٢٠٠٩)؛ (فان دام Van Damme، ٢٠٠٢).

ويرنو هذا الكتاب إلى تلافي الإحراجات القائمة عادة بالنسبة إلى الترابط بين النصوص والسياقات. وإذا أراد علم الاجتماع تقديم مساهمته المتواضعة في تفسير أية دينامية فكرية، فإنما غالباً ما يفعل ذلك في نطاق تحديد اجتماعي جزئي بعبارات «عوامل اجتماعية» أو

«ظروف اجتماعية» وهو تحديد يؤدي إلى التواءات منطقية لا نهاية لها. ماذا عن عامل اجتماعي يلعب دوره في نشاط يمكن القول، من جهة، إنه اجتماعي في ذاته، وأن العناصر الاجتماعية التي، بالمصادفة، يشتمل عليها هذا النشاط لا تلعب، من جهة أخرى، أي دور في مسار تطوره المنطقي؟ هل ينبغي افتراض وجود أماكن أكثر اجتماعية من غيرها؟ إن تحليل الجانب التاريخي السوسيولوجي للفلسفة يضع موضع التساؤل الأشكال المستخدمة في التفسير التي تقضي بالتفكير في الاجتماعي جزءاً فجزءاً: عندما نتناول الشروط الاجتماعية لأي نشاط، مع اعترافنا بأنها لا تعبر كلياً عنه، فهذا يعني دائماً جزءاً من الاجتماعي الذي يحدد جزءاً آخر من الاجتماعي. إن شبكة التحليل المرتكزة على كشف العوامل الاجتماعية تقضي بالعمل إلى طريق مسدود: أي أنه يستحيل الخروج من تقويم إلى حد كبير غير دقيق لمفاهيم العامل أو الظرف أو التأثير.

منذ حوالى ثلاثين عاماً، شكلت خاصية القطع بين النص والسياق، المقبولة كأمر مسلم به، موضوع هجمات متكررة من قبل «الدخلاء» أو «المتحذّين» في عالم العلوم الاجتماعية الذي خلق غموض أنموذجه المثالي أوضاعاً تستلزم سبر أغوارها. وقد اشتمل مفهوم «أنموذج مثالي» الذي اقترحه توماس كوهن (Th. Kuhn) (كوهن، ١٩٦٢)، والذي لقي نجاحاً كبيراً، على بعد معرفي وبعد اجتماعي، لأن كليهما يشكلان موضوع تفكير خلال سيرورات التكامل والتعلم،

وكذلك انطلاقاً من وجود معرفة مشتركة تشكل الخلفية المضمرة لكل التفاعلات. ومن منطلق حدوثها، أدت بنية الثورات العلمية إلى تفسيرات سوسيولوجية ابتداعية، ليست أقلها فائدة تفسير ميشال كالون (Michel Callon) وبرونو لاتور، اللذين أكدا، مع بعض التحريف لأنموذج كوهن: «وفاقاً هذا الحل، يصبح كل شيء، وبشكل معقد، اجتماعياً- معرفياً، بحيث يتعذر فصل الحجج والبراهين ومسائل البحث عن اللعبة الاجتماعية التي تشكل تلك الأمور جزءاً منها لا يتجزأ. ولا فائدة ترتجى في التمييز بين بعدين. إن العلم غير متجانس» (كالون ولاتور، ١٩٩١). من هذا المنفذ الاجتماعي- المعرفي، يدلف تحليل التغيرات العلمية، ذلك أن هذا التحليل يقدم في الواقع مدخلاً مميزاً للملاحظة الإثنوغرافية (ethnographique) للممارسات التي جعلت منها السوسيولوجيا الجديدة إحدى أدواتها الأساسية. وقد شهدت ساحة التغير ظهور عاملين فاعلين يستثمرون، يفاوضون، ينالون الخطوة بالتناوب أو يفقدونها. إن النسق المعرفي، وعلى غرار النسق الاجتماعي عموماً، هو نسق موضوع تفاوض، حيث يختبر الفرقاء عود حججهم في التفاوض ويغيرون نصوصهم متخذين مواقف تسوية. وعموماً، تظهر الاستقصاءات تفاوتاً شديداً بين الحجج المطروحة، وتنوعاً كبيراً في وسائل تحريك المصادر والحلفاء. من جهة أخرى، زودت المناظرات التي أحاطت بظهور «السوسيولوجيا الجديدة للعلوم» مبادئ التحليل هذه بشهرة واسعة. وإذا أردنا اتصاف

التجديدات التي أتت بها الدراسات في العلوم، فلا بد من الإشارة إلى عديد من موضوعات واستراتيجيات بناء الوقائع التي قرنت بصورة غير مسبوقة في هذا البرنامج. فالإلغاء التدريجي للحدود بين العناصر الاجتماعية والمعرفية في بروتوكولات التفسير، والأفضلية المعطاة للملاحظة، ذات السمة الانتوغرافية للأوضاع المحصورة مكانياً، والاعتراف، بشتى الوسائل، بالفعالية الاجتماعية للترتيبات الاستدلالية، وأهمية التفاوض، والثقة في سيرورة إثبات شرعية المعارف، والمكانة المعطاة للبعد المضمحل للمبادلات وللمعرفة المشتركة التي تجعلها ممكنة، وكذلك بعض الحذر حيال وجود أطر دائمة وصناعة للتفاعلات، حيث ينجم عدم الاستقرار النسبي وتعدد ميادين اللعبة، بصورة منتظمة، عن ملاحظات مقرونة بأوضاع محددة، مما يتيح إرساء مقاربات مع مختلف أنواع السوسيولوجيا التفاعلية.

لقد تحررت الفلسفة على نطاق واسع من أشكال البحث المنظم انطلاقاً من استراتيجيات المراقبة هذه. فهل بقي تاريخ الفلسفة موزعاً بين تاريخ داخلي، يلتزم مبدأها فك سياقات الاستدلالات المنطقية وإعادة ربطها بسلاسل وهمية مطروحة كمواضيع في برامج، عبر لوائح بمؤلفين ولوائح بموضوعات وتساؤلات، وتاريخ خارجي استعار بعض طرائقه من التاريخ الاجتماعي، لكنه ظل، إلى حد بعيد، أسير خيوطات (schèmes) من المعقولة، مترسخة جميعها في بنى كلية، والتي لم تتخذ ما يكفي من المسافة عن الإشكالية الماركسية

التي ترى في الاستدلالات البرهانية مقاطع من إيديولوجيا يمكن أن نجد مصدرها في البنية الاجتماعية؟ على هذا الأساس، ليس تحليل النقاشات والمناظرات بالأهمية التي يستحقها بالنسبة إلى الخاصة البرهانية جداً لهذا العلم عبر التاريخ (كولنز، ١٩٩٨). ينبغي القول أيضاً إن الفلسفة تعطي انطباعاً بأنها تطبق اليوم في سكون قاعات المطالعة أو قبالة شاشة الكمبيوتر. ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قامت علناً، في فرنسا، على اتباع الأداء المنفرد، حيث «لا يناقش الفيلسوف أبداً»، كما يقول جيل دولوز (Gilles Deleuze) وفليكس غواتاري (Félix Guattari) (دولوز وغواتاري، ١٩٩١). وقد تبين، في المجال الجامعي، في الجمهورية الثالثة، أن الفيلسوف الجدير بهذا اللقب كان يدرك أنه ليس مديناً لأحد بشيء وأنه يستأنف الفلسفة لحسابه الخاص (فابيان، ١٩٨٨). ويبدو أن كل شيء في الوسط الذي تشكله الفلسفة يتعارض مع العالم الاجتماعي المكثف السائد في المختبرات، بينما لا تلعب الأشياء والأجهزة ظاهرياً أي دور فعال، ولا وجود لغالب أو مغلوب، تماماً كما هو واضح في العلوم. وكان إتيان جيلسون (Étienne Gilson) يقول: «لا أموات في الفلسفة». فتاريخ الفلسفة ليس تاريخ تعديلات متلاحقة أو تغيير في النماذج. إنه بالأحرى تاريخ إعادة استثمار اصطفاثي لأشكال قديمة وإعادة بناء دائمة للنصوص الأساسية. ولا يجادل الفيلسوف نظراءه فحسب، بل لا ينفك يستدعي أسلافه، يوقظهم كي يقارعهم، ويحييهم كي ينقّص عليهم.

هل من الجدية بمكان الحديث عن الفلسفة الفرنسية بشكل عام؟ ألا يعني استخدام هذه الفكرة القبول باستمرارية التاريخ الفكري، في حين أثبتت فلسفات العلوم القائلة باللاتواصلية، منذ نصف قرن تقريباً، فعاليتها (فوكو، ١٩٦٩)؟ قد يكون الاعتراض قاتلاً. فلا معنى له في منظور الفلسفة التحليلية، التي تسلم بأن لدى جميع الفلاسفة مساراً مشتركاً وأن ما لا نفتقر إلى الإقرار به كفلسفة مفردة ليس سوى تكرار قضايا ومسائل متماثلة عبر الزمن. بهذا الصدد، يكتب پاسكال إنجل (Pascal Engel) التالي: «بالرغم من اختلاف صياغتها حسب المؤلفين والمدارس وأساليب التفكير والعصور، ثمة في الفلسفة قضايا ومسائل ذات مكانة ثابتة ودائمة بشكل يتيح لنا التعرف إليها بالرغم من تنوع الصياغات والإجابات. ومهما بلغ اختلافها تبعاً للسياقات التاريخية، تُظهر تلك الإجابات من التماثلات ما يكفي اليوم لفهمها وتقويمها، والحكم بصحتها أو بالعكس. ومن الممكن إخراجها من سياقها ومناقشتها، مع اعتبارها بمثابة موضوعات أو نظريات أو افتراضات، أبدى فلاسفة الماضي، معارضة لها، موافقتهم عليها مستندين في ذلك إلى أسباب مؤيدة أو معترضة اعتراضاتهم، كما ويمكننا إبداء موافقاتنا أو اعتراضاتنا استناداً إلى أسباب مؤيدة أو معترضة» (إنجل، ١٩٩٥).

بكل حال، لا يمكن أن تتقبل السوسيولوجيا التاريخية هكذا تبسيط، إذ إنها ترفض أي ادعاء يتعلق بأبدية المسائل المفهومية وتكتفي بملاحظة أن بعض هذه الأخيرة يولد، بينما يموت بعضها الآخر، أو يعاد إحياءه.

إن خاصية تماسك، بشكل أو بآخر، أو أحادية أية مرحلة فلسفية أو أي ظرف فلسفي، هي رهن وضوح درجة الملاحظة المعتمدة في التحليل. لقد علمنا المؤرخون، وبخاصة منذ النجاحات التي لقيها التاريخ المنكب على الأنطق الصغرى (microstoria) أنه يمكن افتراضياً تغيير شروط الملاحظة، لا سيما من خلال مقياس العدسية وبؤرتها (رُفُل، ١٩٩٦). وهكذا يمكن تحليل المناظرة الشهيرة بين جاك دريدا وميشال فوكو، حول التأمل الأول عند ديكرت، باعتبارها تعارضاً جذرياً يدور حول وظيفة الفلسفة تحديداً، إنما يمكن القول أيضاً أن الفيلسوفين انشغلا بالمظهر الزماني والمعرفي نفسه، وهذا ما سماه فوكو «معتقدات» (épistémè)، تحدد مسبقاً ميدان اللعبة، ونسق المواضيع ونمط تمفصل محدد بين الأقوال والأفعال. وبالتالي، فإن الحديث بجدية عن الفلسفة الفرنسية يعني إذًا، وقبل كل شيء، تقديم مبادئ بناء موضوعها إلى القارئ. إن اختيار المقياس هو هنا ضروري. ولسوف نجهد، ضمن حدود هذا العمل، في تقديم مبدأ تغيير، مع تبيان، في الخاتمة المرتكزة تماماً على تحاليل بيار بورديو، أشكال مثبتة في حقل التفاعلات، عبر برامج، وجداول تساؤلات، واعتراضات شرعية وتناقضات، وكذلك أحداث، وحوادث طارئة، وخلافات وقراءات مفيدة، وذلك نتيجة الانتعاش الخصب للتاريخ الفكري الذي أطلقته دراسات العلوم (science studies). هنا، وكما في مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية، تلعب العلاقات بين «ثوابت»

دورها، مع أن الكلمة مضللة لأن هذه المجاميع المستقرة ظاهرياً لا تنفك تُحرك وتتحرك، والتعبير عن القدرة على التصرف (قوة) عند الفاعلين الأكثر ضعفاً. وعلى المؤرخ أن يجمع بين فن بناء اللوحات ومراقبة الفراشات. وينسحب الأمر نفسه على العلاقات بين العلوم، وعلى وجود مؤسسات معرفية كبرى ونماذج بارزة من النشاط الفكري (نبي، فنان، ثوري، عالم أو خبير...) تكرر نفسها، كإمكانية، للعديد من التكتيكات الفردية التي تقاس بمقياس الطموحات وواقعيتها شديدة التغير بعضهم يشقون طريقهم كمريدين ويحصدون الشهرة والفَخار. فإذا هم كانطيون جدد أو، على العكس، برغسونيون أو دولوزيون أو فوكويون. أما بعضهم الآخر فلم يعترفوا بأي معلم يقلدونه ويحاولون فرض مقولتهم الخاصة في التجديد. إن كل مشروع فلسفي يفترض اتخاذ موقف، صغير أو كبير، حول كيفية كتابة تاريخ الفلسفة. فيصنف، أو يعيد تصنيف، البشر والمفاهيم، ويعيد توزيع المراتب القائمة، مع نتائج شديدة التفاوت تبعاً للمراحل والإستراتيجيات. وسرعان ما تتبادر إلى الذهن كبرى المآثر الفلسفية، إنما ينبغي الأخذ بالاعتبار الالتزام بالنماذج أو الأساليب أو الأسماء الخاصة من جانب أساتذة الفلسفة غير المشهورين، الذين يعطون المشروع طابعه العام. ومن المعروف أن الفلسفة، بعد هيجل، اتجهت نحو التمرکز في تاريخها الخاص، إلى درجة الإغراق فيه أحياناً، إذ إن التنامي المتزايد لتاريخ الفلسفة في الفلسفة، أقله لناحية الشكل «القاري» الفرنسي الذي

سيشكل موضوع اهتمامنا الرئيس، هو عنصر مكوّن لموضوع الفلسفة. الفلسفة ما زالت تسترجع تاريخها، وهذه السردية متعددة الأصوات تشكل النسيج الخفي لما ندركه، في فترة زمنية معينة، كجملة معارف وتطبيقات وبيئة، وأحياناً أساليب حياتية وثيقة الصلة بمفهوم «أستاذ فلسفة»، الذي يتميز عن زملائه في العلوم الأخرى، أو بيئة الصف النهائي لمرحلة التعليم الثانوية، وهي جملة نواحي لا بد من أخذها في الاعتبار، بالإضافة إلى المفاهيم مثل الحدس والوجود أو الاختلاف، والتي قد تبقى تلك النواحي من دونها مجردات يتعذر فهمها.

وبغية الإقناع بمشروعنا، ثمة توضيحان لا بد منهما. الأول يقوم على المدخل الرئيس للبحث. فالفلسفة هنا تؤخذ بالاعتبار انطلاقاً من المنظور المعرفي، وليس كمتوالية من التصورات، متفاوتة التوجه والتماسك، يتم ظهورها وأقولها على مسرح التاريخ. ومعلوم هو اندراج الفلسفة في نظام التعليم الفرنسي وموقعها عند تمفصل التعليم الثانوي والتعليم العالي. إننا نقر، من دون حرج، بالسمة العالمية لمفهوم الاختصاص العلمي للدلالة على جسم معرفي متفق عليه كتمفصل بين موضوع وطريقة وبرنامج، من جهة، ومجمل عمليات معرفية في فترة زمنية محدودة، من جهة أخرى باعتبارها نمط اهتمام ممكن تمييزه تتولاه تشكيلة أوسع. «بنفس الطريقة التي ترتبط بها عموماً المجتمعات الحديثة بمسألة المفاضلة بين قطاعات أو حقول نشاطات متنوعة، يتصف عموماً العلم الحديث بأنه مشروع مخصص

منتظم في شبكة واسعة من الاختصاصات العلمية»، على حد تعبير يوهان هيلبرون (Johan Heilbron) (هيلبرون، ٢٠٠٤). ويضيف أن هذه العلوم المتخصصة تشكل الإطار المرجعي الأول في عالم الجامعة والعلم. إن الحديث عن تخصص علمي ما يعني، بعبارة أخرى، الدلالة على النشاط العلمي كشكل خاص من تقسيم العمل في العالم الاجتماعي. هذا المفهوم يتيح وضوح ومحسوسية التنظيم اليومي للبحث والتعليم، القائم على تحديد نمط معين من المواضيع، وتوزيع مهمات خصوصية، وتماسك أفق معرفي متفق على اعتباره بمثابة سيطرة معرفية متصاعدة على موضوع تم تعريفه مسبقاً بأنه محدد. وفي خلفية ذلك، نجد من دون شك الإيمان، المتفاوت في وضوحه، بوجود، استشرافياً أقله، مجموعة مترابطة من المعارف الخاصة تقدم باستمرار، إذا أظهرت اليوم، بشكل استثنائي جداً، القوة البنوية لمنظومة العلوم، نمطاً من التمثيل يفترض تكاملية العلوم المعترف بكونها أشكالاً خاصة، منفصلة عن مجموعة أوسع نطاقاً، مندرجة ضمن رؤية علمية عامة. وهكذا، يتيح مفهوم الاختصاص العلمي إدراك الفلسفة في كل حالاتها، سواء لناحية التنظيم المادي لتعليمها أم لناحية تحديد ظرف مفهومي ما.

أما التوضيح الثاني فيتناول وحدة الزمان المأخوذة في الاعتبار. فالفترة الممتدة بين إعادة بناء النظام التعليمي، منذ بداية الجمهورية الثالثة حتى نهاية السبعينات، أحدثت تماسكاً نسبياً، لكنه غير قابل

للتقاش. وباستثناء حقبة فيشي (Vichy)، شكلت حرية أستاذ الفلسفة هاجساً دائماً، بما في ذلك الفترات الأكثر محافظة. وقد بدا واضحاً استمرار اندراج الفلسفة في جملة التجهيزات التعليمية، حتى بالرغم من أن التنافس بين العلوم، وبروز معايير جديدة في الكفاءة الاجتماعية والتغيرات الاجتماعية-التقنية، قد أحدثت حالات من عدم الثبات واليقين. وتقوم بعض الديناميات الفلسفية، وأولوية التجربة والموضوع، من جهة، وأولوية المعرفة والموضوعية، من جهة أخرى، بتوزيع الأدوار المفهومية ومستوى الطموحات بشكل منتظم. ثمة تواصل نسبي بين المثقف المفكر البارز والأستاذ غير المعروف في منطقة ما. وبالإمكان الافتراض، إنما من دون البرهنة على ذلك في هذا العمل، أن أنموذج الفيلسوف الفرنسي هذا قد بدأ يتلاشى في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، تحت التأثير المزدوج لتزايد أشكال جديدة من الخبرة العلمية والاجتماعية، ولإعادة تشكيل التماثل بين الجامعة ووسائل الإعلام، وتشكيل جديد للعولمة الذي يؤثر أيضاً في الانتشار العالمي للأفكار، عبر النشر والأشكال الأخرى من توزيع المعرفة (ساپيرو، ٢٠٠٩). يكفي أن نذكر أنه ثمة أحادية مؤكدة توجد لدى الفيلسوف إذا أخذنا في الاعتبار ارتباطه بالاستقلالية الذاتية وبالمثال الأعلى الذي يؤكد دائماً «التفكير باستقلالية ذاتية» الذي يميزه بوضوح عن ممثلي العلوم الأخرى في سياق يرى التقسيم الفكري للعمل يتنامى ويؤسس لنفسه مدينة علماء يقطنها المشتغلون في تقديم البرهان.

وذلك على الرغم من التناقضات الإيديولوجية الظاهرة التي قد تعطي الملاحظ الملحاح انطباعاً بأنه تشكل من تحولات إيديولوجية جذرية بين الأستاذ في الجمهورية الثالثة المتمسك بالدفاع عن المؤسسات، والمثقف التجاوزي من نمط فنان، بطل الثقافة المضادة التي شهدتها فترة الستينات.

إن افتراض أحادية نسبية لفترة طويلة من التاريخ الفكري الفرنسي يعني الموافقة الضمنية على أن السرد ليس خطي الوجهة. وحرى بنا القول إن اتباع هذه الطريقة يشكل استثناء. إن معظم توارينخ الفلسفة الفرنسية الموضوعية في القرن العشرين تظهر بصورة حصرية بنية متسلسلة تاريخياً. وقد لا نُعلم القارىء شيئاً عندما نكرر عليه هذا الشكل من القصص، الذي يمكن اعتباره قبسوسولوجي (ما قبل السوسولوجيا). ثمة تسلسل تاريخي مقارن للانتاج المفهومي والحياة المؤسسية، مثبت في نهاية الكتاب يشكل تذكيراً ضرورياً. وقد جرى تحليل الموضوع المتمثل بـ«الفيلسوف الفرنسي» بمقاربات متتالية. فعمدنا في الفصول الثلاثة الأولى إلى عرض أوضاع يتاح الانتاج الفلسفي في إطارها (صف الفلسفة، مجال المسيرة المهنية والمفاهيم، دينامية الظروف والنزاعات). وفي الفصول الثلاثة اللاحقة، قمنا بتحليل البعد «الفرنسي» النوعي للانتاج الفلسفي، عبر تأكيد عقلانية من نمط خاص، واستمرار فلسفة التجربة الذاتية وبناء الكوني انطلاقاً من مستوردات فكرية وترحيلات ثقافية. أخيراً، حددنا، في الفصول

الثلاثة الأخيرة، أشكال التمفصل النوعي التي تربط الفلسفة بمجالات فكرية أخرى وتعيد تشكيلها جزئياً، والدين، والعلم والفن. هذه المقاربة تركز على السيرورات أكثر منها على الأشكال البنيوية، لكنها لا تتجاهل جملة المتطلبات، المعدلة باستمرار، التي توجه التعبير الفلسفي وتجعل منه نتاج سلسلة من التفاعلات المحددة الموضع.

القسم الأول

تأسيس ميدان علمي



أولاً الفلسفة في قاعة التدريس

الاستثناء الفرنسي

غالباً ما يفاجأ الأجني المتواجد في فرنسا أثناء امتحانات البكالوريا بالأهمية التي توليها وسائل الإعلام لامتحان الفلسفة الذي تفتح به الدورة. فتصدر المواضيع المطروحة عناوين الأخبار التلفزيونية، ويُطلب من كبار المعلمين طرح رأيهم في مناقشة موضوع أو تحليل نص، ويبدو البلد برمته متأثراً، لبضع ساعات، بمذاق هذا الجدل الفكري. وبالرغم من أن البكالوريا اليوم تختص بغالبية تنتمي إلى فئة عمرية معينة ولا تمارس أي تأثير انتقائي، إلّا أنّها، وعبر الامتحان الرمزي المتمثل في الفلسفة، تبقى شعيرة وطنية كبرى. في هذا المضمار، طرح أستاذ الفلسفة جان-بول جوارى (Jean-Paul Jouary)، عضو الحزب الشيوعي الفرنسي، وجهة نظره حول دورة عام ٢٠٠٨ في صحيفة ليبراسيون قائلاً: «ككل عام، يعيد امتحان الفلسفة في البكالوريا، الاهتمام بهذه المادة من قبل الجمهور العريض، وتحريك بعض المناورات التافهة ضد تعليمها في آن معاً. صحيح أن الفلسفة ليست فرعاً معرفياً كغيره، إذ إن العلوم الأخرى تستدعي وتطور التفكير والفكر النقدي عند

الطلاب بينما تجعل الفلسفة من التفكير موضوعاً لها وتبسطه على سائر أبعاد الحياة، الفردية والجماعية. ففي فرنسا، برز هذا الطموح، واحتل مكانة بالغة الأهمية. وبالتالي، شكلت في فرنسا موضوع استهدافات دائمة» (جوازي، ٢٠٠٨). بهذا الصدد، ينتقد الأستاذ رأياً حراً لوزير التربية الأسبق لوك فيري (Luc Ferry)، أطلقه عشية الامتحانات، في الصحيفة الكاثوليكية لاكروا، ندد فيه باعتباطية إجراءات وضع العلامات في البكالوريا وضرورة العمل على تطوير هذه المادة باتجاه تعليم تاريخ الأفكار. بل تحدث فيري، وهو أستاذ فلسفة سابق، عن تعليم المادة بقوله: «ثمة حتماً، هنا وهناك، أساتذة موهوبون، إنما عموماً يُساء تعليم الفلسفة. والدليل؟ اسألوا من حولكم. بعد أن يمضي على درسها ثلاثين أو أربعين سنة، لا يعود يتكون لدى الناس عنها أدنى فكرة... مجرد فكر نقدي مبهم، وفن في التفكير. إنما هل تعتقدون جدياً أن عالم الرياضيات أو الصحفي لا يفكران أو يفتقدان إلى الفكر النقدي؟ علماً بأنهما ليسا متخصصين في الفلسفة! الحقيقة أن الفلسفة لا علاقة لها تقريباً مع ما يدرس في الصف الختامي للمرحلة الثانوية» (فيري، ٢٠٠٨). ويؤكد جان پول جوازي على عنصرين: السمة الفرنسية البحتة لتعليم الفلسفة في نهاية التعليم الثانوي وواقع أنه مكرّس لتنمية فكر نقدي ذي قوة مميزة يتجاوز، على نطاق واسع، إطار التدريب المدرسي، لأنه ذو صلة بمجمل الحياة الجماعية. من هذا المنطلق، ليست الفلسفة مادة كغيرها، ويمكن تحديدها وكأنها أحد شروط الحرية السياسية للمواطن.

أما البعد الذي يخرج عن إطار مجال الفلسفة الخاص (extraterritoriale)، بالنسبة إلى منظومة المواد المدرسية المألوفة فقد ظهر للمرة الأولى هنا تبعاً لوظيفته النقدية. وسوف نرى لاحقاً أنه يمكن أن ينطوي على وظيفة إبستمولوجية، تقوم على تنظيم معارف متخصصة وإعطاء ما يبرر ذلك. فإذا كانت العبارة المجازية «مادة تنويعية»، التي اقترحت استخدامها للدلالة على الطموح التشريعي الذي ذهبت إليه الفلسفة، تنطبق بخاصة على القسم الأول من الفترة المعتمدة (فابيان، ١٩٨٨)، فإن التأكيد الذي تتفقت بموجبه الفلسفة من النظام العام المشترك للمعارف القائمة هو موضوع ثابت، سواء وضعها في قمة سلم المعارف، أم جعل منها سلاحاً ثورياً ضد النظام الإبيستمولوجي والاجتماعي القائم. قد يكون الفيلسوف في القمة أو في الهوامش. وأحياناً يلتبس الانضواء المزدوج. غير أن تعليمه مغاير تماماً لتعليم الآخرين. ومن المثير أن نلاحظ، في الحالة الفرنسية، أن البراهين الإبيستمولوجية النمط ليست منقطعة تماماً عن التبريرات المدرسية النمط. ذلك أن مفهوم المادة الرئيسة (العلم التنويعي) كان، حوالى عام ١٩٠٠، يغطي السيادة النظرية للفلسفة فضلاً عن دورها في نطاق المدرسة الثانوية، بمعزل عن أي اندراج تاريخي أو مؤسساتي. لقد كانت «تنويعاً للدراسات الثانوية». والواقع أن تعليم الفلسفة يتمتع بخاصيتين لم تتأثرا من حيث الشكل منذ بدايات الجمهورية الثالثة. يمنح هذا التعليم خلال سنة واحدة ولا يلحقه أي تدرج. وبه تنتهي دورة

التعليم الثانوي. من هذا الترتيب الاستثنائي يمكن الخروج بخلاصتين. إن التعرف إلى الفلسفة يقدم عادة مظهراً فظاً، من النمط الذي ينجم عن الصدمة النفسية الناجمة عن الحروب، إذ غالباً ما نستخدم مجازات الصدمة لتحليل قوة هذه التجربة والنتائج التي ترتبها على استعدادات المراهق الكبير. والفلسفة هي أيضاً وعد بالانفتاح على عالم آخر، هو عالم البالغ وعالم الدراسات العليا. إنها تتيح تلمس نهاية العلاقة المدرسية، ولا يتوانى المعلمون الذين يدرّسونها عن الاحتفاظ بمسافة عند تقديم الذات، أو في طريقة الظهور والتصرف في نطاق المؤسسة، وهذا ما أسماه بورديو التهيؤ (hexix) الجسماني، إنما يمكن أن تشكل عبارة مظهر (look) تحديداً شعبياً لبقاً. وإذا حددنا الأسلوب بكونه منظومة من الفروق، يكون بالتالي أسلوب أستاذ الفلسفة مؤلفاً من فروق بالنسبة إلى الأساليب المتبعة في تقديم الأستاذ لنفسه. هنا، قلما تحظى التفاصيل بالأهمية، ذلك أنه يجب أن تعطى الأفضلية للبعد العلائقي. فحتى نهاية العام ١٩٦٠، كان أساتذة الفلسفة يسجلون احتفاظهم بالمسافة عن المعيار المدرسي من خلال مواقف تقربهم من الطلاب ويبدون عندها وكأنهم يسائلون في صوابية رتابة الضغوط التي تحيط بالنظام التربوي.

لنعد بالذاكرة إلى جان-بول سارتر، أستاذ الفلسفة في مدينة الهافر. كان سارتر يرغب في التسرب من التعليم من خلال تسلمه منصباً مؤقتاً في اليابان، لكنه عاد إلى منصبه النورماندي في آذار/ مارس ١٩٣١.

يقول جان جيوستينياني (Jean Giustignani)، أحد طلابه القدماء: «رأينا هذا الرجل الطيب قادماً، يده في جيبيه، حاسر الرأس - وكان ذلك نادراً - يدخن الغليون - وهذا ما كان غير مألوف -، وسرعان ما باشر حديثه، من دون مدونات، وهو جالس إلى مكتبه. لم يسبق لنا أن رأينا مثل ذلك». ويقدم روبير مارشندو (Robert Marchandeu)، وهو من طلاب عام ١٩٥٣، ثابتة مماثلة إذ يقول: «دخل إلى الصف للمرة الأولى مرتدياً سترة رياضية، وقميصاً سوداء، ومن دون ربطة عنق. فأدركنا للتو أنه لم يكن أستاذاً كغيره من الأساتذة (كوهين - سولال، ١٩٨٥، ص ١٦٤). وفي الخطاب الذي ألقاه خلال توزيع جوائز الثانوية في تموز/ يوليو ١٩٣١، قدم مديحاً مؤثراً للسينما كأحد أروع فنون الأزمنة الحديثة، وقد استثار ضده مشاعر أهالي الطلاب، الذين كانوا لا يزالون على مشاعر الكراهية التي زرعها فيهم جورج دوهاميل حيال الصورة المتحركة. فسارتر هو بلا منازع شخصية استثنائية، لكن أنموذجه تكرر لاحقاً مرات عديدة من قبل زملاء أكثر غموضاً بشكل أصبح معه مثلاً أنموذجياً. وهكذا تعبّر سيرة الفيلسوف عن شخصية سارتر التي تجاوزت في طابعها البعد المحلي المكاني. بالرغم من ذلك، نعتقد أن سارتر كان يعتبر من «الهواة». لنبدأ بمدير الثانوية والناظر العام فيها، اللذين كانا ينظران بعين حائرة إلى تلك القاعة الكبرى المفتوحة دائماً وهي تتحول يوماً بعد يوم إلى معقل حقيقي ليسار في المؤسسة، وإلى مركز مطلق ألغيت فيه كل القواعد المتبعة

في الثانوية وكل القوانين، وسقطت، بعد أن أصبحت عديمة الجدوى وشائخة، في معسكر التقاليد العقيمة. ومن دون نظام صارم، ولا تسجيل للحضور، ولا تصحيح منظم للمسابقات، ولا طقوسية في الامتحانات والعلامات، ولا تنافس، ولا تعليم آلي، ألم يبرهن سارتر أنه أحرز في البكالوريا نجاحاً باهراً يفوق زملاءه؟ وبذلك، يكون قد سخر، كمن ينفخ في قصور من ورق، من سنوات التعليم التقليدي (م ن، ١٦٧-١٦٨).

ومما لا شك فيه أن كاتبة سيرة سارتر حملتها حماسها وأرخت العنان لتحويل عرضها إلى رواية خيالية. وهي بالتالي تميط اللثام عن شخص مقولب، هو أستاذ الفلسفة الذي تجعله حريته غير المتوقعة يفجر بشكل ما الرتبة النظامية المتبعة في نظام التعليم. والواقع أن الحقيقة السارتريّة هي أقل بطولية. لم يتردد التفتيش العام في الاعتراف بمقدراته، وأثبت أنه يقوم بواجباته على أكمل وجه، كما تدل عليه العلامات الجيدة التي كان ينالها طلابه. ويتبين من قراءة مذكرات سيمون دُ بوڤوار أن العلاقة مع تلامذته كانت أقل ابتهاجاً: وبدلاً من اتباع تقاليد التربية الديمقراطية المباشرة، أبدت مؤلفة كتاب الجنس الآخر أسفها على سطحية معظم الحضور. «كانت هناك صباحات رمادية كنت أحكم فيها بعدم جدوى الحديث عن الحياة العاطفية أمام أربعين طالباً ثانوياً كانوا ربما يسخرون من ذلك» (بوڤوار، ١٩٥٨، ص ٤١١). ولا شك بأن التفاوت بين المعيار الأستاذي المتبع بالنسبة إلى أساتذة الفلسفة والممارسة الفعلية عند سارتر كان أقل ضخامة مما

تعتقده أني كوهين- سولال. قلما تهمنا هذه النقطة. وتعتبر إعادة بنائه عن علاقة اجتماعية تؤكد الملاحظة في خطوطها الكبرى: هناك هامش من الاختراق بالنسبة إلى الفيلسوف كي يحافظ على عدد من الصيغ ويبرهن على الفعالية التربوية. وهكذا، يمكن تفسير الغليون والسترة الرياضية كعنصرين من عناصر التميز داخل نظام يضمن حرية الأستاذ ويتيح له أن يجعل من درسه عملاً مبتكراً وشخصياً. وإذا كان يتوجب على المعلم أن يعلم تلميذه التفكير، فعليه أولاً أن يقدم المثال على الدينامية الفكرية المستقلة. ولا شك بأن سارتر كان أقل بعداً عما يسمح به تاريخ القديسين وإعادة تجميع المذكرات الدينية لأستاذ فلسفة أن يفكر فيه. ومع نهاية الستينات، وفي مدينة صغيرة في كورسيكا، شكل فيلسوف آخر، كان السكان المحليين يجهلون أنه حل الأول في شهادة الأستاذية، موضع اعتراضات لأنه كان أشبه بشخص «هيبّي»، وكان يأتي لإعطاء دروسه على دراجته الهوائية، متجاهلاً قوة ثقافة السيارة في الجزيرة. وكونه يتمتع بحماية الإدارة والمفتشية العامة، تابع القيام بنشاط تربوي متميز لكنه فعال. ويمكن تفعيل هذه الصورة الخيالية في عدد لا يحصى من الحالات، وهي تعبر عن دينامية حقيقية للتفاوت في النظام التعليمي.

لذلك، لا ينبغي الاستسلام لرؤية تجاوزية لأشكال تقديم الفلاسفة لذواتهم. ففي السنوات الأخيرة أمكن، وبوضوح، ملاحظة ميل مغاير: في حين تبدو مجموعة أفراد الهيئة التعليمية منقلبة باتجاه

الرفاقية والتقارب مع الطلاب، بالمقابل، يميل غالباً أساتذة الفلسفة إلى إعادة خلق المسافة الرمزية، كأن يخاطبوا الفرد مثلاً بلغة الجمع أو أن يحافظوا على نوع من تقدير الذات الذي أصبح نادراً في الحياة الاجتماعية المعاصرة مع فرض النموذج التلفزيوني للمجاهرة الوقحة. لقد أوجب أستاذ الفلسفة على نفسه أن يكون منفصلاً عن الرتبة الأستاذية، كائناً ما كان الموضوع الذي يستند إليه هذا الانفصال. إحدى المرات، أصيب جامعي ألماني بالدهشة عندما رأى جيل دولوز يشارك في هيئة تحكيم أطروحة دكتوراه وهو يرتدي بنطال جينز رث ومثقوب في مكان معيب. لكنه اغتاظ أكثر لرؤية مؤلف الاختلاف والتكرار مرتدياً سروالاً داخلياً أحمر في تلك المناسبة. إن الشعور بالكرامة الذي أبداه هذا الإنسان الأكاديمي (homo academicus) الذي لا مأخذ عليه يمنعه من أن يدرك أن الفيلسوف كان يعني بذلك أنه ليس مجرد أستاذ عادي. إن الرجل ذا «السروال الداخلي» الأحمر، الذي لاذ بالصمت حول الموقف طوال فترة مناقشة الأطروحة، يصار إلى الحديث عنه هنا بصورة أفضل بكثير من النظريات السوسيولوجية حول وضع المثقفين «غير المتوازن تماماً». إن أساتذة الفلسفة، بمن فيهم دولوز، قبل أن يصبح الرجل صاحب التعبير القوي والجذمور، ومثالاً أنموذجياً ومدرسياً بامتياز، ما انفكوا يطورون خططاً تربط بين التجاوز والتميز. وقد يكون المبدل أيضاً نتاج لباقة جمالية. هذا ما كان يجهله زميلنا الألماني.

قد يفاجأ القارئ بهذا الاستطراد المتعلق بالملبس. لكن الأمور، في الواقع، مرتبطة بعضها ببعض: إن بعد مادة التخصص العلمي المتجاوز للشروط المكانية يصنع أناساً هم أيضاً خارج العام المشترك، يمكنهم أن يتغلبوا على الرتبة الاجتماعية، كما يمكن للفلسفة أن تتغلب على البرامج المؤسسية والنظامية. يجب القول أيضاً أن الفلسفة الفرنسية هي خزانة ثياب وأن ممثليها الأبرز غالباً ما كانت صورتهم مقترنة بملبسهم. لتذكر القميص القطنية التي كان يرتديها سارتر، تيمناً بالعمال، والتي يمكن أن نقرأ من خلالها إدانته الشهيرة: «المعادون للشيوعية كلاب»، ولتذكر أيضاً ملابس جاك دريدا، من المخمل البنفسجي اللون، الذي عادت به أناقته المنتسبة إلى الأقدام السوداء إلى مفهوم «الحنين إلى الجزائر» «nostalgérie»، أو الياقة الملفتة عند ميشال فوكو الذي اعتمد خزانة ثياب مزدوجة، كما يخبرنا كاتبو سيرته، جامعاً بين أناقة بورجوازية نهائية وميل ليلي إلى الجلد المزدان بالمسامير، وهو جمع يعبر، أكثر من أي نقد مسهب، عن ادعائه الشهير: «لا تسلونني من أنا». ثمة علامة فارقة يمكن إرفاقها مع خصلة الشعر الطويلة «ترمز إلى فنان» اعتمدها فلاديمير جانكليفيتش (W. Jankélévitch)، الذي لم يتوصل ميله لتشطيب الوجه إلى ردع أجيال من طلاب السوربون عن تبنيها. وهكذا، كان هؤلاء مزودين «بلست أدري ماذا»، وبنوع من «لا شيء» يتيحان التخلي قليلاً عن مظهر الوجود البورجوازي من دون الوقوع، بالرغم من ذلك، في المظهر الأشعث.

وجوب الدفاع عن الفلسفة

إن الجدل الذي أثير عن بعد بين لوك فيرّي وجان پول جواربي حول فعالية تعليم الفلسفة هو قديم قدم الجمهورية الثالثة. وإذا كان يكشف عن سمة بناءة في ما يتعلق بإدراج المادة في المجتمع، إلا أنه من العبث تقليصه إلى مجرد صراع يعبر عن منظومة موحدة من المواقف. فلا يمكن من جانب واحد أن نميز أنصار الفكر النقدي والتحرر المدني الذين قد يدافعون عن تعليم الفلسفة من دون أن يقطعوا مع مسيرة القرن، عن الظلاميين والتكنوقراطيين الذين حاولوا خنقها. وبغية توضيح تعقيد هذا الجدل، لا بد من العودة إلى الحرب الكلامية الأساسية التي اثارها، عام ١٨٩٤، الصحفي فرنان فاندريم (F. Vanderem) في مجلة جمهورية تابعة ليسار الوسط هي المجلة الزرقاء، تحت عنوان استفزازي هو: «الفلسفة، صف ينبغي إلغاؤه؟».

لم تكن أهمية مقال فاندريم بمستوى أهمية الجدل الذي غذاه. إنما يستحق التصدي له، كونه مثقلاً بتقاطب الجمهور البورجوازي الفرنسي حيال مادة عرضة للتقدير والتهمك في آن معاً. والواقع أن الصحفي قد استند إلى تجربته الشخصية كطالب فلسفة ليؤكد أنها عسيرة الفهم على الشبيبة العاديين. بل وصل به الأمر إلى اعتبار نفسه «ضحية» تعليم الفلسفة. ثلاثة أشكال من التبريرات أتاحت له تقديم حجته. الأول يتعلق باستحالة إيصال الفلسفة عبر التربية، حيث يقول: «كل شيء مثير للسخط في هذه المسألة، حتى هذه المزوجة اللامعقولة للكلمات،

تعليم الفلسفة» (فاندرم، ١٨٩٤، ص ٧). ويتعلق الثاني على وجه الخصوص بعرض إجمالي للفلسفة خلال سنة. وموجز هذا العرض أنه «بيان نقدي للطرح العالمي للعمل الفلسفي منذ أقدم العصور حتى أيامنا الحالية» (م ن، ص ٩). أما التبرير الثالث، الذي نجده بصورة منتظمة طوال القرن العشرين، فيستند إلى المردود التربوي السيئ، على حد زعمه، لصف الفلسفة، إذ يقول في ذلك: «بين خمسين طالباً، خمسة يفهمون، خمسة يتابعون، وأربعون يستقرون في لامبالاة إنذهالية» (م ن، ص ١٤). وبعد أكثر من قرن، قال لوك فيري الشيء نفسه تقريباً عندما أوضح أن طلاب التعليم الثانوي لا يحفظون شيئاً تقريباً من هذه المرحلة معبرين هذه المرة عن موقفهم، ليس من صعوبة هذه المعرفة، إنما من السمة المصطنعة للصيغة التربوية. يقول بهذا الصدد: «حصيلة الأمر أن الفلسفة أصبحت في صفوفنا بدلاً عن التربية المدنية التي قد تجعل أرسطو، سبينوزا، كانط ونيتشة ينفجرون سخرية. كانوا جميعاً يسعون إلى فهم العالم ليجدوا فيه طرقاً تؤدي إلى حياة واضحة وسعيدة. فلو قلنا لهم إن الفلسفة تقوم على تحليل مفاهيم مع التظاهر بالدهشة حيال صوغ الأبحاث، فلسوف يسقطون عن كراسيهم...» (فيري، ٢٠٠٨). أما الإخفاق التربوي، بالنسبة إلى فاندرم، في تعليم الفلسفة فقد يكون مرده إلى سبيين. أولاً، خاصية جدارة أساتذة الفلسفة في الثانوية، التي يمكن القول بأنها كبيرة الحجم، وكفاءتهم بالنسبة إلى القدرة على الفهم عند طلابهم: يجب وضعهم في مكانهم الحقيقي،

يقول فاندِرم، «أكان في السوربون أم في معهد المعلمين العالي». ثانياً، أدى غياب التدرج والتطور التربوي خلال الدروس الثانوية في الفلسفة إلى جعل هذا التعليم غير مثمر. فمن الأوفق توزيعه على امتداد الحقل المدرسي.

كان الجدل محتتماً. وحده المؤرخ غبريال مونو (G. Monod)، أعطى الحق لصاحب المقال، مؤكداً على الخاصية السيئة للفلسفة في التعليم الثانوي (فاندرم، ١٨٩٤، ص ٧٤). أما عالم النفس ثيودول ريبو (Th. Ribot)، مؤسس المجلة الفلسفية، عام ١٨٧٦، التي كانت تصدرها في نهاية القرن الجمعية المهنية للفلاسفة، فلم يستهجن لهجة الصحافي، معترفاً بأن معظم الطلاب كانوا ينفرون من تعلم الفلسفة (م ن، ٢٨). بالمقابل، أبدى أبرز ممثلي الفلسفة الجامعية اعتراضهم على ذلك متحدثين عن الصحة الممتازة التي يتمتع بها تعليم الفلسفة. وقد تكفل إميل بوترو، الممثل الأبرز للفلسفة الفرنسية في تلك الحقبة، وهنري ماريون (H. Marion)، اختصاصي في التربية ومدافع لافت عن المادة، بتكذيب مقولة فاندِرم التشاؤمية. لقد كان للفلسفة في الثانوية أيامها الجميلة أيضاً. كذلك، عمد الفيلسوف الروحاني القديم پول جانيه (P. Janet)، الذي باشر مهنته قبل بدايات الجمهورية، إلى الدفاع بحماسة عن تركّز تعليم المادة في السنة الختامية من التعليم الثانوي: من خلال هذا التنظيم، كان لا بد من «إثارة إعجاب الطلاب»، على حد تعبيره. من الضروري التركيز على تأثير الإعجاب هذا، المعجزة

اليونانية، الذي يشكل، حسب المدافعين عن الفلسفة في الثانوية، أحد مزاياها الرئيسية. مبدئياً، يعتبر الإعجاب الفلسفي بمثابة مثير للتفكير الانعكاسي. وبما أن الأمور ليست بديهية، يعتمد الفيلسوف إلى طرح الأسئلة. وعادة ما يصار إلى الدفاع عن المكانة الخاصة التي تحتلها الفلسفة في التعليم الثانوي عبر تقاطع حجتين اثنتين: شدة الإعجاب التي تؤدي، وبطريقة مستحدثة، إلى إعادة اكتشاف مجمل المعارف المكتسبة سابقاً بشكل غير انعكاسي، وضرورة النضج التي تستلزم أن يكون اكتشاف الفلسفة في نهاية المراهقة. وقد بقي التمهيد بين الإعجاب والنضج متيناً بما يكفي لعدم الإفصاح في المجال لأي تعديل جوهري خلال القرن العشرين.

ومع مرور الزمن، جرت محاولات متتالية لترتيب دروس المادة، كانت أكثرها إقناعاً تلك التي اقترحها معلمو مجموعة البحث في تعليم الفلسفة (Greph)، الملتفون حول جاك دريدا (غريف، ١٩٧٧). وقد حكم عليها بأنها طوباوية ومتناقضة مع تحديد الفلسفة بالذات. وهذا ما أثار الدهشة سيما وأن الفائدة المعرفية بالنسبة إلى الطفولة، ومن ثم الطفولة الأولى، قد شهدت تطوراً متنامياً خلال القرن، وبخاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ونعود بالتفكير إلى علم النفس عند جان بياجيه (J. Piaget) بصورة خاصة، الذي اغتذى منه تعليم الفلسفة، وحديثاً إلى اكتشاف عالم الطفولة الأولى، الذي أعاد توجيه النقاشات الحادة إلى النضج والبلوغ. والفلسفة بما هي مادة مدرسية لم تمسك

قط بزماء مسألة تدرج معرفتها ولا بخصوصية موقعها: لم يفاجئها أنه بالإمكان تدريس التاريخ أو الرياضيات في المدرسة الابتدائية وأنها نأت بنفسها عن ذلك بحجة اندهاش التلاميذ الذي، بالمقابل، أشار إليه المشنعون بها، كما مر معنا، كاندهال أو نفور. لقد أحيا المدافعون عن الفلسفة استعداداً تاريخياً لدرجة أنهم جعلوا منها ضرورة معرفية. ثمة هنا نوع من نقطة مظلمة في الانعكاسية التي لن تفاجيء سوى الذين يقبلون من دون تبصر خطاب تبرير مادة الفلسفة. والحقيقة أن مكانة الفلسفة تشكل، في نهاية المرحلة الثانوية، اختصاصاً مسرحياً مؤثراً هو بمثابة طقس انتقالي. وبالرغم من أن الفلسفة لا تشكل، بأي حال، مدخلاً حقيقياً إلى أية مجموعة معرفية، إلا أنها تلعب، في البكالوريا، على سبيل المجاز، دوراً تقليدياً في الدخول إلى سن البلوغ. وباسم مسرحية الانتقال هذه والإصلاح، ما زال تعليم الفلسفة يتطلب هذه «اللقطات المسرحية الفكرية» التي تحدث عنها كلود ليفي-ستروس (C.-L. Strauss) في كتاب مدارات حزينة الذي انتقد فيه الانغلاق البلاغي (ليفى ستروس، ١٩٥٥).

قد نقبل بسهولة أن يتكافأ الدفاع عن تعليم الفلسفة، بما هي موجودة في التعليم الثانوي، مع حرص جلي على الدفاع عن الهيئة التعليمية، خصوصاً في سياق تنافس متصاعد بين مختلف العلوم. وخلال القرن العشرين، كما سنتبين في الفصول التالية، أعيد طرح مكانة الفلسفة في منظومة العلوم على بساط البحث، بصورة دائمة، وليس استبعاداً

استرخائياً لتصاعد العلوم الاجتماعية. وبالتالي، لم يكن مفاجئاً الموقف الدفاعي عن الفلسفة بما هي مغرفة مدرسية، خلال القرن العشرين. مع ذلك، ينبغي الحذر من تقليص المواجهات المعقدة التي تدور حول كمية المؤن في البرنامج المدرسي إلى مجرد صراع تبسيطي بين المتمسكين بحرية الفكر، أي أساتذة الفلسفة، وأناس خبثاء يسعون إلى التقليل من شأنها أو إلغائها، تكنوقراطيين كانوا أم ليبراليين محدثين أو علماء اجتماع أو مؤرخين. وأحياناً تدور المعارك على جبهات معكوسة، وغالباً ما ينتهي الأمر بالجامعيين التقدميين إلى اقتراح حلول إصلاحية قد تسهم في تغيير واقع الفلسفة في منظومة العلوم. تلك كانت حالة المحاولات الإصلاحية التي رسم خطوطها لويس ليارد (L. Liard)، وهو أستاذ فلسفة سابق ومدير التعليم الثانوي في وزارة التربية العامة، الذي ساهم بطريقة أكثر وضوحاً في إدراج معارف جديدة كعلم النفس أو علم الاجتماع في النظام التربوي. أضف إلى ذلك أن العديد من أساتذة الفلسفة أرادوا تشكيل مادتهم من الداخل وذلك عبر تخصيص حصة أكبر للتفاعلات مع العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية: يمكن أن نذكر بهذا الصدد أسماء عديدة منها فردريك روه (F. Rauh)، في بداية القرن العشرين، أو سولستان بوغليه (Célestin Bouglé) أو جورج كانغيلم (G. Canguilhem) فيما بعد. ولسوف نقتصر هنا على أنموذج من جدل احتدم في النصف الأول من الجمهورية الثالثة حول الدفاع عن تعليم الفلسفة في المرحلة الثانوية.

في نهاية القرن التاسع عشر - صدر أول كراس عام ١٨٩٠، ثم توالى الكراسات تباعاً طوال عشر سنوات - كان القس كلاماديو (Clamadieu)، أول المدافعين الأشداء عن الفلسفة. وكان أستاذاً في الكلية الكاثوليكية، ورئيس تحرير دورية هي الطالب الثانوي في الفلسفة. وقد استحوذ شعاره على استحسان الأكثر ماركسية بين أساتذة الفلسفة الحاليين: «من المهم التوصل إلى تحقيق برنامج الفلسفة في كل امتحان» (فابيانى، ١٩٨٨، ص ١٥١). وقد أشار القس إلى عدم وجود «اختلاف، في أسلوب تقديم الفلسفة إلى الشبيبة، بين واضعي البرنامج الرسمي ومعلمي اللاهوت». هكذا تصريح أثار دهشة أولئك الذين يتصورون تعليم الفلسفة العامة كسلاح حرب علماني يستبسل لتأسيس مدرسة من دون الله. هذا خطأ. إن التزام الكنيسة الكاثوليكية ببرنامج الفلسفة العامة يُفسر بجملة من العوامل: تحت تأثير عمل البابا ليون الثالث عشر، اندفعت الكنيسة الكاثوليكية إلى الأخذ بالمبادرة الفكرية والولوج إلى أرضيات غير لاهوتية. فمع بداية الجمهورية الثالثة، كان التعليم الكاثوليكي منتشرًا وأنصاره ينحون على نطاق واسع منحى الإنسانيات. يمكن كذلك العودة إلى التفسير الأكثر شمولية وإقناعاً، الذي اقترحه دوركهيم في التطور التربوي في فرنسا: إثر الثورة الفرنسية، ساهم التحالف المناهض للطبيعة المعقود بين الكنيسة والإنسانيات (ورثة العصور القديمة) في تأسيس التعليم الأدبي، الذي نعتبر أن الفلسفة هي بالفعل أجمل زهراته، لناحية الاستمرار الفكري

والمؤسساتي (دوركايم، ١٩٣٨). ومسألة أن الشاب شارل موراس (Ch. Maurras) كان المدافع الأكثر حماسة عن تعليم الفلسفة هي مؤشر رائع على تعقد موقعها في الميدان العلمي والإيديولوجي خلال الجمهورية الثالثة. فبالنسبة إليه، كان صف الفلسفة أفضل معقل ضد «المذهب الطبيعي» (Naturalisme). ومما لا شك فيه أن موقع الفلسفة الغامض مرتبط بطريقة إعداد مجال البرنامج المدرسي الذي رجع إليه القس كلاماديو، والذي سيشكل الإطار المرجعي الثابت لكل من سيدلي بدلوه في الحقل الفلسفي.

نطاق المنهج

إذا كنا اخترنا البدء بدراسة الفلسفة الفرنسية في صف الفلسفة وليس بتحليل العلاقات بين المواقف النظرية والمذهبية، بعكس ما هو سائد في تواريخ الفلسفة، فذلك لأنه لا يمكن حصر حدود مادة الفلسفة في مجرد عنصر نصّي أو عرضي. إن إعداد الفلاسفة الفرنسيين مرتبط جوهرياً بالتحضير للتعليم الثانوي: تعتبر مباراة نيل شهادة الأستاذية للالتحاق بالثانويات محور النشاط التربوي. ومن المفروض أن يكون المغزى الرئيس من شهادة الأستاذية، التي تعد صلب الامتحانات الشفهية، هو مخاطبة جمهور الثانويين. ولا شك بأن التحضير لشهادة الأستاذية، المستمر في كامل المرحلة المعتمدة، ومن ثم شهادة الجدارة للأستاذية في التعليم الثانوي (CAPES)، منذ عام ١٩٤٨، بقي الهدف المحوري للتعليم العالي، إضافة إلى دراسات

الدكتوراه، التي لا تشكل سوى موضوع دراسة تخصصية في فرنسا. وقد لا نبالغ بالقول إن عالم الفلسفة الجامعية استمر منظماً، على نطاق واسع، حول صف الفلسفة، منذ بدايات الجمهورية الثالثة، لأن إعداد الهيئة التعليمية في التعليم الثانوي يبقى الشأن الأهم في مجمل عملية التجهيز، ولأن شهادة الأستاذية تبقى، كما في المواد الأخرى، وبخاصة التاريخ، وعلى مستوى عال، شرطاً شبه ضروري للحصول على وظيفة في التعليم العالي أو في الدراسات البحثية. وقد استمرت الحياة الاجتماعية للمادة متناغمة مع برنامج الموضوعات والنصوص التي يتم اختيارها للمباراة: من هذا المنطلق، لم يكن كتاب جاك دريدا الحقيقة في فن الرسم (١٩٧٨)، المكرس في جزء منه لهايدغر وتحليله لحذاء الفلاح عند فان غوخ (Van Gogh)، سوى درس من دروس شهادة الأستاذية الذي أعده لطلابه في معهد المعلمين العالي خلال العام الدراسي ١٩٧٣-١٩٧٤، لمعالجة أحد مواضيع البرنامج، ونعني به الفن. وقد احتفظ طلاب شهادة الأستاذية، الأكثر جدية، في سجلاتهم بدرس معلمهم المخطوط، الذي يماثل حرفياً ما ورد في الكتاب، ذلك أن دريدا كان دائماً يقرأ نصوصاً منجزة وصالحة للاستنساخ. في هكذا مسائل من البرنامج، غالباً ما يجد طلاب شهادة الأستاذية مادة لتحديد ما سوف يكون موضوع أطروحتهم. وعندما سئل عن كتابه حول البلوغ العمل الخلاق (منجيه، ٢٠٠٩)، أوضح بيار ميشال منجيه (P. Menger)، لدى صدور الكتاب، أن فكرة هذين الموضوعين

خطرت له أثناء تحضيره شهادة الأستاذية في الفلسفة حين كان عليه أن يعالج، تحديداً، مسألة الفن.

ويشكل التحضير لشهادة الأستاذية، ومن ثم الجدارة، مناسبة مهمة للمخالطة الاجتماعية، إذ يحث على العمل الجماعي، ويرسخ روابط الصداقة والتوافق النظري، ويواري المنافسات ومشاعر الحسد والغيرة التي ترافق أية مهنة. بهذا الصدد، شكلت السيرة الذاتية لسيمون دُ بوثوار (S. de Beauvoir) نقطة ارتكاز مهمة. فقد كانت خاتمة مذكرات فتاة رصينة مكرسة للتحضير لشهادة الأستاذية، في الفترة التي لم يكن فيها سارتر سوى زميل صف. تقول دُ بوثوار: «في كانون الثاني/يناير، تدربت في ثانوية جانسون دُ سايي، تحت إشراف رودريك، وهو أستاذ مسن لطيف جداً، كان يرأس رابطة حقوق الإنسان وانتحر عام ١٩٤٠، عندما دخل الألمان إلى فرنسا. كان مرلو-بونتي وليفي-ستروس من بين زملائي. كانت معرفتي بهما سطحية. كان الأول يوحى لي بعدم المودة، والثاني تخيفني برودته، لكنه كان يتصرف بها بمهارة، ووجدته ظريفاً جداً عندما عرض على مستمعينا جنون الأهواء» (دُ بوثوار، ١٩٥٨، ص ٤١١). ثمة أيضاً مناسبات ألفة اجتماعية أقل جدية، كما توضح العملية الحسابية التي أجرتها الفتاة بوثوار بالنسبة إلى مصروف الجيب الأسبوعي الذي كانت تحصل عليه من والدتها: «إن تصفح كتاب ألان (Alain) أحد عشر فصلاً حول أفلاطون عند بيكار يساوي ثمانية أكواب من الكوكتيل. باهظ جداً» (م ن، ٤٠٨).

وغالباً ما كانت الحفلات السينمائية في صالة أورسولين (Ursulines) أو روتوند (Rotonde) تقطع ساعات الجلوس في المكتبة. والواقع أن الثقافة السينمائية، أصبحت في نهاية العشرينات، عنصراً مكوناً للعلاقة مع ألم طلاب شهادة الأستاذية. تأملنا في تنمة التاريخ، أثناء الرفقة المتنافرة بين مرلو-بونتي وبوفوار عند بدايات مجلة الأزمنة الحديثة وفي التحليل غير المتوقع، والتقريضي، الذي أعدته حول كتاب البنى الأساسية لعلاقات القربى، عام ١٩٤٩، في هذه المجلة، نتبين أهمية مجال التفاعل الذي يجسده التحضير لشهادة الأستاذية.

إن ما نعرفه اليوم عن برنامج تعليم الفلسفة في التعليم الثانوي هو تركة جرى تعديلها جذرياً بموجب تنظيم عام ١٨٠٩، الذي أعاد ترتيب الفلسفة ضمن فروعها القروسطية (المنطق، الماورائيات والأخلاق) والذي خصص لهذه المادة ثماني ساعات تعليمية أسبوعياً، وهو حجم ما زال قائماً تقريباً في الصف النهائي الأدبي الحالي. وأول أهم تجديد، خلال القرن التاسع عشر، أدخله فيكتور كوزان (V. Cousin)، عام ١٨٣٠، هو تعليم علم النفس، الذي يتضمن قسماً من مجالات التعليم المصنفة حتى ذلك الحين تحت عنوان المنطق، والذي ظهر إلى جانب التقسيمات التقليدية للمعرفة الفلسفية. وقد أضاف كوزان عنصراً آخر، كان لا بد من أن يحظى بأهمية متزايدة في التطور اللاحق للمادة، إذ احتلت الفلسفة مكاناً مستقلاً، بعد أن كان يُنظر إليها في البداية على أنها نوع من سلسلة مغلقة من التساؤلات. وقد استمرت أشكال التعليم

التي حددها كوزان حتى إلغاء الفلسفة في عهد الإمبراطورية الثانية. وعندما جدد فيكتور دوروي (V. Duruy) تعليم الفلسفة، إبان تحرر الإمبراطورية، جدد معها أنموذج كوزان في خطوطه الكبرى. وأولى مناهج تعليم الفلسفة المتجددة في ظل الجمهورية الثالثة هي تلك التي صاغها پول جانيه، وهو فيلسوف روحاني قديم، الذي تمسك بجوهر البرنامج الكوزاني. ومن البرنامج الإمبراطوري لعام ١٨٦٣، وهو تجديد تعليم الفلسفة، وصولاً إلى برنامج عام ١٩٠٢، الذي شهد آخر إصلاح للتعليم الثانوي قبل الحرب العالمية الأولى، كان ثمة استقرار نسبي، ولم يسجل أي تغيير جذري. ولدى الحديث عن التعليم الجمهوري للفلسفة، من المستحسن أن نتذكر رسوخ هذا الإطار ما قبل الجمهوري، الذي وضعه كوزان في فكر مزدوج قوامه العلمانية والحدائث من جهة، والرقابة الإيديولوجية من جهة أخرى.

استناداً إلى التنظيم القائم، تمسكت الجمهورية الثالثة بإصلاح روحية تعليم الفلسفة من دون تغيير نسق الأسباب الموجودة سابقاً. ومن الملاحظ أن إصلاح عام ١٨٨٠، وهو الأول في أهميته، طبق على الفلسفة مبدئين: الأول هو الانفتاح على القضايا الاجتماعية، وتحديداً على موضوع الاقتصاد السياسي الذي دعا إليه جول فيري (J. Ferry) والفيلسوف ألفرد فوييه (A. Fouillée) الذي كتب بأنه: «ينبغي تعليم الاقتصاد السياسي». هذا الانفتاح على الاقتصاد والمجتمع لا يتم بسهولة، لأن العديد من الأساتذة يعتقدون أنه يخشى من سيطرة هذين

الميدانين ويتلعان بالتالي الأرضية الخاصة بالفلسفة (پوسيه، ٢٠٠٠، ص ١٣٢). أما پول جانيه، الناشط دائماً، فقد اقترح جعل الاقتصاد السياسي قطاعاً مرتبطاً بالأخلاق، وهذا ما عارضه جول فيري. بنتيجة ذلك، كانت التسوية: يأتي الاقتصاد السياسي مباشرة بعد الأخلاق في تسلسل المسائل، لكنه يبقى مرتبطاً بالفلسفة. إن الصيغة التي اقترحها هنري ماريون هي بمثابة مثال على ذلك، وقد جسدت أشكالا أخرى من صياغات التسوية خلال القرن التالي: إن الاقتصاد السياسي «خاضع لمبادئ سامية، فلسفية على وجه الخصوص. وقد جرت محاولات لإرضاء الفريقين، من خلال وضع هذه الدروس بعد الأخلاق، بل وفي الأخلاق نفسها، إنما في موقع مميز وتحت عنوان خاص هو مفاهيم في الاقتصاد السياسي» (م ن، ١٣٣). أما الثاني فهو استقلالية المعلم والفكرة القائلة بأنه «ينبغي ألا يقيد البرنامج حرية الأستاذ، بالرغم من أن جميع المسائل المشار إليها قد تمت معالجتها»، تشكل بنداً أساسياً في صوغ البرنامج. المقصود بالأمر هو تبيان ضمان الحرية في ما يتعلق بالعقيدة الدينية. إن استقلالية الأستاذ هي هنا عامل فعال في سيرونة العلمنة، إنما يمكن أن نقرأ فيها أيضاً تشكيل أول استقلال عن الدولة. لقد ألقت الفلسفة الفرنسية نفسها، في الجمهورية الثالثة، متموضعة دفعة واحدة في موقف معقد، حيث شكلت عنصراً - غير مطلق - من عناصر إعادة تكوين الدولة وضمنت، في الوقت نفسه، إنما من دون طبل وزمر، حرية الأستاذ الفردية. وهكذا، وجد الفيلسوف نفسه مضطرباً بمهمة

مزدوجة في النظام التعليمي: ضمان إعادة البناء الضروري لاستقرار الجمهورية، التباهي بالفضائل العامة، وتشجيع الوظيفة النقدية في الحقل العام المتشكل حديثاً. وهكذا تعززت الأخلاق التطبيقية ضمن منظور إعداد المواطن للاقتراع العام واحترام القوانين. أما علم النفس فتحدّثن، وانفصل تدريجاً عن ركيزته الاستبطانية القديمة. وقد خشي المدافعون الأكثر محافظة عن النظام من خطورة الاستقلالية المحتملة لعلم النفس الذي أوجب الاعتراف به كعلم وتخلص بالتالي من سلطتهم. وأصبحت فكرة تسويق الفلسفة في قطاعات علمية منفصلة موضوعاً تكرارياً في الدفاع عن الفلسفة.

وقد استمر المبدعان المذكوران في بناء الإصلاحات المتعاقبة (١٨٨٥ و ١٩٠٢). وشهدت الماورائيات أفولاً نسبياً باعتبارها حقل اختصاص، وازدادت شهرة علم النفس التجريبي، بخلاف السوسيولوجيا. وأصبحت حرية الأستاذ في أساس تعليم الفلسفة الجمهوري، وذلك وفقاً لدرجة استقرار الوضع السياسي. من هذا المنطلق، لم تشهد الفلسفة ظروفاً مؤاتية، سياسية وعلمية، معاصرة لها. وكان برونو بوسيه (B. Poucet) محقّقاً في تبيان أن «منهج عام ١٩٠٢ بدا وكأنه يعلن جهاراً انتصار مفهوم فلسفي على غيره، يحمل طابع الماورائيات ويتضاءل فيه طابع العلوم الإنسانية» (م ن، ٢١٤). هذه الثابتة الجلية أدت إلى تأكيد مفارقة هي أنه في حين كانت الظروف السياسية لإصلاح عام ١٩٠٢ مؤاتية لتكيف واضح

مع الشروط الجديدة لتطبيقه، فإن التحفظ الذي كررته مرات عديدة هيئة أساتذة الفلسفة حيال الحدثنة (AGGIORNAMENTO) أدى إلى نوع من إصلاح فكري. والجدير ذكره أن إصلاح ١٩٠٢ المذكور استبقه تحقيق برلماني واسع النطاق، وغالباً ما اعتبره المدافعون عن الإنسانيات التقليدية بمثابة إصلاح رديء (إذ رأوا فيه أفول علومهم، وبخاصة إعطاء «الأولوية» الضد نخبوية للتعليم الثانوي). ومن غير المؤكد قطعاً أن العاملين الفاعلين في تلك الفترة قد خططوا، وفاقاً لهذه الرؤية، تعديلات منهج صف الفلسفة. بكل حال، أشارت مناهج عام ١٩٠٢ إلى نهاية المنظور القائل برؤية تطور هذا التعليم، بشكل ذي مغزى، وإنزاله لفترة طويلة في معايير لازمنية للفلسفة الخالدة (philosophia perennis). ولا شك بأن إصلاح ١٩٢٥، المستوحى من النزعة المحافظة، قد أبرز هذه السمات، من خلال زيادة حصة الماورائيات، وربما أيضاً، وبشكل أقوى، من خلال سُلخ أي بعد من أبعاد التقنية عن المنطق (في حين أنها كانت آنذاك جبهة ناشطة من جبهات النظام). أما بالنسبة إلى حرية الأستاذ، فقد أصبحت أكثر تأطراً من ذي قبل. من ذلك نذكر أنه لا يحق له أن يتدخل في معتقدات الطلاب. فعلى المعلم أن يتصرف «بذوق وتبصر حيال الحرية الناشئة لدى الطلاب». وبالتالي، يجب على أستاذ الفلسفة، كما يقول برونو بوسيه، أن يتعلم، علناً، عدم الإزعاج، احترام معتقدات ومذاهب تلاميذه، بل حتى التشجيع عليها» (م ن، ٢٤٤). حتى أن تفكيراً سيئاً

النية استطاع أيضاً أن يضيف بأن المقصود كان تعزيز معتقدات أهالي التلاميذ.

ولا يخفى على أحد أن الفترة الممتدة بين التحرير ومجيء الجمهورية الخامسة شهدت العديد من مشاريع الإصلاح المدرسي التي لم يكتب لها النجاح. وفي الفترة ذاتها، أصبحت مسألة التعليم الثانوي مسألة سياسية ذات أولوية. غالباً ما كانت حدود تعليم الفلسفة في المقدمة من قبل الإصلاحيين، الذين استنكروا، من جهة، التشطي إلى تخصصات ثانوية متباينة، في حين أن الفلسفة تضطلع بمهمة التحليل في التعليم الثانوي، كما استنكروا، من جهة أخرى، التنوع الكبير في أسس وضع العلامات من قبل المصححين، وهذا ما أساء إلى جدية المادة. والواقع أن مناهج الفلسفة استمرت متماثلة من ١٩٢٣ إلى ١٩٦٠، حيث شهدت أنماط إنتاج الفلسفة الفرنسية انقلابات حقيقية. وقد وضع منهج عام ١٩٦٠ حداً نهائياً للتقسيمات التقليدية بين التخصصات واستبدالها بالتمييز بين المعرفة والعمل. كما يمكننا أن نرى فيه ملامح حدثنة، بخاصة من خلال التعرف إلى مقاربة أنثروولوجية، لأن مفهوم الثقافة الإنسانية أصبح واضحاً ومكشوفاً، من خلال سيرورات النشاط العلمي ومثاله. على الرغم من ذلك، شكل الانقسام الجديد إلى اتجاهين كبيرين كسوة جديدة للهيكلة القديمة، خصوصاً فيما يتعلق بالعمل. فلم يُدرج هوسرل أو مرلو-بونتي أو فيتغنشتاين في منهج المؤلفين: هذا الغياب يعبر تماماً عن

حدود الانفتاح في مطلع الستينات. أما إصلاح مناهج عام ١٩٧٣، وهو الأخير الذي يختص بالفترة المدروسة، فلم يقدم أي استعداد جذري للعمل، بل بالعكس، فإن ثمة أصواتاً معروفة جداً هي التي باشرت بتنفيذها. «يسترعينا في المقام الأول الميل 'التقليدي' لتعليم الفلسفة، حيث يعتبر هذا التعليم وكأن عليه الاستجابة لحاجة الوثائق والمؤالفة بين التلاميذ الذين يجتذبهم، بشكل متفاوت، ليس العلوم والتقنيات التي تُعلم، بل أيضاً التمثلات أو الآراء أو الإيحاءات التي تنتقل أو تستيقظ شيئاً فشيئاً خارج المدرسة». وهكذا، اعتبر تعليم الفلسفة وكأنه «غاية وإنجاز وإعداد لشهادة الإجازة» (م ن، ٣٤٩). ولدى قراءة هذه التحفة في البلاغة الفلسفية على الطريقة الفرنسية، فلسوف نخلص، دونما جهد يذكر، إلى عودة المجاز الختامي.

أمناهج في التفكير؟

من هذا السرد الممل من دون شك، يمكن أن نخلص إلى جمودية أية فلسفة دائمة، يصبح نضوبها مؤكداً حيال موجات التحول العلمي والتقني والانقلابات الجيوسياسية التي مني بها القرن. ودون التشكيك في متانة البنيان، سوف نبين تفاصيل العرض سالف الذكر بطريقتين. بداية، سوف نتساءل عن ترابط المناهج وفعاليتها: هل يمكن لمناهج تعليمية أن تفسح في المجال لمناهج فكرية؟ ومن ثم سوف نوضح العلاقة بين الفلسفة وجمهورها المدرسي، الذي تغير كلياً بين ١٨٨٠ و ١٩٨٠. وقد أدخلت ظروف قبول مناهج الفلسفة انقطاعاً

وآنية واضطراباً في عالم فلسفي مدرسي ارتكز في جزء كبير من نشاطه على حماية نفسه من هجمات القرن.

إن جميع المناهج المذكورة أعلاه هي نتاج تسويات بين الإداريين والعلمين، الموزعين على ميول متباينة، خصوصاً في عهد الجمهورية الثالثة. آنذاك، ومن بين فلاسفة التعليم العالي، كانت هناك مقاعد لعدد من علماء الاجتماع وعلماء النفس المتمسكين بإدخال معرفتهم إلى فضاء المنهج. وقد جاء خيار الإصلاحيين حيال وضع سابق لعدد من المسائل. لم يكن هناك قطعاً أية خطة تعليمية جديدة بشكل جذري تتمتع بحرية عدم الاستقاء من ميادين التربية السابقة. إن وجود هذه التسويات الدائمة وواقع أن أي منهج هو دائماً حصيلة مساومات تتم غالباً في الساعات الأخيرة، يتيحان عدم المبالغة في تقدير التماسك المعرفي أو الإيديولوجي في المنهج. وهذا الأخير لا يتوافق مع إرادة مطلقة ولا يتمتع بقدرة تنبؤية حيال النشاط الفلسفي بشكل عام. لقد رأينا أن منهج ١٩٢٣، المحافظ جداً، قد ترافق مع اضطرابات عديدة في المجتمع الفرنسي (الحرب العالمية الثانية، حكومة فيشي، حروب الهند الصينية والجزائر، ١٣ أيار/ مايو ١٩٥٨ وتداعياته) ومع تغييرات جذرية في نظام التعليم، عبر التزايد المتسارع في جمهور المرحلة الثانوية والتجديدات الفلسفية المنظمة (الظاهراتية، الوجودية، وصولاً إلى تباشير البنيوية). ولا شك في أن الإصلاحيين لم يكن لديهم أية رؤية شمولية حول تاريخ كفايات إعداد المنهج الذي

يريدون تغييره. فلم يكن لكل منهج سوى وجهة نظر جزئية جداً حيال مجموع النشاطات الماضية والراهنة، التي أمكن إدراجها تحت مفهوم الفلسفة. ولم تكن خيارات التغيير مبنية بالضرورة على المنطق من حيث أن دوافع الخيارات الماضية أضحت غير مفهومة، أو لا تبدو وكأنها خيارات. إذ إن الفلسفة دائمة التدفق، وهي نتاج تاريخي نوعي، أصبحت كيفية كي تؤسس نوعاً من اعتبارية من أبدية المفهوم. بهذا الصدد، يفترض كل منهج نوعاً من اعتبارية ثقافية. ولا يتمتع أي منهج بأية إيديولوجيا، من حيث أنه يجرف معه كما من عناصر تنتمي إلى سياقات إيديولوجية أخرى لا يمكن قطعاً أن تكون متجددة النشاط تحت شكل أحادي النمط. أضف إلى ذلك أن كل منهج هو انتقائي من حيث أن الاستدلالات البرهانية خرجت من سياقها الأصلي وأخذت موقعها في جهاز مدرسي نوعي زودها بمعنى جديد. فالتوفيق بين الحاجة إلى منهج والاستعدادات التصورية الخاصة بالفلسفة المتدفقة على الدوام التي أتاح لها أن تتشكل كنوع من إنكار التاريخية شوّش الشروط الخاصة بجمع المفاهيم في ما بينها.

وهكذا، فإن المنهج الذي أعده فيكتور كوزان، والذي انطلقاً منه صاغت الجمهورية، بصورة مناقضة، نظاماً متجدداً، كان حصيلة تعليب التسويات. لقد تشكل انطلافاً من بنية قائمة، وهي التوزع بين منطق وماورائيات وأخلاق، وتجزئة هذه الأبواب إلى مسائل تعالج وفقاً لنسق معين. وداخل هذا الإطار، أجرى كوزان عدداً من التغييرات

والتعديلات. فنقل مسائل المنطق إلى علم النفس وقد كانت نتيجة هذا النقل إعطاء الأول طابعه للثاني: أصل الأفكار وصوغها، عقل، إدراك خارجي، إلخ. لكنه أضاف أيضاً مسائل أخرى: التحليل والتوليف، الاستقراء والاستنباط، واقتطع من الدين قسماً من المسائل المتعلقة به، مفتتحاً بذلك نسقاً منفصلاً، لكنه عصي على العلمنة. وتضمن منهج كوزان عناصر تنتمي إلى تيار فلسفي فرنسي كان ناشطاً في الحقبة الماضية، لكنها ألغيت آنذاك، كالنزعة الحسية (Sensualisme) والإيديولوجيا. ولم يخترق أي من هذه التعديلات حجاب نص المنهج. لقد برهن كوزان في هذا التعديل الجوهري على إرادة سياسية لم نشهد قط صلابه مثلها في المراحل التالية من تاريخ التربية في فرنسا. لا شك أنه كان أكثر من الإصلاحيين الجمهوريين حرية في التصرف، ولم يكن ملزماً بأن يتفاوض مع الهيئة التعليمية غير الموجودة. أضاف إلى ذلك أن «الموروث الانتقائي، كما سماه جون بروكز (J. Brooks) قد أرخى بثقل كبير على التعريفات الجديدة اللاحقة للنشاط الفلسفي (بروكز، ١٩٩٨).

ما من شك بأنه ينبغي عدم المبالغة في ثقل المنهج المدرسي على المناهج الفكرية. والواقع أن لمجال المنهج المدرسي آثاراً واضحة على إنتاج الهيئة التعليمية، لأنه موضوع ترجمات مباشرة ويومية في تجهيزات إعداد معلمي المستقبل. فبين ١٨٨٠ و ١٩٨٠، كان النشاط الفلسفي في التعليم العالي متطابقاً بدقة مع أشكال من الممارسة

الموجودة في الثانويات. يبقى أنه من العبث التفكير في التعميمات الوزارية المتعلقة بتعليم الفلسفة وكأنها «قانون متسلسل»، بالمعنى الذي أعطاه بازيل برنشتاين (B. Bernestein) للمفهوم، أي تحديد الثقافة المدرسية التي تفرض قطعاً حاسماً مع المنهج وتحديداً صريحاً له ولمحتوى التعليم (برنشتاين، ١٩٧٥، ص ٢٦٣-٣٠٠). وكان لهذا النمط من التنظيم آثار ضاغطة على العلاقة التربوية التي تنحو إلى أن «تكون جامدة وشعائرية» (م ن، ص ٢٨١)، وأسس، بشكل متين، العلاقات بين العلوم (م ن، ص ٢٨٦). ويبدو اليوم أن نظرية «القانون المتسلسل»، كما ونظرية السلطة التربوية التي طورها بورديو وپاسرون في كتاب معاودة الانتاج (بورديو وپاسرون، ١٩٧٠)، زودتا نمط التواصل التربوي بقوة فرض وجود مطلقة، وطبعاً مفرطة. في هذا المجال، لم يكن موضوع حرية الأستاذ داخل صف الفلسفة مجرد ترتيب مصطنع: في سياق كان فيه المعيار التربوي في ديمومة هي موضع نزاع مع وجود المعارف، وتعدد المواقف النظرية والتشوش الدائم في الحدود بين العلم والإيديولوجيا، شكل الاعتراف باستقلالية الأستاذ الأداة التي تتيح تسيير النظام، بشكل أو بآخر. من الأوفق توضيح مظهر ثبات المنهج وذلك بتبيان أنه قد يحدث أن يحظى بعض الأعمال وبعض المؤلفين بشهرة آنية تدخلهم مباشرة في فضاء التكريس التربوي. ثمة مثلاً أن يؤكّدان هذا القول. الأول هو مثل الفيلسوف وعالم النفس پيار جانيه، ابن أخ پول جانيه المذكور آنفاً، الذي أصبحت

أطروحته حول الأتمتة السيكلولوجية موضوعاً في الفلسفة عام ١٩٠٢، أي بعد بضع سنوات على مناقشتها. والواقع أن علم النفس عند جانیه قد أتاح التوفيق بين نشر معرفة جديدة والممارسة العادية للفلسفة، وأنه، وحده تقريباً، حل محل الانفتاح الفلسفي على العلوم الإنسانية. وقد أثبت إحصاء ورد في كتاب آرمان كوفيليه (A. Cuvillier) موجز في الفلسفة، في نسخته الصادرة عام ١٩٥٣، وهو كتاب متداول على نطاق واسع في التعليم العام، أن پیار جانیه جاء في قمة الاستشهادات به مع ٥٠ حدثاً، مقابل ٤٣ لبرغسون و ٤٠ لديكارت. المثل الثاني: في الوقت ذاته، أحصي لوافد جديد هو جان پول سارتر، الذي لم يمر على صدور كتابه الوجود والعدم أكثر من عشر سنوات، ٢٧ استشهاداً، مقابل ٢٢ لكانط و ١١ لأفلاطون. وهكذا، وجد الظرف الراهن آنذاك وسائل تغلغله بين حنايا المنهج.

بالرغم من ذلك، تبين لنا أن وضع منهج ما هو على علاقة مع الحرص على النأي بالفلسفة عن ضغوط الظروف التاريخية والعبء المتزايد للصحافة ووسائل الإعلام الخارجة عن نطاق التعليم. ثمة هنا تناقض جلي مع الفكرة التي نشرها ميشال فوكو (فوكو، ١٩٩٤) في مناقشته لكتاب كانط ما هو التنوير؟، والتي وسعها فنسان دكومب (V. Descombes) (دكومب، ١٩٨٩، ص ١٤)، القائلة بأن الفلسفة الحديثة مرتبطة بوحدة الجوهر مع حاضر التاريخ. وبالإمكان القول إن مجال المنهج قد اتجه إلى الحفاظ على فلسفة أنطولوجيا الظرف

الراهن. مع ذلك، استمر الظرف الراهن في الارتداد انطلاقاً من صورة المعلم المحسوسة، لأن صف الفلسفة كان، منذ بدايات الجمهورية الثالثة، المكان الذي تصنع فيه السياسة، وإن يكن بوسائل أخرى. ولسوف تشهد مفارقة المنهج والظرف الراهن هذه إضاءة جديدة في بقية التحليل، وذلك بمقدار اقترابنا من مكامن النتائج الفلسفي.

تعرية الفلسفة على يد جمهورها عينه

كنا عقدنا العزم على التطرق إلى مسألة الفلسفة الفرنسية من خلال محيطها، بخلاف تواريخ الفلسفة التي تنطلق من كبرى التصورات المجردة. ولم تنوجد أهم الأعمال إلا بموجب موافق قبول تؤسس لها: لم تكن الفلسفة الفرنسية قط عملاً قام به اختصاصيون. إذ إن وجود صف الفلسفة منحها نوعاً من واجهة شعبية: هذا ما أسماه فرانسوا آزوفي تحديداً «الماجستير الفلسفي» لتبيان أن شهرة برغسون في الحياة الفكرية لم تكن ممكنة إلا بوساطة هذا الجمهور الموجود خارج المهنة (آزوفي، ٢٠٠٧). وأول جمهور للفلسفة تشكل في البداية من تلاميذ التعليم الثانوي، ومن ثم أهاليهم. وخلال الحقبة الممتدة بين ١٨٨٠ و ١٩٨٠، تغير الجمهور الموجود في نطاق الفلسفة تغيراً ملحوظاً، وتبدلت شروط التواصل التربوي. فحوالي عام ١٨٨٠، بلغ عدد الحائزين على البكالوريا ٦٠٠٠ طالباً، بينهم ٣٠٧٩ في الفرع الأدبي (بيوبتا، ١٩٣٦ Piobetta). وبعد الحرب مباشرة، تم قبول ٢٨٦٤٤ مرشحاً: ٦٣٪ في الفلسفة - الآداب، ٢٦٪ في الرياضيات و ١١٪ في الفلسفة - علوم. وعام

١٩٥٧، كان هناك ٥١٢٢٩ ناجاً: ٤٠٪ في الفلسفة، ٣٠٪ في العلوم الدقيقة، ٢٣٪ في الرياضيات، ٤٪ في الرياضيات والتقنية و ٠,٥٪ في التقنية الاقتصادية. إنما لم تكتب الغلبة لفرع الفلسفة. أما حصة الفتيات فقد تزايدت في فرع الفلسفة. كما وتبدو الأمور أكثر وضوحاً إذا أخذنا بالاعتبار أن ٣٢٪ من الفتيان تابعوا، عام ١٩٥٧، تحصيلهم المدرسي في مؤسسة تعليم خاصة. وقد اختار ٥٤٪ منهم الفلسفة، في حين أن ٢١٪ من الفتيان الذين يتعلمون في المدارس العامة اختاروا هذا الفرع. وعام ١٩٨٠، كان هناك حوالي ٢٢٠٠٠٠ حائز على البكالوريا، بينهم ٨٨٠٠٠ علميون. وبينما كان تعليم الفلسفة مخصصاً لقسم من فتيان البورجوازية في نهاية القرن الماضي، مع وجود فائض من أولاد ينتمون إلى المجتمع الباريسي الراقي، إلّا أنّ غالبية الأولاد من فئة عمرية معينة استطاعوا، منذ ذلك الحين، الوصول إلى صف البكالوريا. وبالتالي، فإن شروط ممارسة تعليم الفلسفة قد تغيرت جذرياً: لقد اختفت أشكال التقارب الثقافي التي كانت تسمح لأساتذة الفلسفة، خصوصاً في كبرى الثانويات الباريسية، التي ما زلنا نتذكرها، بأن يجدوا جمهور مستمعين وقراء مصغ، وأحياناً متحمس. فالفلسفة وقدرتها البلاغية تنتمي، بالنسبة إلى الكثير من الطلاب، إلى نوع من لغة غريبة. والانذهال الفلسفي الذي أراده پول جانيه والفلسفة الروحانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان يفترض نوعاً من الألفة الاجتماعية والمعرفية مع عدد من الموضوعات الفكرية. وبالإمكان القول إنه كان يجب على المرء، كي

يكون متغرباً، أن يتحلى بنوع من ألفة «قبانعكاسية» (préreflexive) مع البلد المجهول الذي سيرسو على ضفافه. ومع مرور الزمن، انكشفت حقيقة برنامج تعليم الفلسفة، المصطنع والمنمق، بعد أن سُلط عليه الضوء الساطع. فما كان يبدو كأحد الأعمال التعليمية الأكثر دقة في تاريخ الثقافة الفرنسية أصبح آلة تدور في الفراغ. والإثبات الذي أعده كلود ليقي-ستروس بين الحريين حول خواء بعض الحذلقه الفلسفية والذي نحا به، كغيره من الفلاسفة، ناحية العلوم الاجتماعية، اكتسب تدريجاً بعض الوضوح. إلى ذلك نضيف أن الفلسفة فقدت تدريجاً دورها الإرشادي على مستوى الصفوف الختامية، لدرجة أنها لم تعد أكثر من مجرد تخصص. ذلك أن صف الفلسفة تحديداً لم يعد موجوداً عام ١٩٦٧، عندما أنشئت الفروع A, B, C, D, E. وإبان عصر الفلسفة الذهبي الجمهوري، حوالى عام ١٩٠٠، انتاب الجامعيين شعور غريب بنوع من الأفول الاجتماعي للفلسفة. وبخلاف ما يمكن قوله بنوع من الدقة، لم تلعب علوم الاجتماع الجديدة دوراً محورياً في هذا التراجع الرئيس للمادة التوجيهية. إن التاريخ هو الذي يعنى أولاً، في مجال الدراسات الأدبية، ببممارسة دور إرشادي وبلعب دور في تحديد أهداف التعليم. وإذا كان هذا الوضع الغالب موجوداً بشكل خاص في ظل الجمهورية الثالثة، عندما كان الأمر يتعلق بتحديد، وبجهود جديدة، مدى الفائدة العلمية العامة في دينامية إعادة البناء، فلسوف نجده لاحقاً في القرن ذاته، عبر الشروط النظرية والمنظمة لمجموع الحوليات (رُفل،

(٢٠٠٧)، ومن ثم في السبعينيات، مع تكريس المؤرخ كمفكر شعبي، بحيث حمل هذا التكريس طابع النجاحات المكتبية واسعة النطاق. كذلك، كان تاريخ المرحلة مطبوعاً بطابع النجاح المتزايد للهيئات العلمية التي أصبحت بعد عام ١٩٦٨ الشكل المسيطر في مجال التفوق العلمي. أخيراً، شهد تجديد تعليم الفرنسية، بدءاً من ترسخه الجزئي في المعارف اللسانية والاجتماعية النقدية، حدثنة وضعت حداً نهائياً لتفوقه في نطاق تكوين الرأي بغية ولوج فضاء التفكير. لقد عاش بعض أساتذة الفلسفة هذه الثابتة التي بموجبها استطاع الأدب أن يكون دعامة أفكار مع عداوة ساذجة صريحة، وجهدوا في رسم الحدود بين الأفكار التي يدور الحديث حولها في صف الفلسفة وتلك المكرسة للفلسفة (بوسيه، ٢٠٠٠، ص ٣٣٣)، بينما اشتمل التقسيم إلى ميادين، كما أكدت ديناه ريبار (D. Ribard) (ريبار، ٢٠٠٥)، على جزء لا يستهان به من الاعتبارية الثقافية. ومع إحكامهم ربط الفلسفة بالإنسانيات، اعتقد المدافعون الأكثر حماسة عن المادة أنها قد تستمر في بسط سيادتها عليهم من خلال قدرتها على التوليف. وذلك يعني التفكير دونما حاجة إلى الدينامية الخاصة للمواد الأدبية، المجهزة بمصادر نظرية ومنهجية قادرة على تحريرهم من وصاية المادة التتويجية. إنما، وفي الفترة التي اختيرت فيها الفرنسية لتحقيق القسم الأول الجديد من البكالوريا، تحت صيغة تجربة استباقية، عام ١٩٦٨، انتقل أساتذة الفلسفة إلى مرحلة الهجوم مع التجهيز البلاغي ذاته الذي كان يحمله أسلافهم،

إنما هذه المرة، مع نسبة أقل من القدرة على الإقناع: لقد أكدت كل من دينا دريفوس (D. Dreyfus) وفلورانس كودوس (F. Khodoss) أنهما تميلاً، خطأً، إلى إدماج الفلسفة والأدب، وإلى جعل الفلسفة شكلاً من أشكال الأدب. والحال هذه، فإن التعليم الأدبي يهدف، قبل كل شيء، إلى تشكيل الميل. كان عليه فيما بعد أن يتيح اكتشاف ماهية الأدب، «بغية جعل الطلاب قادرين على استعمال اللغة بدقة. والنقطة الوحيدة التي يمكن أن يلتقي عليها التعليم الفلسفي مع التعليم الأدبي هي تعلم اللغة، إنما فيما يتعدى الأدب لأنه يعلم لغة، ونعني بها لغة الجدل الفكري». إنه بهذا المعنى «يتم التعليم الأدبي ويتوجه في سياق الامساك بزمam العبارة» (پوسيه، ٢٠٠٠، ص ص ٣٣٥-٣٣٦). يمكن القول باتصار إن ازيااد جمهور المتعلمين وتبدل العلاقات بين العلوم لمصلحة السمة الانتقائية للمواد العلمية قد سرعا في أفول الفلسفة. وإذا فكرنا بها استرجاعياً، يحدونا الاعتقاد بأن المادة قد ضاعفت المواضيع السيئة طوال القرن المنصرم: لقد اختارت البقاء في حضن الإنسانية، في عصر التطور العلمي المتسارع وازداد وضعها خطورة عبر اختيارها الانتقائية في عصر ديمقراطية، نسبية أقله، نظام التعليم. إن الأمور أبعد من أن تكون بهذه البساطة. لقد فقدت الفلسفة من دون شك جزءاً من هالتها التربوية لكنها، بالرغم من ذلك، لم تتحلّ، بأكثر مما ينبغي، عن موقعها المحوري في المشهد الثقافي الفرنسي. ها قد آن أوان إثبات ذلك.

ثانياً مسارات ومفاهيم

مهنية أم فكرية ؟

إذا رجعنا إلى تواريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين، لتبين لنا، من دون أن يفاجئنا ذلك، أن الأمر يتعلق، بصورة شبه حصرية، بعالم الجامعيين الذكور. يبدو الأمر بديهياً جداً بشكل أن المؤلفين عموماً لم يشعروا حتى بالحاجة إلى ذكره. وفي كتاب فردريك وورمز (F. Worms) حول الفلسفة الفرنسية (وورمز، ٢٠٠٩)، ورد ذكر امرأة واحدة في سجل الفلاسفة هي سيمون فيل (S. Weil). وفي ذلك دلالة على أن النشاط الفلسفي أظهر حتى السنوات الأخيرة خاصية ذكورية شبه حصرية. أما مؤرخو الفلسفة البريطانيون والأميريكيون فقد أضافوا سيمون دُ بوفوار، وخصص الأكثر جرأة بينهم بضع صفحات للفكر النسوي، حيث أتوا بشكل خاص على ذكر لوسي إيريجاري (L. Irigaray) وجوليا كريستيفا (J. Kristeva) (ماثيوس، ١٩٩٦). ومما لا شك فيه أن الاهتمام الذي أبداه المؤرخون الأنجلوفونيون مرده إلى قوة الحركة النسوية الأميركية التي قدمت مساهمة فعالة في التعريف بالانتماء التام لأعمال دُ بوفوار إلى الفلسفة، بل وصل بهم الأمر إلى حد التأكيد على تفوقها النظري حيال جان بول سارتر. فقد

ساهمت جوديث بتلر (J. Butler) في تخليد أعمال النساء من أمثال لوسي إيريجاري أو مونيك ويتيج (M. Wittig)، مؤكدة على البعد النظري في أعمالهن، وهو جانب قلما أعاره كتاب الحوليات الفلسفية الفرنسيون انتباههم. وإذا كانت الحياة الجامعية الفرنسية لا تزال تتميز باللاتوازن بين الجنسين، إنما يبدو أن الفلسفة كعلم صمدت في وجه التحولات في العلاقة بين الرجال والنساء. في هذا المجال، أحرز التاريخ والعلوم الاجتماعية بعض التقدم. أما تاريخ الفلسفة المعاصرة فلا يزال تاريخاً خاصاً بالرجال، بالرغم من أنه كان بالإمكان الاعتقاد عقلياً بأن الأمر اليوم يتعلق بنهاية حقبة. وما يشهد على رسوخ الترابط بين الذكورة والقدرة النظرية هو التقسيم النظري للعمل الذي قام بين سارتر وبوفوار، والذي أنتج، بالرغم من ذلك، لدى الجنس الآخر تحليلاً بارعاً للمهيمنة الذكورية. وخلال سني دراستهما، كانت سيمون تبدو كرأس نظري بقوة جان بول نفسها، لكنها سرعان ما تفرغت لمراجعة أعمال رفيقها والتعليق عليها، وتخصصت، في الوقت ذاته، في تدوين تاريخ الثنائي الأكثر مساواة في تلك الفترة (ما عدا، للأسف، ما يتعلق بالمفهوم)، وفي إحياء موضوعات غير فلسفية بحصر المعنى. ثمة هنا مفارقة تشهد على موروث قديم جداً خفت حدته ببطء شديد في الجامعة الفرنسية، وهي إذا استطاعت النساء أن تتقدمن منذ زمن بعيد إلى مباراة شهادة الأستاذية الذكورية في الفلسفة، إلا أن الاختلاط بين الجنسين لم يصبح فعلياً إلا عام ١٩٧٤. وبخلاف العلوم الإنسانية



الأخرى، كان معظم أعداد المهتمين بالفلسفة من الذكور، وقد قاومت بشدة تأنيث أعضائها.

إن الرجال الذين نتحدث عنهم في هذا الكتاب، وكذلك أولئك الذين درسهم مؤرخو الفلسفة الحقيقيون، هم في غالبيتهم جامعيون: من هذا المنطلق، يعتبرون في فرنسا موظفي دولة. وعندما نتحدث عن حالة سارتر كمثال للمفكر المستقل، يغرب عن بالنا القول إنه أمضى قرابة عشر سنوات في التعليم الثانوي، يضاف إليها بقاؤه أربع سنوات كمتمرّن في معهد المعلمين العالي. وبالتالي، فإن مؤلف الغثيان ليس غريباً عن الوسط الجامعي الفرنسي، كما يشهد على ذلك قبوله الموقّت تقريباً في مجال البرامج المدرسية. أما الغالبية العظمى من الفلاسفة الآخرين فقد بقوا في قطاع الوظيفة العامة: حتى الشخصيات المميزة، التي لاقت نجاحاً شعبياً حقيقياً، لم تتخل عن مناصبها، مفضلة مراكمة النشاطات، كريمةون آرون (R. Aron)، الأستاذ في السوربون، ثم في كوليج دُفرانس، وكاتب افتتاحيات صحفية. وبالتالي أصبحت مجانسة التشكيلات والمهن خاصة مشتركة بين سائر الفلاسفة المذكورين في هذا الكتاب: قلة منهم كبرغسون أمضوا حوالى ١٦ سنة في التعليم الثانوي. لكن جميعهم تقريباً، باستثناء واضح ليمشال فوكو، بدأوا مسيرتهم المهنية بالتعليم في صف فلسفة، بدءاً من إميل بوترو وصولاً إلى أندريه كونت سبونفيل (A. Compte-Sponville). هكذا تجانس شكل خاصة متينة وغير مسلّم بها، إذا أخذنا مثلاً بالاعتبار الحقة التي

سبقت الجمهورية الثالثة، والتي لم يكن فيها الفلاسفة الذين احتفظنا بذكرهم والذين يشكلون جزءاً من الهانتيون خاصتنا، كأوغست كونت (Au. Comte) وأنطوان أوغستان كورنو (A. Au. Cournot) وشارل رُنوفيه (Ch. Renouvier) فلاسفة محترفين. وفي مطلع ثمانينات القرن التاسع عشر، بدا واضحاً جداً أن الفيلسوف المحترف بدأ يتميز عن المفكر والإيديولوجي بعدد من السمات: الثقافة، الأسلوب النمط المهني والعلاقة مع الدولة. ومرد هذه المميزات المتماثلة إلى تجربة مشتركة في الوسط الاجتماعي تحمل طابع الثقافة الأساسية الباريسية وما تبعها من تجوال في مدن المقاطعة التي كانت بمثابة أماكن للتجربة والاختبار (لوهافر بالنسبة إلى سارتر، سانس بالنسبة إلى دوركهيم، كليرمون-فيران بالنسبة إلى برغسون، باستيا لأدمون غوبلو (E. Goblot)، أميان ثم أورليان لدولوز، مولان لبيار بورديو، ولومان بالنسبة إلى جاك دريدا). وطوال القرن المذكور بقيت العودة، المتفاوتة إلى حد ما، إلى باريس، هي المعيار. وبالتالي، كانت جماعة الفلاسفة، من هذه الوجهة، متماسكة، لدرجة أنها تميزت بكثافة التجربة المشتركة وتكراريتها. ونجد أفضل مثال على ذلك في مذكرات موريس دُ غاندياك (M. de Gandillac)، بالنسبة إلى بقائه كأستاذ في ثانوية أميان: «سرعان ما سئمت من غرفة مستأجرة شهرياً، على بعد خطوتين من الثانوية، في الطابق الأول من حانة، نظيفة لكن سجادتها بالية، وعدة النوم فيها قد أكل الدهر عليها وشرب (ثمة في

الفناء مرحاض شبيه بمرحاض غاندياك). وقد اتفقت مع مدير أحد الفنادق قرب المحطة على أن يع لي، حين أصل، وعادة ما يكون ذلك في الواحدة صباحاً، غرفة مريحة إلى حد ما (ونادراً ما تكون الغرفة ذاتها) مع حقيبة كبيرة تحتوي على أدوات التزيين، وثياب بديلة وبعض الكتب والملفات (غاندياك، ١٩٩٨، ص ٢١١). وإذا خطر ببالنا أن سنوات التدريس الثانوي تزامنت مع إعداد أطروحة الدكتوراه، لأمكننا بكل بساطة أن نقدر أهمية الحياة المدرسية في بناء أي مشروع نظري محتمل.

هل يمكن القول إذاً أن الفلسفة أصبحت مهنة في نهاية القرن التاسع عشر وأنه لم يطلها أي تغيير طوال القرن التالي؟ إذا اعتبرنا، مع أندرو أبوت، أن الهدف الرئيس لعلم اجتماع المهن أصبح منذ ذاك الحين «معالجة الأساليب المختلفة والمحملة التي تبني بها المجتمعات الخبرة وتقرها»، لثبت لدينا أن التحاليل المونوغرافية للمهن، كالتعليم أو الصحافة، لا تأخذ فعلاً بالاعتبار مسألة بناء الخبرة الفكرية. كيف يمكن إدماج المنهج البحثي الذي رسمه أبوت - الذي لم ينطلق، لا من افتراض عبر تاريخي، ولا من خاصية عامة، بل من تاريخية سياقات متباينة - مع التحليل السوسيولوجي لمنتجي «الرموز» والمفاهيم - وللذين يعاودون إنتاجها؟ لا ينبغي قطعاً أن تقلص الأوساط الفكرية إلى مجرد الانبثاق من حقل مهني ولا يمكن تفحصها فقط بالأسلوب التقليدي لعلم اجتماع المهن، وكأنها يمكن أن تكون موضوع ثبات

حقل اختصاص نوعي تكفله سلطة تحكيمية ثابتة. إن أي وسط فكري يتميز دائماً بوجود شبكات عبر مهنية تحدد شروط وجوده الطبيعي وبالعلاقات تعاون بين صحفيين وناشرين ومكتبيين وأساتذة مثلاً، لا تشكل أقله شرط وجود هذا الوسط، في حال كانت موضوع أخبار حصرية. فالسيادة الفكرية وشرعيتها تتعلقان بهذه الشبكات أكثر مما بالخصائص الذاتية التي تميز أشكالاً استدلالية أو بتطور أجهزة التفتيش المهني. وقد أتاح مفهوم احتراف مهنة، شريطة تناوله، بنظرة نقدية، التحليل الفعال للتغيرات التي تؤثر على تحديد المهنة ونمط إدراجها في المجتمع في عهد الجمهورية الثالثة وما تلاها. إنما من الأوفق توضيح هذه المقاربة، على ضوء استقصاء استرجاعي. ما هي أهمية هذا النوع من الأنموذج التفسيري إذا اعتبرنا أن الممارسة الفكرية التي يمكن تبنيها تحت العنوان الفلسفي (حتى أن هذا الأخير هو مسرح خلافات دائمة) لا تشكل موضوع تحديد ذي نمط شرعي يضمن الاستثثار بالكفاءة بطريقة منظمة؟ ليس فقط بإمكان الفيلسوف «خارج نطاق المهنة» أن يمعن في المطالبة بأحقية الاعتراف به كمفكر، بل يمكن مناقشة مسألة كفاءة العاملين الفاعلين الفلسفية حتى داخل وسط مهني يضمونها نظرياً. وعموماً، قد يجيز الفيلسوف المعترف به لنفسه الخروج، وذلك بمقدار ما يحتل موقعاً ثابتاً في وسطه العملي الخاص، لدرجة أنه يعترض أحياناً، وبشكل قاطع، على أنماط سير العمل فيه. أضف إلى أنه يلتقي في صلب المنهج أسلوبان متباينان في

تميز الموضوع. الأول يؤكد على البعد التقني للعمل الفلسفي وعلى سمته الباطنية بالضرورة، والثاني يضع في المقدمة واقع أن الفلاسفة لا يقومون، وبإصرار شديد، إلا بالإكثار من التساؤلات حول الإنسان العادي: «يسعى الفلاسفة إلى تنظيم اليوميات»، كما يقول جيانبي فاتيمو (G. Vattimo).

وفي ما يتعلق بالفلسفة، كانت الفترة الأولى من الجمهورية الثالثة مثيرة للاهتمام كونها شهدت، من جهة، وجوداً متزامناً لتطور أشكال من تخصص نوعي تبناه المؤسسة، وذلك عبر إعادة تأسيس الجامعة، وتوسيع نطاق الهيئة التعليمية، وبروز النقاش الإيديولوجي الحديث، الذي ارتكز على بَيِّنات برهانية «تقنية» ومهنية، والذي لهذا السبب لم يتجسد قطعاً بصورة تامة في صراع صريح بين المعرفة الجامعية وأشكال وأماكن أخرى من الانتاج الفكري. هنا، تحدد قضية دريفوس المرجعية الكبرى، التي نربط بها أشكالاً لاحقة من التعبئة: شكلت الجامعة الجمهورية الدعم الرئيس للدريفسية ضد المؤسسة الأدبية: يمكن، بالخطوط العريضة، المقارنة بين معهد المعلمين العالي والسوربون الجديدة من جهة، والأكاديمية الفرنسية من جهة أخرى. وخلال السنوات الأولى من الجمهورية الثالثة، تأسس فعلاً أنموذج مهني للحركة الفلسفية قدم عدداً كبيراً من الخصائص المبتكرة، إذ كان يتوجب عليه الكثير لتجديد أشكال بناء قديمة من ممارسة المهنة. فظهور المطالبة بأحادية الاختصاص المهني من قبل الفلاسفة هو

حديث في الإصلاحات الجمهورية لنظام التعليم. وكان ازدياد العرض كبيراً. وهكذا تضاعفت أعداد أفراد الهيئة التعليمية في التعليم الثانوي بنسبة أربعة أضعاف بين ١٨٧١ و ١٩١١، في حين كان الازدياد في الطلب بطيئاً جداً (كارادي، ١٩٨٣ Karady). هذا الوضع كان يقابله أولاً تحول ملموس في كفاءة المعلمين المهنية، أمكن تحديده على وجه الخصوص بمعدل الحائزين على شهادة الأستاذية الذين يعلمون في القسم الثانوي وبوصول عدد لا يستهان به من الكتب الفلسفية الجديدة، وبخاصة النتاجات التربوية التي لم يسبق نشرها، إلى سوق النشر، مدعومة كذلك بدينامية الإصلاحات التي طاولت التعليم. ومن واقع مكانتهم في سلم المعرفة، تجيش الفلاسفة كذلك للخروج بنظرية عامة حول التعليم، تكون قادرة على تحديد أشكال السيادة التربوية وأهداف التربية، في آن معاً. إن صدور مجلتي مهنتين، في ظروف علمية متباينة تماماً (المجلة الفلسفية عام ١٨٧٦ ومجلة الماورائيات وعلم الأخلاق عام ١٨٩٣)، كان شاهداً على تنظيم جماعة مهنية، حتى ولو أظهرت هذه الأخيرة بعض الأطر المشوشة، لأن مؤسسي العلوم الاجتماعية كانوا ينشرون فيهما بصورة منتظمة. وتقاسم هذان المشروعان النشران الحرص على عدم نشر دراسات أدبية ولا نصوص خالية من أي طرح جديد. وفي معرض نقده للجانب التعصبي لدى بعض المذاهب، (وبخاصة ليتريه ورُنوفييه، رفض تيودول ريبو، عند تأسيسه أولى هاتين المجلتيين، قبول أي نتاج غير جامعي، بالرغم من أننا نعلم الأهمية التي

كان يتمتع بها هذا النتاج خلال المراحل السابقة. وفيما يتعلق بالبيان الافتتاحي لمجلة الماورائيات وعلم الأخلاق فقد اختتم ببالغ التقدير للفلسفة الجامعية (پروشاسون ١٩٩٣ وسولييه ٢٠٠٩ Soulié). وفي مطلع القرن، عمدت الجمعية الفرنسية للفلسفة، التي أطلقت مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق، إلى تعزيز هذا الترتيب حول أشكال نوعية من الألفة الاجتماعية تهدف إلى التقريب بين العلم والفلسفة (باتباع المواجهة المباشرة، وكذلك بتطوير دروس ثنائية في الفلسفة والعلم)، وإلى العمل على استحداث لغة مشتركة - هي في أساس معجم الفلسفة التقني والنقدي الذي وضعه أندريه لالاند (A. Lalande) - وإلى تثبيت حدود سير عمل المجال الشرعي للسؤالالات الفلسفية وقواعده. هنا، نعرف إلى كل مقومات التحديد التقليدي لاحتراف مهنة ما (تعميم صيغة متجانسة رفيعة المستوى، ضبط التطرف في ممارسة المهنة، مجانسة الهيئة التعليمية، إنشاء مجلات مهنية وتجمع مهني وأدبيات فلسفية). وهذا ما يحدونا إلى التنبؤ بقدوم «عصر المهني» في الفلسفة. أما على المسرح العام، فتبدو الأمور أكثر تعقيداً. إن التصور الذي يمكن بموجبه أن تتماهى الفلسفة مع بنية معرفية تقنية ومتخصصة يناقض الصورة الشائعة عن المفكر غير المتخصص، وعن المهتم بالأدب الذي يمتلك أفكاراً. أضف إلى ذلك أن التعريف الحقيقي للحركة الفكرية هو موضع صراع إيديولوجي عنيف، كما يشهد على ذلك النزاع حول السوربون الجديدة، وبخاصة قضية دريفوس

(دوكليز، ٢٠٠٩). والصراع هو بالأحرى أفضل وسيلة بالنسبة إلى الجامعيين لطرح مسألة الاختصاص المتفق على أنه موضوع محوري: من هو المخول بالحديث؟ ويهدف هكذا مسعى إلى تعرية ممارسات المهتم بالأدب الإيديولوجي.

بهذا الصدد، دخل ألفونس دارلو (A. Darlu)، أستاذ الفلسفة بلا منازع في زمانه، الذي أيقظ إيلي هاليقي (É. Halévy) وليون برونشفيك (L. Brunschvicg) ومارسيل بروسست (M. Proust)، في جدل تحريري مع الكاتب فردينان برونتيير (F. Brunetière)، الذي كان يبدو وكأنه صاّد للفلسفة الجامعية، علماً بأن جورج سوريل (G. Sorel) كتب عنه بأنه «المرشد الموثوق للفكر المعاصر، إثر وفاة رينان (Renan) وتين (Taine)». وفي مقال نشرته مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق عام ١٨٩٨، أدان دارلو نشاط المهتمين بالأدب الإيديولوجي بهذه العبارات: «إن الطامة الكبرى التي ابتليت بها هذه الحقبة من القرن هو أنه لم يعد لدينا من مرشدين روحيين سوى الصحفيين والمحاضرين والمسرحيين. وإذا كان البلد المحافظ بحاجة إلى دكتور في العلوم الاجتماعية، فلن يركن إلى إدوار درومون (É. Drumont). وإذا كان بحاجة إلى إنسان عقلائي يتيح له أن يكتسب نفعا من العقل السليم كترياق للعديد من المفارقات، فإن السيد سارسي (Sarcy) هو الذي يصدر القرار. وإذا كان بحاجة إلى موجه للوعي، فإن السيد جول لومتر (J. Lemaître) هو الذي يتكفل بالأمر». وكان دارلو ينتقد، من

ناحية المبدأ، تدخل الكتاب والصحافيين في مجالات ينبغي أن تفرض الفلسفة نفسها فيها. وتبدو الأشياء أكثر وضوحاً في بقية المقال، حيث يتتقد دارلو المطالعة التي أعدها برونتيّر حول كانط، «المستعصي بعض الشيء على الجاهل»، على حد تعبير الفيلسوف. لقد أجهز دارلو على برونتيّر الذي برهن على أنه لا يفقه من الفلسفة شيئاً عندما أراد أن يزخرف كلامه بمرجعية فلسفية. وفي مقال آخر ورد في المجلة عينها، ونشر عام ١٨٩٥، اتخذ دارلو الاتجاه ذاته حيال الانقلاب الكلي في موقف الكاتب، المتحول من الوضعية العلمية إلى المحافظة الكاثوليكية، مبيناً له أن بإمكان الفلسفة تجنبه هذا التغيير في الاتجاه. لقد كتب دارلو «كنا نود تذكيره بأن الفلسفة موجودة». وخلص في مقاله إلى الدفاع عن الفلسفة الجامعية، الموجودة كـ«قوة اجتماعية»، بمعزل عن العلم والدين. فالفلسفة تتميز عن الأدب والبلاغة بكونها «تلامس عمق الأمور». أما برونتيّر فقد هاجم بعنف، على غرار معظم أصدقائه الكتاب، النخبة العلمية الجديدة. وبالنسبة إلى «إني أتهم» لزولا، اقترح التعريف التالي: «ابتكرت هذه الكلمة حديثاً من قبل المثقفين للدلالة على الأشخاص الذين يعيشون في المختبرات والمكتبات كطبقة أشراف مغلقة». وفي هذا التعريف يعبر عن رفضه للتعريف المهني للنشاط الفكري.

من الواضح أن هذا النمط من الجدل الكتابي لم يؤد إلى غلبة الكفاءة الفلسفية على العموميات الأدبية. ولم يصبح قطعاً حق الفيلسوف

محصوراً بالفلاسفة الجامعيين. لم يكن ثمة ممارسة غير شرعية في إعداد مقالات فلسفية، بالرغم من أن تهمة الشعوذة كانت واردة في النقد الفلسفي الذي يمارس حيال الحياة الأدبية والصحفية خلال تلك الفترة. يمكن أن نبين هنا نهاية إشكالية المهن في حال تطبيقها على نشاطات فكرية يتعذر فعلياً تنظيمها، في حين يختلف الأمر بالنسبة إلى النفاذ إلى المهنة بحصر المعنى. ومهما تكن درجة الخبرة التي تتطلبها الممارسات الفكرية التخصصية، وكائناً ما كان تفوقها أو شرعيتها، فلا يمكنها أن تطمح إلى فرض الاستثثار. وفي ذلك من القوة بحيث حركت خاصية «محمورية» الحياة الفكرية الفرنسية المبادلات ورسمت صورة المثقف غير التخصصي.

وقد تبدو صورة سارتر، كما حددها پيار بورديو على غرار صورة المثقف المتخصص، وكأنها تركيب جديد لعناصر سابقة لمرحلة احتراف المهنة التي أتينا على ذكرها بصورة موجزة: ترابط وثيق بين الفلسفة والصحافة والأدب، مغادرة الجامعة، عودة إلى المقهى على حساب «المختبر والمكتبة»، كتابة على وجه السرعة، إلخ. وبالرغم من أن الفلاسفة الأكثر شهرة خلال ستينات القرن العشرين قد أظهروا أنهم بمنأى عن أسلوب التدخل الفكري عند سارتر، إلا أنهم خرجوا من دون تردد من عالمهم المهني ليقتربوا من الطليعة الأدبية وغيروا الأشكال المقبولة من التفسير الفلسفي أو، بشكل جذري، موضوع مادتهم العلمية بالذات. ويمكن أن نجد في هذا الخرق الكثيف، بالنسبة

إلى معايير النشاط المهني، شيئاً ما كفشل سيرورة احتراف المهنة. كما قد نجد فيه أيضاً خاصية الفلسفة الجامعية الفرنسية، وتعبيراً عن التوتر الدائم بين القمة والأطراف: إن الفلسفة هي من جهة إلى أخرى نشاط ذو ادعاء قضائي. فبرنامجها يتضمن تعيين الحدود العلمية، وإحداث تراتبية أنطولوجية - موسوعية للمعارف كما لتأكيد أهداف التعليم. وفي ظل الجمهورية الثالثة، وبصورة تدعو إلى الاستغراب، أفضى تطور الجامعة الحديثة والأبحاث، الذي قاده فلاسفة اختصاصيون، إلى تقليص التطبيقات المشرعة للفلسفة، حيث باتت هذه التطبيقات ضحية التخصص وامتهان المعارف. ثمة وجه معاكس للتفاؤل والثقة في واقع مهني ما أظهره أساتذة الفلسفة ألا وهو الشعور المتنامي بـ«أزمة المادة» التي تعبر، في آن معاً، عن التفاوت بين الطموحات العلمية وواقع الممارسة التربوية، بين مطالب الفلاسفة الاجتماعية ومركزهم المؤثر في البلاد. والتناقض القائم، بين المربي المكرس لخدمة مدونة تضمن سيادته والمبدع الذي لا يعترف بمعلم يخضع له في التاريخ العلمي، تتلاشى فكرة وجود تماسك وتضامن يحكمان الوسط المهني. ولا يلبث أن يتنامى الميل الضد مؤسساتي، حيث يميل الفلاسفة إلى الإقرار بأنهم في الأطراف أكثر مما هم في القمة. وينحو الفكر الهدام حيال النظام القائم إلى أن يصبح معياراً مهنيّاً. تلك هي مفارقة الفلسفة التي تحصل على كامل سيادتها في الدولة. إن هذا النزوع الذي أتينا على ذكره شكل الطابع المميز للقرن الفلسفي.

وفي تحليله المنهجي لتعليم الفلسفة في فرنسا، أوضح برونو بوسيه كيف تغير وضع العلم بصورة جذرية تحت تأثير تضافر تغيرات الدروس في المرحلة الثانوية والتزايد الخيالي، خلال القرن، في عدد التلاميذ الذين يتعلمون فيها حتى نهايتها (بوسيه، ٢٠٠٠). فمن ناحية، أدى تنوع الإجراءات والرفع المنظم من شأن الرياضيات كمادة اختيارية إلى إعادة تكوين الصورة الرمزية للفلسفة: بعد أن تحددت كضرورة ملحة للانتقال إلى سن الرشد في الوسط الثقافي البورجوازي في نهاية القرن التاسع عشر، اتجهت الفلسفة إلى ألا تكون أكثر من علم بين علوم أخرى، بالرغم من أنها حافظت على مميزات نوعية، بخاصة معدل المعلمين الرجال الذي تخطى بكثير معدلهم في العلوم الأدبية الأخرى. من جهة ثانية، أحدث ازدياد عدد الطلاب وارتفاع عدد الوظائف التي تطرح كل عام في مباريات نيل شهادة الأستاذية وفي شهادة الجدارة المهنية العليا في الفلسفة تغيرات جذرية في طريقة وجود الهيئة التعليمية لهذه المادة. ففي السنوات الأولى من القرن العشرين، مارس ٣٠٠ معلم أقله تعليم الفلسفة بدوام جزئي. إنما لم يكن داخل هذه الجماعة أكثر من مئة أستاذ ناشط. كان هؤلاء بالأحرى أكثر تواجداً في الثانويات الباريسية وفي مؤسسات المدن الكبرى في المحافظات مما في بقية الأراضي الفرنسية. في تلك الحقبة من تاريخ الفلسفة، كان فريق أساتذة الفلسفة قليل العدد ويتميز بدرجة عالية من المعرفة في ما بين أعضائه. وكان من السهل تعبئته حول مشروع ما وكانت ظروف المهنة المحلية

تقود أعضائه إلى إقامة تبادلات منظمة، خصوصاً المراسلات. وأول شبكة من المشاركين في السنة السوسولوجية لدوركهائم، المؤلفة في غالبيتها من فلاسفة، كانت بمثابة برهان واضح على نشاط ما يمكن وصفه بـ«شبكة بريدية» (فابياني، ٢٠٠٥). وقد أدى الانفراد الإقليمي للمعلمين الشباب إلى مضاعفة هذا النمط من العلاقات التي أتاحت البقاء على اتصال مع أحداث الساعة الفلسفية.

وكما لاحظ فردريك شاتل (F. Chatel) وأوليڤييه غودشو (O. Godechot)، لم تكن الهيئة التعليمية تملك التحكم في موجات الانضمام إليها، بالرغم من أن هذه الموجات قد حددت طبيعتها وتحركاتها مع مرور الزمن (شاتل وغودشو، ١٩٩٦). والواقع أن تكاثر هذه الهيئة أو جمودها كان رهن القرارات الإدارية، التي كانت ترتبط، في جزء كبير منها، بوفود الطلاب الذين ينخرطون في الجهاز التعليمي. وكما نعلم، لم يكن ازدياد عدد الطلاب منظماً طوال القرن، كما أفسحت سياسات الموازنة في المجال لتباينات دائمة بين تضاعف عدد الطلاب وتزايد عدد الوظائف المستحدثة. ونتج عن ذلك أن مباريات التعيين لم تبرز مظهراً متجانساً مع مرور الزمن. وبالتالي، نشأ تناقض بين صورة هيئة موحدة يتمتع أعضاؤها بالخصائص الموضوعية ذاتها وبين واقع أن مباريات التعيين لم تخلق الصعوبات ذاتها مع مرور الزمن. وهكذا، كانت آفاق التعيين شديدة التباين تبعاً للجماعات. نتيجة ذلك، شهد عدد الوظائف المعدّة للمباراة ارتفاعاً منظماً خلال ستينات القرن الماضي،

بينما تراجع هذا التوجه في بداية العقد التالي. لا بد من الإضافة أن المرشحين لا يستوون تلقائياً مع عدد الوظائف. إذ إنه يعلن عن هذه الأخيرة قبل فترة وجيزة من إجراء المباريات وتمارس تأثيراً متفاوتاً على الحسابات التي يمكن أن يقوم بها المرشحون حيال فرصهم الإيجابية في الانخراط في السلك. ويتذكر أولئك الذين اجتازوا شهادة الأستاذية في الفلسفة، خلال السبعينات في شارع «أولم»، النصائح التي كان يزودهم بها لويس ألتوسير، الذي كان يشغل عدة مناصب بصفته أستاذاً - أمين سر، ويوجه الطامحين لأن يكونوا فلاسفة بقوله: عليكم أن تلتفتوا نحو الآداب الحديثة، أو حتى علم الآثار، حيث يبدو أن ثمة طلباً على اختصاصيين في علم الحثيين. وقلما كان طلاب دور المعلمين يتخلون عن الفلسفة، حتى ولو رسبوا في شهادة الأستاذية، وكان المتخرجون القدماء يبدون أسفهم لرؤية التزايد في احتياطي الفلاسفة، نتيجة التباعد بين عدد الاتجاهات الفلسفية وعدد الوظائف المفتوحة على التعيينات. وقد بينَ فردريك شاتل وأوليقييه غودشو، في ما يتعلق بالنصف الثاني من القرن العشرين، أن مصادفة الظروف المرتبطة بالمباراة هي ذات أهمية. وأثبتت النتائج أن عدد الوظائف المعروضة قد انتقل من ٣٠ إلى ٢٠ في بداية الخمسينات، وكان الرقم الأدنى عام ١٩٥٤. ومن ثم ارتفع خلال الستينات ليصل إلى ١٠٤ عام ١٩٧٠، بينما انخفض بالمقابل انخفاضاً شديداً خلال السبعينات ليلبلغ ٢٠ مقعداً سنة ١٩٧٩، وهي تعتبر سنة مشؤومة. وبطبيعة الحال، كان لا بد من استكمال هذه

المعطيات بالتقلبات الهائلة في عدد المرشحين. فقد كانوا يعدّون ٤٤١ عام ١٩٦٦، وارتفع عددهم بشكل سريع جداً ليضرب رقماً قياسياً هو ١٩٦٩ مرشحاً سنة ١٩٧٢، وهي السنة التي نشر فيها كتاب أوديب المضاد لجيل دولوز وفليكس غواتاري، وهو كتاب سرعان ما كان له جمهوره. ولم يلبث أن انخفض هذا الرقم بصورة متسارعة، بحيث لم يحصّ، في نهاية العقد، أكثر من ٦٤٣ طالب وظيفة.

ومع مرور الزمن، مالت حصة الحائزين على شهادة الأستاذية إلى الانخفاض بالنسبة إلى حصة حملة شهادة التعليم الثانوي، كما تقلص حجم طلاب مختلف دور المعلمين داخل هيئة أساتذة الفلسفة. وإذا استمر الإعداد لمباريات التعيين في الفلسفة مركزياً إلى حد كبير، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار أماكن إعداد المرشحين الذين نجحوا في إحدى المبارتين، وهم في معظمهم باريسيون، إلّا أنّه يوجد مركزية أقل بكثير في نمط المهنة المرتكز على مجموع دروس فخرية (Cursus Honorum) تنقل الأساتذة من منفى اقليمي إلى نفوذ كرسي باريسي في صف تحضيري. هذا التجوال لا يطال إلّا قلة من أعضاء المجموعة. وهكذا، فإن «ضربات أكورديون» التي المتأتية من مباريات التعيين تراكم تأثيراتها مع التأثيرات التي أحدثتها بصورة شبه تلقائية الزيادة العددية في السلك على أشكال المعرفة البينية وعلى تمثلات مهنة الفيلسوف. لقد أشار إلى الانشطار النسبي في رؤى المعلمين جميع المؤلفين الذين استطاعوا متابعتهم زمنياً. تلك هي بشكل خاص حال برونو بوسيه الذي تحدث

عن تنامي الشعور بأزمة المادة، في حين تزايدت سريعاً أعداد هيئة الأساتذة (بوسيه، ٢٠٠٠، ص ٣٣٥). وبالتالي، أحصى أكثر من ١٠٠٠ أستاذ فلسفة في التعليم العام في أواسط الستينات. وكانت مميزات ٥٠٠ معلم يعملون في الفترة عينها في التعليم الخاص، ومعظمهم بموجب تعاقد مع الدولة، تتقارب شيئاً فشيئاً مع مميزات أساتذة القطاع العام. وفي نهاية السبعينات، ساد الانطباع بوجود هيئة أستاذية متشظية ومرتدة حول أهداف نشاطها.

الفلسفة كمسرح للتداعيات

كيف يُكتب تاريخ الفلسفة؟ هل يمكن اعتباره بمثابة سلسلة متواصلة من حقبات تتميز بهيمنة مذهب أو جملة من المقترحات؟ هل تنزع الفلسفة نحو اتجاه معين أو نحو حل عدد من المسائل في فترة زمنية معينة؟ بالنسبة إلى مارسيل غيرو أو جيل دولوز، الذي يتميز في تعليمه وإشكاليته المتعلقة بتاريخ الفلسفة المتفق على أنها عبارة عن سلسلة متواصلة من صياغات مفهومية مستقلة، والفكرة نفسها كانت من دون معنى. فكل فيلسوف يصوغ مذهبه أو ينتج عمله من دون أن يولي اهتماماً بالبيئة المحيطة. إن وضعاً كهذا، بالنسبة إلى عالم الاجتماع المؤرخ للأفكار، مثير للاهتمام كموضوع قابل للتحليل، إنما لا قيمة له كأداة منهجية، إذ إن فيلسوفاً مثل دولوز يكون هو نفسه فيلسوف العلاقة بين الأفراد والمفاهيم، ولا يمكن أن يسمح لنفسه بالانغلاق في التحديد الأحادي الذي زوّده أعماله (دولوز وغواتاري

(١٩٩١). هل من المفروض إذاً ابتكار إطار تحليلي آخر للقيام بالتحليل على ذات مستوى تتابع مراحل فلسفية تحدث عنها مؤرخو الفلسفة على أكمل وجه (وورمز ٢٠٠٩)، وتراكم مسارات مواضيع مفهومية وأعمال فردية؟ إن المشهد الفلسفي يتميز دائماً بتراكم الزمانيات: ثمة بالطبع واقع راهن يتميز بمطبوعات تعتبر ذات أهمية أو بمجاذلات يمكن وصفها بأنها تأسيسية. وخلال مسيرته المهنية، لا يمكن للفيلسوف أن يبقى دائماً في هذا المستوى من الواقع الراهن الفلسفي. لنأخذ مثلين بسيطين: عندما نفكر ببرغسون كفيلسوف، فإن الصورة التي تقفز مباشرة إلى تفكيرنا هي صورة الفيلسوف عند منعطف القرن المنصرم، مؤلف بحث في المعطيات المباشرة في الوعي، والمادة والذاكرة، والتطور الخلاق. ونفكر في آن معاً بعدد من المفاهيم (المدة الزمنية، الدفق الحيوي، الحداث). وأكثر ما يشق علينا من دون شك هو تصور برغسون الناشط خلال الثلاثينات. إلا أنّ كتاب منبع الأخلاق والدين يشهد على توجه جديد جزئي عند برغسون، علماً بأنه هو نفسه خرج من الواقع الراهن الفلسفي. أما المثل الثاني فهو مثل سارتر، الذي ما زلنا نربطه بالفترة الخصبة جداً من بداية الأربعينات، بين الغثيان (١٩٣٨) والوجود والعدم (١٩٤٣)، وهو عمل قلبي اشتغل عليه خلال السبعينات بعض الفلاسفة، مثل جيل دولوز وألان باديو (A. Badiou)، علماً بأنهما لم يأخذاً بالاعتبار سوى النتائج المتأخر لأبي الوجودية، أي الركيزة الفعالة لصياغاتهم المفهومية الخاصة.

مع ذلك، كان لكل من برغسون وسارتر استراتيجيات متباينة حول وجود المشهد الفرنسي. وإذا كان برغسون قد اختار شكلاً من أشكال العزلة، خاصة إثر حربه الكلامية مع أينشتاين في بداية العشرينات، إلا أن سارتر لم ينِ يحاول العودة إلى المركز. وقد اعتبر الكتاب الذي أصدره عام ١٩٦٠، وهي الفترة التي ترسخت فيها البنيوية الفلسفية، بمثابة خاتمة الإبداع أو كمؤشر على أنه فقد ما تعود على القيام به: عام ١٩٦٠، لقي كتاب نقد العقل الجدلي ترحيباً مباشراً يختلف كل الاختلاف عن الترحيب بـ الوجود والعدم. وهذا ما لم يمنعه من البقاء على أهبة الاستعداد لتجديد نشاطه في أية حقبة لاحقة من التاريخ. لقد توفي بعض الفلاسفة في عمر مبكر وبقيت جميع أعمالهم محصورة في إطار الواقع الراهن الفلسفي: تلك هي مثلاً حال موريس مرلو-بونتي أو جان هيپوليت (J. Hyppolite). إنما لا يغربن عن بالنا أن سارتر كان حياً ويمتلك كامل وسائله الجدلية إبان انطلاقة البنيوية، بل أثناء انتشار «ما بعد البنيوية». حتى أنه كان معاصراً لـ «الفلاسفة الجدد» (برنار هنري ليفي B. Henri-Lévy، أندريه غلوكسمان A. Glucksmann، كريستيان جامبيه C. Jambet وغي لاردرو G. Lardreau) بشكل خاص، من دون أن تكون هذه المعاصرة حاضرة في ذهنه. وهكذا، يمكن للفيلسوف، خلال حياته، أن يتعرف إلى أنماط حياتية مختلفة: إذا تبين أن المرحلة الحديثة قد فرضت وجوداً ثابتاً على مقدمة المشهد، إلا أنه من الملاحظ أن فترات العزلة لم تغب: بهذا الصدد، يتحدث جيل دولوز، إثر ظهور

كتابه الأول، عن «ثغرة منذ سبع سنوات» (دوس ٢٠٠٨). بموازاة ذلك، لم يدخل بعض الفلاسفة في هذا المستوى من الواقع الراهن إلا في وقت متأخر. لقد لعب ألان باديو، ولفترة طويلة، دوراً ثانياً في عالم الراديكالية الفلسفية. وهو يتباهى اليوم بكونه المثقف الفرنسي الأكثر شهرة في العالم. وبالتالي، تكون أشكال حضور الفلاسفة متنوعة، وغالباً ما تؤدي وقائع الواقع الراهن الفلسفي إلى مقارنة أحادية البعد في الحياة الفلسفية.

وبغية إغناء المجال الذي غالباً ما يختصر وقائع التتابعات الفلسفية، من الأوفق التوجه نحو تحليل المناظرات الفلسفية، الذي ينطوي على خاصية استكشافية واضحة. كيف نحكم لمصلحة تحليل اجتماعي-تاريخي للمناظرات الفلسفية؟ من الأوفق البدء بتعليق اعتقادنا بوجود إطار مجرد وشامل للجدل الذي يمكن أن نبرهن على أنه نتاج تقليد مدرسي متوارث. هنا، تظهر «إعادة مركزة» أشكال الجدل الفلسفي كمسألة ضرورية. وكانت إحدى أهم نتائج تشكيل مجمّع (Panthéon) فلسفي غير مرتبط بأي سياق هي فصل النصوص الفلسفية عن تطبيقاتها وعن وظائفها، سواء كانت تلك النصوص التي تدل على فترة ظهورها أم التخصيصات الجديدة اللاحقة التي تشكل موضوعاً لها والتي تدخل تدريجاً في بنيتها بالذات. ويرى پيار هادو (P. Hadot) أن التعليم الحديث للفلسفة، مع إيثار دراسة البنى المفهومية، يستعيد الموضوع المركزي للفلسفة القديمة، ألا وهو موضوع نمط العيش. هذا النوع

من الاهتمام لا يستدعي بالضرورة انتشار وجهة نظر برهانية، في حين تدخل الافتراضات التي يطرحها في حالة تنافس مع افتراضات الجماعات الخصم: لا تؤدي المنافسات في العطاء الفلسفي بالضرورة إلى تشكيل ساحة مشتركة من الجدل المحتدم حول تراكم العلوم، الذي غالباً ما يتخذ أشكالا أخرى (هادو، ١٩٩٥).

لقد أحدث تراكم القراءات المدرسية صدمة حيال الفرق الجوهري بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، إذ تملك الطلاب شعور بأن جميع الفلاسفة الذين يعلمونهم قد بذلوا جهودهم، كل بطريقة مبتكرة، كي يخلقوا «بنية جديدة، منهجية وتجريدية» (م ن، ص ١٦). وليست الحقيقة التاريخية فقط هي التي يُساء التعامل معها في هذا السياق، من تجريدية الأعمال وعدم تأريخها، بل إن مسألة معنى هذه الأخيرة وغايتها هي التي تبدو غامضة. ففي تقديمه لفلسفة سينيكا، أبدى پول فين (P. Veyn) ملاحظات من النسق ذاته: «ما كان المقصود بفيلسوف؟ إنه إنسان كان يعيش، فلسفياً، في حياته الداخلية وفي سلوكه، حتى لو لم يكتب شيئاً ولم يعلم شيئاً. إنه يمتلك، أقله، فكره الشخصي، وهو فكر مذهبه» (فين، ١٩٩٣، ص XII). إن تشكيل حيّز متجانس في الفلسفة يلغي الفروق الموجودة بين أنماط تقاطع الحياة والعمل، بين الفرد والجماعة، بين التعليم والكتابة. فجميع الفلاسفة الذين حفظ التاريخ المدرسي ذكراهم (وهم نادرة) أصبحوا مؤلفين ضمن حدود البعد التقني لحركة الانتاج المفهومي.

لقد أدى النشاط الفلسفي، كما رسمه التاريخ المدرسي، وبصورة شبه تلقائية، إلى تأكيدات ذات خاصية عامة. وسعى علماء الاجتماع إلى الأخذ بالخاصية الأحادية والدائمة للفلسفة. على هذا الأساس، حدد راندال كولينز مشروعه «المقارنتي» (comparatiste) الضخم في التحليل السوسيولوجي للفلسفات بأنه «نظرية عامة في التغير الفكري» (كولينز، ١٩٩٨). وهذا ما أدى به إلى المطابقة بين «منظومات تاريخية» (كالسير التدريجي مثلاً نحو التجريد والانعكاسية) موجودة في سائر الأحوال الفلسفية (حتى لو لم ترجع هذه الأخيرة إلى مجموعة من المذاهب أو التقنيات التي يمكن إعطاؤها هذه الصفة). تبعاً لذلك، يمكن المقاربة بين الصوفيين الإغريق والمذاهب البوذية بمقدار ما يبرزون من سمات مشتركة، في سياق عمل نشاطاتهم الفكرية، أطلق عليها كولينز تسمية «ميول فكرية طويلة الأمد». ويعتبر الاطراد التدريجي في التجريد الفلسفي نتاج استقلالية الميول في أطر الصراع الفكري وتقنياته، بحيث يمكن القول إن الشرط الرئيس للانعكاسية الفلسفية في إطارها العام يكمن في انعكاسية الصراع بالذات، الذي يُتخذ كموضوع، والذي يستثمر أولياته الذاتية.

وتوضيحاً لأهمية تحليل المناظرات في الفلسفة، يكمن العودة إلى إحدى المناظرات التي تميز بها مطلع السبعينات، لأنها تستند إلى تحديد ممارسة الفلسفة في السياق الفرنسي. هل يمكن أن نضع قيد التجربة، أقله بصورة تزامنية، بعضاً من هذه التأكيدات؟ يمكن أن نختار

من بينها مناظرة شهيرة، كونها اثارت اهتمام جيل من الفلاسفة الشباب، محدثة خطأ فاصلاً بين الفوكولية (نسبة الى فوكو) والدريدية (نسبة الى ديريدا)، وراسمة في المعاصرة أساليب ومواقف فلسفية متناقضة. ففي عام ١٩٦١، أصدر فوكو كتاباً منبثقاً عن أطروحته لنيل دكتوراه دولة بعنوان «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» (فوكو ١٩٦١). وقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة، وبخاصة خارج دائرة الفلسفة الجامعية. ولقي ترحيب عديد من المؤرخين والباحثين في العلوم الاجتماعية، الذين شهدوا في نفس الفترة بداية استقرارهم في الجامعة الفرنسية. وفيه اقترح فوكو قراءة جديدة لأول «تأمل» لديكارت. وعندما علق فوكو على المقطع الشهير الذي ينتهي بالجملة «لكن ماذا، إنهم جهلة؛ وقد لا أكون أقل مخالفة للصواب إذا ساويت نفسي مع أمثالهم»، فإنما أراد بذلك أن يبرهن أن ديكارت رسم حداً فاصلاً بين خداع الحواس ووهم الأحلام من جهة، وضلالات الجهل من جهة أخرى. لم يعد بالإمكان في العصر الكلاسيكي التطرق إلى سمات عقل ضال أو جهل عقلائي، كما جرت عليه العادة في عصر النهضة. وقد وُضع هذا النص في علاقة مع مجموعة من السلوكات الاجتماعية، وبخاصة «العزلة الكبرى» التي تميز بها القرن السابع عشر. ففي الرابع من آذار/ مارس ١٩٦٣، عمد فيلسوف شاب، في الثالثة والثلاثين من عمره، هو جاك دريدا، إلى تحدي ميشال فوكو، الذي يكبره بأربع سنوات، أثناء ندوة في كلية الفلسفة، كان يديرها جان فال (J. Wahl). يومذاك دار النقاش

حول كتاب فوكو. «إنه كتاب رائع في جوانب عديدة: بقدر ما كنت أهابه، حيث حالفني الحظ بتلقي العلم على يد ميشال فوكو، بقدر ما حافظت على شعوري كطالب معجب ومعتز بالجميل. ذلك أن شعور الطالب يكون شعوراً بائساً، عندما يشرع في الحوار مع المعلم، وليس في مجادلته، أو بالأحرى في الحوار اللامنتهي والهاديء الذي منحه شعوره كطالب. فلدى المباشرة بالحوار، أي الإجابة، يتناهى الإحساس بأنه ارتكب خطأ، كالطفل الذي ينبغي ألا يجيب لأنه، كما هو متعارف عليه، وكما يشير إليه اسمه، يفقد القدرة على النطق. وعندما يُخشى أن يُفهم الحوار - فهماً خاطئاً - وكأنه معارضة، يدرك الطالب أنه وحده قد جوبه بمعارض عبر صوت المعلم الذي، في ذاته، قد سبق صوته. فهو يشعر أنه دائماً موضوع معارضة وطعن واتهام: هذا ما يلقاه، كونه طالباً، من قبل المعلم الذي يتكلم في ذاته قبل ذاته، ليلومه على هذه المعارضة، ويطعن بها مسبقاً، بعد أن نماها قبل ذاته. وبالتالي، فهو، كمعلم في دواخله، يلقي معارضة من قبل الطالب بما هو طالب. وربما يعود هذا البؤس اللامنتهي عند الطالب إلى كونه لا يعرف أين يتوارى، علماً بأن المعلم، كما الحياة الحقيقية، لا يكون غائباً بصورة دائمة. لذلك، يجب كسر جليد، أو بالأحرى مرآة، التفكير، وتأمل الطالب في معلمه. والمباشرة بالحديث». ويمكن قراءة هذا النص الرائع بطرق مختلفة: إذا أردنا إعادة ربطه بسياق ما، فلسوف نرى بروز أسلوب جديد من الجدل، يُعبر عنه بالعديد من التدابير، بين الفلاسفة الجامعيين،

وهو أسلوب يأخذ الأمور بشكل مواجهة بعيدة نوعاً ما عن الطقوس الأكاديمية ويستعين بعدد من هذه السمات في الجدل الأدبي. ولدى تحويل النص إلى نص سوسولوجي، لوحظ أن المرحلة قد أظهرت مستوى عال من التمييز بين الطموحات المبررة، مما يعود بنا إلى فكرة بيار بورديو الخصبة، وأن المتحدي قد واجه حامل اللقب ذا السابعة والثلاثين من عمره، الذي أمكن اعتباره هو نفسه بمثابة طامح. كذلك، تعود عبارة «ربما كان المعلم غائباً على الدوام» إلى إبراز فسحة من الاحتمالات، مفتوحة على نطاق واسع أمام هذا الجيل من الفلاسفة. وكانت نتيجة المناظرة التي أطلقها دريدا تحويل الأنظار إلى هذا الجيل. وليس المقصود بكل حال مهاجمة الفلاسفة المهمين، سواء كانوا يتبوأون مناصب جامعية أساسية أو يتمتعون بتقدير اجتماعي خارج الجامعة (كسارتر مثلاً). ثمة هنا توصيف جديد للمناظرة من خلال بروز فاعلين جدد وابتكار أسلوب جديد في النقاش. لقد عمل دريدا في عالمين: الأول هو عالم المؤسسة الجامعية. فقد أصدر كتاب الكوجيتو وتاريخ الجنون لأول مرة عام ١٩٦٤ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، إنما أمكن قراءته في مجموعة أبحاث الكتابة والاختلاف، الصادر عن دار «سوي (Seuil)، عام ١٩٦٧، في إطار السلسلة الأدبية الطليعية «تَل كل» (Tel quel) التي يديرها فيليب سولر (Ph. Sollers) والخارجة عن نطاق العالم الجامعي. وقد ألقى الحضور الاجتماعي المزوج لهذا الموضوع الضوء على قسم من الاستخدامات المحتملة

للجدل، وهو القسم الذي يقوم على التحرك في نطاق التفاعل: من خلال السمة السردية المميزة لمقدمته (هو في الواقع زميل فوكو أكثر منه تلميذاً له)، وعبر إصدار بحثه في سلسلة «تَلْ كُل»، ساهم في إعادة التحديد الكلي لمساحة النقاش الفلسفي. في هذا المضمار، لا يحظى مضمون النقاش بالأهمية عينها التي تحظى بها أشكال عرضه. لقد كانت المناظرة مؤسّسة بمقدار ما أتاحَت إقامة التناقض بين نمطين من العلاقة مع الفلسفة المعتبرة بمثابة مدونة من نصوص موثوقة عرضة دائماً للتعليق، كما أتاحَت تركيز الانتباه على ممارسات جيل فلسفي جديد. وكان دريدا يود أن يعطي فوكو دروساً في القراءة. فعندما أراد أن يسأل «بعض الذين يُفترض أنهم فلسفيين ومنهجين» عن تاريخ الجنون، طَبّق بصورة واضحة نهج التفسير وانخرط تلقائياً في نسق تقليدي من القراءة التي تؤثر المعنى الصريح للنص، وبالتالي، كان هناك اقتراح «إعادة قراءة ديكرت بشكل مبسط»، أي إعادة قراءته كفيلسوف. والواقع أن دريدا قد أثر «التحليل الداخلي والمستقل للمحتوى الفلسفي للمقالة». وكان فوكو أول معلق عمد إلى عزل الهذيان والجنون عن الحساسية والأوهام. وقد انطوى درس دريدا على العودة إلى النص اللاتيني لـ «تأملات» ديكرت ونقد التباسات الترجمة الفرنسية التي قام بها دوق دُلُوين (Duc de Luyns).

وفي ٢٦ آب/أغسطس ١٩٧١، اقترح ميكيتاكا ناكانو (M. Nakano)، مدير مجلة بايديا اليابانية، على فوكو تصميمًا لعدد

خاص مكرس لمسألة العلاقة بين عمله الفلسفي والأدب. وكما متوقعاً أن يترجم إلى اليابانية كل من نص دريدا «الكوجيتو وتاريخ الجنون»، ونص آخر كتبه ي. مياكاوا (Y. Myakawa) بعنوان «مقالة فوكو وكتابة دريدا». وكان فوكو نفسه هو الذي اقترح على الناشر استبدال نصه الذي كتبه عام ١٩٦٩ كمقدمة لكتاب قواعد اللغة في بور-رويال (إعادة نشر پوليه Paulet) بنص يحتوي على ردّ «يتمنى أن يخص به دريدا». وقد نشر النص، السنة التالية، في الطبعة الفرنسية الجديدة لتاريخ الجنون. لقد أتى فوكو على ذكر «النقد المميز الذي كتبه دريدا»، لكنه ردّ عليه بنوع من الصراحة القاسية التي تتعارض مع الحرص والمداراة اللتين تحلى بهما النص النقيض. إنهما أسلوبان يتواجهان صراحة، ويشكلان توجهين في المؤسسة الفلسفية بصورة عامة. بدأ فوكو بتوضيح المعنى العام للجدل، الذي يتعلق بوضع الفلسفة بالذات: «هل يمكن أن يكون فيه شيء مما هو سابق للمقالة الفلسفية أو أنه خارج عنها؟». وقد استخدم فوكو السلاح عينه الذي استخدمه، أي العودة إلى النص اللاتيني وقسوة النقد، إنما مع وضعهما في خدمة هدف مختلف تماماً. يقول في ذلك: «لدي انطباع بأنه لو افتقد قارئ، بمثل دقة دريدا، إلى العديد من المراجع الأدبية، الموضوعية أو النصية، فذلك لأنه يجهل المراجع التي تشكل أساسها، ونعني بها الفروق الاستدلالية» (ص ٥٩٣). المفتاح موجود في مفهوم التأمل بالذات، حيث يحدث هذا التأمل، كمثال حالات استدلالية عديدية، «مقولات جديدة تحمل معها

سلسلة من التغيرات لدى صاحب المقولات» (ص ٥٩٤). وينبغي فهم التأمل وكأنه مجموعة من الافتراضات التي تشكل نهجاً، يتوجب على القارئ اتباعه إذا أراد التأكد من حقيقتها. وهكذا، غير فوكو شروط قراءة النصوص، التي تشكل نتاج تقاطع حركات متباينة. لقد أثبت أن الجنون مجرد كلياً من صفته في كل بحث عن اليقين أو الحقيقة (المقصود في الواقع هو «تجربة مبالغ فيها ومستحيلة»). بالمقابل، يتيح الحلم نجاح تجربة الشك ويجيز بالتالي تحويل الشخص إلى عاقل. ولا شك في أننا لم نتبين بصورة كافية أن فوكو لم يعطِ، أقله بشكل افتراضي، تفسيراً سوسيولوجياً، وهذا ما هو نادر في أعماله، للعديد من مغالط القراءة التي أفحم بها دريدا. بل يقول فوكو «ربما ينبغي التساؤل كيف أمكن لمؤلف مدقق مثل دريدا، ليس ارتكاب عديد من الهفوات، بل كذلك إجراء تغييرات وتبديلات بينية واستعاضات عديدة؟ إنما قد ينبغي التساؤل حول ذلك مع ملاحظة أن دريدا لم يقم، في قراءته، بأكثر من إعادة إحياء تقليد قديم جداً... إنني أوافق على نقطة واحدة أقله: لم يبلغ المفسرون الكلاسيكيون، قبل دريدا وعلى غرارهم، مقطع ديكرات نتيجة لامبالاتهم، بل تحيزاً. وهو تحيز يشكل دريدا اليوم ممثله الأكثر حزماً، في صيغته الأخيرة الأكثر سطوعاً: تقليص التجارب الاستدلالية إلى بقايا نصية، حذف الأحداث بحيث لا يُحفظ منها سوى آثار من أجل القراءة، ابتكار صيغ على خلفية النصوص كي لا يكون لديه ما يحل محل به أنماط علاقة الشخص الضمنية بالمقالات، إستحضار ما ينتمي إلى

الأصل، سواء كان قروءاً أو غير قروء في النص بغية عدم إعادة وضع التجارب الاستدلالية في حقل التحولات الذي تتم فيه». لقد قدم فوكو المدخل السوسيولوجي لهذه التجربة «القراءة» بعبارات قاسية: «لن أقول إن ذلك هو تفسير فلسفي، أي التفسير الفلسفي أو ختامه الذي يختبئ خلف في تحويل التجارب الاستدلالية إلى 'نصية'. سوف أذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: سأقول إن علم تربية ضيق النطاق، محدد تاريخياً، قد ظهر. علم تربية يعلم التلميذ أنه لا يوجد شيء خارج النص، بل يغلب فيه، في فجواته، في صفحاته البيضاء وفي ما هو غير قروء فيه، مخزون الأصل. بالتالي، لا ضرورة للبحث في مكان آخر، بل هنا بالذات، وليس قطعاً في الكلمات المطبوعة، بل في الكلمات الأشبه بالتشطيطات، حيث يصار في 'شبكة' إلى الحديث عن معنى الوجود. علم تربية يمنح صوت المعلمين تلك السيادة اللامتتهية التي تتيح لهم إعادة قراءة النص إلى ما لا نهاية» (ص ٦٠٢).

هذا ما نلاحظه بمتنهي البساطة: إن دريدا، الذي كان يتقدم مقتعاً تحت كنف التلميذ المتواضع، وجد نفسه يحظى مجدداً بصفة معلّم على يد فوكو الذي ذهب هنا، في نقده لعلم التربية الفلسفي، إلى أبعد من علماء الاجتماع كدوركهايم وبورديو. لقد انتشرت المناظرة الحالية بين ذوي القربى الذين تقاسموا، عدا التكوين المتماثل، نوعاً من ترابط فرنسي جداً بين قراءة الظاهرية ومأثرة هايدغر، واهتماماً حيال تاريخ العلوم كما مارسه باشلار (G. Bachelard) وكانغيلم.

والأكثر أهمية هو من دون شك مرحلة هذه المناظرة، أي تلك المرحلة التي ساد فيها الانطباع لدى العاملين بأن شيئاً جديداً يمكن أن يحدث في حقل الفلسفة. لقد أخفق سارتر في عودته مع نقد العقل الجدلي، عام ١٩٦٠، وبدت الألسنية والعلوم الإنسانية وكأنها متناوبة، وحركت نهاية حرب الجزائر عدداً من المتطلبات الإيديولوجية. إن الشعور المتنامي بإمكانية القيام بانقلابات تغير التوزيعة بصورة دائمة قد أعاد رسم فسحة الجدل، بما في ذلك القدرة على تغيير المؤسسة الفلسفية. ثمة مغزى في أن يحتفظ فوكو بسهمه الأخير لدريدا، مقارناً إياه بالأب بوردن (Bourdin)، رمز النزعة المتمسكة تمسكاً شديداً بالتعاليم التقليدية (scolastique) المناقضة للتجديد الديكارتي الراديكالي. من هنا ترجع المناظرة المحلية بين معاصرين اثنين إلى جدل مندرج في المدى الطويل حول ملاءمة المؤسسات لإنتاج المعرفة. هذا ما حدده ديكارت بصيغته الحديثة قائلاً: إن تأسيس معرفة جديدة يمر عبر نقد مؤسسات معرفية، أي ترتيب، كما تبين لنا بوضوح، يشكل هو أيضاً مناظرة داخل المؤسسة، وتالياً طويل الأمد.

تعبير جدلية ومسارات مفهومية

لا يمكننا قطعاً الذهاب بعيداً جداً في محاولة تمييز التعبير العامة للنقاش الفلسفي. إذ يتعذر تحقيق هدف أية نظرية عامة تتعلق بعبارات التناظر الفلسفي. من ناحية أخرى، ما هي الفائدة المرجوة من ذلك؟ إن ما يسترعي الانتباه في الجدل ليس ذاتيته بقدر ما هو

الأسلوب الذي بواسطته يتجدد بصورة منتظمة ابتكار استدلالات برهانية وأساليب نقاشية، وذلك عبر القيام بتغييرات متتالية. ويبدو لي أنه يتوجب علينا هنا العودة إلى درس علماء اجتماع العلوم الذين فرضوا ضرورة الاختصار لإعطاء دراسة المناظرات مردودها البحثي الكافي. وبالعودة إلى ملاحظة المجادلات الواقعية، يمكن العمل على استخلاص عناصر تنحو باتجاه سوسيولوجيا تاريخية لإنتاج الاستدلالات البرهانية وإعادة تفسيرها. بالرغم من ذلك، يجب عدم السقوط في وهم الواقعي الزائف. وليس بالضرورة أن يكون الجدل الخاص هو المكان الوحيد للملاحظة. إن ما يميز الفلسفة، بخلاف العلوم التجريبية، هو تحديداً مسألة أن المفاهيم، موضوع النقاش، وكذلك عبارات النقاش، ترتحل في الزمن البعيد جداً وتشكل موضوع تفسيرات وصياغات جديدة تختلف باختلاف المكان. وإذا كان لا بد من إيجاد صيغة عامة لممارسة الفلسفة، لتوجب البحث عنها تبعاً لهذا الانتقال وهذه التحولات. وليس ذلك فقط لأن طموح الفلسفات، كقاعدة عامة، هو التفلت من موضعها (عبر شمولية مقولاتها بشكل خاص)، بل لأن هذا الموضع (باستثناء مواضع أساسية لا يمكن النفاذ إليها إلّا جزئياً أو وهمياً) هو نتاج سلسلة من التغيرات والتفسيرات. إن مسألة استحضار الجدل الفلسفي إلى مكان ما هي دائماً موضوع سوسيولوجيا واقعية تتناول كيفية الاستقبال والتلقي.

لذلك، ينبغي عدم تقليص حقل المناظرة الفلسفية إلى مجرد

تعارض بنوي بين معسكرين. فعالم الفلسفة لا يشكل الحقل المغلق لمواجهات يمكن توصيفها بالاقتصار على مماثلة مذاهب متعارضة وثيقة الصلة بالموضوع بين أفراد أو جماعات ينتمون إلى تشكيل معين. قد يعصى علينا فهم المناهج الفكرية، في تعقيدها (وغالباً في تناقضاتها الظاهرة) لدى الفلاسفة الجامعيين، إذا لم نأخذ بالاعتبار أن المشاحنات، التي تقوم عليها تناقضات تشكل موضوع تفسير، كتابة أو قولاً، هي عديدة، وأنها ذات مستويات غير متجانسة للاحية الاستمرار والثبات. وبالإمكان جعل مختلف أشكال المناظرة معقولة عبر تكثيف مستويات المراقبة والمقارنة المتتالية. أما الاستخدامات المجازية للحيّز المكاني (لا أهمية تذكر هنا لمفهومي الحقل والتنظيم) فتسهّل، وبشكل واضح، مهمة من يريد توصيف الأطر الفكرية وأشكال الجدل التي تبلور في حقبة تاريخية معينة: قد يملكنا الشعور بأننا اكتشفنا هنا، كما هو طابع سائر الجدليات الممكنة، المدخل العام الذي يتيح، دفعة واحدة، عرض جميع المسائل القابلة للتساؤل وسائر ترتيبات التساؤل. بيد أن ذلك قد يجعل الأمور في غاية البساطة. لنأخذ دوركهائم على سبيل المثال: لو وقفنا منه على منطق منظومة تعارضات ثنائية، فلسوف نتوصل إلى إثارة المناظرات التي جعلته في مواجهة الفلاسفة الروحانيين في ما يتعلق بتعليم الفلسفة في الثانويات (وهو موضوع يعتبر دوركهائم خصماً له)، أو في ما يتعلق بالموضوعانية الملازمة لقواعد المنهج السوسيولوجي. بموازاة ذلك، دارت نقاشات،

خاصة أثناء اجتماعات الجمعية الفرنسية للفلسفة، ارتسمت خلالها فسحة من التوافق مع الفلاسفة. ونعود بتفكيرنا إلى الجدل الذي تلا إصدار الأشكال البدائية للحياة الدينية، عام ١٩١٢، الذي أشاد به بعض الفلاسفة المقربين من مجلة الماورائيات والأخلاق ومن القطب الروحاني. لقد تطرق ألفونس دارلو، معلم مارسيل بروسست بحماس إلى «كل ما هنالك من قوة وجمال في كتاب دوركهيم الجديد والعظيم». أما هنري دُلاكروا (H. Delacroix)، فيلسوف الدين البعيد عن السوسيولوجيا فقد هنا المؤلف قائلاً إن كتابه «يبدو له رائعاً». وبغية جعل المناظرات معقولة، أي المناظرات التي أنعشت الحياة الفلسفية الجامعية في ظل الجمهورية الثالثة، كان لا بد من الأخذ بالاعتبار، في آن معاً، عدة ترتيبات: الجهاز الذي يشكله منهج المواد الأدبية (الذي احتلت الفلسفة فيه مكانة مرموقة، لكنه شكل في بداية الحقبة موضوع منافسات مختلفة، خاصة تلك المتعلقة بالتاريخ)، التنظيم العام لجهاز التعليم (وهو تنظيم يتميز بالتوزيع إلى كليات وفقاً للعدالة الاجتماعية التفاضلية)، وطبيعة العلاقات التي تقام بين الجامعيين وبقية الوسط الفكري. وإذا لم نأخذ بالاعتبار سوى إحدى هذه المشاحنات، فإننا نفترض وجود نزاعات برزت بتفردية جدل أو مناظرة ونجعل منها دعامة لنسق من التعارضات مكرسة، بما هي عليه، لتلعب دور مبدأ دائم لمعقولية الوسط الاجتماعي. وعليه، لا يمكن الإبانة عن كل التعارضات بطريقة أحادية النمط. ولم يتضح انقسام الفلسفة الفرنسية

إلى كتلتين، بصورة نهائية، إلّا على مستوى معين من الملاحظة: غالباً ما يبرز الموقف مظهراً مختلفاً جداً، إذا ما نظرنا من وجهة التبادلات الخاصة.

إن وضع الفلسفة المعتمدة كأفق من المسائل الجديرة بأن تكون موضوع تحولات وتفسيرات عديدة عبر التاريخ قد أبرز نوعاً من الخصوصية بالنسبة إلى العلوم التجريبية. ولا شك بأن توصيف المشاحنات المحلية التي يتم فيها تبادل البراهين ليس ملائماً لسوسيولوجيا الفلسفة بقدر ملاءمته لسوسيولوجيا العلوم. وتبدو احتمالات اللعبة أكثر تراجعاً في الفلسفة، وبخاصة نتيجة رسوخ شبكات من التفسير وأشكال مشروعة من التساؤل. لذلك، ليست المواقف متجمدة في بنية تعارضية أحادية النمط في ضغطها وتأثيرها. تبعاً لذلك، فإن عمليات التمييز الثنائية التي تتيح تقديم لوحات من الفلسفة الفرنسية لا تحيط بالضرورة بالمناظرة البرهانية الأولية، المنفردة أو الأساسية. ثمة العديد من المناظرات الفلسفية. ولا شك بأن التجديدات تتولد أثناء الارتحال من مناظرة إلى أخرى. ما هو رهان الجدل الفلسفي؟ ليس بالضرورة الغلبة، ذلك أن مجال الجدل ليس عبارة عن مجرد حلبة أو ساحة قتال (kampfplatz)، بل هي أيضاً حقل لجملة طقوس، أو لتنظيم طقسي، أي حقل تحقق فيه ذاتها جماعة ما أو نمط ما من تآلف اجتماعي لتشكيل فريقاً ما.

سلالة مزدوجة

في أيامه الأخيرة، كان ميشال فوكو منكباً على كتابة تكريم لمعلمه وصديقه جورج كانغيلم. وعندما أضناه المرض، اضطر إلى إعادة استخدام عناصر من مقدمة ودية جداً كان عرضها للترجمة الإنجليزية، المتأخرة جداً، لكتابه «السوي والمرضي» وفي أواخر نيسان/أبريل ١٩٨٥، أرسل مقاله إلى مجلة الماورائيات والأخلاق. وكان هذا المقال هو الأخير الذي عرضه فوكو للنشر. وكان أن ظهر المقال تحت عنوان «الحياة، الخبرة والعلم» في الملزمة الأخيرة من المجلة عام ١٩٨٥ (فوكو، ١٩٨٥). واعتبر الاختصاصيون في مؤلف تاريخ الجنون هذا المقال كمقال ثانوي، بمعنى أنه أشبه بإهداء ظرفي. وقد كشف فيه فوكو عن نفسه، علماً بأنه كان يكره أن ينتمي إلى مكان أو يتماهى بتيار. والواقع أنه انضوى، من دون أن يستمر، في أحد اتجاهات الفلسفة الفرنسية الذي ماثله بالمفهوم المجرد والذي وضعه بشكل واضح في مواجهة فلسفة الخبرة الذاتية. أضف إلى ذلك أن فوكو تصدى صراحة لـ «سوسيولوجيا الأوساط الفكرية»، وهذا ما تحاشى القيام به في نصوص أخرى، وحل بدقه ما أطلق عليه هو نفسه تسمية المؤسسة الفلسفية الفرنسية، لأن السلالة المزدوجة التي حددها هي خاصية تتميز بها فرنسا. وهذا ما يستأهل الحديث عنه مطولاً: «الكل يعلم أنه يوجد في فرنسا قلة من المنطقيين، إنما يوجد أيضاً عدد لا يستهان به من مؤرخي العلوم. ونعلم كذلك أنهم احتلوا في المؤسسة الفلسفية - تعليمياً أو بحثياً - مكانة

رفيعة. لكن قلما عرفوا حق المعرفة، خلال العشرين أو الثلاثين سنة الماضية، وصولاً إلى تخوم المؤسسة، عملاً كعمل جورج كانغيلم. لقد كانت هناك من دون شك ميادين أكثر صخباً كالتحليل النفسي والماركسية والألسنية والإتنولوجيا. لكننا لن نتجاهل ذاك الحدث الذي يتعلق، كما يُراد له، بسوسيولوجيا الأوساط الفكرية الفرنسية، وبمسار عمل مؤسساتنا الجامعية أو بمنظومة القيم الثقافية: في سائر النقاشات السياسية أو العلمية التي جرت خلال الستينيات التي اتصفت بالغرابة، كان دور الفلسفة مهماً - لا أريد الحديث فقط عن أولئك الذين تلقوا إعداداً جامعياً في أقسام الفلسفة. بل ربما كان مهماً جداً، في رأي البعض. والحال هذه، كان جميع هؤلاء الفلاسفة - أو معظمهم - على علاقة، مباشرة أو غير مباشرة، بالتعليم أو بكتب كانغيلم». وإذا كان فوكو يصر على تقديره الواضح لشخص كانغيلم في فترة صاحبة ومنفتحة احتكرت فيها الماركسية والتحليل النفسي مقدمة المسرح، فمن الضروري أن نحسب حساب هذا الفيلسوف غير ذائع الصيت بغية فهم بعض الأمور في ذاك العقد الهائج.

وهكذا، رسم فوكو خطأ فاصلاً بين ما يشير إليه كفلسفة الذات والخبرة الذاتية من جهة، وكفلسفة المفهوم والمعرفة والعقلانية من جهة أخرى. وقد أرجع هذا الانشطار إلى وجهين متعارضين تماماً في تاريخ الفلسفة الفرنسية، كلاهما خارج نطاق الجامعة، وأعني بهما پيار مَين دُ بيران (P. Maine de Biran)، وأوغست كونت. ففي سلالة

الذات، نجد برغسون وسارتر ومرلو-بونتري. وفي سلالة المفهوم، نذكر كوتورا (Couturat)، كفايس، باشلار وكانغيلم. وكى بيرهن على ترسخ هذا الخط الفاصل خلال القرن العشرين، لجأ فوكو إلى المثل، المدهش فعلاً، المتعلق بالتلقي الفرنسي المزدوج للظاهراتية. وبصورة جد مختلفة، حظي كتاب هوسرل التأملات الديكارتية (١٩٢٩) بنوع من الخصوصية. ففي مقاله الشهير المكرس لـ «استعلاء الأنا» (١٩٣٥)، وصّف سارتر فكر هوسرل بالمتصلب وذلك بربطه بنظرية بحثة حول الذات. بالمقابل، أدت قراءة كفايس للنص عينه، وهي قراءة تركز على مسألة العلاقة بين الصورية (formalisme) والحدسية (intuitionnisme)، إلى الإفصاح في المجال لفرضيتين في فلسفة الرياضيات وهما «منهج البديهيات والصورية وملاحظات حول صوغ النظرية التجريدية للمجموعات». دليل دامغ. فلو تأكد فوكو بأن هذا الخط الفاصل يمكن أن يكون أقل وضوحاً في هذه الفترة أو تلك، لما شكل (هذا الخط) مبدأ تمييز ثابت خلال قرن ونصف قرن من النشاط الفلسفي: لقد تم التسليم بمبدأ تناقض ضمني، لكنه مؤثر. وشارك فلاسفة المفهوم في المقاومة بصورة فعالة. فوهبا كفايس حياته، بينما لم يكن فيها سارتر وفلاسفة الذات بذوي تأثير. وكان الصمت الغريب لدى فلاسفة الذات والالتزام لافتاً، في حين بدا فلاسفة المفهوم وكأنهم أكثر بعداً عن العصر، ونعني بهم المتواجدين في الأقاليم الذين لا يشتغلون على موضوعات سياسية. لقد حلل فوكو هذه المفارقة

مُرجعاً إياها إلى واقع أن العمل وفاقاً لشروط العقلانية التي كان يتميز بها فلاسفة المفهوم أدت بهم إلى الأخذ بالاعتبار المسائل المتعلقة بمكانة العقل في المجتمع الخاضع للاحتلال. حتى أنه رأى صدى الجدل حول التنوير (Les Lumières) في ألمانيا في أعمال المؤرخين وفلاسفة العلوم الفرنسيين، الذين أسسوا مذهباً فكرياً قوياً. وبالتالي، أمكن تحليل نقدية (criticisme) سان سيمون ونزعة كونت الوضعية (positivisme) في هذا المضمار كتجديد مبتكر للمسألة التي أثارها في ألمانيا خلال القرن السابق مندلسون (Mendelssohn) وكانط. وبالنسبة إلى فوكو، فإن ما يمكن أن نعتبره في فرنسا كفلسفة المفهوم يرتكز على بحث واسع النطاق يقوم على العقلانية والبرهان. وقد توزع هذا البحث إلى أنماط مختلفة خلال تاريخ الفلسفة الفرنسية، لكنه أظهر ثباتاً نظرياً واضحاً.

ينبغي من دون شك عدم المبالغة في إعطاء الأهمية للتعارض الذي تطرق إليه فوكو، حتى ولو كان هذا التعارض لافتاً جداً وبمقدوره أن يحدث آثاراً ميدانية إلى ما لا نهاية. ولا شك بأن العقلانية الفرنسية هي أكثر تعقيداً مما حدده فوكو في هذا النص للدلالة على التفردية المفاهيمية عند كانغيلم بالنسبة إلى مذاهب أخرى في تاريخ العلوم والإپستمولوجيا. ونعلم أيضاً أن ما صنفه فوكو تحت فئة فلسفة المفهوم لقي، أقله في مرحلة أولى، نجاحاً في تصديره أقل بكثير من أبرز ممثلي الفئة التي كان معارضاً لها، وخصوصاً من خلال برغسون وسارتر. وبغية التحقق من

الصلاحية التامة التي أقامها فوكو، لا بد من التساؤل: أين ينبغي وضع نقدية شارل رُنوفيه أو تفكيكية (déconstructionnisme) دريدا. ألم يساهم فوكو نفسه، عبر تجديد الاتجاه الذي أضفاه إلى القسم الثاني من عمله، في تشويش هذا الخط الفاصل؟ في الفصول التالية، سوف نأخذ على محمل الجد تعارضاً كان له بما لا يدع مجالاً للشك آثاره البناءة على فسحة الأوضاع الفلسفية من دون اعتبار هذا التعارض كأمر مسلّم به. هناك سلالة للروحانية الفرنسية، كما طرح دومينيك جانيكو (D. Janicaud)، أتاحت رسم استمراريات قد تبدو معاً ضد حدسية (جانيكو ١٩٦٩). وإذا لم يحظَ الفكر الكونتي (comtisme) بقبول تام وطبيعي في الجامعة الجمهورية، إلّا أنّه قدم نماذج معرفية وصيغاً مسألية أسست تدريجاً، بالمقارنة مع العديد من الترجمات المكررة، مشكلة معرفية خاصة بفرنسا. لقد أتاحت المرحلة الأولى من الجمهورية الثالثة اختبار الخاصية الفعلية للخط الفاصل هذا. وربما ساد الاعتقاد بأن إرساء مؤسسة فلسفية جمهورية كنتيجة معقدة للتواجد المشترك الدائم والتعارض المنظم بين فلسفة تجد في الخبرة الذاتية مركز ثقلها وفلسفة تتصدى للسؤال «ماذا بإمكانني أن أعرف؟». إنما من الأوفق الذهاب إلى أبعد من تحديد حقل المجابهة عبر تحليل أنماط نشاط هذه التعارضات على مستويات عدة: لا يمكن، في الواقع، اعتبار مستوى التعارض بين المذاهب كأفثوم. كذلك توجد أهداف مشتركة بين الفلاسفة الجامعيين تقودهم إلى إعادة ترجمة مقولاتهم إلى لغة توافقية. وغالباً ما يكون

التواجد المشترك في فرنسا بين أنماط فكرية متميزة مقترناً بتباينات بين المسارات الاجتماعية. ويمكن القول باتصار إن فلاسفة الذات كانوا خلال العصر أكثر باريسية، وأن الحظ قد واتاهم بانتمائهم إلى أسر ذات رأسمال اقتصادي مهم، في حين ربما كان فلاسفة المفهوم ريفيين تتأتى مواردهم الوحيدة من الرأسمال الثقافي المتوارث أو المكتسب. الأمر صحيح على مستوى حيازة درجة الأستاذية، إنما لا يمكن القول إنه يحدد اتخاذ مواقف أو إنه يؤدي إلى اتجاهات نظرية. لذا، من الأوفق التأكيد على أن التوزيع اللامتكافئ للإيرادات في السلالتين يخلق شيئاً ما أشبه بـ «فضاءات أسرية» يمكن أن نستدل عليها من جيل إلى آخر وتسهم في تعزيز الإحساس بتضامن هذه السلالات. إن فوكو، الذي برهن على توجه سوسيولوجي لا تشوبه شائبة في إهدائه إلى كانغيلم، لم يتوصل إلى تبيان أسباب ثبات هذا التعارض بنيوي النمط. ولسوف نحاول في الأقسام اللاحقة جعل إشكالية الخط الفاصل أكثر صلابة، من خلال تعيين حدوده: إنه لا يسمح بقول كل شيء عن الفلسفة الفرنسية. يجب وضعه قيد التجربة، مع الأخذ فوراً برغبة الفلاسفة في التجديد والابتكار وحرصهم على عدم الانتماء إلى أي تجمع فكري، حتى ولو اعترفوا بوجود صلات قرى أو تجانس بين ذوي المستوى الواحد. ولسوف نرد بأن الأفراد الذين يطورون مشروعهم النظري في الترتيبات الجامعية الحديثة غالباً ما يصل بهم الأمر إلى المبالغة في تقدير قوة ظهورهم في المجال النظري. لذلك ينبغي الأخذ بالاعتبار أن المؤسسة الجامعية تزود

الأخصام أو المتعارضين بوسائل العيش معاً في تسويات آنية متفاوتة أدى الهدف المشترك بينها، ألا وهو تعليم الفلسفة في الجمهورية، إلى استقرارها الدائم. وبعد التصدي، تحت تأثير فوكو، للتعارض الدائم والصريح بين أنماط التفكير، لا بد لنا من متابعة جدول ظهور البنى الفلسفية ومنطق حالات ظهورها المتتابعة.

ثالثاً المراحل والأزمات

تصنيفات وقصص

لطالما شكل تاريخ الفلسفة موضوع قصص، حتى ولو سلّمنا بأن كل عمل يشكل ظهوراً مميزاً وكياناً قائماً بذاته. المقصود بذلك هو التفكير بالترابطات بين الأعمال و«التيارات»، بل والمدارس والظروف. ولا شك بأن كتاب إسحاق بنروبي (Isaac Benrubi) الكلاسيكي حول الفلسفة الفرنسية (بنروبي ١٩٣٣) هو أفضل مثال على إعادة بناء قصص حدث منذ تحديد التسلسلات المفهومية. ويعتبر بنروبي مراقباً من خارج المؤسسة الفلسفية الفرنسية، لكنه على اطلاع تام على الموقف. هو يهودي من سالونيك يتحدث من سلالة رابين. وعلى غرار إميل دوركهايم، تابع دراساته في الفلسفة في ألمانيا، في برلين تحديداً، حيث دافع عن أطروحته لنيل الدكتوراه عام ١٩٠٤. وقد صدر الكتاب، الذي يشكل حصيلة الفلسفة الفرنسية (synthèse sur la philosophie française)، في ألمانيا قبل خمس سنوات من ترجمته إلى الفرنسية. وإذا كان استعراض التيارات التي حددها مؤرخ الفلسفة قد اتبع تسلسلاً زمنياً، وراعى التوزيع حسب

المؤلفين، الذين يحق لهم بفصل أو مقطع، إنما لم يتم تنظيم هذا التقسيم وفقاً للحضور المشترك للاتجاهات الدائمة التي نسقت التجليات المتتالية للفلسفة في فرنسا. وقد أطلقت على أكبر أول تيار تسمية الوضعية التجريبية العلمية (le positivisme empiristique scientiste) وكان أوائل ممثليه الفرنسيين هم كوندياك وسان سيمون وكونت. لكننا نجد مصدر هذا الاتجاه عند فرنسيس باكون. ويمكن تجزئته إلى تيارات فرعية: التيار السيكلولوجي والتيار السوسيلولوجي الذي ألحقت به، بنوع من الغرابة، «الوضعية الطبيعية والكاثوليكية» التي جمعت بين فردينان برونتيير وشارل موراس، باسم المرجعية المشتركة إلى عمل كونت. أما التيار الثاني فكان «المثالية النقدية والإستمولوجية» الذي يعود في أصله إلى عمل كانط، والذي يعتبر رُنوفييه رائده الفرنسي. بدوره، تجزأ هذا التيار إلى فرعين هما: نقد العلم الذي جمع فيما جمع كلود برنار (C. Bernard)، أنطوان أوغستان كورنو (A. Au. Cournot)، هنري پوانكاريه (H. Poincaré)، پيار دوهم (P. Duhem) وإميل ميرسون (É. Meyerson)؛ والعقلانية النقدية التي ضمت فيكتور بروشار (V. Brochard)، هنري ماريون، أوكتاف هملين (O. Hamelin)، لويس كوتورا (L. Coutourat) وليون برونشفيك (L. Brunschvicg). وفي ما يتعلق بالتيار الثالث، أي «الوضعية الميتافيزيقية والروحانية»، فلم يكن له مصدر غير فرنسي، بخلاف التيارين السابقين، ورائده هو پيار مين دُيران، ولم يتجزأ إلى فروع، إنما إلى تكتلات غير متجانسة،

بدءاً من «متابعي مَيَّن دُ بيران» بمن فيهم، وهذا ما يثير الدهشة، فيكتور كوزان، پول جانيه، فيليكس رَفِيسون (F. Ravaisson)، مع كزافييه ليون (X. Léon)، غبريال سيائِي (G. Séailles)، جان جورس (J. Jaurès) وهنري برغسون. وقد شكل عمل برغسون مبدأ تقسيم تنمة تاريخ التيار الروحاني، ذلك أن البرغسونيين عارضوا فيه اللابرجسونيين، قبل أن يختبر بنروبي الأشكال المتنوعة للفلسفة الدينية (التومائية الجديدة، اليهودية، البروتستانتية والكاثوليكية). هنا، بدا الخط الفاصل الذي اقترحه فوكو معقداً بفعل أنموذج ثلاثي الموقف: الوضعية التجريبية والعلموية، النقدية والوضعية الروحانية.

لقد كانت التجزئة الثلاثية المنظمة للتقسيم الذي حققه بنروبي متقارباً مع محاولة سابقة لفيلسوف كان ينظر إلى مادته من الداخل، وأعني به دومينيك پارودي (D. Parodi) (پارودي، ١٩١٩). وهو خريج معهد المعلمين العالي ومصنف أستاذاً في الفلسفة، لكنه استكمل مسيرته المهنية ملتحقاً بالتفتيش العام. ويعتبر الثمرة الناضجة للمؤسسة الفلسفية. أما الكتاب الذي ألفه إثر الخروج من الحرب العالمية الأولى فكان يهدف إلى تقييم حقوق الفكر الفرنسي في الظروف التي أوجدها الانتصار، لكنه لم يخفِ القدر الكبير من التقلب الذي كانت تتميز به الفلسفة في البلاد: «باعتراف أفضل المحكمين، لم يكن فقط وضع المجتمع والنخبة الفرنسية معقداً، بل وغير مستقر، عشية الحرب، بل أيضاً الفكر الفلسفي في فرنسا. ولم تعطِ أية مدرسة

مسلم بتفوقها كلمة السر في هذا المضمار: لم يعد لدينا منهج رسمي، ولا أحد، كما أعتقد، يولي ذلك أية أهمية. كما أنه ليس لدينا تقليد فلسفي مستقر وحاسم يمنهج العقول وينشطها، ما يشكل مدعاة تدمير كل فكر نير» (م ن، ص ٧). هنا، بدت حرية الأستاذ، التي رأينا سابقاً أنها كانت السمة الأكثر دلالة على الفلسفة الجمهورية، وكأنها حرية سلبية. إن ما تفتقر إليه فرنسا هو وجود سلطة فلسفية قوية ومؤثرة. وفي الجدول الذي قدمه إلى المؤتمر الدولي في هيدلبرغ، عام ١٩٠٧، لم يطرح إميل بوترو شيئاً مغايراً، وهو الذي كان بلا منازع الشخص الأكثر ترسخاً في الفلسفة، في بداية القرن العشرين (بوترو، ١٩٠٨). وكان أندريه كرسون (A. Cresson) قد تحدث بعبارات مماثلة، عن تعثر التفكير الفلسفي (كرسون، ١٩٠٦). فقد كان الفلاسفة يلتزمون علمهم من جميع الاتجاهات وينشرون، تحت تسمية موحدة، الأفكار الأكثر تناقضاً. لقد ظهر نوع من أزمة فكرية في سياق انتشار نسبي لمادة الفلسفة. ولم يتخلَّ الإثبات، الذي بموجبه وجدت الفلسفة نفسها في مأزق، عن مقدمة المشهد لدرجة فقدت معها الفلسفة، مع مرور الزمن، قدرتها التفسيرية. وبالرغم من أن پارودي قد أوضح تماماً حدود كل مرحلة زمنية تتعلق بالفلسفة، إلا أنه شهد في منتصف ثمانينات القرن التاسع عشر ظهور «فكر جديد» في الفلسفة الفرنسية. لقد ترسخ التعليم الجمهوري، واندثرت «الدوغمائية الكوزينية» (نسبة إلى فيكتور كوزان)، إنما ليس من دون أن تترك آثاراً على الإضراب.

لقد ازدهرت المجالات، وأصبح صف الفلسفة متوافقاً مع معطيات العصر، ولقي الشباب الموهوبون، الذين تميزوا في جماعة أترابهم بـ «أطروحات مدوية»، شهرة واسعة.

لقد عمد مؤرخ الفلسفة إلى طرح حركية مادة الفلسفة، عبر جملة من المسائل أكثر مما عبر التوجهات المذهبية. ومرد هذه المسائل إلى موضوع واحد هو «أهمية العلم وطبيعته» الذي أدى رسوخه إلى تنظيم مختلف عمليات تكوين المفاهيم المتواجهة. وبمقتضى الرغبة بإدراج الفلسفة في مذهب علمي النشاط، كعلم النفس وعلم الاجتماع، وإخضاع العلم إلى أحد أكثر «الاستقصاءات» دقة (پارودي، ١٩١٩، ص ١٦) الذي يطرح تساؤلات حول قدرته التفسيرية ورسوخ نتائجه، وجد كل من الفلاسفة نفسه على أحد جانبي الخط الفاصل. وقد أدى طغيان العلاقة مع العلم، حسب پارودي، إلى تغيير وجهة سائر الماورائيات، بحيث أعيد ترتيب هذه الأخيرة انطلاقاً من «مبادئ رئيسة في العلم». وأضافى نقد الحتمية سمة محورية على مسألة الحرية، التي فتحت بدورها أفقاً آخر من التساؤلات، ونعني به أفق إمكانية علم الأخلاق. وانتهى پارودي من السمة المحورية للاستقصاء حول النشاط العلمي إلى سمة نقيض عقلانية سادت في تلك الفترة. لقد أصبح بالإمكان مناقشة هذه النقطة، ذلك أن مبادرات متنوعة، وأحياناً متنافسة، كالسوسيولوجيا الدوركهايمية والعودة إلى الماورائيات التي التمسها القِيمون على مجلة الماورائيات والأخلاق، استندت إلى

تلتبس عقلانية متحمسة. ويكمل پارودي مداخلته متحدثاً كذلك عن نقيض العقلانية، وهي خاصية أعطت المرحلة وحدة الكلمة وميزتها بوضوح عن المراحل السابقة من الفلسفة الفرنسية. «أحياناً، تبدو الحرية، المطلقة والشاملة، وكأنها مزعزعة (م ن، ص ١٨). ويختم پارودي مشيراً إلى أن التيار الذي يهيمن على الفلسفة الفرنسية «يبدو قريباً، أحياناً، من البراغماتية الأنجلوساكسونية» (م ن، ص ٢٠). وهكذا كانت البراغماتية هي المدعوة إلى تحديد الطابع المسيطر في تلك المرحلة، أكثر من الحدس البرغسوني، أو بعض الأشكال الأخرى من التجريبية الراديكالية.

وبغية تبرير قول يبدو مخالفاً للحدسية، إذا أخذنا بالاعتبار أهمية أتباع شارل رُنوفييه في إعادة بناء الفلسفة الجمهورية (بليز ٢٠٠٠ وفابيان ٢٠٠٣)، لجأ پارودي إلى تاريخ الفلسفة الفرنسية بدءاً من الثورة. وكونها مصاغة في جزء كبير منها لمواجهة الإصلاح الفكري الذي وعدت به مختلف الأفكار «الدينية والمحافظة» التي ازهرت إثر إخفاق الإيديولوجيين، أمكن مماثلة فلسفة الدولة، التي نشرها كوزان، مع حركة علمنة متبصرة في تعليم الفلسفة، ومع محاولة تأسيس سلطة فلسفية على أنقاض تقليد خليط. ومن خلال سعيها إلى إرساء تسوية عادلة، فتحت الانتقائية الطريق أمام مقارنة مؤرخة لتطور الأفكار وأمام تكريس علم النفس، الاستبطاني بخاصة، كقاعدة ثابتة للتفكير. مقابل هذه الفلسفة الرسمية، شهدت الإمبراطورية الثانية فلسفة أوغست

كونت، التي كانت سابقاً منتشرة على نطاق واسع، تتألف شيئاً فشيئاً مع ذهنيات مختلفة، مع التحريض على «ازدراء الماورائيات وإجلال الواقع» (پارودي، ١٩١٩، ص ٢٣). وقد أدت الاضطرابات المرتبطة بحرب ١٨٧٠ إلى إعادة توزيع الأوضاع الفلسفية، وعزا پارودي ذلك إلى أسباب اجتماعية: أولاً، الإصلاح الذي طاول فكراً محافظاً إثر اضطرابات عامية باريس. ثانياً، حشد العزائم لإعادة بناء الجامعة والفلسفة كعنصر أساسي في الفكر الفرنسي. وجاء الترتيب الجديد بشكل توزيع ثلاثي: إندرج الاتجاه الفلسفي الأول في امتداد الفلسفة شبه الرسمية خلال الإمبراطورية الثانية، ونعني بها الفلسفة الوضعية. وقد اعتُبر تين بمثابة الوسيط الأساسي لهذا الخط الفكري. إن عصر الفلسفات العلمية والإيمان بالتقدم هو الذي وجد نفسه وقد أعيدت ترجمته وتجدد بناؤه في الفضاء الفكري والمؤسساتي للجمهورية الثالثة. كذلك، كان الاتجاه الثاني نتاج سلسلة من عمليات إعادة ترجمة الروحانية الانتقائية. وشهدت الماورائيات تجديداً أعتقها من الحرص الكوزيني. أما فليكس رافسون، الذي كتب قبل ١٨٧٠، فكان في أساس هذا الاستثمار الجديد: لقد اعترفت الأجيال الفتية بقوة «فكر فعال وحر وجد نفسه في علوم الطبيعة أثناء بنائه لها، ولم يجعل الكون قابلاً للتفكير إلا لأنه هو نفسه في قرارته تطلعاً كلياً إلى الفكر والانسجام» (م ن، ص ٢٩-٣٠). لقد انفتحت الروحانية، عند رافسون، كما عند تلميذه جول لاشلييه (J. Lachelier) الذي كان

يعلم في دار المعلمين العليا، على مثالية متصلة. أما الاتجاه الثالث فلم يكن نتاج تيار أو مد بقدر كونه نتاج تواجد مشترك بين فلسفات هامشية ومنفصلة خلال الإمبراطورية الثانية. وفي كنف الجمهورية، سلك كورنو ورُنوفيه، اللذان كانا الشخصيتين الأساسيتين، درباً جديدة تحت تأثير إعادة استثمار فكرهما من قبل فلاسفة جامعيين. لقد تلقيا، على غرار كونت، إعداداً علمياً رفيع المستوى. فارتبط اسم الأول بنظرية غير مسبوقة حول الصدفة، في حين جسّد الثاني الحرية في تعريفها الجمهوري وأسس مبادرته على عقلانية وأخلاقية تحمّل مسؤوليتهما على أكمل وجه، وأشار إليهما بعبارة النقدية الجديدة (néocriticisme) بالقدر الذي تشكل فيه استمراراً ابتكارياً لفلسفة كانط.

هذا التواجد المشترك التنافسي بين هذه التوجهات الثلاثة أتاح لپارودي رسم الخطوط الرئيسة للوضع الفلسفي الجديد. ويعبر الأول والثالث، أي الوضعية والنقدية الجديدة عن توجه عقلاني قوي، بل ومناضل إذا صح التعبير غير أن الروحانية الجديدة عند رافسون ولاشلييه تبدو أيضاً وكأنها نوع من تعقلية (intellectualisme)، حتى ولو لم تتقاسم الالتزام العقلاني مع التيارين الآخرين، من حيث كونهما «يستوجبان، في ظل التناقضات الظاهرية، وجود تناغم وتوافق نهائي بين العلم والماورائيات، بين نظام السببية ونظام الغائية، وتتجه هذه التعقلية)، في نهاية المطاف، نحو المثالية المحضة (م ن، ص ٣٥).

لماذا، حسب پارودي، سيطر نقيض العقلانية في السنوات الأولى من القرن العشرين، بينما شكلت الاتجاهات التي أتينا على ذكرها نسيج الوجود الجماعي للفلاسفة؟ قد نرى في ذلك امتداداً غير متوقع لبعض أبعاد هذه النظريات: وهكذا تشتمل المثالية البحتة للروحانية على عنصر وجداني وروحاني يمكن أن يرتد ضد مبدأ العقلانية. وعلى المنوال ذاته، نفترض نقدية رُنوفيه، المبنية على حرية الاختيار، وجود عامل إرادي قوي في أي مذهب، حتى ولو كان مرتكزاً بصلابة على العقل والمنطق. كذلك، ليست الوضعية معصومة عن احتوائها على تناقضات داخلية كامنة: من خلال تبيان قوة الوراثة واللاوعي والسلوكات اللاإرادية (automatismes)، أرسى العلم الوضعي نسبة المذاهب الأكثر عقلانية. ولدى بنائه أنموذجاً تفسيرياً مرتكزاً على تفاقم التناقضات الخاصة بكل اتجاه فلسفي، عُنِيَ پارودي بإعادة بناء أحادية مسألية للعلم الذي تم تحديده، بشكل مثير للاستغراب، على أنه بيئة أو فضاء: «هذه الخمائر الضد تعقلية هي التي سوف نراها تتطور وتنحو، بالرغم من كونها متأتية من مصادر متنوعة، ليس طبعاً باتجاه مذهب مشترك، إنما أقلّه نحو فكر مماثل لا يظهر طبعاً عند جميع المفكرين المعاصرين في فرنسا، ولا عند الجميع بالشكل ذاته، ولا بالدرجة عينها، بل يبدو وكأنه العلامة الفارقة أو التفرد المميز لفلسفتنا في ما قبل الحرب (م ن، ص ص ٣٧-٣٨). لسنا في وارد إنكار أهمية نقيض التعقلية ولا نقيض العقلانية في أوروبا خلال أوائل سني القرن

العشرين. بل لقد أضحى الموضوع مكاناً مشتركاً لأهل الإعلام. إنما تجدر الملاحظة أن فرنسا لم تكن، بلا شك، البلد الأكثر تأثراً بهذا النمط من المزاج الإيديولوجي وأن الفلسفة الجامعية الفرنسية تشكل أحد معاقل مقاومة النقد الراديكالي للفكر والعقل. لقد أوضح البيان العام الافتتاحي لمجلة الماورائيات والأخلاق مدى قوة الالتزام العقلاني والرسوخ التعقلي لفلسفة تسعى، من خلال مرجع اشتقاقي مشترك، إلى الظهور كقوة قادرة على توجيه المعاصرة. فمن خارج الفلسفة إذًا، طرحت للنقاش مسألة الاعتقاد بقوى الفكر والعقل. كيف نموضع برغسون، الذي غالباً ما كان هدفاً للقيمين على مجلة الماورائيات والأخلاق، بالنسبة إلى التيار التعقلي. من هذه الوجهة، تبدو الأمور معقدة وتشكل موضوعاً لنوع من التعمق أثناء مناقشة هذا النوع من التفكير في الفصل الخامس. يكفيننا حالياً القول بأن اللاتعقلية تتعلق بالاستخدامات الاجتماعية للفلسفة البرغسونية، التي تنامت في السنوات الأولى من القرن العشرين قبل أن تتلاشى بعد الحرب، أكثر مما تتعلق بـ«مفهمة» مؤلف التطور الأخلاق بما هو عليه. إن إعادة البناء التي قام بها پارودي هي ذات أهمية، بالرغم من كونها قابلة للنقاش، وذلك لسببين: إنها تحدد بوضوح حيّز معاصرة فلسفية وتأخذ بالاعتبار جميع المنتجين الفاعلين خلال المرحلة أو سائر المفاهيم المجردة المتداولة، لكنها لا تأخذ منها سوى بعضها لتحديد نطاق الفعلية الفلسفية التي تلتقي فيها وجهات النظر حول ميل مسيطر.

هكذا ميل ليس سوى وهم، إذا أخذنا بالاعتبار، بصورة بنيوية، القوى الموجودة. كما أننا نعرف قدرة العقلانية الفرنسية على التوجيه وتبرزها على امتداد القرن، وأفضل برهان على ذلك هو العودة إلى تحليل فوكو الذي ورد في الفصل السابق. أضف إلى ذلك أن الانضواء الجامعي منع الروحانية الجديدة من الوقوع في معسكر معارضي المنطق. وليس وهم الأحادية وهماً راسخاً يتيح للناس التفكير بأنه يوجد، في مرحلة تاريخية معينة، ميل مشترك وتقارب مفهومي يتيح للناس الاعتقاد بأنهم يعيشون مرحلة مميزة لا مثيل لها في الحياة الفكرية. ويمكن مقارنة تقرير بارودي من محاولات أكثر حداثة للحصول على الترابط المنطقي للفعالية الفلسفية، في ما يتعلق بالوجودية أو البنيوية: مع رفع قيمة بعض العناصر، كترابط البنى المفهومية عبر ترتيبات إيديولوجية وعلمية متباينة (متدى جاك لاكان (J. Lacan) ودروس الإعداد لشهادة الأستاذية عند لويس ألتوسير (L. Althusser)، مثلاً، تتولد لدينا روح العصر (zeitgeist) المتجسدة في الأشياء والممارسات، وننسى أنه توجد، إلى جانب الحضور الذي نعتقد أننا نعرفه في التأثير الشديد لمرحلة ما، صيغ أقل صحباً، وأحياناً أكثر استناداً إلى ممارسة الفلسفة: إن نقد فوكو لطرح كانغيلم، الذي لم يولِه قبل ذلك أي مشهد فلسفي مثل هذا الاهتمام، يوضح تماماً الحدود التي لم يخفق أي تحليل خاضع لمستلزمات مقدمة المشهد أو لميول العصر في العثور عليها، إذا ما أراد تحليل حالة ما أو مرحلة استثنائية.

أجيال فلسفية

يكفي تغيير المنظور للاقتناع بقوة الأطر السردية على أسلوب تنظيم نسق المتواليات المفهومية. عموماً، يهدف تاريخ الفلسفة إلى مماثلة الأعمال والمذاهب والحركات وإعطائها مكانة خاصة خلال منظومة زمنية معينة. وقد يحدث ألا تحظى مسألة أنماط الظهور المتعاقب لمختلف الفلسفات بالاهتمام وأن يتم تفحص البنى المفهومية دونما حاجة للعودة إلى نوع من علاقة ما في ما بينها. بيد أنه عادة ما يصار إلى مراعاة السياق الزمني في الاسنادات المقدمة. وكلما اقتربنا من الحقبة المعاصرة، تبدو أشكال تنظيم بورصة الأفكار والسمة الأكثر فأكثر مركزية لتحديد الفعلية الفلسفية، التي يمكن على سبيل المثال أن نحصل عليها عند كل افتتاحية أو التي نشعر بقوتها من خلال التواتر المتزايد للوقائع الفلسفية والتنقيحات المفهومية، تبدو إذاً وكأنها تفسح في المجال لتجديد متسارع للظروف والنماذج. وبغية تحليل التساؤلات التي تطرح للتعريف بمرحلة فلسفية محددة بصورة دقيقة انطلاقاً من وحدة زمنية، يمكن أن نأخذ مثلاً يتعلق بتحليل الفلسفة الفرنسية أصاب نجاحاً كبيراً مقارنة بغيره: لقد أجرى فنان ديكومب تحليلاً لاضطرابات شديدة أثرت في الفلسفة الفرنسية منذ ثلاثينيات القرن العشرين (ديكومب ١٩٧٩). وأدى عمله إلى الخروج بجملته من التجهيزات والاستعدادات التي أبرزت شيئاً ما وكأنه استثناء فرنسي. ما هي أهمية كتاب فنان ديكومب الذات والآخر؟ لقد نهل المؤلف

من فلسفة تحليلية، ووجهة نظره هي إلى حد ما سطحية بالنسبة إلى الجدل الفرنسي بحصر المعنى. فهو ينطلق من ثابتة ظهور مجموعة من التصريحات الفلسفية خلال الستينيات. وقد أعلنت هذه الأخيرة معاً عن قطع تفاخري مع الماضي المباشر. «كان طموح الظاهراتية الفرنسية هو دعم فلسفة دياليكتيكية حول تاريخ ظاهراتية الجسد والتعبير: إن الجيل الذي أثبت أنه ناشط إثر عام ١٩٦٠ تخلى عن وهم الدياليكتيك ورفض المقاربة الظاهراتية في اللغة. وبالتالي، بدا التناقض واضحاً، أو ربما أريد له أن يكون كذلك، بين المذهب السائد في ما بعد الحرب وما سوف يضع في الفكر اسم البنيوية» (م ن، ص ٩٣). وأول وسيلة إيضاح تشكلت عبر فكرة القطع الجذري مع الجيل السابق وعبر العودة إلى اسم مشترك قادر على التعبير، أقله قياساً، عن أنموذج هو هنا البنيوية، وهذا ما يفترض مسبقاً أحادية، مؤقتة أقله، في وجهات النظر داخل جماعة من جيل واحد وإمكانية تسمية مرحلة معينة باسم تيار ما. وفي الموضوع عينه، استخدم دكومب مخططاً سردياً آخر مهماً في تاريخ الفلسفة هو «العودة» إلى مذهب أو مؤلف: في الفترة المذكورة، اعتبرت العودة إلى برغسون أمراً شائناً منذ أن وصفه جورج پوليتزر (G. Politzer) في خدمة الإيديولوجيا البورجوازية، بغية صرف النظر عن الجدلية (الديالكتيكية). يمكن أيضاً الإشارة إلى عودة أخرى، نحو نيتشه، انتظمت انطلاقاً من القراءة التي أجراها حول هايدغر.

علام يتوجب على مؤرخ الأفكار أن يركز انتباهه؟ هل يُفترض

به الأخذ بعين الاعتبار جميع منتجي الفلسفة الذين ثبت تواجدهم المشترك في فترة زمنية معينة أو يجب عليه أن يقتصر على أولئك الذين يتمتعون بصيت ذائع أو حتى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم وكأنهم الأكثر أهمية؟ نادراً ما تكون أسس الخيار واضحة وصريحة في تاريخ الفلسفة. وتكون المشكلة بالأحرى أكثر حدة إذا سحبنا تسمية فيلسوف على سائر الأشخاص الذين يكون إنتاجهم الكتابي ضعيفاً أو معدوماً. إن صورة الفيلسوف المجرد من أي نتاج، إنما الذي كان درسه موضوع تقدير بالغ، هي الخاصية المميزة للجمهورية الثالثة (فاياني، ١٩٨٨)، لكنها لا تقتصر على تلك الحقبة. والفكرة، التي شكل بموجبها درس الفلسفة نوعاً من الأداء الناجح، بقيت قائمة طوال القرن. وهذا ما ينطبق على الأساتذة الذين مارسوا التعليم في الصفوف التحضيرية في الثانويات الباريسية والذين شكل جمهورهم القسم الأكبر من جيل المستقبل الفلسفي. ويمكن الاستفاضة في الرجوع إلى أساتذة ذوي شخصيات كاريزمية خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين من أمثال بيار بالمس (P. Balmès)، هوبر غرنييه (H. Grenier) و أندريه بسل (A. Pessel) في ثانوية لويس لوغران، الذين لم يمنع نتاجهم، الشفهي أساساً، تلاميذهم من اعتبارهم بمثابة معلمين. ولا شك بأن أفضل مثال على هذا النمط من الأساتذة قد ظهر في سنوات ما بعد الحرب حيث أعيد تشكيل التطلعات الفلسفية التي أدت إلى الغليان الذي شهده عقد الستينات، هو جان بوفريه (J. Beaufret). ومن المعروف أن هذا الأستاذ

يدرس في صف التحضير إلى مباريات الدخول إلى المعاهد العليا الفرنسية (Khâgne) في ثانوية هنري الرابع، ثم في ثانوية كوندورسيه حيث تلقى رسالة هايدغر الشهيرة رسالة في النزعة الإنسانية. لقد كان في الأساس مريباً لم تتعدَّ شهرته دوائر محدودة، لكنه كان ذا تأثير ضمني ودائم على مجموعات متتالية من «المرشحين للدخول إلى المعاهد العليا. قلما كتب هذا المعلم، لكنه حقق ذاته من خلال ترجمته الدقيقة والمبتكرة لكبار المفكرين. لقد كرّس بوفريه نفسه للارتقاء بترجمة هايدغر وتقبل أعماله في فرنسا. فتخلّى عن مشروع تأليف الكتب ليتفرغ لأساليب من التدخل أكثر اتصاراً. وجاءت، المحاضرة الشبيهة بالدرس، لتشكّل الإطار المثالي لعرض فكره. وجمعت أعماله في وقت متأخر بمجلدات وأحياناً بعد وفاته. لقد انتسب إلى سلالة مميزة في الفلسفة الفرنسية، هي سلالة الفيلاسفة الذين تجسدوا في تعليمهم تجسدت أجمل كتبهم في تلامذتهم. وفي مطلع الزمن الجمهوري، جسّد كل من جول لانيو (J. Lagneau) وألفونس دارلو صورة المعلم الذي لا نظير له والذي تنامي عمله وسط صف الفلسفة. كذلك، أوضح ألان وميشال ألكساندر (A. et M. Alexandre) قوة هذا الاستثمار التربوي. وكان هذا الأخير الأستاذ الذي اضطلع إلى أقصى حد بالضرورة السقراطي الذي لا يمكن للفكر بموجبه أن يتطور إلّا عبر الحوار مع الآخر والذي يرى فيما هو مكتوب ترجمة تفتقر إلى هذا اللزوم. ومما لا شك فيه أن هذا النمط من الشخصية كان له الحظ الأوفر بالشهرة وسط

الصفوف النخبوي التحضير لمباراة الدخول إلى معهد المعلمين العلي. لقد مارس ألكساندر التعليم في ثانويات فيليون وهنري الرابع ولويس لوغران على التوالي. واتجهت جماعات الطلاب، من خلال الاحتكاك به، نحو الفلسفة. لقد شكل المعلم الذي اقتصر عمله برمته على معهد التعليم، خصوصية فرنسية لم يكتب لها الاستمرار إلا بالعمل البحثي الجماعي المكثف الذي أجراه طلابه المعترفون بفضلهم.

بالنسبة إلى فنان دكومب، أمكن لكل حقبة أن تتميز بوحدة مسألية وكذلك، في جزء كبير منها، بوحدة النزعة: إن الجيل، الذي راح يتجدد كل ربع قرن، هو بلا ريب وحدة قياس بالنسبة إلى فترة زمنية معينة. وعليه، اتصف جيل عام ١٩٣٠ بجيل الهاءات الثلاث (هيجل، هوسرل وهايدغر). لقد شكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بالنسبة إلى مؤلف الذات والآخر الأفق المرجعي لجيل تميّز بالتمرد والرفض: «إذا كان ثمة من دلالة على تغير الأفكار - تمرد ضد البرغسونية، أقول الكانظية الجديدة -، فهذا تعنيه عودة هيجل بقوة» (دكومب، ١٩٧٩، ص ٢١). نورد مثلاً آخر ذا مدلول أيضاً. «مراراً، تحدث جيل ١٩٣٠ عن سني تعلمه. وأثناء تمرد على المثالية الجامعية، طالب بما أسماه الفلسفة الواقعية» (م، ن، ص ٢٨). واتسمت حجة دكومب بمرونة البساطة. ففي سياق مؤسساتي تميّز بالثبات، أكان ذلك لناحية البرامج أم التحديد الاجتماعي للكفاءة الفلسفية وتنظيم المهن، تعاقبت أجيال عديدة، كل منها متمرد على الجيل الذي سبقه، مع الارتداد بهذا الصدد، إذا

ما دعت الحاجة، إلى الفلسفات المذمومة من قبل الجيل السابق، مما يُدرج في صلب الرسالة الإيضاحية مفهوم الارتداد: من هذا المنطلق، وبمبادرة استراتيجية أُنعت ثمارها إثر مرور عدة سنوات على صدور «البرغسونية»، ارتد دولوز إلى تارد وبشكل خاص إلى برغسون.

في هذا النوع من البرهنة، يبقى قبول مسلمة أحادية الجيل هو العنصر الأكثر صعوبة. هنا، نلمس صعوبة فائقة تقوم على توصيف حقبة فلسفية بطريقة متجانسة. لا شك بأن ما سهّل برهنة ديكومب هو أن الأعمال الفلسفية، في الفترة التي تشكل موضع اهتمامنا، تميزت عموماً بخاصية محورية هي ظهورها وكأنها ذاتية المنشأ: كل فلسفة تسعى إلى تقديم نفسها وكأنها بداية مطلقة. ويعزز العمل التفسيري الجامعي هذا الاتجاه، من خلال إدراجه نتاج أي فرد في المنهج. وكما مر معنا بالنسبة إلى مطلع القرن العشرين (فابيان، ١٩٨٨)، شكلت المأثرة الفردية معيار التفوق المدرسي وأثرت أشد التأثير في علم الفلسفة. إن الفيلسوف الجدير بهذا اللقب ليس مديناً لأحد بشيء. فهو يستعيد كل الفلسفة، دفعة واحدة، لما فيه مصلحته. هكذا ادعاء هو حتماً نوع من الوهم، كما سنوضح في الفصول التالية. إنه بلا ريب وهم مثمر يضع مظهره وإيقاعه في خدمة تجديد الإنتاج الفلسفي. كذلك يمكن أن نعلل هذه النزعة التجديدية بمسألة أن منظومة مراجع المؤلف تبقى دائماً ضمنية. وغالباً ما يُستبعد المؤلفون البارزون إلى خارج مدونة الملاحظات، حتى ولو أظهر البحث المعمق أن هذه

المرجعيات المفهومية لا تنفك تعمل داخل الصياغات النظرية التي تتمثل بشكل التجديد الجذري. هكذا اتجاه يفتح أمام المفسرين العتيدين إمكانية إعادة تشكيل منظومة توالدية أو فسحة من البينصية (intertextualité)، انطلاقاً من عمل أزال، بقصد أو دونه، آثار اندراجها في حقل مرجعي معين. يمكن العودة، في هذا المضمار، ومن بين أمثلة أخرى عديدة، إلى التوضيح النصي المهم الذي أكد عليه هوبير دريفوس (H. Dreyfus) وپول رابينوف (P. Rabinow) (دريفوس ورايينوف، ١٩٨٤) حيال ميشال فوكو، حيث أوضح كيف انبنى عمل هذا المؤلف في امتداد المسأليات الفلسفية السائدة في مرحلة تدرج هذا المؤلف في التعليم: هنا، لعبت أعمال هايدغر ومرلو-پونتي دوراً أساسياً في تحديد نوعية الإشكالية أو الموضوع. وإذا عارضنا قارئى فوكو الأميركيين في مسألة توطين مؤلف الكلمات والأشياء بكليته في وسط فلسفي كان يتمنى صراحة التحرر منه، بانقلاب يشبه إلى حد كبير الصورة التي صنعها جيل دولوز عن فوكو كفيلسوف «محض»، إنما لا يمكن أن نعارض مسألة أن العديد من الأعمال المهمة في القرن العشرين الفلسفي تشكلت استناداً إلى نسق مرجعي بذلت جهود كبيرة في تفسيره تفسيراً دقيقاً. وتعتبر جميع المراجع الملزمة التي أتينا على ذكرها هنا غير منفصلة حتماً عن تحديد مجال التساؤلات المحتملة في فترة زمنية معينة من التاريخ، الذي يشكل الإطار الأساسي لكل فلسفة، والذي ينبغي وضعه في علاقة مع ما أسماه بورديو «اتجاه التطلعات

المشروعة». ومن الواضح أن الشعور بالقدرة على إعادة توجيه الفلسفة يتوزع بصورة متفاوتة وفاقاً للأجيال: من المؤكد كذلك أن أفراداً، في فترة زمنية معينة، يتمتعون بقدرة متفاوتة على إدراك الاحتمالات تبعاً للوسائل التي يمكنهم تحريكها ولإدراكهم لضرورة أن يكونوا أوفياء لأسلافهم.

من الصعوبة بمكان الوثوق ببساطة بهذه المسرحية الجيلية الصغيرة. فليس بالإمكان التأكد في كل الأحوال أن جيلاً ما يرغب في التخلص من الجيل الذي سبقه. يوجد كذلك أبناء صالحون، خصوصاً عندما تجعل الظروف اغتيال الأب مكلفاً جداً أو عسير المنال. من الأفضل، في بعض الظروف، أن يكون المرء ابناً صالحاً من أن ينتهي مجهول الأب. ومن البديهي، أقله، أن قرار التخلص بأي ثمن من الأسلاف لا يتخذ جميع الأفراد، داخل كل جيل. فالأمور رهن بالطريقة التي يتوصل عبرها مختلف العناصر إلى تمثل التحركات التي يمكن أن يقوموا بها في ترتيب معين، يقدر من خلاله مكانتهم الخاصة في علاقتها مع مكانات أسلافهم ومنافسيهم. فمن الأوفق، بهذا الصدد، التذكير بأن معظم الأعمال الفلسفية الكبرى تنتشر مجددة ترتيب حيز الاحتمالات والمسارات: من هذا المنطلق، أرخى فوكو حجب الضبابية على الخط الفاصل الذي رسمه بين فلسفة الذات وفلسفة المفهوم، كما أسدل برغسون ستر الغموض على الأوضاع القائمة للروحانية التي كان هو بالذات الوريث المباشر لها.

يبقى علينا أخيراً أن نناقش مسألة وثيقة صلة التجمعات بالموضوع، ونعني بها التجمعات التي تتم بين المؤلفين في ما يتعدى الخصوصية التي يتباهى بها كل فيلسوف، وأنه يجب أن نأخذها على محمل الجد بمقدار ما تكون الابتكارية مبدأً فعالاً في بناء المجال العلمي. فما الذي يجب أن تكونه هنا الأحادية المتماسكة؟ أهى الحقة الزمنية، كما يرى فنان دكومب؟ أهو الاندراج في سلسلة توالدية طويلة الأمد، حسبما يؤكده ميشال فوكو؟ أهو تحالف عرضي ناجم عن خصوصية الظروف؟ لا يمكن استبعاد أيًا من هذه الخيارات بصورة كلية. فبناء أي مشهد فلسفي خاص يتعلق بالمنظور الذي نتخذه حول أنماط التنظيم الجماعي للنتاج الفكري. كذلك، يمكن أن تتواجد في آن معاً عدة أساليب لتحديد مرحلة ما: على مستوى الملاحظة الكلية (الماكروسكوبية)، ومع الأخذ بلغة فوكو، يمكن التأكيد بأن كل النتاجات الفلسفية في حقة تاريخية ما تؤخذ في نفس الترتيب المعرفي وأن التناقضات العنيفة غالباً، التي تثيرها في ما بينها في الحياة اليومية لا تصمد أمام هذا التغير في وجهة النظر: جميعها تعود إلى المعارف ذاتها. وفي سياق مشابه من الأفكار، يمكن كذلك الرجوع إلى مفهوم تطابق الأضداد (coincidentia oppositorum)، الذي غالباً ما كان يستخدمه بورديو. إذ يقف تطابق الأضداد وراء الصراع الصريح بين المتخاصمين، الذي لا يوجد إلّا تبعاً لمجال موحد من التساؤلات المحتملة، كحلبة تماسك تشكل شرط ديمومة الصراع وبقاء الأضداد.

ولا يفترض قطعاً تجاهل أن رؤية حقل المعركة تتعلق على نطاق واسع بوجهة النظر التي يمكن أخذها عنه. وبين ١٨٨٠ و ١٨٩٠، لم تنقطع حركة الفلسفة في أوساط عدة: وسط المؤسسة الجامعية أولاً، الذي يحدث حالات من التضامن حيال المعارف الأخرى في منظومة العلوم. ومن ثم الاندماج في المدينة، الذي اتخذ أشكالاً متتالية من الانتماء شديدة الاختلاف والذي أبرز وجوهاً متعارضة عند المثقف، وأخيراً، الحصول على تقدير الوسط الاجتماعي بمعناه الواسع، بأشكال تتطور لكنها تستلزم جميعها استخدام وسائل الإعلام. وكان يتم العزف على وتر الانقسامات الفلسفية بطريقة مختلفة في كل من هذه المستويات. وكان لتضامن الهيئات آثاره في مجال نظم المعرفة التي رسخها وجود العلوم. لكن حالات التضامن هذه لم تخفِ المنافسات البيفردية التي من أجلها شكلت المتتديات الخارجية، أي كل ما يمكن جمعه تحت سمة الحاضر، أي كل ما أمكن تجميعه تحت شعار الحاضر أو الفعلية، مصدراً توزع بصورة متفاوتة.

يجب على مؤرخ الفلسفة ألا يقع في أحبولة التصنيفات التي يصار إلى حشدها بطريقة غالباً ما تكون منمطة لتحليل التناقضات الفلسفية. ومما يؤسف له هو أن جانباً من سوسيولوجيا الفلسفة كان ضحية نوع من وهم واقعي أدى به، تلقائياً، إلى إرساء الواجهة بين سوسيولوجيا ذات تطلع علمي وفلسفة ذات تطلع تسلطي (بيتو، ٢٠٠٩): إذا استقرينا في منطق المواقف المتناقضة في حقل معين، كيف يمكن

بالتالي تحليل مسار موريس ألبواكس (M. Halbwachs)، الصورة البطولية للسير العظمى الفلسفية، وهو وريث إشكالية الذاكرة التي طورها برغسون؟ واضح هنا هذا التهجين بين سوسولوجيا مستوحاة من الوضعية وتعريف روحاني محدث للذاكرة: إن النجاح الدائم لمفهوم الذاكرة الجمعية في الوسط السوسولوجي يسمح بأن نجعل منها وسيلة رفض الاستخدامات اللامجدية لمفهوم المجال الموضوعي بغية الكشف عن بنى تناقضية. وإذا اعتبرنا أن المجموعات الفلسفية ليست قطعاً متجانسة، وأن أهمية الفلسفة تناقض على الدوام السمة الجمعية للفكر، فهل ثمة أهمية للعمل على إجراء مسح للحيز الفلسفي الذي يعتبر شيئاً آخر غير مراكمة المواقف الفردية بحصر المعنى؟ بهذا الصدد، يمكن التمييز بين موقفين متناقضين. قد يكون لدينا، من جهة، وحدة تشكيلة معتقدية محددة بعبارات فوكولية كمتجاوز (transcendental) يعتبر شرطاً لإمكانية إطلاق معتقدات فلسفية في مرحلة زمنية معينة. وقد يكون لدينا، من جهة أخرى، مجموعة من صور فلسفية مميزة أو تتابع مذاهب فلسفية يشكل التجربة الكبرى في تواريخ الفلسفة. وبين هذين القطبين تقوم أساليب عديدة في سرد تكوين المفاهيم (conceptualisation)، الذي يشدد تارة على حرب الكل ضد الكل في مجال فكري معين حيث كل شيء متاح، أو أن يقيم علاقات تارة أخرى بين المواقف، تزامنياً أو تعاقبياً.

شباب غاضبون هل من جيل فلسفي؟

عام ١٩٣٢، أصدر پول نيزان (P. Nizan)، وهو فيلسوف نورماندي شاب ومن أفضل أصدقاء جان پول سارتر منذ الصف الخامس، كتابه كلاب الحراسة، الذي يعد عملاً نقدياً هجائياً مدمراً ضد الفلاسفة الجامعيين الذين عاصرهم، والذين جسدوا الشكل المعبر عن الالتزام الفكري في المؤسسة المميزة للجمهورية الثالثة. وكونه شاباً يمتلكه الغضب، لم يراعِ نيزان جانب أساتذته بالذات، بمن فيهم ليون برونشفيك، وهو التجسيد التام للعقلانية الجمهورية والمؤسسة الجامعية. ومنذ نجاح كتاب عدن العربية (نيزان، ١٩٣١)، الذي صدر في السنة السابقة، ساهم نيزان في إعداد صورة جديدة، ألا وهي صورة خريج معهد المعلمين بصفة أستاذ في الفلسفة كـ«شاب غاضب» لم يبدِ أي عرفان بالجميل حيال المدرسة الجمهورية، علماً بأنه كما يجب أن يجعل منها مسارها الاجتماعي حكماً مبنياً على الاستحقاق (méritocratie). وقد جعل مستهل عدن العربية من عدم الرضا حيال الوضع الاجتماعي، وتالياً، من التمرد العام ضد النظام القائم، السمة المميزة للشباب المثقف: «كنت في العشرين من عمري، ولن أسمح لأحد بالقول إن هذا العمر هو أجمل مراحل الحياة». وكان الهدف الرئيس للشعور بالتمرد ضد النظام القائم هو الفلسفة الجامعية التي حددها وكأنها «سلاح دفاعي بامتياز للطبقة البورجوازية»، وقد عاب نيزان على الفلاسفة لامبالاتهم حيال الفوضى التي كان يشهدها

الوسط الاجتماعي، واللامساواة، ومعاناة الطبقات الشعبية. كما سخر من نمط معيشتهم، وسكناتهم في أحياء فخمة، ومن اختيارهم لحياة السكون التي تمنعهم من رؤية العالم على حقيقته. وبالرغم من تسليم نيزان بأن موقف الفلاسفة قد يكون لاواعياً، إلا أنّ استنكافهم حيال قضايا المجتمع جعل منهم أفضل المدافعين عن البورجوازية. وكان برونشفيك بصورة خاصة موضع انتقام الشاب المتمرد: «في السكون المميز الذي يخيم على شارع، وبقلق تشوبه الهشاشة واللفظ المتكلف، استطاع السيد برونشفيك أن يفكر بمقتضيات راحته النفسية. لا هو عاطل عن العمل، ولا عامل يدوي». فقد كان برونشفيك في عصره أفضل مثال على التفوق المدرسي على الطريقة الفرنسية ولمزايه التكاملية. هو ابن حبّاك، وحائز على جوائز تفوّق في المباريات العامة لعدد من المواد، وطالب في معهد المعلمين العالي وقد جاء ترتيبه الأول في امتحانات شهادة الأستاذية في الفلسفة، وعمل أستاذ الصفوف التحضيرية للدخول إلى المعاهد العليا لسنوات عدة. وعام ١٩٢٧، خلّف لوسيان ليفي-برول (L. Lévy- Bruhl) في السوربون، ولعب دوراً جوهرياً في شبكات التآلف الفلسفي والسياسي في فترة ما بين الحربين. أما زوجته سيسيل فقد دأبت شهرتها كمناضلة مدافعة عن حقوق المرأة وشغلت، في عهد الجبهة الشعبية، منصب وكيل وزارة في الحكومة. وقد شبّه نيزان مفكري الدولة بـ«الطبقة الإكليريكية»، التي يرتسم داخلها، في المقام الأول، العالم الاجتماعي إميل دوركهايم، نتيجة إدخال علم

الاجتماع في دور المعلمين المتوسطة. هذا التعليم كرس، حسب نيزان، «الغلبة الإدارية لعلم الأخلاق الرسمي، حيث يصار إلى تعليم الأولاد احترام الوطن الفرنسي، وتبرير التعاون بين الصفوف، والتشارك في إحلال العلم والديمقراطية البورجوازية». ينبغي عدم المبالغة في أهمية هذه المقالة النقدية، إذ إنها لقيت نجاحاً مكتئباً محدوداً وأثارت انتقادات عديدة، بما في ذلك في أوساط المثقفين المستقلين من أمثال غبريال مارسيل (G. Marcel) أو ريمون كينو (R. Queneau). وهي تعبر بكل حال عن ميل جديد حيال الترابط الخاص بين ممارسة الفكر الفلسفي والانتماء الفكري الذي كتبت له الغلبة منذ استقرار الجمهورية الثالثة. وإننا لنجد نبرات فلسفية مشابهة في مقالة نقدية سابقة غير صادرة عن جامعي وهي «موت الفكر البورجوازي» لإمانويل بيرل (E. Berl) (بيرل، ١٩٢٩). وهو عمل كان فيه برونشفيك أيضاً أحد أهم أهدافه. ولا يفوتنا كذلك أن نذكر توصيات شارل پيغي (Ch. Péguy) حيال «نزع الصفة المؤسسية عن الماورائيات». ففي عام ١٩٢٧، طرح كتاب خيانة المثقفين لجوليان بندا (J. Benda) مسألة الوظائف الاجتماعية للنشاط الفكري المماسس. وما هو مهم فعلاً في نقدية پول نيزان هو أنها لم تصدر عن مثقف مستقل أو هامشي، بل عن أستاذ شاب لم يحن بعد وقت خيبة أمله بالمؤسسة. لقد جعل من تمرده الضد مؤسساتي المبدأ الأساسي لالتزامه الفكري. فقد شهدت الفلسفة الفرنسية في مطلع القرن العشرين تنامي اضطرابات واسعة فيما يتعلق بالوضع الخاص لمادة

الفلسفة وسط مظاهر معرفية جديدة، لكنها بقيت محافظة على شروط
توكيد الذات مستندة إلى قوة تجديد البناء المؤسساتاتي والإيديولوجي
المتجسد في تطور الجامعة، الظاهر للعيان (عبر التجهيزات الإدارية
المعمارية). أما فلسفة ما بعد الحرب العالمية الثانية فتخلت عن موقعها
كمسؤول عن معارف المؤسسة لتجعل نفسها مؤسسة مصدر قلق: إن
الفيلسوف الطليعي يعنى بالهوامش. وقبل سارتر، الذي لم ينأ عن
المؤسسة الفلسفية سوى بعد عشر سنوات، ابتكر نيزان صورة جديدة
للحركة الفلسفية. فإذا كان يعبر عنها بعبارات ثورية، قلما استخدمها
خلفاؤه، جاعلاً من الفيلسوف إنساناً من نمط جديد، «يقوم بالحراسة
الليلية وبندقيته في يده، أثناء دراسته للفلسفة، يعمل في المكتبات،
ويعمل في المصانع، إلا أنه لم يحدد لها مجالاً نقدياً جديداً يشكل
الشغل الشاغل في ظل الجمهوريتين الرابعة والخامسة. لقد شكل كل
من سارتر وفوكو وبوردو المثل الأفضل، في أساليبهم المتفاوتة جداً.
ومن المثير للدهشة أن المنطوق الجدلي الذي أسسه نيزان لتعرية
خصومه استعار الشيء الكثير من الأساليب الأدبية ليضع بذلك حداً
نهائياً للخط الفاصل بين الكتابة الأدبية والكتابة الجامعية التي شكلت
أحد المبادئ المؤسسة للسلوربون الجمهورية. وفي مقدمة كتاب عدن
العربية عام ١٩٦٠، والتي ربما أحييت صورة نيزان كمفكر تنبؤي،
أشار سارتر إلى دور السوربالية كمطلق لتمثل عنيف للنشاط الفكري:
«لنحاول إيجاد وقت للكراهية، للرغبة الظمأى، للتدمير، هذا الوقت

الذي كان يتمنى فيه أندريه برُتون (A. Breton)، الذي يكاد يكبرنا سناً، رؤية القوزاق يسقون خيولهم من حوض الكونكوردي (نيزان، ١٩٦٠، ص ١٣). لقد وجدت النزعة الأدبية باكراً جداً عند نيزان، الذي سرعان ما تخلى عن مشروع فلسفي حقيقي، وزودته بأسلحة اعتبرت غير مشروعة في فترة سابقة من الجمهورية. وإذا عدنا قليلاً إلى الفترة المؤسسة للجمهورية الثالثة، نلاحظ أن ظهور الفيلسوف الجامعي ذي النزعة الاحتكارية قد افترض وجود نظرية في الكتابة الفلسفية. فظهور المطالبة باحتكار الكفاءة المهنية من قبل فلاسفة جامعيين كانت معاصرة للإصلاحات الجمهورية لمنهج التعليم، التي غيرت بشكل واضح شروط ممارسة النشاط نتيجة التزايد الشديد في العرض، وللإصلاح الملموس في التأهيل المهني للمعلمين ووصول عدد كبير من التجديدات الفلسفية إلى سوق النشر، وخاصة التناجات التربوية جديدة النمط، والمدعومة أيضاً بدينامية الإصلاحات في التعليم. من السهل التصور إلى أي حد يتعارض تماهي الفلسفة بهيئة معرفية تقنية ومتخصصة مع الصورة السائدة عن المثقف غير المتخصص، وعن الأديب الذي يمتلك أفكاراً ويثنها سريعاً على كلية المجتمع. ولدى خروجه من الأسلوب الجامعي، كما تؤكد جاكولين لينر (J. Leiner)، ربط نيزان بين الالتزام الفلسفي والكتابة الأدبية: «في الصفوف التحضيرية، في شارع أولم، أوجد القدماء نيزان، لكن المحدثين (دادا وخلفاؤه) ثقفوه وأوحوا إليه باستخدام جديد للغة. يا لها من متعة في

سبر أغواره حتى النهاية وفي معرفة ما يمكن القيام به! فنتيجة إدماجه بين هذين الجانبين المتناقضين بمهارة بارعة، يكتنفها المرح، أوجد فتانا الماركسي لنفسه أسلوبه الخاص، ذا المظاهر المتعددة، الذي أضرب به هذا المتألق نفسه حيال بعض النقاد» (لينر، ١٩٧٠، ص ١٠١). وتبدو العودة هنا إلى الأدب وكأنها نوع من فسخ عقد جمهوري خصّ الفلسفة بلغة تقنية ينبغي أن يكون صوغها جماعياً. إن المخالفة التي ارتكبها نيزان مهدت لمخالفات أخرى عديدة. ويمكن تفسيرها جزئياً بالسمة الجامدة للفلسفة الجامعية فيما بين الحربين: كانت الأوضاع في السوربون مستقرة ولم تزود المنتسبين الجدد بأية آفاق مستقبلية. وقد أثار الانفراج الذي شهدته أولى سنوات القرن العشرين ميولاً وطموحات لم تُشبع في مسار تجمد العرض وتباطؤ المهن (شارل، ١٩٩٤). تلك الفترة، أصبحت الماركسية، المعتمدة بمثابة نظرية والتزام في آن معاً، خياراً بالنسبة إلى الفلاسفة الشباب بالرغم كونهم مزودين بمعارف مدرسية ومعارف اقتصادية، أحياناً. لذا، ويتمويل من والده، المصرفي، أسس جورج فريدمان (G. Freidmman) المجلة الماركسية، مع أصدقائه جورج پوليتزر (G. Politzer)، نوربر غُترمان (N. Gutermann)، پيار مورانج (P. Morhange) وهنري لُفُفر (H. Lefèbvre).

وبالرغم من أن الفلاسفة الأكثر شهرة خلال الستينيات قد أظهروا ابتعادهم حيال تدخل سارتر الفكري، إذ إنهم خرجوا منهجياً من وسطهم المهني ليقربوا من الطليعة الأدبية ويغيروا الأشكال المقبولة للتفسير

الفلسفي أو، على وجه التحديد، موضوع علمهم بالذات. وتدرجاً، أدى التناقض الذي ظهر بين المربي المكرس حصرياً لخدمة مدونة تضمن سيادته والمبدع الذي لا يقر بوجود سيد في التاريخ العلمي، إلى الاعتقاد بتماسك أي وسط مهني يكون ترابطه نتيجة الاندراج في المجال الجمهوري. وينحو الفكر الهدام بالنسبة إلى النظام القائم إلى أن يصبح معياراً مهنيّاً جديداً. تلك هي مفارقة أية فلسفة تحصل على سيادتها من الدولة.

مراحل ثلاث من التحديث الفلسفي

بغية تحليل ظهور حالة فلسفية معينة وزوالها التدريجي، تمت الاستعانة في معظم الأحيان بالإطار العقدي، الذي زدنا به عالم الصحافة. فهل تعتبر هذه الفترة الزمنية القصيرة فترة الفلسفة أم أنها فقط فترة مقدمة المشهد الذي لا يمنع بعض أشكال تنظيم التصورات الفكرية، الأكثر استدامة، من لعب دورها المؤثر؟ لقد أدت محاولة التركيز على فترة زمنية معينة خلال الثلاثينات إلى التمهيد للتفكير في مختلف زمانيات الفلسفة وكيفية إقامة علاقة بين الاعتبارات المورفولوجية والسياق التعبيري. وقد شهدت الفترة التي تلت مباشرة الحرب العالمية الثانية شباب الفترة السابقة الغاضبين يشغلون مواقع سيادية: كان سارتر فيلسوفاً بامتياز وكُدس للجمهور الواسع، معارف نظرائه السابقين والمعارف الأكثر تقاطباً، من مرلو-پونتي في كوليج دُ فرانس إلى آرون في السوربون. وكان كانغيلم، الذي أصدر عام

١٩٥٥ بحثاً تاريخياً حول مفهوم الارتكاس، المنظم البارع للتعليم الفلسفي الفرنسي. واختفت بقايا فلسفة الجمهورية الثالثة. وبدأت الفلسفة وكأنها نأت عن أفق الديمومة لتفكر في الزمن الراهن: شكلت مسألة الالتزام الفلسفي في الدولة، التي أعطتها الحرب والاحتلال معنى جديداً، عصب الفلسفة وزودتها ببعد مضطرب ومتشنج في آن معاً. فالفلسفة هي ظاهرياً أسلوب في ممارسة السياسة بوسائل أخرى وتأسيس مستلزمات العمل فيما تقتضيه الضرورة الأخلاقية والمفهومية. بهذا الصدد، شكل سارتر ومرلو-بونتي أهم مرجعين. وغالباً ما قورنت فلسفة الخمسينيات، التي تميزت بتبعات «التحرير»، وعودها بالتححر السياسي وإعادة ترتيب العلاقات بين المثقف والمجتمع، مع فلسفة الستينيات، التي تميزت باستيراد نماذج من العلمية كان يفترض بها أن تعطي الفلسفة وجهاً أكثر تشدداً وأكثر تجريبية. وبالتالي، يروق لنا أن نميز، عند منعطف العقد، أمراً ما أشبه بنزعة فلسفية جديدة. فنقارن بين نقد العقل الجدلي لسارتر و«تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» لميشال فوكو، والصادر عام ١٩٦١، في أعقاب مناقشة الأطروحة التي شهدت تكريس معلم جديد والتي أعادت ترسيم الخط الفاصل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية. ففي حين قام سارتر بهجوم معاكس، على حد تعبير آنا بوشيتي (A. Boschetti) (بوشيتي، ١٩٨٥)، ضد العلوم الاجتماعية الصاعدة، ابتكر فوكو أساليب في الفلسفة، في مواجهة دائمة مع مادية الأرشييف. وقد تضاعف هذا التعارض بتعارض،

اندرج في التمثلات المشتركة بعد أن عمد فوكو ودولوز إلى تنظيره، بين المفكر التنبؤي والمفكر التخصصي، الذي يعرض صندوق أدواته لمعالجة مسائل محددة وبتوضعة محلياً في الوسط الاجتماعي.

وبغية تحليل تحولات الفلسفة في السنوات العشرين التي أعقبت الحرب، كان لا بد من الالتفاف نحو تطور علم آخر، كنا قد برهنا على أنه يشكل منافسة جدية للفلسفة في النصف الأول من الجمهورية الثالثة. وعندما عزا فرنان برودل (F. Braudel) للمؤرخ اهتمامه بـ«صوغ لغة مشتركة للعلوم الإنسانية» (برودل، ١٩٦٩، ص ٦)، فإنما أكسبه موقفاً مركزياً حدد طموحات الفلسفة، التشريعية منها والتوفيقية. هذا التقدم المؤسسي للتاريخ برز بوضوح خلال الخمسينيات. فعام ١٩٤٧، تأسس الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE)، واختير فرنان برودل في كوليج دُفرانس عام ١٩٤٩. وفي العقد التالي، استمر المؤرخون يراكمون الموارد، في حين بقيت العلوم الاجتماعية ضعيفة مؤسسياً: وهكذا، لم تستحدث الإجازة في علم الاجتماع إلا عام ١٩٥٨. وعام ١٩٥٥، بوشرت المفاوضات، التي ترأسها برودل، مع مؤسسة فورد، والتي أدت إلى تأسيس دار علوم الإنسان عام ١٩٥٩، حيث شكل فيها التاريخ الاختصاص المرجعي. ومع تصديه لموضوع «الأعمال طويلة الأمد» التي تعرض على المؤرخين وتأكيد على ضرورة العمل فريقياً، كشف برودل أثناء درسه الافتتاحي في كوليج دُفرانس عن تطلعه إلى مدرسة تاريخية فرنسية مؤهلة لغزو العالم.

وبتكريسه بحثاً نقدياً مطولاً المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني في مجلة الأزمنة الحديثة، كشف سارتر عن الأهمية التي يعلقها على عمل المؤرخ. وما نتج أيضاً عن التكديس الهائل للموارد المادية والفكرية الذي قام به برودل وزملاؤه خلال الخمسينيات، هو تغير أشكال العمل الفكري الذي أشار إلى الأفول المحتم للمنتج الصغير المستقل، والذي بقي الفيلسوف أنموذجه بامتياز. وإذا كان لا بد من التسليم بالتوصيات العديدة المتعلقة بالبحث الجماعي في العلوم الاجتماعية، فلا بد من الإقرار بأن الأداء الانفرادي، الذي يعبر عنه درس الفلسفة كعمل ملزم مجمل الشخصية أو النص المكتوب خلال العزلة، يميل إلى الاندثار لمصلحة نماذج من الإعداد أكثر تفاعلية. وهذا لا يعني قطعاً القول بأن الأداء الجيد قد اختفى إن الدرس المتقن المحضر خلال أيام عدة والمرتجل بصورة مصطنعة استمر في كونه معيار تحقيق الذات في الفلسفة. بهذا الصدد، يرد مباشرة إلى الذهن النجاح الباهر لدروس دولوز أمام المستمعين الجدد في إطار غير تقليدي في جامعة فنان. لذلك، لا يشكل الدرس المعبر كنتاج المعيار الوحيد للأداء الفلسفي.

ثمة عاملان ساهما في التحديث الفلسفي خلال الخمسينيات. تشكل الأول نتيجة تنامي قوة ما أطلقت عليه تسمية تاريخ العلوم على الطريقة الفرنسية في الجامعة وفي تعليم الفلسفة. وكما سوف نتبين لاحقاً، ليس المقصود هو تجديد في الفلسفة الفرنسية، بل التعبير عن

نزعة طويلة الأمد. وما تميزت به سنوات ما بعد الحرب هو اعتراف مؤسساتي كبير بالترابط بين الإپستمولوجيا وتاريخ العلوم في صلب الفلسفة بالذات. وقلما لوحظ أن هذا النمط من الممارسة الفلسفية عزز مواقع الوجودية أو الترجمات المفروسة للظاهراتية. هذا التيار تشكل على نطاق واسع ضد التحديد الأبدي والممحص للنشاط الفلسفي الذي كان في أساس شكله المدرسي في فرنسا. وأفضل مثال على ذلك هو موقف عاستون باشلار النقدي ثم جورج كانغيلم حيال الفلسفات التي ظلت متخلفة عن الثورة العلمية، لكنها حاولت التشريع في هذا المجال. ففي مطلع العقد، أصدر باشلار آخر مؤلفاته الإپستمولوجية المهمة: العقلانية التطبيقية عام ١٩٤٩، النشاط العقلاني للفيزياء المعاصرة عام ١٩٥١ والمادية العقلانية عام ١٩٥٣. وعندما تقاعد عام ١٩٥٥، حل محله جورج كانغيلم في السنة ذاتها التي أصدر فيها أطروحته المكرسة لصوغ مفهوم الارتكاس في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبوجود كانغيلم في التفتيش العام لتعليم الفلسفة وفي رئاسة لجنة تحكيم شهادة الأستاذية، تعزز تاريخ العلوم، بعدما جعل منه باشلار صلب الإپستمولوجيا الفلسفية، بفتح مجال جديد للمحتملات تشكلت داخله عدة مشاريع فكرية حازمة من أجل المرحلة اللاحقة. نذكر بهذا الصدد ميشال فوكو، ميشال سير (M. Serres) وبيار بورديو. إن التحضير للاحتفاء بذكرى باشلار، وخصوصاً تبيان أعماله، الذي قام به خلفه بصبر وأناة، أخرجه من الهامشية النسبية التي حشره فيها

نجاح الوجودية والظاهراتية. «مع تجديد معنى تاريخ العلوم بصورة جذرية، وبانتشاله من وضعه الذي كان حتى ذلك الحين ثانوياً، ويرفعه إلى مستوى علم من الصف الأول، قام باشلار بأكثر من شق طريق، لقد رسخ مهمة»، كما كتب جورج كانغيلم (كانغيلم، ١٩٦٨، ص ١٦٨). ومع إعادة تصنيف تاريخ العلوم بأنه مادة مقبولة في مدونة المسائل الممكنة في الفلسفة، أصبح من السهل جذب مواهب جديدة إلى هذا الميدان. وقد ظهر الشعور بنتائج هذا التوجه الفلسفي الجديد في حوالى نهاية الستينات. وكان من نتائج الاعتراف بتاريخ العلوم كنشاط ملائم لمرشح فيلسوف الإبانة عن مفهوم الأزمة والانقطاع في تاريخ صوغ المفاهيم. وبالتالي، شكلت العوائق والانقطاعات جزءاً من عناصر مشتركة لدى باشلار وكواري (KOARE)، المؤرخ الكبير الآخر الذي نشط في فرنسا إثر الخروج من الحرب العالمية الثانية. وتدرجاً، لعب موضوع الانقطاع، الذي صيغ داخل الورشة المفهومية الجديدة التي أسسها تاريخ العلوم، دوراً مهماً في نشاط الفيلسوف والمؤرخ، وكذلك الباحث في العلوم الاجتماعية. ومن هذه الإشكالية التاريخية، انبثق قسم كبير من المصطلحات الفلسفية - السياسية في نهاية عقد الستينات، ومن مفهوم القطع أو المنع، التي استخدم الكثير منها ألتوسير وزملاؤه. لم تكن أعمال ألكساندر كويريه، الذي اعتبره پيار ردوندي (P. Redondi) بمثابة «الهامشي الأكبر في النظام الجامعي الفرنسي» (ردوندي، ١٩٦٨)، بذات بالأهمية التربوية ذاتها ولا بالمعرفة

المؤسسية ذاتها أتاح لأعمال باشلار أن تشكل مرجعية للمرشحين للمهنة الفلسفية. وبالرغم من اعتراف كويريه بأهمية إميل مايرسون، الهدف الدائم، واللامبرر أحياناً، لتهكم باشلار حيال عمله الخاص، إلا أنه يمكن القول، مع كانغيلم وفوكو، بأن مبادرته قدمت عدداً من الخصائص المشتركة مع خصائص مؤلف تكوين العقل العلمي. وكان كويريه يقارب تدريجاً بين عمل الفيلسوف وعمل المؤرخ وقيم علاقات منظمة مع لوسيان ففر (L. Febvre)، المؤسس الشريك لمجلة الحوليات. كما أكد كويريه، في المشروع الذي قدمه عام ١٩٥١ أمام رابطة أساتذة كوليج دُفرانس، على ضرورة وجود «عادات عقلية» بالنسبة إلى مؤرخ العلوم. لكن الكوليج فضل عليه مارسيل غرو، مؤرخ الفلسفة المؤيد لتحليل محض داخلي لكبرى الصياغات المفهومية. وقد كشف إخفاق كويريه التصادم بين مفهومين متناقضين في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ وأوضح السمة التي استمرت خاضعة لما وسمه فوكو بفلسفة المفهوم في مطلع الخمسينات.

أما المرحلة الثانية من التحديث الفلسفي فكانت بلا ريب الأكثر بروزاً، لأنها كانت موضوع العديد من التحاليل، المتفاوتة في معظم الأحيان: المقصود هنا هو ما أطلقت عليه تسمية البنيوية. والواقع أن الفلسفة، التي تطورت خلال العقد الأول من الجمهورية الخامسة، استقت، في جزء كبير منها، من حركة علمية لا يمكن تحديدها، والتي وجدت نقطة انطلاقها في نهاية الحرب العالمية الأولى، إثر دروس

في الألسنية العامة لفردينان دُ سوسير عام ١٩١٦. وكما لاحظ جان كلود ميلنر (J. C. Milner)، إثر تقديم علم الصوتاة (Phonologie) البنيوية إلى المؤتمر الدولي الأول للغويين في لاهاي عام ١٩٢٨، فإن تصدير الصياغة المفهومية إلى مجالات أخرى من المعرفة كان سريعاً (ميلنر، ٢٠٠٨، ص ٢٧٧). وكان رومان جاكوبسون (R. Jakobson) الناقل الرئيس: إثر نشر أول موضوع يتعلق بالفولكلور عام ١٩٢٩، التقى بالأنثروپولوجي كلود ليفي-ستروس في نيويورك عام ١٩٤١. وكان المؤتمر المشترك الذي عقده في إطار المدرسة الجديدة للبحث العلمي أحد الأماكن الرئيسة لإعادة تشكيل العلوم الاجتماعية في فترة ما بعد الحرب (جان پيار، ٢٠٠٤). وانطلاقاً من هذا المكان المؤسس، انتشرت الاستخدامات التماثلية للألسنية البنيوية في ميدان التحليل النفسي بدفع من جاك لاكان، وكذلك في ميدان النظرية الأدبية مع رولان بارث (R. Barthes). وكان لاكان قد فهم رسالة موريس مرلو-پونتي، الذي أتى على ذكر سوسير في التعليم عام ١٩٥٣ (رودينسكو، ١٩٩٤، ص ١٨٢٤) وبذل جهده في التنظير لمسألة العلاقة بين الذات والذات عليها. وكما لاحظت إليزابيت رودينسكو (E. Roudinesco)، لم يكن من السهل التعرف عند لاكان على صياغة مفهومية تقدم بوضوح وكأنها بنيوية وتنزع للحظة الهايديجرية والظاهراتية من تفكيره: «كان يتنقل من مؤتمر إلى آخر، كما ولو أنه يريد أن يخرج هذا المسار المتعرج للبطل المصاب بالپارانويا في «آل»

(El)، وهو فيلم للويس بونويل (L. Bunuel)، الذي أحبه كثيراً والذي يَبِّن، تبعاً له، القوة المنطقية للذهان. من هنا، كانت صعوبة التعرف، في تعليمه، على مراحل التنقيح المفهومي» (م ن، ص ١٨٢٥). وبالطريقة ذاتها، قد نبحت عبثاً، في عمل رولان بارت، عن شيء ما قد يتعلق بالأخذ بالألئسية البنيوية، حسب الأصول، أو بالأحرى عن سلسلة من تشابهات، او، إذا صح القول، تداعيات حرة. إن ما سمي بالبنيوية في الفلسفة (قال، ١٩٧٣، دوس Dosse، ١٩٩٥) انتشر من دون قيود انطلاقاً من تلك المحاولات الأولى، ولم يبد، بأي شكل من الأشكال، خاصية الحركة. فالمقصود بالأحرى هو مناخ لاحظ فيه بعض المراقبين أنه لم يكن من دون تواصل مع ظروف المرحلة. والواقع أن الجمهورية الخامسة أتاحت، إثر حرب الجزائر وتخفيف حدة الحرب الباردة، وفي سياق من التوسع الاقتصادي والجامعي، فرصة إعادة ترتيب حياة فكرية تميّزت لفترة طويلة بخاصية الفكر الماركسي التي لم يكن بالإمكان تفاديها وبعلاقة رجال الإكليروس مع الحزب الشيوعي. وقد وصف جان كلود ميلنر هذا القطع بقوله: «والحال هذه، حدث فجأة، إثر عام ١٩٦٠، أن ما بعد الحرب قد أشرف على النهاية. وساد الاعتقاد بأن عصرأ جديداً قد بدأ، طارحاً قضايا جديدة تماماً. «هتلر، لا أعرفه»، «الحرب انتهت»، تلك هي العبارات التي راحت تنتشر. ومع العقوق والنزق الذي شكل شريعته، إنكفاً الاعتقاد بالاعتراف بسارتر كمعلم للحقيقة، وهي الصفة التي لازمته منذ عام ١٩٤٥. أما المنقلب

الإيجابي الذي دحض هذا الإنجاز السلبي فكان البنيوية: إنها، بحصر المعنى، جعلت سارتر طي النسيان» (ميلنر، ٢٠٠٨، ص ٣١٤). إننا لا نشارك هنا في أقنوم الاعتقاد، الذي لا نعرف تماماً حقيقته، بوجهة نظر جان كلود ميلنر. وما أخذته الفلسفة من التيار البنيوي هو نهاية ارتباط وثيق بين ممارسة الفلسفة والالتزام السياسي حسبما ارتسم - أي هذا الارتباط - في حركة معارضة، خلال الثلاثينيات، افتتحها نيزان وترسخت في الفترة الأكثر حدة من الحرب الباردة حيث كان سارتر الفيلسوف الأكثر تميزاً والإيديولوجي الذي كان يؤكد أن «المعادين للشيوعية هم كلاب»، محرصاً جميع المثقفين على اتخاذ موقف حيال الحزب الستاليني الكبير. وبدا عقد الستينات وكأنه حلحلة للضغط الإيديولوجي الذي أرخى بثقله على النشاط الفلسفي. لهذا، لا ينبغي أن نستنتج من ذلك تنامي النزعة العلمية بالنسبة إلى الضرورة السياسية. فإذا كان إلغاء التأسيس هو القاعدة خلال الستينيات، وإذا لم يتجسد ذلك بشكل أفضل إلا في مذهب الجماليات المرهف عند رولان بارت، إلا أنه أفسح في المجال لعلاقات شديدة التقاطب إزاء مفهوم البرنامج العلمي: إن المورفولوجيا البنيوية عند الألسنيين هي مقلدة أكثر بكثير مما هي مجلوبة: إنها تفسح في المجال لمعجم مصطلحات يصبح مؤشراً لروح عصر جديدة لا تفرض بالضرورة تحولاً في موقف علمي. والبنيوية الماركسية هي خير مثال على هذا السلوك الإيمائي حيال العلم الذي يعيد إحياء التمييز الدوغمائي بين

العلم والإيديولوجيا بثوب قشيب. فالبنوية هي في الوقت ذاته المكان الذي يمرّ فيه التساؤل القديم حول الكفاءة العلمية الضرورية للفلسفة. هذا ما سنكرس له الفصل السابع.

وفي محاولته تصنيف البنيوية التي لا تزال اليوم الممارسة الأكثر تلاؤماً مع مقارنة سوسيولوجية، ميّز توماس پافل (Th. Pavel) ثلاثة عناصر في البنيوية، بالرغم من أن هذا التقسيم الثلاثي لم يكن خاضعاً فعلياً لمبدأ موحد في التقسيم (پافل، ١٩٨٨). وأول تيار هو تيار البنيوية المعتدلة، الفعال مبدئياً في التحليل الأدبي: يمكن أن نعرف فيه إلى جان پيار ريشار (J-P Richard)، تزفستان تودوروف (T. Todorov) وجيرار جُنّت (G. Genette)، الذين مزجوا بين الألسنية البنيوية وقواعد اللغة التقليدية، وحتى الحدس. والثاني هو تيار البنيوية العلمية (ليفي-ستروس، الشاب بارث، غريماس Greimas) التي لم تناقش قط الصلاحية الأساسية للأنموذج. أما التيار الأخير فهو تيار البنيوية النظرية، التي جمعت الفلاسفة حول ما هو جوهرى (ألتوسير، فوكو، دريدا، لاكان). ويرى پافل أن هؤلاء المؤلفين أظهروا الخاصية المشتركة وهي كونهم ابتعدوا عن البحث التجريبي (الأمبريقي)، ويميلون إلى «اللوحات التأملية الكبرى». وهذا التيار الأخير هو الذي حظي بالجانب الأفضل من انتباه الناس. وقد أتاحت خلاصة پافل إعادة النظر في إشكالية انقطاع التجديد البنيوي وانبعائه. ولاحظ پافل أن المراجع الفلسفية الكبرى لدى البنيويين قد

تحددت قبل المرحلة مباشرة: بقي هوسرل وهايدغر مركزين خلال الستينيات. أما ماركس وهيجل ونيتشة فكانوا يمسون بزمام الجدل الفلسفي الفرنسي منذ الثلاثينيات. وإثر إثبات بافل، يمكن أن نذكر مفارقة: اندرجت الفلسفة البنيوية، المتميزة بالقطع وبماورائيات المسائل، في استمرارية واضحة بحيث يمكن الافتراض بأنها ليست سوى الوجه الآخر لاستمرارية المقتضيات المدرسية. وعلى غرار المحللين الآخرين، ووجه توماس بافل، ربما من دون أن يعي ذلك، بالخاصية التقاطعية للميل العلمي الذي شكل الطابع المميز للحقبة البنيوية. ويشتمل التحديث الفكري، الذي فرضه برنامج البنيوية، على بذرة رفضه الذاتي، إذ يمكن أيضاً أن نراه كمحاولة دوماً متجددة في التحديث الفلسفي، الذي مر باستعارة مواقف مكافئة لما سماه بورديو بالمؤشرات الخارجية للعلمية، من دون التحول قطعاً نحو ضغوطات برنامج بحثي حقيقي. إن مغازلة العلم، وإن يكن مبالغ فيها، هي أولاً وسيلة لصيانة نقاء الفلسفة الفرنسية. يبقى أن فلسفة البنيوية قد انتشرت في سياق توسع العمالة المأجورة، والتمدين السريع، وصعود طبقات متوسطة مزودة برأسمال ثقافي: أصبحت الفلسفة، على غرار التاريخ الذي شهد تطوراً موازياً، نتاج استهلاك ثقافي عالي المستوى: خير مثال على ذلك هو النجاح غير المتوقع لكتاب ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، الصادر في أواسط الستينيات. منذئذ، شكل بارث ولاكان وفوكو جزءاً من الفريق الثقافي المنتمي إلى الطبقات الوسطى، ومرت

العلاقة مع الفلسفة في الوسط المدرسي والحلقات النقاشية بأقل منها في الأسبوعيات الثقافية. وخلال الستينيات، مرت الفلسفة بنأي نسبي عن السياسة، ربما عاشه الفلاسفة وكذلك جمهورهم كنوع من تحرر، كما مرت بإعادة تحديد ميولهم العلنية. وبغية التعرف إلى الميل السائد في الفلسفة آنذاك، من المستحسن العودة إلى مجلة نوڤل أوبسرفاتور وليس مجلة الأزمنة الحديثة.

تبعاً لذلك، كان إنجاز التحديث الفلسفي الفرنسي، التقليدي الساخر، يكمن في العملية المعزوة إلى «الفلاسفة الجدد». وعندما أوضح جيل دولوز أن فريق المثقفين الشباب الملتفين حول برنار هنري ليفي (B-H. Lévy) قد «أبطل عمل» الفلاسفة الحقيقيين، فإنما أراضى بذلك زملاءه الذين صدمتهم الشهرة الآنية للمؤلفات ذات المضمون الرديء والمعادية للكليانية ذات النفس القصير، بينما حيّا فوكو بحرارة أحد أبرز المحركين الغامضين لهذا الفكر الجديد، ونعني به أندريه غلوكسمان. بيد أن الفلاسفة الجدد كانوا يستخدمون، إلى حد ما، أساليب قديمة، ووصل بهم الأمر إلى نهاية مسار جعل من الفلسفة نتاج إنجاز معد بصورة خاصة للطبقات الوسطى، متحرر من الإفراط في القساوات المفهومية، إنما من شأنه أن يلبي المطلب الفكري لشريحة متزايدة من الناس. وكان دولوز محقاً عندما رأى في عملية الترقية الذاتية للفلاسفة الجدد جملة من العادات السيئة: كان برنار-هنري ليفي يحاكي سارتر كمفكر شمولي من خلال تدريبه، من دون

نجاح كبير، على كل الميادين الفنية، بما في ذلك السينما، مدخلاً فيها الخيال الصحفي بشكل «التقصي الروائي» القابل جداً للنقاش. وألقى المضمون الفلسفي ذاته مفرغاً لمصلحة رسوم خيالية إيديولوجية يمكن للقارئ الأقل اعتياداً على المفاهيم أن يمنحها ثقته لأنها ترضي جدارته كقارئ. وما يمكن تسميته فلسفة التسلية، التي يعتبر اليوم لوك فيري وأندرية كونت سبونفيل ممثليها الأكثر غزارة، قد انتشر في معبر التلاقي بين عرض وطلب لم يشكل التيار البنيوي فيه سوى تجسيد أخرق. لقد توقف الحديث الفلسفي، وأصبحت الفلسفة سلعة حقيقية، خاضعة لاساليب التعامل عينها التي يخضع لها أي موضوع موجود في السوق. فتدمير الفلسفة المعرفية لم يأت من أوساط خارج الجامعة، من أدباء أو عصاميين، بل كانت من صنع طلاب مبدعين تشكلوا في الأوساط المدرسية، إنما متعجلين، لأنهم غالباً ما كانوا مزودين برأسمال اقتصادي، لحرق مراحل دروس مادة الشرف (cursus honorum) الفلسفي. وهكذا، اكتشفوا أن ملكة العلوم كانت عارية.

القسم الثاني

أفلسفة وطنية ؟





رابعاً معقل المنطق

إعادة تنظيم مفهومي

إن إحدى الخصائص الرئيسة للتوجه الفلسفي الذي حدده فوكو تحت صيغة فلسفة المفهوم هي كونه تأسس على تأكيد قدرات العقل. وكان تنامي فلسفة عقلانية في عهد الجمهورية الثالثة وبقاؤها كركيزة مرجعية حتى المرحلة المعاصرة نتاج سيرورة مندرجة في الزمن. ويمكن أن نجد أحد مصادرها المفارقة في تشكل الفلسفة الانتقائية عند فكتور كوزان. وغالباً ما كان ينظر بازدراء إلى الترتيب المفهومي الذي أجراه هذا الأخير: لقد بدا هذا الترتيب كمثال على المزج بين إيديولوجيا محافظة وتفكير سطحي. وجعلت منه الجمهورية الثالثة داحضاً، من دون التخلي، كما رأينا، عن القضية التربوية التي زود بها المادة. وكانت العودة إلى الماورائيات التي اقترحها كوزان بمثابة ردة فعل على اقتراحات الإيديولوجيين، لكنها كانت أيضاً محاولة تهدف إلى تخصيص مكان للعقل في المجال النظري والإيديولوجي الذي افتتحته سياستها. وسبق أن سنحت الفرصة لدوركهيم، بعكس الضد-كوزينية السطحية، التي كانت سائدة في نهاية القرن التاسع عشر،

للتأكيد على البعد التحديثي والمعتقل الذي أضفي على المبادرة لحظة ظهورها. فقد انتقد بشكل خاص البعد البلاغي المحض الذي تزود به تعليم المذهب بعد أن اختفت الظروف التاريخية لظهوره (دوركهيم، ١٨٩٥). ومع إبقاء الأولوية للتجربة الذاتية التي استخلصها مِين دُ بيران من التحليل الاستبطاني لحدث من الوعي البدائي، طور كوزان مبدأ عقل لاشخصي يتيح الانتقال من «العقل العفوي» إلى «العقل مطلق». وفي الترتيب (المونتاچ) الذي قام به، لجأ كوزان إلى ما يعرفه، بصورة غير مباشرة، عن فكر هيغل بدءاً من رحلته إلى ألمانيا عام ١٨١٧ وتألفه مع الفلسفة الإسكتلندية، وبخاصة ريد، التي أشاعها رواّيه كولار (Royer-Collard) في فرنسا. لقد تطور العقل، بدءاً من التجربة البدائية للذاتية، بأخذ تاريخ الإنسانية بالاعتبار، وذلك نتيجة تألفه النسبي مع فكر هيغل، وأعد ترتيباً معقداً بين مختلف البنى الإيديولوجية والمفهومية في فرنسا ما بعد الثورة، فعدا حدث الوعي البدائي عند مِي دُ بيران، كان لا بد هنا من التصدي لموضوع قوى الشعور والحماس في كاثوليكية بالانش (Ballanche) الجديدة ونظرية العقل اللاشخصي عند بونال (Bonald) (بنيشو، ١٩٧٧، Bénichou وبروكز، ١٩٩٨، Brooks). وهكذا ظهرت فلسفة كوزان الانتقائية وكأنها تصور توليف بين الدين الحقيقي والعلم الحقيقي، حسب فردريك كِك (F. Keck) (كِك، ٢٠٠٨)، لأن أصل العقل الأكثر تطوراً يكون متقمصاً في الأديان العفوية. أما النقد الذي نشره

رُنوفيه إثر صياغة كوزان فيشدد على إخراجات (شكوك) نشوئته العقلانية التي لم تفسح فعلاً في المكان للذات الفاعلة، بعكس ما تتيح تصويره نقطة الانطلاق الموجودة في التجربة الذاتية. وقد أوضح فردريك كيك أهمية مقولة الوعي في فلسفة رُنوفيه وجعل منها الأداة الرئيسة في نقده لفكر كوزان (م ن، ص ٣٥). ولا شك بأن فلاسفة الجمهورية الثالثة قد علقوا أهمية كبرى على رُنوفيه كونه جمع، بطريقة غير مسبوقة، بين الإستمولوجيا وعلم الأخلاق: تتطابق الذات الفاعلة للعمليات المنطقية تتطابق، في كل تقاسيمها، مع المواطن المدرج في وسط أخلاقي. وبالتالي شكل المزاجية بين المعرفة والأخلاق عصب الفلسفة الجماهيرية، ويمكن متابعة مسار هذا الثنائي في المدة الزمنية: يمكن اعتبار فلسفة باشلار في العلوم، كما حللها ميشال سيرر (M. Serres)، بمثابة علم أخلاق المعرفة. وبصورة أكثر شمولاً يشكل التمثيل بين أعمال رُنوفيه وكونت نوعاً من رحم للعقلانية الفرنسية منذ القرن التاسع عشر. وهكذا كانت إعادة التنظيم المفهومية، التي ارتكز عليها التوجه الأساسي للفلسفة الفرنسية منذ بدايات الجمهورية الثالثة، غير منفصلة عن عمل سياسي أعاد تشكيل موقع الفلسفة الخاص. من الأوفق إجراء تحليل تفصيلي حول ذلك.

الإرهاص الوضعي

احتل أوغست كونت، في تاريخ الفلسفة والعلوم الاجتماعية في فرنسا، مكانة متقاطبة. فمن جهة، يمكن تصنيفه في فئة الطوائف التاريخية. وأثناء تكديس المراجع لمشروعه السوسيولوجي وإدماجه

في رواية التأسيس، نسب إليه دوركهائم هذا النمط من المواقف. من جهة أخرى، أمكن التعرف، في عمل كونت، على جزء كبير من الفلسفة والعلوم الاجتماعية في فرنسا - في ترتيب خاص جداً يجمع بين السوسيولوجيا وتاريخ العلوم والتفكير الإيستمولوجي - أو أمكن تجديد نشاط بعض عناصره. إن التأكيد، الذي عبرت عنه جوليت غرانج بالنسبة إلى فلسفة مؤلف مبحث في الفلسفة الوضعية، والذي بموجبه «نفكر بهذا العمل المنسي» (غرانج، ١٩٩٦، ص ٨) هو وثيق الصلة بالموضوع.

ثمة تأكيد مماثل لا ينطوي على خاصية الإيضاح: ليس عمل كونت رهاناً على إعادة تخصيص وإعادة تقديم بالنسبة إلى الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين. قد لا يكون ثمة فائدة كبرى في إجراء تنقيح شامل للعناصر المرجعية أو الموضوعية التي تؤكد على آنية فعلية عند كونت في الفلسفة المعاصرة. إن عمليات إعادة تفعيل صياغته المفهومية التي يمكن تسميتها «إجرائية» تكاد تكون غير موجودة. كما أنه من النادر أن تكون التصورات الخيالية الكونتية المظهر قد وضعت موضع التنفيذ في أعمال السوسيولوجيين التجريبية. وحقيقة الأمر أن الأساس مختلف: ينبغي تحديد «الإسهام الكونتي» الذي يستمر في تحريك الفلسفة والعلوم الاجتماعية: لا تمر هذه الأخيرة عبر مراجع واضحة ولا عبر محاولات إعادة التخصيص، بل عبر ثبات أسلوب تدخل فكري، لا علاقة له بالاستمرارية المعبرة عن ركن عقائد.

وإذا ما أخذنا المظاهر بالاعتبار، يبدو كونت وكأنه مصنف في متجر قطع تبديل التاريخ الفكري. بالرغم من ذلك، لا بد من الذهاب إلى أبعد من ذلك: إننا نعلم مدى اهتمام غاستون باشلار وجورج كانغيلم وفرانسوا داغورن (F. Dagorne) وميشال سِيرّ بالنسبة إلى الفلسفي (العمل). وتشهد أعمال حديثة في تاريخ الفلسفة على مسألة أن هذه الأخيرة تشكل أيضاً موضوعاً غنياً للتفسير والعمل النقدي: سوف نتطرق، من دون الاهتمام بالشمولية، إلى أعمال پيار ماشري (P. Macherey) وآني پُتي (A. Petit) وجوليت غرانج خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين. والأمر مغاير بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية. فلا يعتبر علماء الاجتماع تابعين لأبي الوضعية ولا ورثته. بهذا الصدد، يجب ألاّ تضللنا مكانة كونت في تواريخ السوسيولوجيا. إنها مسألة تهيئة أو انتقال ملزم أكثر منها مسألة مرجع يمكن توظيفه. وعندما أكد ريمون آرون (R. Aron) أنه «إذا كان من السهل إثارة السخرية من أوغست كونت، لكن الأهمية تكمن في معرفة ما يندرج في عمق سذاجته» (آرون، ١٩٦٧، ص ١٢٢)، إلّا أنّه لم يستخلص من ذلك الآنية السوسيولوجية لدى كونت: لم يمنحه الانحراف عن الدين انطلاقاً من توفيق إلى العلم الموضوعي، فرصة التفكير بطريقة مختلفة في المذاهب الخلاصية (messianisme) السياسية التي شهدتها القرن العشرين، المستندة إلى تبريرات علموية النسق: من جهتها، لا تتمتع التصورات المتعلقة بدين الإنسانية أية خاصية مسيئة. «على غرار

كل ما ادعى، في عصره، بأنه تفكير مستقبلي، فإن فلسفة كونت تبدو اليوم مردودة إلى ماض غابر»، كما تقول آني بتي (بتي، ١٩٩٣، ص ٩) التي، سعت، بالمقابل، إلى تبيان الفائدة التي قدمتها مطالعتها إلى تاريخ الأفكار. في أول الأمر، بدا كونت وكأنه يثير فضولاً تاريخياً، لا يقتصر على صورة فيلسوف شغوف أو صورة المثقف المتقلب. وكان دوركهaim قد أنزل كونت في الماضي عندما سئل حول صحة قانون الحالات الثلاث: «لم يبق اليوم سوى الشيء القليل من تفصيل المذهب. لم يعد لقانون الحالات الثلاث سوى أهمية تاريخية. والحدود التي طرح كونت ضمنها المسألة جعلتها غير قابلة للحل، والواقع أنه كان يعتقد بوجود قانون موحد يتطور بموجبه المجتمع البشري بصورة عامة، وهذا القانون هو الذي يأخذ عالم الاجتماع على عاتقه أن يكتشفه. فيقبل بالتالي أن يشكل الجنس البشري، في كليته، مجتمعاً واحداً متجانساً، وأن يتطور دائماً وأينما كان في الاتجاه ذاته. والحال هذه، فإن البشرية جمعاء هي كائن ذو عقل. وما هو موجود فعلاً، هي مجتمعات خاصة (القبائل، الأمم، المدن، الدول على شتى أنواعها، إلخ) تولد وتموت، تتقدم وتتخلف، كل بطريقته الخاصة، وتتبع غايات متباينة، من دون أن تكون هذه التغيرات المتنوعة متواصلة دوماً في ما بينها، بل تتواصل على غرار المقاطع الموجودة على الخط ذاته. إن المستقبل البشري يكتنفه التعقيد الذي لا يشك فيه كونت (دوركهaim، ١٩٧٥، ص ١١١). أما ميل كونت إلى البساطة فقد أرجعه

دوركهائم إلى خاصية ثقافية وطنية: يمكن أن ترجع إلى ديكارت، ليس فقط «الشغف بأفكار متميزة» بل أيضاً الميل إلى البساطة (التي يجب علينا تجاوزها بأسلوب جدلي «شرط الإبقاء على مبدئها الأساسي»، م ن، ص ١١٧). مقابل كونت، بذل دوركهائم جهده كي يبرهن أن «الواقع الاجتماعي هو أساساً معقد، ليس غامضاً، لكنه فقط مقاوم للأشكال البسيطة». وأثناء عرضه وضع العلوم الاجتماعية في فرنسا أمام الجمهور الإيطالي عام ١٨٩٥، أكد دوركهائم أن «تفكيرنا الوطني، المفعم بالوضوح، يتميز بتناغم طبيعي مع كل ما هو بسيط، ولهذا السبب، يخلص من ذلك إلى عدم الرغبة في تقبل التعقيد، حتى حيثما كان موجوداً» (م ن، ص ١٠٥). ولا شك بأن وضع كونت تغير كثيراً في فرنسا بالنسبة إلى الفترة الدوركهائمية: لم نعد قط نقرأه اليوم. لكم هو منفر أسلوب الكتابة المتميز بغرابة واضحة وبمظهر فكري بال. أوليست سمة «وضعي» أسلوباً في إهانة زميل بأقل كلفة ممكنة؟ ومسألة أن فوكو قد اعتبر نفسه ذات يوم بمثابة «وضعي سعيد» لم ترد الاعتبار إلى هذا الوصف. وعلى مستوى اللاآتية حيث يوجد، غالباً ما ننسى أن كونت كان مغيراً تماماً لـ «وضعي» بالمعنى المؤلف لهذه العبارة: لم يكن علموياً ولا تجريبياً.

ويكمن أحد أهم العناصر التي يمكن أن تفسر اللاآتية الظاهرة عند كونت في العلاقة بين العلم والأدب. وهي موضوع محوري لكتاب وولف لُپنيس (W. Lepenies) حول الثقافات الثلاث (لُپنيس،

١٩٨٥). ويذكر لُئيس أن كونت كان يعتبر أن مشاكل الأسلوب كانت ثانوية في العلوم. «كان كونت يمقت الآداب التي تستخدم كزخارف بلاغية لإقناع القراء والمستمعين، كـ«ثيكتور كوزان مثلاً، الذي كان خطيباً مميزاً بقدر ما كان فيلسوفاً تافهاً. فيما بعد، كان على دوركهيم، بدوره، أن يخصص نفسه بهذا التميّز، في فترة كان يعنى فيها بتمييز السوسيولوجيا كعلم عن المبشرين الأدبيين به» (م ن، ص ٢٢). وفي فرنسا، اضطّر علم الاجتماع، كما فلسفة المفهوم، إلى القطع، بصورة تفاخرية، مع الأدب، مجازفاً بإهمال خصوصية الوسائل السردية والإستراتيجيات الخاصة في الإقناع التي يكتنفها التوق إلى خطاب وضعي: لفترة طويلة، شكل التأكيد على قطع جذري بين العلم والأدب وكذلك نقد «التقليد الأدبي» جزءاً من الصور التي فرضتها البلاغة السوسيولوجية ذات التطلع العلمي. ولطالما أسهمت هذه التأكيدات العلنية في تمويه الخصوصيات البرهانية والسردية للعلوم الاجتماعية. وعندما تطرق وولف لُئيس إلى تحرك كونت، خلال حياته، حيال مسألة الأسلوب، برهن على أن الأشياء ليست قطعاً بالوضوح الذي يتصوره بعض المبشرين بعلم اجتماعي «منسلخ عن الأدب» (déterritorisée)، وذلك عندما تحدث بصورة خاصة عن «برهنة كونت على العلاقة المتبادلة بين الاهتمامات الجمالية والعلمية التي راحت منذئذ تدفع الوضعية» (م ن، ص ٣٧) أثناء النضج. ويعود اهتمام كونت المتزايد بالتعبير الشعري ووظائفه الاجتماعية إلى مسألة تعيين الحدود بين

العلم والأدب، الذي يحرك كل تاريخ الفلسفة والعلوم الاجتماعية في فرنسا والذي يوضح الأهمية التي يغطيها رهان تحديد الأسلوب الفلسفي وثيق الصلة بالموضوع. وهكذا استطاع كونت مؤقتاً تشويش الخط الفاصل بين الكتابة الأدبية والكتابة العلمية التي راحت الفلسفة الجمهورية تجدد التأكيد على مبادئها قبل أن تعاود الأجيال الأكثر اضطراباً الاهتمام بالفلسفة بدلاً من الأدب في ختام العشرينات.

قد يكون القول مختزلاً إذا اعتبرنا أن الفلسفة الوضعية هي أشبه بنجم آفل. يوجد في فرنسا، منذ قرن ونصف، مجموعة من تجديدات النشاط والاستخدامات الخاصة لعمل كونت تتيح رسم أطر ما قد يكون مبالغاً في وصفه كـ «تقليد فكري». يمكن في الواقع القول بأنه قد نفكر في الإرث الكونتي من خلال إعادة رسم ملامح تقليد «كامن» يربط جزءاً من العلوم الاجتماعية بتاريخ العلوم «على الطريقة الفرنسية». ثمة برهنة تامة على نماذج لوجود هذا التقليد تتجاوز على نطاق واسع حدود هذا الكتاب. يمكن بكل حال ترسيم حدود هذا التقليد الكامن (فابيان، ٢٠٠١). ولا يمر هذا الأخير بالضرورة بالحفاظ على مرجع صريح لعمل مؤسس الوضعية. ولا بد في المقام الأول من الأخذ في الحسبان اندماج كونت التدريجي في برنامج الفلسفة المدرسية والجامعية: إن إضفاء طابع المؤسسة الرسمية على كونت الذي ألغى نفسه أبعد ما يكون عن الفكر الرسمي، يشكل مورداً مهماً في تكوين فلسفة جمهورية، خصوصاً إذا اعتبرنا أن البرامج الجامعية تتميز بشتات

كبير لمدة طويلة. وفي سياق الاستمرارية الكبيرة، شكل عمل كونت جزءاً لا يستهان به من تجديد مضمون برنامج الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر: وهذا أحد مؤشرات علمته وتموضعه في الحاضر. ومن المسلم به أن كونت لم يندمج تحت شكل تنبؤي، بل بالأحرى انطلاقاً من مظاهر عمله الإستمولوجية، بصورة خاصة. هذا الرسو الجامعي، من خلال اندماجه في الترتيبات المدرسية، وكذلك من خلال المعرفة الإستمولوجية التي كان موضوعاً لها، هي التي شكلت في فرنسا الأثر الدائم لعمل كونت. وحتى فيما يتعدى عمله، يعتبر رمز سيرورة العلمنة المفهومية وتجسد المزاجية بين الفلسفة والبرنامج الجمهوري. ولم يكن ذلك بالتالي عبر إعداد سرديّة التأسيس وانتقالها، ولا عبر ترسيخ تولدات نظرية صريحة يمكن تفسير علاقتها مع كونت، بل بالأحرى انطلاقاً من استخدام وضع يربط بين نظرية الإنتاج العلمي وشكل من الالتزام الفلسفي المميّز في الوسط الاجتماعي. هكذا وضع يعطي أولوية التربية والمطالبة بالخاصية المحتومة لإدراج المعارف في الدولة. يمكن الحديث عن استمرارية أسلوب فكري من خلال برامج بحثية أو بيانات إيديولوجية شديدة التنوع. وعند وضع فوكو كونت في أساس السلالة المفهومية، أشار -بخيلاء طبعاً- إلى هذه الاستمرارية. وأول اعتراض ورد إلى الذهن: في الواقع، قد يكون كونت أبعد ما يكون عن النظريات الحديثة المتعلقة بالحركة العلمية. وبالتالي، جرد ميشال سِيرّ التحليلات الكونتية من أهليتها حين كتب:

«خلاصة القول إن كل علمنا غير وضعي، وهو متشكل من محظورات المنهج الدراسي» (سيّر، ١٩٧٤). يجب إذًا البحث في موضع آخر عن الفعالية الفلسفية لمؤسس الوضعية. وقد شكلت الاستمرارية النظرية بين كونت والفلاسفة والسوسيولوجيين الضد ذاتانيين عنصراً بناءً في تشكيل نظم دائمة من التجانسات أو التعارضات، وذلك بمقدار ما أتاح هذا التواصل حشد موارد وتعيين خصوم (الروحانيون، الضد جمهوريين والمدافعون عن الاستبداد بشكل خاص). ثمة أيضاً، بلا ريب، في كل من السوسيولوجيا وفلسفة المفهوم جزء مرتبط مع تصور سياسي للعلم الذي يقدم في الوقت عينه كمشروع تربوي. وكانت أول حلقة في سلسلة إعادة التسجيل الإستمولوجي لكونت في المجال العقلي للمؤسسة الفلسفية هي أطروحة بوترو (Boutroux) في ما يطرأ على قوانين الطبيعة (١٨٧٤): إن مختلف مستويات الواقع لا يمكن أن تقهر بعضها بعضاً. أما الحلقة الثانية فتشكلت عبر صوغ فلسفة عقلانية للفكر العلمي، التي كان آبل ري (A. Rey) وليون برونشفيك ممثلين لها، وصوغ «تاريخ العلوم» على الطريقة الفرنسية، الذي دشنه باشلار والذي ستكون له أجيال مستقبلية رفيعة المستوى بدءاً من جورج كانغليم. لا ينبغي المبالغة في تقدير استمرار هذا الخط، ولا ترابط أعمال مؤلفين تقرب بالتالي فيما بعد بينها، بل من الواضح أن هذا الترابط يفرض تمازجاً مميزاً بين الإستمولوجيا والتاريخ، كما أشار إلى ذلك يوهان هيلبرون في كتابة حول تطور النظرية الاجتماعية

(هيلبرون، ١٩٩٥). أضيف إلى ذلك أن تاريخ العلوم «على الطريقة الفرنسية» وسع نطاق نوع من التبحر حيال كونت الذي قطع مع اللامبالاة النسبية التي أحاطت بعمله خلال هذا القرن. ولا يمكن بتاتاً الإنكار أن بعض مسلمات تاريخ العلوم هذا جعلت منه اليوم موضوعاً ذا تاريخ معين، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار انتقال الأهمية باتجاه مواضيع أو تطبيقات أثارها منذ الثمانينات «سوسيولوجيا العلوم الجديدة». وغالباً ما كان هذا النوع من التنفيذ موجهاً لإيستمولوجيا غاستون باشلار، لكن جزءاً كبيراً من فقدان الثقة النسبي، الذي شكل هو موضوعه، كان أقل ارتكازاً على المقاربة التاريخية للحركة العلمية التي تطورت مما على الاستخدام الإيديولوجي لبعض المفاهيم المنبثقة عن فلسفة مؤلف تكوين العقل العلمي، كمفهوم القطع الإيستمولوجي، الذي أصبح أداة صراع سياسي وحجة للسيطرة. وتشكلت الحلقة الثالثة من التقليد الكامن عبر الرجوع الصريح إلى تاريخ العلوم المنبثق عن الباشلارية من تقبل السوسيولوجيا البنوية التي ظهرت في فرنسا خلال الستينيات والتي استمر «مهنة عالم الاجتماع (السوسيولوجي)» (بورديو وآخرون، ١٩٦٨) البنيان الأكثر تقيداً، ظاهرياً، بتحريك التقليد الفكري الذي افتتحته النظرية الكانطية عن تاريخ المعارف العلمية.

في الصف الأول من عناصر هذا التقليد الكامن، ينبغي التطرق إلى الاهتمام الكونتي حيال تأريخية أشكال المعرفة ونماذج تدوينها الاجتماعي والسياسي. وكانت نتائج إهمال الماورائيات إثبات الخاصة

التاريخية لكل معرفة علمية، من جهة، واستحالة فلسفة الذات، التي استبدلت بما أسمته جوليت غرانج «الكوجيتو الجماعي» (غرانج، ١٩٩٦، ص ٥٣). كذلك طور كونت إشكالية المعرفة التقريبية، كي يعود إلى معجم المصطلحات الباشلاري. هذا ما أتاح لجوليت غرانج التأكيد بأن «التفكير الكونتي في الأحادية المحتملة للعلم يظهر قبل كل شيء وبشكل مفارق الطبيعة النسبية والتاريخية للفكر الوضعي». وقد وجدنا امتزاج تأريخية الأشكال وترتيبات المعرفة مع رفض فلسفة الذات في التيار الذي سماه فوكر فلسفة المفهوم. بهذا الصدد، شكلت مناظرات كونت مع مَيَّن دُ بيران بالنسبة إلى مزايا الاستبطان، والتي تفحصها مؤلف كتاب مبحث في الفلسفة الوضعية بدقة متناهية، إرهاب مشهد مؤسس يمكن انطلاقاً منه إعادة بناء فهرس برهاني: وليس عسيراً أن نجد فيه العديد من الأمثلة المعاصرة في المناظرات الفلسفية والسوسيولوجية.

من المؤكد أن التطلع إلى تشكيل السوسيولوجيا، من خلال قدرتها على تقديم وجهة نظر إحادية حول مصدر الاستخدامات الاجتماعية للمعارف وأشكال تلك الاستخدامات، كنظرية عامة للمعرفة موجود في عمل كونت. ونجد صداه في الاقتراح الذي قدمه دوركهايم حول استبدال الفلسفة بعلم الاجتماع. وفي كتاب تقسيم العمل الاجتماعي (١٨٩٣)، أكد أن أصبحت أقل فأقل قدرة على ترسيخ أحادية العلم، وذلك بقدر تقسيم العمل (في بعده الفكري). إن الفلسفة هي أشبه

بالوعي الجمعي للعلم، وهنا كما في أي مكان آخر، يتراجع دور الوعي الجمعي بمقدار ما يتقسم العمل. وقد جعلت التخصصات المعرفية مهمة الفيلسوف مستحيلة ووجد نفسه متموضعا أمام عملية تخير: إما أن يقبل بالآلا تعتمد الفلسفة سوى على قواها الخاصة وأن تنقلص تبعاً لذلك إلى مجرد لعبة أدبية (فتخاطر آنئذ بأن تقع في استمالة الدفاع عن موقف عقلاني)، أو تعتمد على العلوم الوضعية. في هذه الحال، تقوده درجة التخصص التي تم بلوغها عبر مختلف العلوم إلى اختيار معرفة يمكنه السيطرة عليها والتي تكون في نفس الوقت علماً كلياً. وبدا علم الاجتماع في نظر دوركهايم الوحيد الذي يلبي هذه الشروط. ذلك أنه محدود بما يكفي للسيطرة عليه من قبل فكر واحد. إنه علم الكلية (totalité)، لأنه يغطي جملة وقائع الحضارة. وبالتالي أصبح علم الاجتماع، حسب دوركهايم، القاعدة الوحيدة الممكنة للانعكاس الفلسفي، وذلك بفعل قوة إبستمولوجية: هذا القرار أتاحته التاريخية الشاملة لمفاهيم الفلسفة التي أصبحت من مظاهر الفكر الجمعي. منذئذ، أضحى علم الاجتماع الوسيلة الوحيدة «للوصول إلى المنظومة المتكاملة لتمثيلات بشرية». هنا تختبر العقلانية الدوركهايمية فعل القوة: تأكيد استبدال فلسفة مهددة بتقسيم العمل الفكري من قبل اختصاص جديد يعنى بالكلية، أدركه هنا الموضوع الاجتماعي بطريقة تجريبية.

لقد أمكن قراءة كل التفكير الأنثروبولوجي في إجراءات التصنيف

ونظمه (بدءاً بدوركهايم وموس، واستمراراً مع ليثي-ستروس وبورديو) وكأنه إعادة استثمار الاقتراح الكونتي. إن المعرفة بكل أشكالها، بالنسبة إلى كونت، تقاسم، مع التنظيم الاجتماعي بكل مكوناته (المبدأ التراتبي، تقسيم العمل، إلخ) مسألة أولاً قابلة للتحليل لغايات التصنيف. وقد اقترحت الوضعية، كما تؤكد جوليت غرانج، أنثروبولوجيا حقيقية للمعرفة العلمية. فالمعارف غير قابلة للانفصال عن تاريخ ثقافي للتمثيلات الجمعية، بعيداً عن العلمية التي تربطها أحياناً بتكاسل مع الوضعية. ومن المؤكد أن مسألة المصدر الاجتماعي للمقولات العقلية هو في صلب اهتمامات العلوم الاجتماعية في فرنسا: لا تنفصل دراسة نماذج تكوين التفكير المنطقي عن التفكير في فعالية التصنيفات وفي وظائفها الاجتماعية. وهذا الأخير هو الذي بنى، وبصورة مستدامة، الفكر الأنثروبولوجي الفرنسي.

بالإمكان المقاربة بين الاهتمام بالتصنيفات والاهتمام الثابت بالفصل بين العلم والدين، الذي لا يتخذ بالضرورة في التاريخ شكل قطع جذري. وليس من المستغرب قطعاً في هذا الشأن أن يتحول بسرعة مقال جورج كانغيلم المكرس للتحليل الكونتي للهوس المرضي (fétichisme) إلى نص طقسي بالنسبة إلى الفلاسفة وعلماء الاجتماع الفرنسيين (كانغيلم، ١٩٦٨). يقول كانغيلم: «المهم بالنسبة إلى كونت، هو توليف تاريخ العلوم، بطريقة تكون فيها طبيعة

الإنسان وتاريخه متجانسان في ما بينهما». وقد أتاح تحليل الهوس المرضي الوصول إلى صلب فلسفة العلوم عند كونت: يجب ألا تؤدي الشوائب التي يشملها هذا التصور للعالم إلى إدانة هذا الأخير بلا قيد أو شرط. بل بالعكس، من الأوفق مكاملته مع الفكر الوضعي.

إن المطالبة بفعالية خاصة في التدخل الفكري المعبر بمثابة تربية العلم هي مسألة محورية عند كونت، وتركت وراءها أثراً مهماً. فإذا اتبعنا برهنة جوليت غرانج، لا بد أن ننتهي إلى خاصية رئيسة للعمل التربوي في الدولة، حسب أوغست كونت: «في تعليم جيل ما وتربيته وحده التأثير السياسي الممكن هو الذي يستمر في عصر العلم» (غرانج، ١٩٩٦، ص ١٦). فلم تستطع المبادئ الجديدة للتنظيم الاجتماعي، حسب مؤلف مبحث في الفلسفة الوضعية، أن تفرض نفسها، لا بالعنف السياسي ولا بالعنف الرمزي (الذي يعبر عن نفسه من خلال نسق ديني أو ترتيب كاريزمي): «فمن خلال تعميم المعارف العلمية يمكن أن تنتشر المبادئ الجديدة الموجهة للتنظيم الجماعي داخل المجتمع ككل. وتتمتع المعرفة التاريخية المعممة، حسب كونت، بخاصية تنمية الشعور الاجتماعي بصورة تلقائية. وفي عهد الجمهورية الخامسة، شاعت الموافقة غير المشروطة على الاعتقاد القائل بأن النشاط الفكري قادر، من دون وسيط وبفعاليته الذاتية، على أن يبين في المجتمع نتائج أي إصلاح أخلاقي. والواقع أن السوسيولوجيين الدوركهايميين والفلاسفة العقلانيين كانوا يتقاسمون، من خلال الاستخدامات المكثفة لعبارة

«أخلاقي»، مطلب المردود الاجتماعي للعمل الفكري. فالنشاط الفكري الذي لا يسهم في الحياة العامة لا يستحق ساعة واحدة من الجهد. هكذا وجهة نظر، تعبر في آن معاً، عن قوة الالتزام المدني الذي يعبر عن التفاؤل الاجتماعي الذي يتميز به الجامعيون المرتكزين على الاعتقاد بأن مهمتهم في الدولة هي أساسية في سيرورة العلمنة الجمهورية، وعن قوة التوهم الذي يجعلهم يعتقدون أنه يكفيهم أن يبرزوا كفلاسفة أو كسوسيولوجيين كي يصار إلى الاقتناع بهم. وأفضل مثال على هذا الترتيب هو «التطور التربوي في فرنسا»: من خلال تزويد طلاب شهادة التبريز بدروس حول تاريخ نظام التعليم، يحدونا الاعتقاد بالحصول على نتائج تتعلق بتحولهم إلى «تربية علمية». ثمة تقليد في فرنسا، من المحتمل جداً أن يكون كونت مصدره الأساسي، يربط بطريقة معقدة بين الباطنية (ésotérisme) (ضرورة ضمان مسار العمل المستقل لأي علم) والظاهرية (éxotérisme) (القدرة على جعل الجميع يفهمونه). والخاصية المشتركة بين هذه الأشكال من التدخل، فيما يتعدى الفروق الطرفية والموضوعية، هي كونها تقوم على الاعتقاد في إمكانية الغعالية الذاتية للكلام الأستاذي الذي يتضمن نوعاً من الاختصار في السياسة. ومما لا جدال فيه، بأقل تقدير، أن أشكال تقديس الاجتماعي والتأكيد المتواصل على مجتمع جمهوري يجب انطلاقاً منه التفكير في دينامية تطور المعارف، تشكل نوعاً من قاعدة مشتركة تتيح استضافة قسم من الفلسفة والسوسيولوجيا الفرنسيين في استمرارية كونت. ليس المقصود

هنا أنه كان ضحية وهم استرجاعي وأنه جعل من مشروع الفلسفة الوضعية، التي أعيد اكتشافها لدى إدماجها في المعارف الجامعية، نوعاً من طابع وحيد للجامعي الجمهوري. لقد تشكل موضوع الانتباه بفعل إعادة الإدراج الجمهوري لعمل كونت ووسائل إعادة التفسير التي اشتمل عليها كما بفعل الدينامية الخاصة لصوغ مفهومي استمر بأشكال أخرى في السياق التاريخي الخاص الذي شهد ولادته. إنها مسألة خصوصية فرنسية رسمت صورة غير مسبقة للمفكر في السياسة.

لن نعترض على حقيقة أن «التقليد الكامن» يكشف مظاهر مبهمة: بداية، لسنا هنا في دينامية تطور طولاني لفلسفة العلوم عند كونت، بل في منطق إعادة امتلاك، هي في الوقت عينه إعادة اكتشاف شيء ما ينتمي إلى حالة ما. بعد ذلك، من الأوفق توضيح بعض إبهامات الإشكالية الكونتية حول نقيض الفردانية. ولا يمكن إخفاء بعض المظاهر غير الحديثة للتصور الكونتي للفردانية، والتي يمكن أن نجد فيها أحد مصادر «التقليد السوسيولوجي»، بالمعنى المحافظ، بل الرجعي الذي أطلقه عليه روبر نيسبت (R. Nisbet) (نيسبت، ١٩٦١)، أي الهجومي في مواجهة تهديدات الحداثة.

ومنذ عام ١٨٧٩، وخصوصاً من خلال القوانين الأساسية التي تم التصويت عليها بين ١٨٨٠ و ١٨٨٤، أرسى بعض رجال السياسة الجمهوريين الذين وصفوا بـ«الانتهازيين»، أسس الدستور الجمهوري (كلود نيكوليه، ١٩٨٢ C.Nicolet). ولم يكن تصورهم

للعمل السياسي منفصلاً عن التساؤل الفلسفي، وبخاصة المنطقي والأخلاقي. وقد رجعوا على نطاق واسع إلى فكر طالما اعتبروه وكأنه «أهم فلسفة في تاريخ القرن»، ونعني بها فلسفة كونت الوضعية. لقد توفي كونت عام ١٨٥٧، ولم يكن بأي حال مفكر الجمهورية. إنما عبر أتباعه ما بعد وفاته، الذين انتظموا في مذاهب منافسة، حول ليتريه من جهة، ولافيت (Laffitte) من جهة، تعرف مؤسسو الجمهورية الثالثة إلى الفلسفة الوضعية. لا يسعنا اعتبار مذهب كونت، إذا أخذناه تبعاً لما يعبر عنه، كشكل من الفكر الديمقراطي الحديث. بل هو على صلة مع الفكر الضد-ثوري: لقد أحصى موراس عدد الذين استحوذوا على الإرث الوضعي في حدود جمهورية مضادة (antirépublicanisme) محتدمة. وبذلك غالباً ما كانت تتم مماثلة هذا المذهب بقاعدة محافظة لعودة إلى التقليد. وقد أتى كونت نفسه على ذكر عبارة «دكتاتورية» التي تحمل معنيين: معنى سلطة واقعية، تمارس بأسلوب غير وراثي من قبل قادة (قد تكون سلطة منتجة، على غرار «دكتاتورية دانتون الخيرة») وسلطة الهيمنة المطلقة لطبقة من المجتمع على ما عداها. وعبارة «دكتاتورية جمهورية» التي أطلقها كونت هي حتماً مثقلة بالإبهامات: بذل أتباعه جهدهم، وبخاصة ليتريه، لإقصائها عن معجم المصطلحات السياسية.

ومما لا شك فيه بأن الفلسفة الوضعية لعبت دوراً مرجعياً إيديولوجياً إبان المرحلة التأسيسية، كما أوضح جول فيري، المروج

المتحمس له: أكد في إحدى الرسائل عام ١٨٧٥، أثناء تلقيه التدريب. «سعيًا وراء اعتناق مذهب فكري أمام أولئك الذين يريدون قبولي بين إخوانهم، أعلنتُ موافقتي على قبول مبادئ الفلسفة الأخلاقية التي وقعت عليها، منذ خمس عشرة سنة، في كتب مؤسس الفلسفة الوضعية (نيكوليه، ١٩٨٢، ص ص ٢٥٦-٢٥٧). إن الوضعية، حسب فيري، هي الفلسفة التي تتوافق تماماً مع الماسونية. وبالرغم من المبالغة في وجهة النظر هذه، إذا أولينا اهتمامنا بتاريخ هذه الحركة، إلّا أنّها تعبر عن مقارنة إيديولوجية وتضامانات بيشخصية لها آثارها في تعزيز التنظيم الجمهوري. من هذا المرجع الإيديولوجي بالنسبة إلى الفلسفة المعتمدة كمعزفة ذات أساس عقلاني وطموح تشريعي أو مؤسس، ينبغي أن نأخذ بصورة أساسية الخاصية المحورية للتربية والانتاج العلمي في توطيد المجتمع. ومما لا شك فيه، في هذا المجال، أن المحورية الإيستمولوجية (épistémocentrisme) عند كونت هي أكثر أهمية بكثير من مشروعه السياسي. إن المكانة المعزوة للتربية وتنمية القدرات المعرفية في التنظيم الجماعي هو الذي وطد العلاقة بين الوسط السياسي ووسط المؤسسات المعرفية (فابيان، ٢٠٠١). بهذا الصدد، قد تكون بالأحرى العودة إلى «الوضعية» متراخية وتموه الكيفيات المختلفة للاعتقاد بتقدم الإنسانية. يكفي أنه تطرق إلى مجال سياسي-فكري أصبحت فيه التربية العقلانية متيقنة من تأثيرها، نتيجة فعاليتها الذاتية، في تعزيز أي مجتمع منظم.

الجمهورية في مبادئها

كيف اندرجت الفلسفة في المجال المدني والتربوي الذي بدأتها الجمهورية؟ إذا شكلت أعمال كونت موضوع إعادة تفسير حقيقية تبطل مفعول مظاهره الأكثر محافظة بغية عدم الإبقاء إلا على مبادئ دينامية اجتماعية ومعرفية، فإنما يوجد أيضاً في الفلسفة أشكال من التدخل غير المباشرة هي بمثابة تأسيس للدولة السياسية الجديدة. وتكمن أهمية الحالة الفرنسية بشكل أساسي في الخاصية اللامنفصلة عن سيرورة الإقرار الشرعي الفلسفي بالجمهورية وإضفاء صفة المؤسسة الرسمية الجمهورية على الفلسفة كاختصاص أساسي في تنظيم المعرفة. ثمة مطلب فلسفي جمهوري حقيقي: عام ١٨٧١ طلب غامبيتا (Gambetta) من الفيلسوف الكانطي جول بارني (J. Barni) كتيباً جمهورياً، وكان الجهاز الإداري في الجمهورية الثالثة قد امتص فلاسفة عديدين. أما الفلاسفة الجامعيون فطالبوا المؤسسة السياسية بإقرار حرياتهم الفكرية الجديدة والاعتراف بهم كعاملين فاعلين في حركة دؤوب في عالم الأفكار. وإذا كانت صورة «الفيلسوف الجمهوري»، بدءاً من رُنوفييه إلى الآن، مروراً بلويس ليار وفردنان بويسون (F. Buisson)، عبر تسلسلات واضحة ومطلوبة، تشكل خاصية أساسية في الجمهورية الثالثة، يبقى، أقله، أنه قد يكون من العبث تحديد الفلسفة كنوع من أساس إيديولوجي للمؤسسات الجديدة، أو كمقال عادي خدماتي يصاغ لمصلحة جهاز ما. لقد تشكلت العلاقات

بين الفلسفة والجمهورية في ظل ظروف استثنائية وانطلاقاً من صور خاصة، أكثر من كونها ناجمة عن ضرورة تاريخية معينة. وعليه، إذا كان الإيديولوجيون، الورثة المباشرون لفلسفة الأنوار، معادون باستمرار لاستبدادية بوناپرت، إلا أنهم عقدوا العزم على البقاء على مسافة من الإيديولوجيا السياسية للثورة، وبخاصة من الرعب، الذي كان ضحيته الفلاسفة الذين ينتمون إلى الجيل الأخير من الأنوار. في ذلك بقول كلود نيكوليه: «لقد ارتضى الإيديولوجيون النظام الملكي، بالرغم من أنه كان ليبرالياً (نيكوليه، ١٩٨٢، ص ٧٧). منذئذ، أصبح وجودهم داخل الكوكبة الفلسفية الجمهورية مؤشراً على اصطفاء سلالة «معتدلة»، مطلوبة صراحة، عبّرت عنها أيضاً أعمال بارزة عديدة كان كوندورسيه (Condorcet) موضوعها، بدءاً من نهاية ثمانينات القرن العشرين، كالكتاب الذي كرسه له، عام ١٨٩٣، الدكتور روبينييه (Robinet) بعنوان كوندورسيه، حياته وأعماله، ١٧٤٣-١٧٩٤، وهو وضعي متعصب، كما كشفت الملاحظات التقريظية التي قدمها رُتوبييه في ختام الجزء الثالث من كتاب الفلسفة التحليلية للتاريخ. عن نبذة عرفان تنسحب في آن معاً على العالم، والمنظر في تقدم الفكر، ورجل السياسة الذي يشتهر بكونه «الوحيد بين جميع كبار الفرنسيين، في تلك الأزمنة البطولية، الذي تجرأ على تقديم نفسه، علانية، كجمهوري»، كما يقول الدكتور روبينييه. كذلك، كان مونتسكيو وروسو ومابلي (Mably) وغيرهم موضوع إعادة التخصيص الجمهوري هذه، التي

غالباً ما توافقت مع استثمار علمي، كما تؤكد، بين غيرها، أطروحة دوركهايم اللاتينية المكرسة لمؤلف روح الشرائع. والمقصود هنا هو بناء پانتیون مفترض أكثر من البحث عن تبريرات نظرية للمشروع الجمهوري.

بالرغم من ذلك، ومن منطلق نزعتة المحافظة الاجتماعية وضالة ميله إلى النظام الديمقراطي، جسد كونت، وبمتمهى الصعوبة، النموذج الجمهوري. فقد استندت ضمانته إلى مواضيع أخرى غير موضوع التنظيم الجمهوري. وبالرغم من أن فكر رنوفييه كان أقل شهرة، إلا أنه كان ذا أهمية خاصة في نشر جملة من التسويغات النظرية في المؤسسات الجمهورية، كما في نشر فلسفة عقلانية وعلمانية في الجامعة (بليه، ۲۰۰۰ Blais). وبخلاف كونت، الذي كان رنوفييه تلميذه إثر عدة مغريات «سانسيمونية»، استمر هذا الأخير جمهورياً. وقد رافق مساعي تأسيس الجمهورية، عام ۱۸۴۸ وبعد عام ۱۸۷۰. وكان محركها الأول والمدافع الجلود عنها، مع إدخاله، من خارج المؤسسة الجامعية، أسلوباً جديداً في صنع الفلسفة، ألا وهو النقدية الجديدة (néocriticisme)، المناقضة دائماً للأساليب الحتمية في التفكير في التاريخ التي سادت على التوالي في القرن التاسع عشر، وخلال التجربة السياسية القصيرة التي قام بها عام ۱۸۴۸ حيال هيپوليت كارنو (H. Carnot)، وزير التعليم العام، توصل، متسرعاً، إلى تأليف موجز جمهوري حول الإنسان والمواطن، الذي طبعت منه عشرين ألف نسخة أثارت كثيراً

من الاعتراضات ووضعت حداً لنشاطاته في التربية الجمهورية. وعندما أصدر، عام ١٨٧٢، النقد الفلسفي، بالمشاركة مع فرانسوا بيّون (F. Pilon)، وهي دورية مجدّدة في الصحافة الثقافية، لم ينشر «الفرضية المتشددة في المبادئ الأخلاقية المدرجة في السياسة». وعندما تموضع علانية في المعسكر الجمهوري، لم يكف الفيلسوف عن تصويب نقاط الضعف في مشروعه واستبعاد عدد من مراجعه. «إن الحزب اليعقوبي، بالنسبة إليه، هو وريث أسوأ مبادئ النظام القديم». والمقصود بذلك هو التعرف إلى الفكر الجمهوري للثورة في مواجهة القوى الثورية ومواجهة أوهاما الخاصة. «إن الجمهورية، بالنسبة إلى رُنوفييه، هي استقلالية الفرد والوطن وسيادتهما الدائمة. وإذا يقترب في ذلك من كونت، ينتقد رُنوفييه مفهوم روسو للسياسة، فهو يتصدى للاستخدامات غير المتبصرة لمفهوم الشعب، ولتجسيد هذا المفهوم. ويخلص من ذلك إلى أهمية الأقليات في القانون التشريعي، وإلى ضرورة إلغاء المركزية، باستثناء التربية التي ينبغي أن تبقى «وطنية وعلمانية». وقد أطلق رُنوفييه مفهوم «التربية الأخلاقية» (الذي رده دوركهايم فيما بعد لحسابه الذي يناسب الدولة والعلاقات الخاصة في آن معاً. فالجمهورية، بالنسبة إلى رُنوفييه، هي «نظام المبادئ»، أي أنها، بهذا المعنى، تمنح الفيلسوف فرصاً جديدة ليتدخل في الدولة تحت شعار صوغ المذهب، الذي اضطلع به على أكمل وجه. وتحدث فيه بدءاً من ميدانه الخاص، أي المذهب النقدي الذي اتصف بكونه

علم صوغ المبادئ وإثبات شرعيتها. وبالتالي، قطع فيه التواصل مع الوضعية، معتبراً أن كل شيء في المذهب المنافس، يتعارض مع الفكرة الجمهورية. وأثلج صدره بالمقابل أن «غامبيتا توصل إلى تبني كل صيغ المذهب النقدي تقريباً». والواقع أن الفيلسوف أعطى شهادة النزعة الجمهورية للموقف المسمى انتهازياً، مع تبيان أنه موجود بعيداً عن المزايدات وبمنأى عن الجمهورية في آن معاً. لكن غامبيتا لم يطلب من رُنوفييه بل جول برني، وهو فيلسوف كانطي متأثر بفكتور كولزان، كتابة موجز جمهوري جديد.

ينبغي البحث عن أهمية رُنوفييه في سيرورة البناء الجمهوري في مكان آخر غير الهالة التي تنبعث من أب مؤسس أو عبر تكريس بطل للديمقراطية. عبثاً نبحت عن آثاره في الطوبوغرافيا المدنية أو في برامج التعليم. ففي حياته كما بعد وفاته، لم تمتد شهرته إلى أبعد من حلقة صغيرة من الخبراء المطلعين. لقد استمر رُنوفييه صورة رصينة عن الجمهورية، بالرغم من أنه، كما أوضحت ماري كلير بليه، «أقام الجسر بين مختلف مراحل الوعي الجمهوري، بدءاً من تأسيس نظام برلماني وصولاً إلى نشر الديمقراطية الاجتماعية» (بليه، ٢٠٠٠، ص ١٣٣). لقد اجتاز رُنوفييه القرن، كشاهد ملتزم، وأثبت استمرارية فكرية تجلت بصورة خاصة في أشكال التآلف الاجتماعي وأساليب التفكير. وقربته معارضته للإكليروس من مفكري البورجوازية البروتستانتية الذين كانوا على علاقة جزئية مع مؤسسة الجمهورية. حتى أنه تحدث عام ١٨٧٥

عن إمكانية «تغير التسجيل الديني» لدعم المشروع الجمهوري ضد عدائية المعسكر الكاثوليكي. هذه العلاقات وجدت تعبيراً خاصاً على مقربة من الفيلسوف مع بروتستانتين لعبوا دوراً رئيساً في إعادة التنظيم الجمهوري للجهاز التعليمي، ومنهم فليكس يكو (F. Pécaut) وفردينان بويسون. عدا ذلك، شكل رُنوفيه مرجعاً محورياً لمجموعة صغيرة من الفلاسفة الذين ساهموا إلى أقصى حد في تجديد تعليم الفلسفة، والذين كانوا بين طلائع الصورة الجديدة لمثقفي الخدمة العامة. وكان الاعتراف برُنوفيه معاصراً لإعادة تأسيس التخصص في الفلسفة بعد إعادة استحداث صف الفلسفة عام ١٨٦٣. كان يجسد وجهة النظر العقلانية التي أتاحت، في الوقت ذاته مواجهة بلاغة (أو تنمية كلامي) الانتقائية الكوزينية، والذاتانية الروحانية للاستبطان والموضوعية الحتمية للوضعية الإيديولوجية. وكان جيل السبعينات الفلسفي، المتكثل في معهد المعلمين العالي، مهتماً بالافتراض النقدي الجديد تحديداً، كما تشهد عليه أطروحات لويس ليار (التعريفات الهندسية والتعريفات التجريبية، ١٨٧٣) وإميل بوترو (في ما يطرأ على قوانين الطبيعة، ١٨٧٤)، ومن ثم أطروحات ليونيل دورياك (L. Dauriac) (مفهوما المادة والقوة في العلوم الطبيعية، ١٨٧٨)، وفكتور بروشار (في الخطأ، ١٨٧٩)، وفرانسوا إفلان (François Evellin) (اللانهاية والكمية، ١٨٨٠)، وتلك المتعلقة مباشرة بموضوعات أخلاقية-سياسية، كأطروحات هنري ماريون (في التضامن الأخلاقي، ١٨٨٠)،

وهنري ميشال (H. Michel) (فكرة الدولة، ١٨٩٦). وقد أشار جول لاشليه (J. Lachelier)، الأستاذ في معهد المعلمين العالي، إلى أن معظم طلابه «أصبحوا من أتباع رُنوْفِيه» (فابيان، ١٩٨٨). إلى هذه اللائحة، ينبغي أن نضيف أسماء أوكثاف هاملين، إميل دوركهايم وإيلي رابيه (É. Rabier)، مؤلف موجز في الفلسفة لقي رواجاً واسع النطاق، ومدير التعليم الثانوي في وزارة التعليم العام. وبذلك ندرك أهمية الشبكة الثقافية والإدارية التي تكونت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حول المرجعية الرُنوْفِيه. وقد طبقت هذه الأخيرة في مجالات ثلاث: الركيزة العقلانية والكانطية الجديدة للفكر الفلسفي، وهي القاعدة المشتركة التي تشكلت انطلاقاً منها التناقضات، البعد الأخلاقي والإداري للالتزام الفكري، وأخيراً صورة المفكر في الخدمة العامة الذي قامت سيادته في الوسط الاجتماعي على الكفاءة النقدية والقدرة على صياغة أحكام عقلانية انطلاقاً من فحص انتقائي للمعطيات أو وجهات النظر.

وقد زودت التعبئة العلمانية حول التعليم والورشة البيروقراطية -الفكرية التي تشكلت آنذاك الفلاسفة بأفاق واسعة، حيث قدمت الأخلاق والتربية وعلم التربية مواضيع جديدة، ونتائج جديدة (موجزات، أبحاث، تجارب)، وكذلك بمهن جديدة. وغالباً ما كان يقع على عاتق الفلاسفة تقديم نظرية حول غايات التعليم. ومنذ عام ١٨٨٠، انتعشت حركة تأليف الكتب ذات الطابع الفلسفي، وتعرضت

هذه الحركة أقل بكثير من القطاعات الأخرى لأزمات متكررة عانى منها ميدان النشر. وكانت نتيجة وحدة الميل نحو المهن، المترابطة مع تعميم المعايير الموضوعية في التعبئة، إضعاف صورة الفيلسوف التنبؤية خارج المؤسسة، وهي خاصية تميزت بها المرحلة القبجمهورية. وبالرغم من الهموم المتنوعة، تميزت الفلسفة الفرنسية في الجمهورية الثالثة بنوع من التفاؤل المعرفي والاجتماعي. وغالباً ما كان أساتذة الفلسفة ينتمون إلى البورجوازية الفكرية الصغيرة والمتوسطة، وكانوا يرتقون ويتجهون إلى الالتزام بموضوع التقدم الاجتماعي والقيم التي تغير في نظام التعليم. الجامعة في طور البناء بالمعنى الحقيقي للكلمة: السوربون الجديدة أبصرت النور وشروط ممارسة التعليم الثانوي تغيرت بلا قيد أو شرط. وكان أن اضطلع الفلاسفة علانية بمهمة اجتماعية. واتفق جميع الفلاسفة الجامعيين على مواجهة اللاعقلانية والضد علمية التي طاولت الوسط الأدبي منذ بداية القرن العشرين. وقد شكل هذا الصراع أحد محاور الصراع بين الأساتذة والكتاب، الذي بنى أول خطوط جبهته الفلاسفة، المتمسكون بالدفاع عن المكاسب الجديدة لنظام التعليم الجمهوري، الذي شرع مهمتهم في السياق المعرفي والسياق الاجتماعي، على سواء. وكان الفلاسفة الجامعيون ناشطين في المعسكر الدريّفوسي. فعام ١٩٣٠، تحدث ألبير تيبوديه (A. Thibaudet)، عن هذا الجانب في الخلاصة التي استنتجها عن النجاح الجمهوري: إن قضية دريّفوس «ليست نجاح تين

(Tain) أو رينان (Renan)، بل نجاح المثقف العادي، مثقف المناطق والأطر المحلية، نجاح أستاذ الفلسفة الذي يتقاضى أربعة آلاف فرنك، في مواجهة أطر الوجهاء والقادة العسكريين ورجال السياسة في السلطة والصحافة الإعلامية الباريسية». وبخلاف الوضع السائد في ألمانيا، خلال الحقبة عينها، وفقاً لتحليل فريتز رنجر (F. Ringer) (رنجر، ١٩٦٩)، كان الشعور بأفول الفكر الفلسفي غائباً، وجعل هذا الأخير من علاقته مع المؤسسات، بدءاً من النظام التعليمي، العنصر الأساس لاندماجه في المجتمع.

هكذا ارتباط مؤسساتي لا يعني أن الفلاسفة الجامعيين غير راغبين بالإصلاح والتجديد الفلسفي. إن الأشخاص الأكثر حرصاً على ترسيخ التعليم الجمهوري على أسس متينة وعلى تجنب أي انكفاء هم، وهنا تكمن المفارقة، الأكثر ميلاً إلى فتح الفلسفة على المعارف الجديدة في العلوم الاجتماعية وطرح مسألة «الفلسفة الدائمة» (Philosophia Perennis). هذا الموقف برز بصورة ناقصة جداً في حال التمسك بقراءة البرامج وبالمسأليات المتواترة في الدفاع عن صف الفلسفة ضد أخصامه الذين تكاثروا بدءاً من نهاية الثمانينات، والذين عاودوا الظهور بصورة منتظمة منذ ذلك الحين. إن شخصاً، مثل لويس ليار، الإداري النقدي الجديد، كان يتمنى الذهاب بعيداً في التحديث الفلسفي ومضاعفة انفتاح الفلسفة على أشكال أكثر تحريرية في المعرفة، وتحديد قيمة سيكولوجيا الاستبطان أو الماورائيات.

وكان في مواجهته تجمع أنصار الدفاع المهني عن الفلسفة المدرسية، التي عززتها الجمهورية الجديدة والمدافعون الإكليريكيون عن تعليم الإنسانيات، التي شكل صف الفلسفة وسطها، منذئذ، أنموذجاً إنجازياً لا يضاهي. وهكذا كان على شارل موراس أن يدافع، في صحيفة طالب ثانوي في الفلسفة، التي كان يديرها كاهن، كما مر معنا، هو القس كلاماديو، عن صف الفلسفة بحجة أنه كانت آخر معقل في مواجهة «المذهب الطبيعي» و«البربرية المعرفية» (فاياني، ١٩٨٥). من هنا، تقلدت الفلسفة، في ظل الجمهوريات المتعاقبة، وظيفة مبهمة. فقد كانت ناقل فكر عقلاني مبني على حرية رأي الأستاذ والطالب، وملجأ لنوع من نزعة محافظة تربوية في آن معاً. ولم يكن المدافعون بلا قيد أو شرط عن الفلسفة الجامعية يقدرّون نتائج هذا التقاطب.

العقل الجدلي

مما لا شك فيه أن الدافع العقلاني، الذي لعب دوراً توليفياً، إبان الجمهورية الثالثة، في ترسيخ التنظيم التخصصي، قد فقد قوته عبر الوقت، ولم يبد أنه كان قادراً إثر الحرب العالمية الأولى على إثارة حماسة مراحل البناء. وبالرغم من أن الظاهرية، أقله وفاقاً للتحديد الذي أعطاها إياه هوسرل، كانت تتمتع بقاعدة عقلانية قوية، فقد ساهمت العودة في فرنسا إلى أولوية الخبرة الذاتية التي طرحتها في التدني النسبي في الالتزام العقلاني. وإذا استمرت الإستمولوجيا، وفاقاً لأنموذج الوصاية عند باشلار، في إحياء هذا الدافع بشكل

جذري متجدد، كما سنتبين في الفصل الثامن، فقد برز نوع من انفصال بين البعد المعرفي للعقلانية وبعدها الأخلاقي. ولم تصمد العلاقة بين الذات المعرفية والذات الأخلاقية التي كانت تدين بالكثير لتعليم رُنوقيه في وجه تفكك مجالات المعرفة والعمل وسوء التقدير، الذي كان ناشطاً منذ ما بين الحربين، وعلم الأخلاق الجمهوري الذي أصبح مرادفاً للخضوع للنظام البورجوازي. وهذا لا يعني أن الفلسفة الفرنسية أصبحت، إلى حد كبير غير عقلانية: كانت بالأحرى أقل تأثراً بصدمة مختلف أزمات العقلانية العلمية وصدمة التقلبات الإستمولوجية الكبرى. وبالتالي فمن جهة عقلانية العمل الأخلاقي ينبغي البحث عن مواطن الخلل في هذا الاتجاه الفلسفي. وتدرجاً ظهر المواطن الذي افترضته النظرية الرنوقية وكأنه كيان وهمي ألغى مصداقية تحليل الصف أو تحليل نظام الهيمنة الاستعمارية، التي أصبحت موضوعات محض فلسفية مع تشكيل فلسفة ماركسية، تميزت دائماً في فرنسا ببعدها الأقلوي، بخاصة مع انتشار الوجودية الملازمة إيديولوجياً لجان پول سارتر. حتى الافتراضات المسبقة للمذهب العقلاني طُرحت جذرياً على بساط البحث من قبل الفلسفات مابعد البنيوية: لقد ذابت فرضية الذات العقلانية في تدهور المحورية اللوغوسية (logocentrisme) التي حُثت عليها مبادرة جاك دريدا التدميرية أو في تخلي جان فرانسوا ليوتار (F. Lyotard) الكبرى عن السرديات المطوّلة.

من الملاحظ، في خضم هذا التقهقر، أن الفكر الماركسي شكل

نوعاً من ملاذ للفكر العقلاني. وقد شكل جورج پوليتزر، الذي قرّر من وجه الإرهاب الأبيض الذي انتشر في أعقاب ثورة بلا كون (Bela Kun) في هنغاريا، أفضل مثال على احتلال الماركسية للأرض العقلانية. كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي منذ عام ١٩٢٩ حتى إعدامه من قبل النازيين عام ١٩٤٢، وهذا الذي سماه لويس ألتوسير «فورباخ الأزمنة الحديثة» انتمى إلى اللجنة المركزية وتغنى بالعقلانية الحديثة وكأنها «إرادة العلم والعمل المرتكز على العلم»، جامعاً بذلك، تحت شعار المادية الجدلية، بين ميداني المعرفة والعمل. وقد ساهمت العقلانية الماركسية في ابتكار تقليد فكري فرنسي يجمع بين ديكرات والمفكرين الماركسيين تحت راية العقل. وفي منتصف الثلاثينات تشكلت مسألة الحداثة العقلانية التي أمكن فيها التعرف إلى المفكرين الطليعيين ورجال الجهاز (أو الحزب). وقد استخدم موريس توريز (M. Thorez)، سكرتير عام الحزب، مفهوم العقلانية لتحديد علاقة الشيوعية بالنظرية. وكانت بعض المجلات مثل دفاتر العقلانية أو الفكر، الناقل لتأميم الشيوعية هذا عبر إدراجها في تقليد نوعي هو الديكراتية. وعليه، تأسست عام ١٩٣٦ حلقة ديكرات، التي ضمت أعضاء الحزب الشيوعي والمفكرين المعادين للفاشية برئاسة المؤرخ جورج لوفيفر (G. Lefevre) (آزوفي، ٢٠٠٢، ص ٣١٤). وعام ١٩٤٦، وعلى مدرج السوربون الكبير، قام توريز بمدح ديكرات، معروفاً إياه بأنه «أب لكل ما يستند إلى العقل والوضوح».

أما الفكر، وهي دورية فكرية للحزب الشيوعي أسسها عشية الحرب العالمية الثانية جورج كونيو (G. Cogniot)، وهو مفكر وحزبي، وبول لانجفان (P. Langevin)، وهو فيزيائي كبير ورفيق درب بامتياز، فقد أضاف لها عنواناً فرعياً هو «مجلة العقلانية الحديثة»، مؤكداً بذلك الاستمرارية بين النظرية والسياسية. كذلك ساهم الثقل النوعي للعلميين المشهورين في فريق المحررين من أمثال فردريك جوليو كوري (F. Joliot-Curie) وبول لابرن (P. Labérenne) وهنري فالون (H. Wallon)، في التعبير عن الاستقلالية النسبية للمجلة في مرحلة الانحرافات الفكرية الكبرى في زمن الستالينية، كقضية ليسنكو أو، بشكل أقل مأساوية، الواقعية الاشتراكية. وقد انبثقت العقلانية الماركسية في جزء منها عن حركة توالدية (générationnel) تحلقت حول المهاجر الذي سرعان ما التزم، ونعني به پوليتزر، المتفوق في مباراة شهادة الأستاذية منذ ١٩٢٦، مع جورج فريدمان وهنري لوففر وبيار مورانج كوجوه بارزة، انضم إليهم، بصورة متقطعة، پول نيزان. وقد أطلق هذا الفريق مجلة الفلاسفة، في نهاية العشرينات، كنوع من منافسة نظرية مع السوراليين، والمجلة الماركسية العابرة، التي سرعان ما توقفت نتيجة الافتقار إلى التمويل. وساهمت الضد برغسونية، التي وحدت الفريق، في تجديد التأكيد على التزام عقلاني يجمع بين ماركسية تجهل ممارسات الستالينية ومأخوذة من التجديدات الثقافية والسياسية في «روسيا الجديدة»، وبين الإرث الذي بنته الأنوار. وكان

جميع أعضاء هذا الفريق الماركسي الصغير مزوّدين بمصادر ثقافية استثنائية وينتمون في معظمهم إلى البورجوازية الراقية: لقد دشّنوا ما يمكن تسميته ترحيل الشرعية نحو الماركسية الثورية التي أتاح للجيل الألتوسيري خلال الستينات إضفاء القيمة على حقوق النظرية الماركسية وسط الطليعة الفكرية. وقد تقاسم الماركسيون البنيويون مع سابقهم تفاؤلاً راسخاً حيال النشاط العلمي والحاحاً في الانفتاح على معارف أخرى مغايرة للمعرفة التي قدمت نفسها بصيغة موحدة هي المادية الجدلية: كان اهتمام پوليتزر بعلم النفس والتحليل النفسي واضحاً جداً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاستثمار المبكر الذي قام به هنري لوفيفر، المتحول إلى الفلسفة من خلال الكاثوليكي موريس بلوندل، من أجل منطق الرياضيات ومنهجيتها. بموازاة ذلك، أسس الاتحاد العقلاني الهيئة التضامنية للعلمانية الفكرية والإيمان بالعلم: لقد كان واحداً من أمكنة التأمل حيث كان المثقفون الأعضاء في الحزب يتجاوزون في المودة مع علماء اشتراكيين ورفاق درب أدباء. وربما سرعان ما انبعث عطر مختلف من عقلانية الفكر، التي نشر فيها الشاب لويس ألتوسير أهم مقالاته النادرة في الستينات. كان مضمونها، مذكاً، كما لاحظ فرديريك ماتونتي (F. Matonti)، أقل بكثير تأثيراً بالستالينية الفكرية من شقيقتها الفتية مجلة النقد الجديد، التي كان يديرها مفكرون «ذوو أسماء جامعية مهمة» (ماتونتي، ٢٠٠٥، ص ٣٩). وبالرغم من استمرار مسؤولي النقد الجديد في التماس العقلانية، إلّا أنّهم كانوا

خاضعين تلقائياً لمعايير المعرفة العقلانية ولأشكال التأييد التي يفرضها الإذعان السياسي، مفسدين بذلك الميثاق القائم بين العقل والجدلية. التاريخ معروف. فقد شكل موضوع سرديات استذكارية عديدة. وتكفي إحداها لإيضاح هذا الحجر على العقلانية، لأن مؤلفها، المتمكن من الظاهرانية، كان أيضاً فيلسوف «المثاليات الرياضية»، وهو جان توسان دزانتى (J.-T. Desanti). «وهكذا كنا نعيش، في الحزب، كما قيل، مجتمعين وجامعين، ويشار إلينا باستمرار في اللعبة الدائرية لمساند الدعم. «ذوات» منفصلة، منفردة وحيّة، إنما هنا تحديداً، «محتجزين رمزياً. وكل شيء عزز «ذاتية» «الظاهر الجامد» فقد أعاد أدراجنا في صلبه. في ذلك قوام عودته الأبدية، أو بصورة أفضل، استمراريته» (دزانتى، ١٩٨٢، ص ١٠٧). ثمة من يعترض بأن الأمر يتعلق ربما بعقلنة تبريرية بعد فوات الأوان، لكنها ماهرة، بأقول دائم للعقل باسم عقل سام، هو عقل الحزب. هذا الأقول طاول بصورة كافية فلاسفة مزوّدين بكل أنواع رأس المال، كما قال بيار بورديو، ليكون منذئذ جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين. إن التوسع اللاحق للماركسية الجامعية، التي كانت الألتوسيرية شكلها السائد، قد قطع مع منطق الإذعان الذي كان في أساس الالتزام الستاليني. فقد ارتبط مجدداً، وبطريقة غامضة، مع الآنية الفكرية، وتخلّى عن اللعنات (الحرّمات) واقترح قراءة «ظواهرية» للماركسية المأخوذة جزئياً من التحليل النفسي الذي التقى بالكامل مع التطلعات الفكرية لجيل ما بعد

الحرب، أي جيل پوليتزر ونيزان. وإذا وجدنا في المدونة الألتوسيرية العقلية سذاجات علموية، كتلك التي تقوم على مماثلة ماركس وغاليلي ونيوتن، فيمكننا أيضاً أن نعتبر أن إعادة الأهلية الجامعية للمادية التاريخية التي سمح بها انتشارها، دشن العلاقة، بشكل جديد، بين الالتزام التاريخي والالتزام العقلاني. ماركس، باشلار وكانغيلم: إن العلاقة بين الماركسية وتاريخ العلوم على الطريقة لم تجر بسهولة، حسب رأي پيار ماشري (P. Macherey) في إطار تفكير استذكاري مذهل. وعندما اجتاز شهادة التبريز، طلب منه ألتوسير إعداد بحث حول جورج كانغيلم أمام كانغيلم شخصياً: «كان يصغي من دون أن يهتز له حاجب، بتسامح، حتى عندما نُسبت إليه، بسذاجة مدهشة، ميولاً حيال المادية الجدلية، وهذا ما أثار استغرابه: شكرني بدمائة على ما قمت به بالنسبة إلى كتاباته... فيما بعد، تحدثت عن ذلك إلى فوكو، الذي اقترح علي أن أجعل من البحث مقالاً في مجلة نقد، وهي المجلة المعتمدة التي كان ينتمي إلى هيئة تحريرها: وهكذا، وبناء على اقتراح ألتوسير أعددت لهذه الغاية مقالاً نُشر أخيراً عام ١٩٦٤ في الفكر وهي إحدى المجلات النظرية للحزب الشيوعي الفرنسي التي كانت له فيها بداياته الشخصية... وحيث ظهر جزء من مقالاته... التي أعيد نشرها لاحقاً في كتاب من أجل ماركس (ماشري، ٢٠٠٩، ص ٢٢). وقد أتاحت هذه السردية المختصرة الإحاطة بظروف فلسفية برمتها. في هذه الحقبة التاريخية، سعى كانغيلم إلى جعل الماركسيين يعتبرونه

كـ«إقطاعي رجعي»، حسب تعبير مآشري، واستقبلت مجلة نقد، التي كانت تصدرها منشورات «مينوي» (Minuit)، الموجهة إلى الطليعة والمتموضعة على طرف نقيض من النقد الجديد الشيوعية، تستقبل جيلاً من الفلاسفة الماركسيين الشباب لا علاقة لهم بالمادية الجدلية. بالرغم من ذلك، نجد في الترتيب الذي رسمته العلاقات بين كانغيلم، ألتوسير وفوكو جملة من التقاربات التي أظهرت رسوخ فلسفة المفهوم المتمفصلة مع تصور جديد للأنوار.

خامساً الروحانية الفرنسية

جيل فرنسي

بالرغم من أن مفهوم الروحانية هو اليوم أقل حضوراً من مفهومي الظاهراتية والوجودية، لدرجة أنه غالباً ما يمثل نهجاً شائعاً في صناعة الفلسفة، إلا أنه يبقى الأكثر فرنسية بين الاتجاهات الفلسفية. وعندما نستذكر بترحاب التجريبية الإنجليزية أو المثالية الألمانية، فإنه يجسد، مع الكثير من التقدير، الاستمرار النسبي لتقليد وطني. لقد أشاد دومينيك جانيكو (D. Janicaud)، وهو أفضل مؤرخ للروحانية، إلى جانب ما كان ملحاً منه وخفياً، في آن، من التراث المعاصر بهذا الاختصاص بقوله: «كونها حاضرة بحذر على حافة الأفق الفكري لهذا الزمن، لم يبدُ أنها (أي الروحانية) قد أقحمت في «ساحات المعارك الإيديولوجية» إلا بصفتها تقليداً يشق عليه التعريف بمصادره الحقيقية» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ١). وأحد أسباب التخفي النسبي لهذا التقليد هو من دون شك استمرار تبخيس قيمته منذ مطلع الجمهورية الثالثة. لقد تشكلت الفلسفة الجمهورية كنقد جذري لإرث مَيَّن دُ بيران وفكتور كوزان، حتى لو

كانت القطيعة غالباً، كما مر معنا متصنعة أكثر منها حقيقية. إن التنديد بالروحانية لم يكن قد أصبح موقفاً عاماً مشتركاً، وغالباً ما كان مرتبطاً بنقد ضيق الأفق الوطني للفلسفة المؤسساتية. وبالتالي، افتتح ألتوسير من أجل ماركس بنقد جارج للتقليد الفرنسي مندداً بـ «تاريخ الفلسفة الفرنسية المؤسساتية المثير للشفقة، خلال السنوات المئة والثلاثين التي تلت ثورة ١٧٨٩، وتصلبه الروحاني، ليس المحافظ فقط، بل الرجعي، وقلة خبرته وجهله» (ألتوسير، ١٩٦٥، ص ١٦). قد يكون السبب مفهوماً: كانت الفلسفة الوطنية موقفاً للجهل حتى تلقحها الجديد مع الفلسفات الأجنبية بدءاً من العشرينات. هل يفترض الخلو من ذلك إلى أن فرنسا قد تكون فقدت كل قدرة فلسفية في نهاية القرن الثامن عشر؟ إن كلام ألتوسير هو حتماً جدلي: فالمقصود هو إعطاء قاعدة مؤسساتية لعلم الماركسية الذي طالما استبعد إلى المستوى السطحي لعلم ممتنع على كل أشكال المادية. لقد جدد ألتوسير تفعيل التصورات الخيالية القتالية التي أوضحها نيزان وبوليتزر بين الحربين. بهذا الصدد، لا ينبغي المبالغة في تقييم حيوية المقال. وفي عمله التربوي، كان مؤلف من أجل ماركس أكثر انفتاحاً مما يُظن على الفلسفة الفرنسية. بكل حال، لقد أشار ألتوسير إلى صلابة أي تقليد فكري استطاع الصمود من تلقاء نفسه في حين أن الظروف الأساسية لظهوره قد اندثرت منذ زمن بعيد. فالروحانية هي إذاً، أكثر من أية نظرية أو منظومة، أسلوب في التحرك في الميدان الفكري القابل للتسويات والإنبعاثات الدورية.

بداية، كيف تحددت الروحانية؟ لقد أدت أول محاولة تمييز إلى الاعتقاد بأن الأمر يتعلق أولاً بفكر سلبي. وكما قال دومينيك جانيكو «إن ما عمد الروحانيون رَفِّسُون ولاشلييه وبول جانيه إلى الدفاع عنه في مواجهة كونت وتين وليتريه، هو حق الماورائيات المطلق في إدراك الوجود وإرساء المعرفة. لقد استبعدوا، ليس العلم، بل التجديدات التي بدت لهم وكأنها عمليات انتشار خطيرة في مجالات خاصة بالفلسفة» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ١). وقد تبين لنا أن الفلسفة المعروفة بهذه الطريقة هي مبدئياً دفاع عن الأرض وأن التشكيل الحضاري الذي يقوم على المطاردة الدائمة لأعداء الماورائيات معد لإرساء دينامية خاصة للتقليد. وقد شكلت الروحانية ظاهرياً نوعاً من سياج، حيث أغلقت المجال التجريبي الذي افتتحته فلسفات نهاية القرن الثامن عشر، وبخاصة الإيديولوجيا، وحالت دون انبعاث العلوم الإنسانية، باسم السيادة الإقليمية الآيلة إلى معرفة الفكر والذات. والواقع أن التعريف الإيجابي الأكثر بساطة للروحانية هو ذاك المتعلق بتفوق الفكر، الذي لا يمكن تحديده بحجج أخرى. وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، كما فعل جول لاشلييه، الذي كان يعمل في معهد المعلمين العالي خلال العقود الأولى من الجمهورية الثالثة والذي اقترح التصور الأكثر دقة لهذا التيار الفلسفي، لوصل بنا الأمر إلى حد القول «إن ثمة روحانية أكثر عمقاً وأكثر اكتمالاً، تقوم على البحث في الفكر عن تفسير للطبيعة نفسها، وعلى الاعتقاد أن التفكير اللاواعي الذي يعمل في ذاته هو التفكير

نفسه الذي يصبح واعياً فينا» (لاند، ١٩٢٦، ص ٧٩٣). وهكذا نجد أنفسنا حيال تأكيد فلسفي يقوم، بعكس كل وضعية أو كل مادة، على تفسير الأدنى والأعلى. ومن المسلم به أن برنامج هذه الروحانية المتكاملة قلما تحقق وأنه شكل بالأحرى أفقاً فكرياً. وإذا كان مبدأ انتشارها يرتكز على سياج مغلق (انغلاق) وعلى نوع من التداولية (الدائرية)، فقد لا يبقى منها شكل مرن نسبياً يمكن أن يتلقى مضامين من نسق الآنية المفهومية: شكل برغسون المثل الأبرز لهذا «الانفتاح» لأنموذج منغلق بوضوح على نفسه.

ربما كان ميشال فوكو مخطئاً في وضع مَين دُيران في أساس هذا التيار الفكري. إن فيلسوف برجراك، الذي بدأ مهنته كحارس في مركز لويس السادس عشر، كان يمثل، من جوانب عديدة، مواصفات فيلسوف من نهاية القرن الثامن عشر. بدأ تأمله محتذياً بكوندياك والإيديولوجيين. وإذا كان صحيحاً أنه استبعد المادية في وقت مبكر وأنه ابتعد تدريجاً عن الحسّوية محاولاً إرساء فلسفة الخبرة الداخلية، فإنه ركز انتباهه على ما سماه الفلاسفة أحاسيس داخلية، والتي اشتق منها «الشعور بالوجود» الشهير، الذي اقترن اسمه به. فالأنا (ego) تدرك نفسها بإدراك (saisie) مباشر يشكل إدراكاً من دون تأمل. وبالتالي، يكون الجسم الذاتي هو العنصر الأول ذاتياً. وفي عمل فليكس رَفْسُون ينبغي أن يرى التكوين الحقيقي للتصورات الخيالية المؤسسة للروحانية، حيث شكلت هذه التصورات موضوع تجديد نشاطات متنوعة خلال القرن التالي. لقد

باشر رَفْسُون عمله الفلسفي بأطروحة قصيرة حول العادة التي نوقشت عام ١٨٣٨، متبعاً خطى مَيْن دُ بيران، حيث غالباً ما أتى رَفْسُون على ذكر عمل هذا الأخير الذي كتب عام ١٨٠٣ بحثاً مكرساً لتأثير العادة على القدرة على التفكير. وعندما حاول دُ بيران أن يفهم تأثير الجهد على ذرية دستوت دُ تراسي (D. De Tracy)، سرعان ما أعطى رَفْسُون الجسم إجازة: يشكل الجهد «الشعور بالوعي الذي تجد الإرادة عبره نفسها» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ٢٥). وبذلك يزول مصدر الصعوبة. صحيح أن كتابات دُ بيران المتأخرة تشهد على تحول نحو أولوية الفكر وعلى طلاق صريح من منهج الإيديولوجيين التجريبي. لهذا، لم يتوصل قط إلى إرساء فرضية ما وراثية متماسكة، أكثر من التشطيطات وتكرار الكتابات في تتابع إخفاقات قطعها موت مبكر.

لم يعرف رَفْسُون هذه الترددات. وإذا علت شفاه معاصريه ابتسامة سخرية حيال الإيجاز في أعماله وندرته النسبية، إلا أنه قدم لقرائه فرضية بسيطة و متماسكة تصلح لأن تكون قاعدة مقبولة للفلسفة المدرسية. الماورائيات مؤسّسة: إنها ترى الوجود تبعاً لمبدأ تراتبي يؤدي، بشكل مجموعة اتصالية، إلى الانتقال من الحتمية الآلية إلى الحرية في أرقى تعريف لها. لقد نشر رَفْسُون، بأسلوب هادئ، ماورائيات طبيعية تدين بالكثير لما صيغ من مفاهيم سابقة، لكن تميزها الأساسي يكمن في التصرف بواسطة إثباتات بسيطة ويمكن حشدها مباشرة في مجال المعرفة المدرسية: «إن المطلق في الشخصية الكاملة، أي الحكمة

والمحبة اللامتناهين، هو المحور النظري الذي يمكن انطلاقاً منه أن نفهم المنظومة التي تشكلها شخصيتنا غير المكتملة، ومن ثم، المنظومة التي يشكلها أي وجود آخر: إن الله يشهد على إدراك الروح، والروح، الطبيعية (رَفْسُون، ١٨٦٨، ص ٢٤٦). وفلسفة رَفْسُون هي أيضاً فلسفة توفيقية، تربط بين مفارقة الله وسمو الوعي، مع إحداثها توافق بين «تراتبية أرسطوطاليسية النمط والانعكاسية الديكارتية» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ١٠٨). أما التوافق الأكثر أهمية فهو ذاك الذي يربط بين العقل والحدس في الحراك عينه. والواقع أن الأساس حسب رَفْسُون ليس ما يمكن إدراكه بواسطة صوغ المفاهيم. وما يتعذر إدراكه يبحث عنه الحدس. فعمل رَفْسُون، بالرغم من حدوده وميزته التي عفا عليها اليوم الزمن، تبدو كمزيج بين التقيد بالفلسفة المدرار والمرونة التي جعلت منه رحم الروحانية. هذا ما أشار إليه المراقب المتشدد دومينيك جانيكو عندما أوضح «تخطيت إشكالية الاكتشاف مع التقليد، والتجديد من دون الابتكار» (م ن، ص ١١٩). إن إشكالية التجديد من دون الابتكار هذه أو، بعبارة أخرى، «المراوحة في المكان»، قد تحملنا على الضحك إذا كان موضوع الاكتشاف الناجم عن التقليد لا يتيح توصيف جزء مهم من الإنتاج الفلسفي الفرنسي، منذ منتصف القرن التاسع عشر، الذي يحبك طوعاً اللزومات الماورائية المألوفة التي طابت لنا معرفتها منذ الخطوات الأولى ونتائج الكشف التي أصبحت بواسطتها الماورائيات متعة اجتماعية. أما جمهوره من المترددين عليه فلم يكن يتوقع الكثير

من هذه الفلسفة: إن الحدث المفاجئ التأملي والانقلاب الجدلي لم يشكلا قط جزءاً من المنهاج. المقصود بالأحرى هو التصرف بلباقة بغية تجنب الاضطراب. هكذا فلسفة، في جزء كبير منها، تموضعت برمتها خارج القرن وعنفه. فقد احتمت من غوائل الدهر متجنبة التنبؤية التي نافستها في قطاعات أخرى من الحياة الفكرية (بنيسو)، مقترحة توليفاً ماورائياً قابلاً للتكيف مع ظروف مدرسية واجتماعية شديدة التنوع. لقد وصف رَفُسُون مذهبه بـ«الوضعية الروحانية» مؤكداً بذلك ترسخه في أنطولوجيا وضعية. وبانتقاده الشديد لانتقائية كوزان كونه قلص مجال الماورائيات وأعطى العلوم الأهمية الكبرى، فتح مؤلف العادة ملفاً آخر للفلسفة التوفيقية: «كاهن، شاعر وماورائي، متخصص في الرسم وتاريخ الفن. في زمانه (تولى تجديد فينوس دُ ميلو)، أرسى الفلسفة لجهة الحساسية والروح الأدبية من دون الانتقاص قط من حقوق العقل. شكل العالم الماورائي وعالم العلوم التجريبية موضوع نمطين مختلفين من الإدراك، وأتاح عمل رَفُسُون إقامة، من حيث علم الكائن، الشرعية الدائمة للفلسفة. من هذا الواقع، وبأسلوبه السيكلولوجي، أمكن اعتبار كوزان كعلموي لا يقدر نفسه. أما رَفُسُون، وبعمل استعادته الأجيال اللاحقة، وبخاصة برغسون، فقد افتتح استقلالية المنهج في الفلسفة وخلود ميدانها.

إن التقرير الذي متبه رَفُسُون عام ١٨٦٨ حول «الفلسفة في فرنسا خلال القرن التاسع عشر (رَفُسُون ١٨٦٨) يشتمل على كل مظاهر

إحياء الماورائيات. فقد هاجم حتمية تَيَّن وادعاءاته بالقدرة على إلغاء عقلانية الفلسفة. إذ يجب أن تستمر هذه الأخيرة في تكوين نفسها وتزويدها بقواعدها الخاصة: عليها أيضاً أن تتمكن من الإمساك مباشرة بمواضيعها الخاصة، من دون التأمل بمعرفة أخرى أو تجهيز تقني. وتشكل الصفة المباشرة وهكذا إمساك بالخيط الموصل لفلسفة وطنية تعرف نفسها من واقع أن الأنا تدرك نفسها كمبدأ، وليس فقط كواقعة. وهكذا، ثمة ترابط وثيق بين الغلبة الماورائية ومباشرة الخبرة الذاتية، بحيث تستند الواحدة إلى الأخرى لتأمين استقرار أرضية مجردة من النزاعات الإستمولوجية والإيديولوجية التي أربكت تلك الحقبة. ولم يقم الفكر الحقيقي إلا بإحداث قفزات فجائية في التاريخ. فهذا، التقرير، الذي أعد بناء على طلب وزارة التعليم العام في نهاية الإمبراطورية الثانية، جاء قبل استقرار الجمهورية الثالثة بحوالى عشر سنوات واستمر تأثيره قائماً في الوسط الفلسفي الجمهوري. ليس فقط لأن الروحانية استمرت، وفاقاً لتحديد أقل ضعفاً من التحديد الذي قدمه رَفُسون، في جمع عدد لا يستهان به من أساتذة الفلسفة الذين كانوا يمارسونها منذ مطلع ثمانينات القرن التاسع عشر، بل أيضاً لأن رَفُسون، المكلف بمهمة التفتيش العام، ساهم في احترافية الاختصاص واضعاً له معايير تبدو بعيدة عن الطوق الإيديولوجي الذي فرضه كوزان كبعدها عن الرغبات العلمية أو اليوتوبية الشديدة التي ميزت النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد ظهرت مسألة حرية الأستاذ ومسألة

استقلالية الاختصاص بشكل مبطن في هذا التقرير، الذي اعتمد، إلى حد ما، كميثاق مهني حتى نهاية القرن التاسع عشر. ثمة مفارقة عند رَفُسون: شكل تقريره، الذي كتبه في نهاية حقبة احترافية طويلة، بداية مرحلة فلسفية أكثر منها نتيجة فترة قبحمهورية: قد نخطئ إذا اكتفينا بأن نرى فيها تبشير أنطولوجيا منهكة: هذا التقرير هو حامل لانطلاقة جديدة. لم يخطئ برغسون في ذلك، وهو الفيلسوف الفرنسي الأكثر شهرة في بداية القرن العشرين.

برغسون، إنبعث جوهرى ومألوف في آن معاً

من المعروف أن فليكس رَفُسون كان لا يزال يرأس هيئة التحكيم لشهادة الأستاذية عندما خضع برغسون للامتحان. وكان المرشح قد أعطى إجابة سلبية جداً عن السؤال: ما هي أهمية علم النفس الحالي؟ هذه الإجابة حظيت بإعجاب الرئيس. لقد اعتبر المعلم القديم الأمل الشاب كوريثه الروحاني الوحيد، وكرّس له برغسون عام ١٩٠٤ نبذة عن سيرته بعنوان حياة رَفُسون وأعماله. وعموماً كان مقترأ في مدح سابقه ومنافسيه، لكنه اعترف بأن رَفُسون هو «سيد كبير في الفلسفة، كانت يده مملوءتين بالكنوز وترك بعضها يتسرب منه» (شوفالييه، Chevalier، ١٩٥٩، ص ١١٢). وكان القاسم المشترك بين الفيلسوفين هو الرفض الشديد لمغالط منهج المادية، التي نجدها في الأبيقورية أو العلموية، خلال القرن التاسع عشر، والتي قدم مفتاحها العام عبارة كونت الشهيرة: «تفسير الأعلى بالأدنى»، أي تصور التنظيم انطلاقاً

من إدماج عناصرها». إلى ذلك، أضاف برغسون تفسيراً مرتبطاً بطبيعة العقل البشري بالذات، الذي يثبت أو يجمد تدفق الأشياء المتحرك بصورة دائمة: «بينما يتمثل عقلنا، مع عاداته في التوفير، النتائج وكأنها متناسقة بصورة دقيقة مع أسبابها، فإن الطبيعة، الأكثر سخاء، تعطي السبب أكثر مما هو مطلوب لإحداث النتائج» (برغسون، ١٩٠٧، ص ٢٤٠). ويرتبط سخاء الطبيعة بنقد لمجمل العقلانية وخضوعها لمبدأ تفسيري يرتكز على العلاقة بين السبب والنتيجة. فمسألة وصف العقل كعملية يمكن تسميتها اليوم «التوقف عند انطباع ذهني» أو كإنتاج لأفكار ثابتة، مجمدة وجامدة، أتاحت لمؤلف الفكر والمحرك تكوين تمثّل سلبي، إلى حد كبير، لتاريخ الفلسفة: وهكذا، انكفاً أفلاطون وكانط، الذين يشكلان ركيزتين، بالإضافة إلى ديكارت، من ركائز الثالث الكابيتولي في تعليم الفلسفة الفرنسية، باعتبارهما ممثلين للمثالية المتفق على أنها شكل مَرَضِي للعقل البشري. وغالباً ما يذكر كاتبو سيرته أن الشاب برغسون كان يهتف باستمرار «الكل ما عدا كانط». ولم يكن يتردد في تصوير فكر هذا الفيلسوف بشكل كاريكاتوري وفاقاً لما تقتضيه مصلحته. أما الانكفاء الأكبر للتقليد الفلسفي الذي كشف عنه تاريخ نظام التعليم، والذي رسمنا خطوط تكوينه في الفصل الأول، فأصبح مع برغسون استعارة للفلسفة المدرسية. إن التفكير بالتقليد من الأعلى قد ارتسم في المظهر الخارجي للتلميذ المتفوق. يمكن طبعاً مقارنة هذا الموقف الفوقي من إنكار الأشكال المدرسية من قبل أنصار

التفوق المدرسي الذي حلل بيار بورديو وجان كلود پاسرون آثاره على تشكيل صور التفوق المدرسي. والواقع أنه يمكن قياس التفوق وفقاً للقدرة على التخلص من الصيغ الأكثر مدرسية في العمل المدرسي، أو الاستخفاف بها. ولسوف نجد مثلاً مثيراً على رفض التقليد الفلسفي من قبل تلميذ جيّد في أحد الانتقادات اللاذعة التي وجهها برونو لاتور ضد الإپستمولوجيا. لقد أمكن استبعاد خمسة وعشرين قرناً من الفلسفة بضربة يد من دون الحكم في الطريقة المثيرة للدهشة. يمكن التحدث بهذا الصدد عن مرونة حقيقية في التفكير الذي عرف كيف يحسن تقبل صيغ رفضه الأكثر صلابة، وربما الأكثر هجومية.

لقد قدم دومينيك جانيكو تعريفاً مقتضباً للمقارنة بين روحانيتي رَفُسون وبرغسون: «رفض الجدلية بين الوجود والفكر؛ تأكيد الإيحاء الداخلي المباشر للمطلق؛ إرساء الحدس على استمرارية ذات طبيعة خالدة بين الكائنات تتعدى الفروق الظاهرة» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ١٣٧). وقد ترافق الرفض العنيف للمادية والمثالية عند المؤلفين مع إعجاب مشترك حيال فكر مَيّن دُ بيران. أما برغسون، الذي لم يكن سخيّاً لا مع زملاء عصره ولا مع من سبقوه في تاريخ الفكر، فقد شكل استثناءً بالنسبة إلى من سماه «المؤسس الكبير للاستبطان العميق». فالعمق، كما نعلم، ليس كلمة عبثية بالنسبة إلى مؤلّف الثورة الخلاقة، وهو كتاب يمكن أن نقرأ فيه: «لنبحث، في عمق ذاتنا، عن الموضوع الذي نشعر فيه أننا أكثر حميمية مع حياتنا الخاصة» (برغسون، ١٩٠٧،

ص ٢٠١). هذه الروحانية التي جعلت من نفسها غواصاً يسعى بحثاً عن المطلق شكلت إحدى أهم الاستمراريات في الفلسفة الفرنسية الحديثة. فقد استطاعت، من دون تعرضها للتقسيم، أن تمتص الهزات التي فرضها القرن العشرين على الفلسفة. وقد يصاب القارئ بالدهشة كوننا عالجتنا، في آن معاً، برغسون كمجدد حقيقي أزاح بضربة يد كل ماضي الفلسفة وكمتابع لفيلسوف لم يكن حياله مبالغاً بالقول إنه لم يترك فعلاً بصماته في التاريخ الأمامي للفلسفة. لن نصل إلى حد القول إن برغسون أعاد تسجيل ماورائيات رَفْسُون من أجل الأجيال الجديدة من القراء. منذئذ، أصبحت المقاربات، التي أوضحها أفضل مؤرخ للروحانية، مربكة: «أن يدرك الذاتي بالحدس أكثر مما بالإدراك، أن يكون الفكر مدعوماً بالشعور وموسعاً به، أن تجد الفلسفة ذروتها في أخلاقية المحبة المستوحاة من الإنجيل، كل ذلك يشكل بالفعل قاسماً مشتركاً بينهما» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ٢١٢). كذلك، أوضح المؤلف الفروق بين الفيلسوفين وكل ما أضافته طاقة الثاني الفلسفية إلى أنموذج. يبقى أن هذه الاستمرارية قد ساهمت في بناء الفلسفة الفرنسية. ولا شك بأن أكثر ما يثير الاستغراب هو هذا الترابط بين الاستمرارية الموضوعية للتوكيد الذاتي الماورائي واستعارة الظهور المطلق والإبداعية غير المسبوقة. لقد أظهرت فلسفة برغسون الخاصية المبتكرة في عرض كل سمات ألفة اجتماعية قوية مع الوسط المدرسي الأكثر تجربة وفي أن يعترف به المعاصرون كتجديد

يتيح، حدسياً، وطبقاً للطريقة المطروحة، إدراك العناصر الأكثر بروزاً والأكثر أموزجية في الزمن المعاصر. إن ابتكارية برغسون تكمن في إيجاد نقطة التلاقي المستبعد حدوثها بين الفلسفة الخالدة وآية التاريخ، بين ضمانات المؤلف الشائع وحركة الزمن القادم المثيرة.

والواقع أنه بالإمكان التمسك بتأكيد استمرارية روحانية لتمييز مكانة برغسون في الفلسفة الفرنسية. إنما قد يكون هذا الموقف اختزالياً: إنه يقوم بنقل خلاصة التحليل إلى الصلة القائمة بين الحدس البرغسوني والاستبطان الذي تقدم به مَين دُ بيران والتجديد الماورائي عند برغسون. يكفي تغيير ما بين البُؤرتين كي نشهد انبعاث برغسون آخر، أي ذاك الذي ارتبط اسمه بآية رَفْسُون. وأثناء سعيه لإدراك التوتر المشترك الذي يكتنف كتب الفيلسوف الأربعة، حدد فردريك وورمز إشكالية مشتركة متمحورة حول الزمان (وورمز، ٢٠٠٤):

لقد تم التطرق إليه عام ١٨٨٩، انطلاقاً من تمييز هذا المفهوم عن مفهوم المكان في بحث في المعطيات المباشرة للوعي، وتم تنقيحه المادة والذاكرة (١٨٩٦) بغية الإفضاء إلى نوع من الوحدة بين الزمان والمكان لمصلحة العنصر الأول الحصرية. وبالتالي يصبح المكان معلقاً. وبهدف تذليل هذه الصعوبة، رسخ برغسون هذين الطرفين في الحياة، كمفهوم أساسي في «التطور الخلاق» عام ١٩٠٧. وقد أكد الكتاب على خاصيتهما المميزة ووحدهما الناجمة عن رسوخهما المشترك. وتركز البرهنة بأكملها على مقدار رفيع من الحدس في

التجربة البشرية، كما يقول وورمز. فالإنسان يقوم بتجربة الاتجاهين في الحياة، ويفتح إثبات الحالة هذا على آخر كتاب مهم لبرغسون، نشر بعد كتابه السابق برقع قرن، وهو مصدر الأخلاق والدين (م ن، ص ١٦-١٨). والرجوع إلى العملية الحدسية كما والعلاقة الشديدة جداً بين الماورائيات والدين الذي يميز برغسون عن الإدراك لم يطرح فعلاً على بساط البحث القراءة «الرّقْسونية» للفيلسوف. ولم يؤدّ تغيير وجهة النظر التي أفضت إلى إعادة تركيز العمل على الزمان إلى إعادة ترتيبه بشكل يتيح له الدخول في علاقة تفاعلية مع عصره، وبخاصة مع النشاط العلمي. وبالتالي، قدم الدخول عبر الزمان اتصالات جديدة مع العمل، أتاحت الاستثمارات العديدة المتأتية من الوسط الاجتماعي المعاصر ومن القراءات العلمية اللاحقة، كقراءات جيل دولوز أو فردريك وورمز. هنا، يمكن تمييز أسلوبين في الدخول إلى عمل برغسون، فإما أن نلج من باب التعمق في الذات الذي يفضي إلى الاستمرارية الروحانية، وإما أن نستعمل المفتاح الجديد للزمان الذي يفتح على الأفق المتحرك والمفتوح. إن تعدد المآخذ على العمل هو في أساس استخداماته المعاصرة كما والمستقبلية: إنه مفتاح سائر عمليات إعادة التفعيل الممكنة، وذلك كي يتمكن العموم من التعرف إلى مسائل وإعادة تعبئتها. لهذا السبب، من المتعذر تقليص أي عمل فلسفي إلى إيديولوجيا: لا حاجة لأن يكون المرء برغسونياً ليقول بأن جورج پوليتزر، عبر اتباعه هذا الأسلوب، قلص العمل إلى بعد زائف.

إن مثل برغسون، كما مثل تارد، الذي تتلاءم نبرته المجازية تماماً مع القراءات الإيديولوجية، يكفي للدلالة على أن الأعمال تتمتع بما يكفي من المرونة لمقاومة التجربة التي تقوم على تقليصها إلى مجرد تفسير محرف، وأحياناً مبهم، للوسط الاجتماعي.

حياة برغسون الاجتماعية

يصعب اليوم تصور ما كان عليه مجد برغسون في زمانه. وإذا استمر عمل مؤلف بحث في المعطيات المباشرة للوعي خلال القرن مرجعاً لفلاسفة الحساسيات المتنوعة، وأول من نذكر منهم جيل دولوز، إنما لم يبق الشيء الكثير من تفوقه الفلسفي والديوي وبصورة أقل من معرفته الكونية. لقد كان من دون شك أول فيلسوف شمولي. ولم يبلغ سارتر ولا فوكو مستوى شهرته. لقد فعل سارتر ما في وسعه ليظهر كمؤسس لـ «فلسفة جديدة». إن العبارة، التي عرفت غنى واسعاً، قد استخدمت مجدداً للمرة الأولى منذ استعمالها لتوصيف مبادرة ديكارت. بكل حال، كان التقدير الاجتماعي لبرغسون أسرع بكثير منه لمؤلف مقالة في المنهج، الهامشي الأكبر في الحياة الفكرية. وكما قال فرانسوا آزوفى: «أكثر من أية فلسفة أخرى بدت فلسفة برغسون في نظر المعاصرين قادرة على فهم العالم الواقع تحت أنظارهم حوالى عام ١٩٠٠، أي هذا العالم الذي نوّصفه بالحديث والذي مازالت ثروته الغزيرة تذهلنا حتى اليوم، بعد قرن من الزمن» (آزوفى، ٢٠٠٧، ص ١٦). وكانت الظروف الفلسفية التي شهدت ظهور المشروع الجذري البرغسوني مختلفة

تماماً عن تلك التي شهدت ظهور، ببطء شديد، معلمه رَفَسُون، مؤلّف «أطروحة صغيرة» والممتّح المقتر لمفاهيم فلسفية. لقد أسس برغسون عالماً جديداً، تموضع بترؤ في غير المجال العقلاني والكانطي الجديد الذي نظم الفلسفة الجامعية في تلك الفترة. فهو بمجمله فيلسوف خارج مؤسساتي، كما أكدت ذلك فيما بعد إخفاقاته في تبوؤ كرسي في السوربون. بالرغم من ذلك، لم يكن قبول بحث في المعطيات المباشرة للوعي غير ملائم للوسط الفلسفي الجامعي: لقد استقبلته بحفاوة المجلة الفلسفية، التي كان يديرها عالم النفس تيودل ريبو (Th. Ribot)، وهو مفكر ذو موحيات وضعية. وبالرغم من عدم إقرارهما بالطابع الضد-كانطي للكتاب، فقد اكتشف فيه غوستاف بلو (G. Belot) ولوسيان ليثي-برول رسالة ضد نسبوية وافقا عليها في خطوطها الكبرى. وقد تباين تقبل برغسون من قبل المحررين في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق، التي تأسست عام ١٨٩٣، وفاقاً لنهج عقلاني وروحاني جديد. لقد استمر برغسون، حسب رأي المسؤولين عن المجلة -إيلي هاليقي وكزافييه ليون - عدو «الروحانية العقلانية: لم يتوقفا عن اعتبار نفسيهما بمثابة «معادين حازمين للبرغسونية»، علماً بأنهما، في عملهما النشري الانتقائي ظاهرياً، أخذاً بعين الاعتبار قوة البرغسونية. وبصورة أكثر شمولية، يمكن القول إن برغسون لم يكن معترفاً به تماماً من قبل المؤسسة الفلسفية الجمهورية. وعبر قبوله من خارج الجامعة، جسد فكر برغسون بشكل أقوى فأقوى ما أطلقت عليه تسمية «فلسفة اليوم».

وللمرة الأولى في فرنسا، كانت رابطة الفلسفة وضرورات العصر في أساس نجاح أي عمل. وما من شك بأن تقارب المواضيع البرغسونية من الأدب الرمزي شكل أحد نقاط انطلاق شهرة الفيلسوف. ومن خلال مفهوم الحدس، أصبح بالإمكان الولوج إلى واقع مؤكد يتعذر بلوغه باللغة الشائعة: يمكن هنا أن نجد صلات انتقائية مع مفهوم التجسد الذي طوره مالارمي (Mallarmé) والرمزيون، علماً بأن المعجم اللغوي وعالم المراجع مختلفان نوعاً ما. فقدرة برغسون، باستخدامه للغة فلسفية، على التظاهر بإدراك سمة العصر، بحالته الحيوية، حتى ولو لم يتحدث عنه قط، هي أحد أهم تفسيرات نجاحه الاجتماعي.

ثمة أيضاً: إن تخصص أوائل التابعين قد أدرج عمل برغسون في الأطر المرجعية الجديدة القادرة على أن تؤمن له إنتاجية فكرية في مجالات متعددة، كالإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، أو علم الأخلاق والسياسة. لقد أدرجت تخصصات إدوار لوروا (É. Leroy) أو شارل بيغي أو جورج سوريل فكر برغسون في المعاصرة الأكثر حيوية. كما حلل آزوففي، على نحو بارز، ترتيب الانحراف الذي يتيح لفلسفة ما الخروج من نطاقها الطبيعي لتتنقل إلى مجالات فكرية أخرى. وبالتالي، يستحق المؤلف الذكر من هذا الباب: «عام ١٨٩٩، نشر لوروا في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق أول كراس من مقال مؤلف من أربعة أقسام، هو «العلم والفلسفة». الأمر مهم من جوانب عدة. أولاً، بسبب شخص إدوار لوروا الذي لم يكن ينتمي إلى الفلسفة،

إنما إلى العلوم. ومن ثم، لأنه افتتح مرحلة التابعين، أمثال بيغي أو سوريل، الذين، لم يلبثوا أن نقلوا الاستدلالات البرهانية البرغسونية إلى ميادين معرفية وثقافية بعيدة عن الأرضية التي استقر فيها برغسون. ومن دون تأثير مدوٍ من هذا النمط، لا توجد شهرة حقيقية بالنسبة إلى فيلسوف ما، مهما ذاع صيته الفلسفي بالمعنى الحصري». ويمكن أن يتسرب هذا التحليل على مثقفين آخرين من مصدر جامعي معروف خارج أرضيتهم الأصلية. وبالتالي، يرد مباشرة إلى الذهن كل من سارتر وفوكو ودولوز. وتتضمن قراءات التابعين «المختصة» إلى أوائل التجاورات الإيديولوجية والأدبية مع الرمزية لتوجيه البرغسونية نحو فلسفة ثلاثم العصر الحاضر، مناقضة لأشكال التفكير الانعكاسي الممأسسة والمدرسة. أما لوروا فقد رسّخ الفلسفة البرغسونية إلى جانب التقاليدية (conventionnalisme) مع تخليصها من الضد عقلانية المفترضة وتقريبها من الفلسفة البرغماتية. وإذا لم يتمكن لوروا من إقناع الفلاسفة العقلانيين، إلّا أنّه رسم خطوط التعبير الفلسفي للبرغسونية كتفكير تعاقبي: الحيوية، الضد ديكارتية، إعادة الاعتبار إلى پاسكال. وكان «المأخذ» الذي سجله شارل بيغي على عمل برغسون مختلفاً تماماً: في حين أعاد لوروا إدراج عمل برغسون في فلسفة مسيحية محدثة، إلّا أنّ بيغي رأى فيه أداة تحرر إنساني في مواجهة الحتمية المادية. أما بالنسبة إلى جورج سوريل، فقد ابتكر «برغسونية يسارية» تعنى على العكس بالتمييز البرغسوني الشهير بين الأنا

الحميمية والأنا الاجتماعية المعتبرة بمثابة سطحية وبالتالي متدنية. أما بالنسبة إلى سوريل، فإن «الحياة الداخلية هي وهم، والإنسان هو كائن اجتماعي». وبشكل ما، لا يمكن للمرء أن يكون أكثر عداء للبرغسونية. ولدى تحليله الدقيق لأوائل التخصصات، المتناقضة نسبياً، في عمل برغسون، أوضح آزوفي على أكمل وجه إلى أي حد كان العمل مفتوحاً وميسراً بما يكفي للتمكن من قراءات متباينة، أنطولوجياً وسياسياً. وبين ١٩٠٠ و ١٩٠٧، لم ينشر برغسون الكثير، لكن الانتقادات الموجهة إلى عمله تضاعفت كما تزايد الاعتراف الشامل به بصورة سريعة.

لقد أجرى آزوفي تحليلاً دقيقاً للطريقة التي سجل بها التطور الخلاق، الصادر عام ١٩٠٧، والمكرس لإيضاح فلسفة برغسون، انعطافاً مهماً في تقبل العمل. إن الحجة التي قادها علميون، من الصفوف الأولى التي برز منها العالم الإحيائي فليكس لودانتيك (Le Dantec) والرياضي إميل بورل (É. Borel)، وضعت الكتاب في حيز جدلي جديد: بالمقابل، شكل الكتاب موضوع دفاع وتخصيص من قبل فرقاء عمل غير محترفين. هكذا انعطاف لم يكن الوحيد في تاريخ الفلسفة: إن العمل الذي عارضه النظراء قد يكون معترفاً به من أناس آخرين، نعني بهم هنا أناساً مثقفين ذوي تركيبة متباينة جداً. فالأوساط الكاثوليكية هي التي انتفضت أولاً بحماسة، قبل أن يبردها تصنيف برغسون من أصحاب النزعة التجديدية (Modernisme) فأدرجت كتبه على قائمة الكتب المحرمة. كذلك، كان التطور الخلاق، بمثابة

دلالة على تحالف بين الفلاسفة البرغماتيين الذين سرعان ما ارتفعت أسهمهم في فرنسا، كما ستبين في الفصل التالي. كما أصبح برغسون بطل الطلائع الفنية، علماً بأنه استمر في تطبيق نزعة محافظة شديدة في الموضوع الجمالي. ويمكن بكل بساطة، وبفضل التحليل المعمق الذي أجراه فرانسوا آزوفي، أن يقاس مدى شقة الخلافات والتناقضات التي أثارها نجاح البرغسونية الواسع. وكونها كانت مختصة بالغالبية اليمينية، أفسحت البرغسونية كذلك في المكان لقراءات اليسار، التي بدأت تأفل في فترة ما بين الحربين. منذئذ، وجدت الرقابة الفلسفية الشابة، الماركسية الإيحاء، والمنتمية إلى الصف الأول الذي نذكر منه جورج فريدمان وجورج بوليتز، صاحب مقالة نقدية هدامة، وجدت في برغسون إيديولوجي البورجوازية بامتياز. وبمعزل عن انتمااتهم الفلسفية، عمد أعضاء الجيل الفلسفي الجديد (آرون، سارتر، باشلار، كانغيلم) إلى البحث في موضع آخر عن جدول تساؤلاتهم الفلسفية وساهموا في جعل برغسون فيلسوف عصر منصرم، وهو الذي كان، في بداية القرن، يجسد المعاصرة المفهومية.

في أواخر أيامه، غمرت برغسون الأمجاد. فقد نال عام ١٩٢٨ جائزة نوبل للآداب. واعتبر بمثابة «كلاسيكي في الفلسفة». ولا شك بأنه فقد رصيده أثناء حربه الكلامية ضد أينشتاين، بخاصة في الزمان والتزامن (١٩٢٢)، متخلياً عن موقعه الحداثوي جداً من أجل نزعة محافظة ارتبطت بشهرته في سنواته الأخيرة. وسرعان ما صنفت أولى

نجاحات سارتر وبروز أسلوب فلسفي مختلف جذرياً البرغسونية كفلسفة تعود إلى عصر باند. وهكذا، فإن تاريخ حياة برغسون هو تاريخ حزين، لأن سنواته الأخيرة تشهد على زوال تدريجي للخاصية الفكرية الحية لمصلحة تحنيط كلاسيكي مجرد من آنيته. لقد كان برغسون أول فيلسوف فرنسي في كونه متفرداً بشهرته العالمية المرحلية، وفي ربطه ممارسة السيادة الفلسفية بشهرة أصبحت ملازمة للنشاط الفكري. لقد بقي هو نفسه بالمقابل شديد الحذر حيال تأثيرات تفوقه المحتملة على نشاطه الفلسفي الخاص. لا يوجد أدنى شك بأنه تذوق ملذات هذه الشهرة، إنما هل يمكن تقدير نتائجها على تطور العمل، خصوصاً في مرحلة النضج؟ هل كان برغسون إلى حد ما أسير تخصيصات متتابعة كان هو موضوعها؟ لم يسمح لنا كتاب آزوفي بالرد على هذه النقطة: إن تقدير الذات المتكتم الذي أظهر مؤلف مصدراً الأخلاق والدين (١٩٣٢) الذي أثبت تقبله المتحفظ لدى صدوره أن برغسون أصبح فيلسوفاً غير آني، منعنا (أي هذا التقدير) من أي تخمين حيال هذا الموضوع. ولئن شبّه برغسون بكاتب طليعي أو مبدع هامشي، إلّا أنّه يبقى، أقلّه، أستاذاً في الجمهورية الثالثة. من الأوفق تدوين اللحظة البرغسونية في تاريخ أكثر جماعية يعطي مكانة لموقف الفيلسوف الاجتماعي ويفرد له مكاناً في الحيز العام. كان برغسون معاصراً لحركة امتهان الفلسفة التي حللناها في الفصل الثاني. ويمكن فهم العديد من تصرفات برغسون ومواقفه الفكرية وكأنّها ردة فعل على

الضغوط الجديدة الناجمة عما تلقى من ثقل على ممارسة المهنة
الضرورة التقنية والباطنية المرتبطة بتغيرات الوسط الجامعي. لقد
تخطى القواعد المدرسية، لكنه لم يخرج من الوسط المدرسي: هذا ما
قد يعني أن جراته التصورية محدودة. وبالرغم من أن آزوفي لم يذكر
وجهة النظر هذه، فبالإمكان التساؤل عما إذا لم يكن هذا التزاوج بين
الإنكار الجريء جداً للمدرسي وبين شكل من الخجل الاجتماعي هو
الذي أتاح إظهار مكانة برغسون المميزة. أضف إلى ذلك أن الفيلسوف
قد احتل موقعاً إشكالياً: ما انفك يؤكد ضمناً ارتباطه بمؤخرة متمثلة
بروحانية رُفُسُون، التي ندبها عموماً الفلاسفة الآخرون ذوو التطلعات
الراقية، وانفتاحه من دون كثير تفاخر، على مماشاة الفلسفة للطليعة
الأدبية. لقد حشد في مصلحته من الوسائل الخارجية أقل بكثير مما
في مصلحة منافسيه: لنفكر في الطاقة الاجتماعية الهائلة التي افترضها
تحريك السوسيولوجيا الدوركهائية، أو بكل المعجم العلمي لدى
بيار جانيه، أو جورج دوم. لقد بقي برغسون منتجاً مستقلاً، أو صانعاً
عادياً للمفهوم الذي نجح، بوسائل مختلفة، في تعزيز تأثيراته في الوسط
الاجتماعي. وهكذا فإن هذه القراءة الجديدة الجمعية للفيلسوف الكبير
قد أتاحت لمن التزموا من دون تساؤل بتقديم برغسون «إيديولوجي
البورجوازية» الذي أوجده پوليتزر وجدده الماركسيون، التوصل إلى
رؤية أكثر تعقيداً للعمل، الذي لم يبلغ بشكل سحري كل الالتباسات،
بل أيضاً الموارد الكامنة لاستثماراته الجديدة المتتالية.

اكتشاف الوجود من دون هوسرل وهايدغر

مع منحه فلسفة الذات أثراً دائماً في الفلسفة الفرنسية، أهمل فوكو من دون شك القطع الذي أبداه، بعنف شديد، الشباب الغاضبون الذين انخرطوا في الفلسفة في نهاية العشرينات. وبدأ أن خيط الروحانية قد انقطع عندما عمد الجيل الجديد إلى البحث في ألمانيا عن أسلوب آخر في الفلسفة. ففي تاريخ الفلسفة الفرنسية منذ ثلاثينات القرن العشرين، وضع فنسان ديكومب الجيل الأول الذي انخرط في الميدان الفلسفي تحت شعار ثلاث هاءات: هيغل، هوسرل وهايدغر. وبالإمكان مناقشة هذا الخيار: إن العودة إلى القوة الهيجلية لم تتناول إلا بعض الحلقات، وتمت في جزء كبير منها حول مؤتمر للمهاجر الروسي ألكساندر كوجيف (A. Kojève)، أمام حضور واسع من خارج الجامعة. وقد حضر ريمون كينو وجورج باتاي (G. Bataille) وميشال ليريس (M. Leiris) والشاب جاك لاكان هذا المؤتمر الذي اجتمعت فيه سائر مميزات الحدث العالمي، ولم يبق سوى أن تسهل الثورة الروسية وبدايات انتشار الماركسية الجامعية التخصص بهيغل المفكر في التاريخ، وتحديداً في الثورة، التي أوصى لينين بقراءتها والتي انطلقت في مناخ مغاير للتصور الذي أعطاه عنها فيكتور كوزان. وقد كشف الاهتمام بهيغل عن اهتمام بعنف المعاصرة، الذي تناوله الفيلسوف الجامعي بعناية عن بعد. أما بالنسبة إلى هوسرل وهايدغر، فقد كان نقلهما إلى فرنسا بطيئاً وضبابياً في آن: هذا ما سوف نراه

بصورة أفضل في الفصل التالي. وانطلاقاً من اهتماماتهم الخاصة، عمد الفلاسفة الشباب الفرنسيون إلى اختلاس بعض المفاهيم من البستان الأنطولوجي الألماني. لقد فعلوا ذلك انتقائياً، وأحياناً أثناء خلال الالتباس أو الخطأ في القراءة المتداولة، ولكن دائماً من باب الحرص على تطوير فلسفتهم. خلال هذا التبدل الجيلي، كانت الروحانية أقل عرضة للنقد من المثالية الجامعية: كان برونشفيك أكثر استهدافاً من برغسون، إذا استثنينا دراسة پوليتزر، لأنه جسد أكثر من غيره المؤسسة الجامعية الباريسية وما يمكن الاعتقاد بأنه كان ضمانته البورجوازية. لقد أعفى برغسون بسبب هامشيته النسبية: إنه لم يشكل قط جزءاً من حجج تكاثر الهيئة التعليمية ولم يعتبر واحداً من المؤسسة.

في الصفحات الأولية الرائعة من كتابها قوة الأشياء تحدثت سيمون دُبووار أكثر بكثير من غيرها عما كانته، في آن معاً، استعدادات الجيل الجديد وطموحاته: «كنا نجهل، على المستويات كافة أهمية الواقع. كنا نتباهى بحرية راديكالية. لقد آمنا زمناً طويلاً بهذه الكلمة، وبكثير من التشبث بحيث يتوجب علي أن أنظر عن كُتب إلى ما وضعناه خفية» (دبووار، ١٩٦٠، ص ٢٢). وقد اتخذ التمرد السياسي أهمية أقل بكثير مما في الاستبطان السارتر في المقدمة التي كتبت عام ١٩٦٠ للطبعة الجديدة من كتاب پول نيزان عدن العربية. ولم تكن الرغبة في الثورة ولا الحرص على صوغ منظومة مفهومية محرك الطموح والشعور القوي بالحرية، بل الرغبة في أن يكون كاتباً، وبصورة أعم في أن

يخلق شيئاً. ولم يقدم الجهاز الجامعي وديموغرافيته تقريباً أية رؤية مستقبلية: لم يستطع سارتر، كما كان يتمنى، أن يتقلد منصب قارئ في اليابان. وتدرجاً، فقدت تجربة فرنسا الفلسفية التي تستلزمها مهنة أستاذ ثانوي خاصيتها في الاندماج في هيئة ما. وقد شهدت الأجيال الجامعية في فترة ما بعد الحرب سهرات تشنجية في النوادي الليلية وقاعات الموسيقى واكتشفت ملذة قوية في ارتكاب بعض المخالفات البسيطة، التي لا يتقبلها عقل غالبية المؤهلين كفلاسفة خلال العقود الأولى من الجمهورية الثالثة. وقد أظهر العنف الهجائي لمجلات نهاية العام في دار المعلمين في شارع أولم انتشار ثقافة النوادي الليلية بين أحضان الطبقات المثقفة وفقدان رصيد السلطات الجامعية. ومال أقول المؤسسة إلى أن يصبح الصوت المدوّي للحياة المؤسسية. وفي معرض حديثها عن إيمانها الشبابي بالحرية، أضافت سيمون دُ بوفوار: «على غرار ضلالنا السياسي، يفسر هذا الكبرياء الروحاني أولاً بعنف مشاريعنا. كتابة، إبداع: لا يجرؤ المرء قط على المجازفة بهذه المغامرة إذا لم يتصور أنه سيد نفسه المطلق، وسيد أهدافه ووسائله» (م ن). هنا يجعل الفيلسوف نفسه عالم اجتماع ليصف التنظيم المميز للشعور بالحرية الذي قدمه التعليم الفلسفي الفرنسي في ما بين الحربين، جامعاً بين حرية الشخص الفكرية وعود العقل والشعور بالتححرر من القيود الذي يقدمه إلى الشاب البورجوازي تواضع الوضع الأستاذي. وتذكر بهذا الصدد صورة ألان، الأستاذ المبرز في الصفوف التحضيرية

لمباريات الدخول إلى المدارس الكبرى، لعرض هذا المزيج من العجرفة والرعونة الذي يحيط بالجيل المولود في حدود عام ١٩٠٥. وعندما تحدث ريمون آرون في «مذكراته» عن الشعور بـ«الطريق شبه المسدود الذي شعر الفلاسفة المتدرجون بأنهم متقادون إليه» (آرون، ١٩٨٣، ص ٣٩)، فإنما رجع إلى إدراك الوسط المغلق على نفسه والمتقلص إلى خيار ضعيف جداً: برغسون المنسحب من التعليم والملتزم الصمت؛ ألان، معلم حياة أكثر منه منتج فلسفة؛ وبرونشفيك الذي وصفه آرون بأنه «كبير المثقفين»: كفاء لكنه متجمد في كانطية جديدة تبين أن الألمان قد خرجوا منها منذ سنوات عدة. هذا التناقض بين القوة التلقينية للتكوين الفلسفي، وهي مظهر خارجي بكل معنى الكلمة، إنها «قوة حقيقية لتشكل العادة»، حسب تعبير بانوفسكي (Panofski) صاحب كتاب الفن المعماري القوطي والفكر المدرسي (بانوفسكي، ١٩٦٧) وبين الشعور بالفراغ الذي أحاط ببدايات مهنة الجيل الشاب الذي رأيناه يرسم لنفسه بشكل شبه سلبي فسحة جديدة من الاحتمالات. وقد يكون من السذاجة أن ترى في الفلسفة التي تشكلت تدريجاً فيما بين الحربين تناقضاً حرفياً مع الفلسفة التي سبقتها. تبقى التسلسلات هي الراجعة: كان ألان، لأسباب مختلفة، سلطة فلسفية بالنسبة إلى ريمون آرون وجورج كانغيلم، لكن سيمون دُبوثوار اعترفت بأنه علّمها أشياء وأشياء. لقد تشكل طموح الجيل الجديد حول التماس المحسوس، الذي تجلى في سلوك متعي يدعو إلى تذوق مباحج

المدينة، مع الحرص في الوقت ذاته على التصدي مواجهة إلى المسألة السياسية أو، بنحو فلسفي دقيق، رغبةً في تناول الأمور وجهاً لوجه. وتدريباً استطاع الفلاسفة أن يخصصوا أنفسهم بالمصادر المتوافرة في الفلسفة الألمانية، بالرغم من بعض الفوضى. في ذلك تذكر سيمون دُ بوفوار بصراحتها المعهودة: «في العدد ذاته (حيث سيرة حقيقة سارتر) ظهرت ترجمة ما هي الماورائيات؟ لها يدغر: لم نشهد أهميتها لأننا لم نفهم منها شيئاً» (بوفوار، ١٩٦٠، ص ٩٣).

بطبيعة الحال، كان جان بول سارتر الوجه الأكثر بروزاً في هذا الجيل الفلسفي الذي كان، في نفس الوقت، مبتكراً ومستقلاً عن التصورات الخيالية المتجسدة في التقليد المدرسي، التي لم تشكل قط موضوعاً لأن تصبح موضوعية. ربما كان سارتر أقل تشدداً مما كانه برغسون بالنسبة إلى الأسلوب القائم في صوغ الفلسفة. لقد وفر عليه رفض المؤسسة الجامعية ضرورة القيام بتحليلها. وغالباً ما كان سارتر يصوغ تجديده المفهومية المجردة باستخدام التصورات الخيالية والرموز ومساائل الفلسفة الجامعية الفرنسية. وإذا كان التأكيد الافتتاحي للفلسفة يرتكز على أولوية المعاش على النظرية، كما يتضح، بطريقة أيضاً استهلاكية، في الرواية الخيالية المتكلفة الغثيان، فإن تحركه الأقوى يبقى بحكم البداهة إثبات استقلالية الذات، وهي منطلق كل تساؤل فلسفي: إن تجربة الحرية هي التي تتجسد في تحديد الفرد الذي يعتبر من دون شك تحديداً للذات المثقفة، والذي يبلغ

ذروته مع التحديد الذي أعطاه كارل مانهيم (K. Mannheim) لأهل الفكر: إنهم من دون قيود، لكنهم أيضاً من دون جذور، من دون عائلة حقيقية ويتميزون بالتجربة الدائمة لكل احتمال (مانهيم، ٢٠٠٦). ومن المستغرب والمثير «لم نكن قط أحراراً بقدر ما كنا عليه في ظل الاحتلال»، أنه كان بالإمكان أحياناً مواجهة سارتر سائليه عما فعل بتلك الحرية، أو أيضاً في الجملة الشهيرة لـ سان جينيه الكوميدي والشهيد: «ليس المهم هو ما جعلونا عليه بل ما نجعله نحن بما جعلونا عليه»، نجد خلطاً قوياً بين تأكيد الذات، أي الكائن المحتمل في عالم محتمل، والتجربة الحسية للحرية، وهي الحرية التي وجدتها سيمون دُ بوڤوار عندما فضلت شراء كوكتيل على كتاب فلسفة (سارتر، ١٩٥٢).

لا مجال لإنكار نتائج قراءة هوسرل وهايدغر على تكوين فكر سارتر: يمكن القول بكل حال بأن الأمر يتعلق بذخائر ليس استعمالها مؤكداً على الدوام أكثر مما بالتأثير أو الاستيعاب. هذا ما نتبينه بوضوح تام في كتاب المخيال، حيث لم يتوصل سارتر فعلاً إلى جعل عمل هوسرل وسيلة، وبصورة أقل وضوحاً في الوجود والعدم، الذي تقل فيه الهايدغرية إذا نظرنا إليه عن كثب. وإذا اتخذت الحرية شكلاً ظاهرياً في انبعاث «الكوجيتو القبانعكاسي»، فإن الأكثر أهمية يتموضع على مستوى آخر: إن الوعي هو في نفس الوقت وعي الوجود ووعي بالآ تكون ما لديه وعي، ويؤدي هذا الانفعال إلى حدوث العدم والبعد عن الذات المكونة للوجود من أجل ذاته. في هذا الحيز المفتوح، تطرق

سارتر، بعد الأنطولوجيا، إلى المسائل الأخلاقية والسياسية. وإذا كان الجزء الأول، وهو الوحيد الذي كتب ونشر، في نقد العقل الجدلي (١٩٦٠) قد تطرق، في آن معاً، إلى مسألة التطبيق العملي ومسألة العمل السياسي، فذلك بهدف مقارنة حرية العامل الفاعل مع حتمية قضية من دون فاعل وقانون القلز في المادية الجدلية لمصلحة جدلية مرتقية إلى مرتبة معرفة الذات. لا توجد أية روحانية هنا، بل التأكيد الثابت، من خلال رفض هيمنة أحد أشكال المقتضيات التاريخية، على أولوية الذات في التجربة المترافقة مع حريتها واحتمال حدوثها. يمكن الاعتراض من هنا بأن كتاب سارتر يشهد إلى أقصى درجة على تأثيره الجدلية في الوسط الثقافي الفرنسي منذ ثلاثينات القرن العشرين وحتى نهاية الخمسينات منه، لأنه يشير بالأحرى إلى نهاية حقبة أكثر مما إلى تبشير عصر جديد وعندما تصدى فئسان دِكومب بتهكم إلى الطموحات المميزة لتلك المرحلة من الفلسفة الفرنسية، وهو الذي فكر بها بشمولية وفاقاً لمقتضى المحسوس، فإنه عمد إلى قياس التباعد القائم بين الطموح الجذري لأسلوب جديد في التفلسف والنتيجة الفعالة لهذا الطموح: «رأينا سابقاً حدود الفلسفة الحسّية. وقد برهنت، عبر اتخاذها هذه الصفة، على تواضع التمرد ضد أساتذتها: كونها استرجعت جوهر تعليمهم، مع إدراك الكوجيتو، وهو نقطة انطلاق، في كل فلسفة، لا يمكن الالتفاف عليها» (دِكومب، ١٩٧٩، ص ٣٥-٣٦). ألم يكن القطع التام بين المثالية والروحانية الجامعية والوجودية

سوى وهم؟ ألم تكن التجربة السارترية حول حرية الذات سوى إعادة بناء بارع للفلسفة الخالدة؟ من الغباء ربما الوصول إلى هذا الحد من خلال المقاربة بين سارتر وميّن دُ بيران. وبالنسبة إلى الدافع إلى كونهما تقاسما نقطة الانطلاق عينها، شكل شيئاً ما، في كليهما، لم يبد أي تساهل خاص حيال الوجوديين والظاهراتيين الفرنسيين، فلم يدعم هذا النوع من المواضيع، لأنه لاحظ تماماً أن ذات فلسفة الوجود مهددة دائماً بالسلبية: إن الذات المجربة على هذا النحو هي ذات لا توجد كما هي إلّا في الانفصال بين الوجود والعدم المكوّن لانبعث الذاتية. لقد أقام فنسان ديكومب مقارنة يمكن بموجبها الحكم على أن حرية الذات تتجلى في القدرة على القول لا. هل الفكر الذي يرفض دوماً هو منتج للعدم؟ ربما يكون جول لاشلييه، وهو تجسيد منسي اليوم للمثالية الروحانية، الذي ترتبط ذكراه برده بازدراء على الأشكال البدائية للحياة الدينية لدوركهائم المعتبر وكأنه يهتم فقط بـ«إله المناظرات»، جد «الرجل الصغير» سارتر. وفي معرض تأسيس لغة فلسفية مشتركة بين جميع أساتذة الجمهورية، أنجز مؤلف الذات والآخر بحثه حول الأبوة في مقالة «العدم» نشرت في معجم لالاند. وعليه، كتب لاشلييه: «إذا كان الوجود يعني التوضع بالفكر، لاستطاع الفكر، بنفس الحرية، أن يوضع أي وجود أو أن يرفض موضوعة أي شيء، أو أقله أن يتصور بالتجريد، وكأنه لم يوضع شيئاً، أن يتصور حرّيته خارج أية ممارسة آنية لهذه الحرية» (لالاند، ١٩٢٦، ص ٥١٠). حرية، رفض، عدم. هل

تعتقد نفسك في بلد معروف؟ بالرغم من ذلك ينبغي عدم المبالغة: إن الوعي هو وعي بشيء ما، بالنسبة إلى سارتر المشبع بالظاهراتية وحرّ التصرف. لكن لاشلييه لم يفصح بهذه العبارات، لأن المثالية لا تحتاج إلى علاقة مع الموضوع لوضع حرية الفكر بصيغة تجريد محض. إن حرية الذات، بعبارة أخرى، كما صاغها لاشلييه، لا تخضع للتجربة. يبقى أن المجموعة التواصلية من فلاسفة الذات، التي افترضها فوكو مع بعض التسرع في نصه حول كانغيلم، وجدت هنا شكلاً محدوداً، إنما قوياً، من التعزيز.

استمرار الماورائيات والنزعات اللاهوتية

للانتهاء مع السياقات المحبوبة حول فلسفة الذات، ينبغي التساؤل عن مكانة الظاهراتية بتحديد المعنى في هذا التشكل. وحديثاً أوضح فرانسوا دافيد سيباه (F. D. Sebbah) أن «مرلو-بونتي شكل جزءاً من أولئك الذين تبنا النزعة أو الشعور الماورائي في الفلسفة، بصورة جذرية، من دون أي تنازل: إذا كنا نفهم بذلك، ليس طبعاً شروداً خارج ما يظهر منه، بل لأنه ما انفك يشهد بأن الفلسفة تشهد لمصلحة ما لا يستسلم للانجباس في إيجابية محددة» (سالانسكي Salanskis وسيباه، ٢٠٠٨، ص ١٧). إن الملاحظة، التي قدمها تشكل ضرورة ملحّة في الشهادة لمصلحة الماورائيات، غير قابلة للنقاش. إنه أكبر اسم في الظاهراتية الفرنسية أدخل هذا الاتجاه الفلسفي في ذلك الانفتاح الماورائي، ونعلم كذلك كم من المعارك خاضها الفيلسوف

ضد توجهات وضعية عديدة، وبخاصة تلك التي تأسس عليها علم النفس الأميركي في بنية السلوك (١٩٤٥). كما نعلم أن مرلو-بونتي قد رجع، مرات عديدة، إلى مَيَّن دُبيران وبرغسون في تعليمه وأن درسه الافتتاحي في كُوليج دُفرانس، الذي نشر تحت عنوان مدرسة الفلسفة، يتضمن قسماً لا يستهان به من أعمال ثلاثة من أسلافه في كرسي الفلسفة في تلك المؤسسة وهم هنري برغسون وإدوار لوروا ولويس لافل، وجميعهم من أنصار ماورائيات متجددة ومتكيفين مع معاصرة الحركة العلمية. أخيراً، بقي فكر مرلو-بونتي منتظماً حول إشكالية الكوجيتو التي أحيت تماماً حقوق فلسفة الذات. وإذا كان مرلو-بونتي يحرص، مثل سارتر، على توضيح القطع الذي أقامته الظاهرية مع المثالية (إن العودة إلى الأمور التي فرضتها هذه الأخيرة هي عودة «مختلفة تماماً عن العودة المثالية إلى الوعي» (مرلو-بونتي، ١٩٤٥، ص ٣)، إلا أنه كان بعيداً عن تذليل كل الصعوبات المرتبطة بمركز هوسرل. وقد أتاحت صفة «فيلسوف الازدواجية»، المعزوة أحياناً إلى مؤلف ظاهراتية الإدراك، التساؤل حول العلاقات المعقدة التي أقامها مع المؤسسة الفلسفية الفرنسية، التي كان، قبل وفاته المبكرة، ممثلها الأكثر شهرة والأكثر تأثيراً خلال خمسينيات القرن العشرين.

وفي أواخر سنين حياته، سنحت الفرصة لدومينيك جانيكو، في تقرير أعد في الأصل كملحق لكتاب فنسان دِكومب حول ٤٥ سنة من الفلسفة الفرنسية، بطرح السؤال حول «المنعطف اللاهوتي للفلسفة

الفرنسية» (جانيكو، ١٩٩٠). ومن المتعذر ألا نلاحظ أن الفلاسفة الفرنسيين الذين يتسبون، بشكل أو بآخر وصراحة، إلى الظاهراتية غالباً ما وجهوا عملهم علانية وجهة دينية: هي ذي حالة ميشال هنري (M. Henry) وجان لوك ماريون حالياً، إنما يمكن أيضاً أن نذكر جان لوي كريتيان (J. L. Chrétien)، وبحسب ترتيب الدخول إلى المسرح إيمانويل لفيناس (E. Levinas). ثمة في هذا المنعطف قطع حقيقي مع عقلانية هوسرل ومع مشروع ذي نمط علمي في الظاهراتية. وقد ذهب الظاهراتيون اللاهوتيون إلى أبعد من مجرد تجديد ماورائي، كان غربياً على نطاق واسع عن المشروع الهوسرلي. يمكن القول إنه يوجد في تجديد التوجه الجذري هذا نوع من الإلغاء التدريجي لعلمنة الفلسفة الجامعية الفرنسية، وهذا ما عبر عنه جانيكو بوضوح حيث قال: «كيف يمكن الذهاب نحو جهالة الظلام الصوفي ونستخدم في ذلك أدوات مفهومية أو مصطلحية من الفلسفة القديمة الأكاديمية الطيبة؟» (م ن، ص ٦٢). لقد رأى مؤرخ الفلسفة في هذا الوضع «الموقف الملتبس لدفاع مقنع عن الدين، وحالة انكفاء للروحانية» (م ن، ص ٦٣). لقد توصل ظاهراتيو المنعطف اللاهوتي إلى نتيجة مزدوجة: فمن ناحية، أحيو فلسفة معتبرة كاختصاص تتويجي ومدعوة إلى التشريع في جملة العلوم الخاصة مع إظهار عداء صريح حيال العلوم الإنسانية، وهو موقف غير وارد عند هوسيرل وكذلك عند مرلو-بونتي. إنها العودة الإمبريالية لفلسفة أولى لم تخف تعبيراتها الروحانية. ومن

جهة أخرى، أقر اللاهوت، وليس بالضرورة الأكثر تقدماً، في قلب المؤسسة الجامعية الفرنسية. وقد يكون من باب المبالغة إلقاء اللوم فقط على الظاهراتيين اللاهوتيين الجدد. ولا شك في أن أقول كبرى النماذج التفسيرية للعلوم الاجتماعية وإرهاق الحركات الاجتماعية التقدمية، أديا إلى أحياء فلسفي كان يوجه الاحتمال صورياً أكثر منه واقعياً، لأن التطلعات التشريعية لفلسفة أولى، مثقلة باللاهوت، على وجه الخصوص، كانت وهمية أكثر من أي وقت آخر. أضف إلى ذلك أن التباسات نصوص هوسرل ومرلو-بونتي المؤسسة، المتذبذبة دوماً بين مشروع علم حقيقي، وأنموذجه الهندسة، وإعادة ترسيخ الماورائيات، هي التي أطلقت دعوة ذات سمة ملائمة للمنعطف اللاهوتي الذي أدى تغير نزعتة الإيديولوجية في السنوات الأخيرة من القرن الماضي إلى تسهيل المهمة بشكل كبير. ومما لا شك فيه أن الجدل حول العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الظاهراتية واللاهوت يتخطى حدود هذا الكتاب، وأن مسألة العلاقات بين الفلسفة والدين في المجال الجامعي الفرنسي، منذ بدايات الجمهورية الثالثة، ستشكل موضوع معالجة مستقلة في الفصل الثامن. وسوف نقتصر هنا على القول بأنه من خلال التحول الجذري في اتجاه العملية الظاهراتية، ظهرت السمات المكونة لنوع فرنسي تحديداً من ممارسة الفلسفة: عدم إمكانية النفاذ إلى الآنية العلمية، انغلاق في وجه تنوع التطبيقات الفلسفية، تصلب حيال الطموح التشريعي من منظور أنطولوجي موسوعي وعدم قدرة على الخروج من الدائرة الروحانية.

لن نحاول هنا أن نبذل جهوداً جديدة للتساؤل حول التقدم في الفلسفة. وإلا، سوف نتساءل عما تم اكتسابه بين رَفْسُون وجان-لوك ماريون. لقد جسدت الظاهراتية الفرنسية ذات الاتجاه اللاهوتي بصورة تامة حدود ممارسة ماورائية متمحورة ومنطوية على ذاتها.



سادساً تحولات مفهومية

ألمانيا تلقح فرنسايميل تاريخ الأفكار إلى جعل انتقال البشر والأعمال مسألة سهلة: تهاجر صياغات المفاهيم من مكان إلى آخر، وغالباً عبر تواريخ فردية، وتفرض نفسها لقاء تخصيصات أو استخدامات جديدة يستحسن تحليلها في سياق جديد. هكذا وجهة نظر تفترض حتماً تبسيطات: تصبح النظريات معارف مرافقة. تتغلب دراسة الانتقال على المفاوضات المتعددة، بالمعنى البيتفاعلي للكلمة التي تفسح في المجال لترسيخ، دائماً موقت، بنى مفهومية. تختفي الخلافات أو التجاذبات تلقائياً عن المشهد. وبصورة أكثر وضوحاً، لا تكون النظريات الفلسفية سلعاً يكفي لتحليلها اللجوء إلى بروتوكول من النمط الجرمكي. لقد استطاعت الدراسات بغاية الاستقبال، كتقديم كانط أو هيجل في فرنسا مثلاً، أن تزود بمعطيات عملية مهمة، كتاريخ الترجمات وتواترها، أو أيضاً حجم التفسيرات ومصدرها: لكنها كانت أقل إطناباً في سياقات تجديد التخصيص التي تطورت في ظروف تاريخية معينة. وقد أدت إشكالية الترحيلات الثقافية إلى إغناء تحليل الهجرات المفهومية مع الأخذ بالاعتبار غياب السياقات والعمليات

المادية عن نقل الأفكار. وقد استخدمها المؤرخون أكثر من علماء الاجتماع. فالحديث عن الفلسفة الفرنسية لا يعني استدعاء مضمون أو أسلوب خاص يكون تعبيراً عن فكر فرنسي متجسد في حقبة معينة: إنه بالأحرى تحليل أشكال متنوعة جداً من تجديد تخصيص مجموعات مفهومية ليس مصدرها بطبيعة الحال وطنياً. وقد شكل تاريخ الفلسفة الغربية، المعتبر كعمل مصطنع مركب من لوائح بأسماء مؤلفين وشبكات مفهومية، موضوع آنية خاصة باللغة الفرنسية، تواجدت، حتى نهاية الرواية، مع اللاتينية كلغة فلسفية مألوفة. كما أنها ارتكزت على المعرفة المنتشرة باليونانية في أوساط أساتذة الفلسفة، علماً بأن الامساك بزمام اللغتين القديمتين قد انكفأ بصورة منظمة، خاصة منذ ستينات القرن العشرين، تحت تأثير تنوع تعاقبات التعليم والتراجع المنظم للإنسانيات الكلاسيكية في منظومة الاختصاصات. إلى هذه النواة القاعدية، تنضاف معرفة للغة الأجنبية ناقصة بمجملها وضعيفة بشكل واضح، كالألمانية أو الإنجليزية، شكلت غالباً موضوع متابعة تعلم بعد الحصول على شهادة الأستاذية في حال وجود رهانات مهمة لإيصال مصادر فلسفية خارجية إلى الميدان الوطني. وكان سارتر شبه معاق خلال إقامته في برلين بشكل أنه أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة بصفة صحافي عام ١٩٤٥، أفاد برغسون بالمقابل من انجلوفونية تامة نتيجة أصوله العائلية. وهناك آخرون جعلوا من كفاءتهم اللغوية ميزة مقارنة حقيقية. وإذا كانت الإقامة في ألمانيا، التي دشنها فيكتور

كوزان في وقت مبكر من القرن، قد حدثت بصورة منتظمة طوال فترة الجمهورية الثالثة، فإن الفلاسفة الشباب بدأوا بالانعطاف نحو الولايات المتحدة بدءاً من الخمسينات، وبخاصة جاك دريدا، الذي لم يتخل إلى ذلك عن الفلسفة القارية.

إن المعنى الذي أعطي لمفهوم الفلسفة الفرنسية كتعبير عن مجموعة من التطبيقات المؤسسية، وعن أساليب وتتابعات مرتبطة باستخدام لغة وتصورات فكرية يسهل تعيين هويتها، هو معنى حديث، بحيث يمكن إرجاعه إلى تقرير رَفُسون حول الفلسفة الفرنسية منذ ١٨٦٨ (رَفُسون، ١٨٦٨)، الذي يَقُوم بصورة خاصة آثار استقرار تعليم المادة من قبل كوزان في إطار روحاني وانتقائي. وقد عزز استقرار الجمهورية وتطور سياسة تربوية وعلمية الفكرة التي بموجبها شكلت الفلسفة الفرنسية نتاج مجموعة من الخصائص النوعية المرتبطة أساساً بنمط خاص من اندراجها في النظام التربوي. وبالتالي، كان مفهوم الفلسفة الوطنية ملازماً لبناء حديث للدولة الأمة. لقد أعقب من الناحية التاريخية، أشكالاً أكثر قدماً كان فيها الانتقال الأوروبي للأفكار أكثر أهمية وأثار مشاكل مستحدثة في الترجمة والانتقال. لقد كانت ألمانيا المرجع الأجنبي الرئيس، خاصة إثر حرب ١٨٧٠، عندما ترسخت، في الجدل العام، الفكرة التي اعتبرت أن فرنسا تعرضت لهزيمة عسكرية، ولكن أيضاً فكرية وأنه ينبغي السعي إلى معرفة سبب تأخر فرنسا العلمي والنظري انطلاقاً من تحليل أشكال البحث وأصول التدريس:

توافقت تلك الفترة المضطربة مع ما أسماه كلود ديجون (C. Digeon) «حضور الأزمة الألمانية في الفكر الفرنسي» (ديجون، ١٩٥٩). فالفلسفة هي حتماً أحد مراقبي التخصيص الانتقائي للتصورات المفهومية التي ظهرت في ألمانيا، والتي كانت تخضع دائماً لمعالجة جديدة تبعاً للأهداف الوطنية. ينبغي التنويه بأنه إذا وجد الفرنسيون فائدة في مناقشة الفلسفة كما نشأت في ألمانيا، إلا أنهم لم يستسلموا بسهولة لإدخال أشكال من تنظيم الفلسفة الألمانية. ويصح القول بأن ما طرح تحت تسمية فلسفة في فرنسا وألمانيا غير متكافئ. وكما لاحظ ميشال أسباني (M. Espagne)، لا سعياً لفهم الفلسفة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، شكل الرجوع إلى ألمانيا نقطة نفاذ مفضلة ومصدراً للصعوبات في آن» (أسباني، ٢٠٠٤، ص ١١). وبالإمكان من دون عناء أن نسحب هذا الإثبات على فلسفة القرن العشرين. فإذا كان القرن التاسع عشر بالنسبة إلى فرنسا قرناً مستورداً لعناصر عديدة من الحياة الثقافية الألمانية، بما في ذلك مفاهيم فلسفية، فإن القرن التالي أسس قسماً كبيراً من مراحلها وغذى عدداً من أزماتها المتعلقة بقراءاتها، الثابتة بشكل أو بآخر، للفلسفة الألمانية: مباشرة، ترد إلى الذهن فلسفة شوبنهاور، وفلسفة نيتشه، وظاهراتية هايدغر وفلسفة الوجود عنده. بالرغم من ذلك، يجب عدم المبالغة: لم يقتنع الفلاسفة الفرنسيون قطعاً بالثقافة الألمانية، ولم يتمكنوا عموماً من النفاذ إليها من دون ترجمة أو وساطة خاصة. والعادة المتبعة في الفلسفة الفرنسية، بخاصة

إذا أخذنا في الاعتبار تيار الخبرة الذاتية الموروث عن مئيد بيران، بقيت على نطاق واسع عصية على استقبال الأعمال الألمانية. لقد افترض اجتياز المفاهيم للراين وجود مصافٍ مرتبطة جزئياً بخطوط فاصلة تحدّدنا عنها في الفصول السابقة. هذا الاجتياز تطلب أيضاً وجود وسطاء و مترجمين انتهى بهم عملهم الجماعي إلى إنشاء مدونة من نصوص يسهل فهمها على الذين لم يبدوا اهتماماً خاصاً حيال الفكر الألماني. وقد أمكن توجيه الترجمات بواسطة شبكات من القراءة التي عبرت عن الانفصال البنيوي بين التجهيزات الفرنسية للتوقع والقراءة والعرض الألماني، الذي فسخته مماحكات التنافس التي لا تنقصها في كلا طرفي الحدود، في حال استندت إلى مواضيع وعبرت عن نفسها بأساليب متباينة جداً. بالتالي، لم يكن الأمر يتعلق بقياس تأثير الفكر الألماني في فرنسا بقدر ما يتعلق بمحاولة إلقاء الضوء على نمط إنتاج كيانات فلسفية جديدة كانت أحياناً على علاقة معقدة مع الأعمال والمفاهيم الأصلية. ومن المتعذر أيضاً عزل الفلسفة عن تخصصات أخرى كفقّه اللغة الذي لعب دوراً حاسماً في تطوير العلاقات بين المعارف، أخيراً، شكلت الفلسفة القديمة مصدر ثقافة مشتركة بالنسبة إلى فلاسفة البلدين، إذ كانت بمثابة ميدان مفضل للمواجهة والتوسط. كان إميل بوترو، الذي أطلقت عليه تسمية «المندوب المتجول»، الجامعي في الجمهورية الثالثة الأكثر تجوالاً في أوروبا، والذي كان، قبل الحرب العالمية الأولى، أحد الأوائل الذين اجتازوا الأطلسي

متجهاً إلى الولايات المتحدة. وقد لعب دوراً مركزياً في إعادة نشر الفلسفة الألمانية في فرنسا منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر. وكان أحد السباقين، بين الشباب الجامعيين، في الإقامة في ألمانيا التي اعتبرت بمثابة فترة تعلم ثقافة مهنية ذات مستوى عام أكثر منها فترة معارف فلسفية خاصة. وعندما كان في الرابعة والعشرين من عمره، انتقل للإقامة مدة سنتين في جامعة هايدلبرغ. وقد أجرى فيها العديد من اللقاءات، كان أبرزها اللقاء مع إدوارد زلر (E. Zeller)، تلميذ هيجل قبل أن يصبح المبشر بالرجوع إلى كانط، والذي عرف خاصة من خلال مؤلفه فلسفة الإغريق الذي كتب بوترو مقدمة ترجمته الفرنسية، وهو الذي علم معلمه الألماني تاريخ الفلسفة. ولدى تقديمه زلر إلى الجمهور الفرنسي، أصرّ بوترو على مسألة أن «السمة المميزة لهذا المذهب هي تصنيف الفلسفة برمتها بين العلوم الحقيقية، من دون أن يقيم بين هذه وتلك سوى فروق نوعية» (زلر، ١٨٨٤). ولا شك بأن تأثير بوترو كان كبيراً من خلال تعليمه في دار المعلمين العليا بين ١٨٧٧ و ١٨٨٥، وهي سنوات استراتيجية بالنسبة إلى استقرار الفلسفة الجمهورية، ثم في السوربون، أكثر مما عبر أعماله التي لم تثمر مطلقاً قبل نشر أطروحته في ما يطرأ على قوانين الطبيعة عام ١٨٧٤. وقد أكد على الموقف الكانطي الجديد، الذي لقي دعم رُنوفييه من خارج الجامعة، وهو موقف أساسي في إنتاج فلسفة «عادية» بالمعنى الذي أعطاه توماس كوهن لهذه العبارة بالنسبة إلى العلم. وكونه

أصبح مختصاً بالثقافة الألمانية (Germaniste)، وهذا ما لم يشكل خاصية مشتركة في نهاية القرن التاسع عشر، عرف بوترو، الذي حصل من جانب الوزير فيكتور دوروي (V. Duruy) على منحة استثنائية لمتابعة الدراسة في ألمانيا، كيف يقنع العديد من جماعات الفلاسفة بواقع أن الفلسفة الألمانية والإقامة في ألمانيا أصبحا منذ ذلك الحين يشكلان طرفاً في إعداد الفيلسوف الفرنسي. وكان جوريس أحد هؤلاء الفلاسفة الشباب. أما كزافييه ليون، «الفيلسوف الاجتماعي»، فزاد من اهتمامه بفلسفة فيخته (Fichte) خلال تعليم بوترو. في حين كان أوكتاف هملين وفيكتور دلبو (V. Delbos) وهنري دلاكروا من خيرة المختصين بالثقافة الألمانية القادرين على تعليم الفلسفة الألمانية بلا وسيط وأدرجوا أبحاثهم في إطار كانطي-جديد متكيف بصورة واضحة مع وضع التعليم العالي الفرنسي ومع أهداف الجمهورية. وقد تم تفحص النتائج المهمة لهذه الكانطية على الطريقة الفرنسية، التي استمرت أكثر من قرن لتفرض نفسها في فرنسا، عبر الحديث عن العلوم ووضع المعرفة. وقد أتاح الرجوع إلى كانط إلغاء الرجوع إلى الإيديولوجيا والحسوية في نهاية القرن الثامن عشر، والذي استمر خلال القرن التاسع عشر على نطاق واسع، وإبطال العرض التنبؤي للحركة العلمية الذي قدمته الوضعية، أقله بشكل إيديولوجيا شعبية أو نزعة إستمولوجية. لقد كانت كانطية الفلسفة الفرنسية في بداية القرن العشرين متشعبة وفعالة في آن معاً. فزوّدت المجال الروحاني

بدعم إپستمولوجي كانت تفتقد إليه. لقد كان الرجوع إلى كانط مرناً بما يكفي للحفاظ على مرونة الفلسفة الفرنسية، التي أتاح لها رؤية التواجد المشترك بين نماذج متنافسة: على هذا الأساس استطاع بوترو ودوركهيم بخاصة، صاحب الأشكال البدائية للحياة الدينية، أن يحتميا تحت هذه المظلة بينما كانا متعارضين حيال التوقعات العلمية في السوسيولوجيا. وما لا يرقى إليه الشك هو أن الكانطية الجديدة الألمانية، وخصوصاً تلك العائدة إلى هرمان كوهين (H. Cohen) وإرنست كاسيرر (E. Cassirer)، كانت أكثر خصوبة وأكثر انفتاحاً من العلوم الأخرى، كتاريخ الفن بشكل خاص. يبقى أن الرجوع إلى كانط، الذي توسط فيه على التوالي كل من رُنوفييه وبوترو، شكل جملة المراجع المشتركة الأساسية التي أتاح للفلسفة أن تتوجد بشكل مؤسساتي متجدد وقابل لتقديم رؤية متكاملة حول الحركة العلمية. إن ما درجت العادة على تسميته تاريخ العلوم على الطريقة الفرنسية وجد هنا، إن لم يكن مثيراً نظرياً، فأقله ترسيمة موقعه.

نيتشه الأكثر فرنسية بين الفلاسفة الألمان

في حوليته مركور دُ فرانس عام ١٩٠٤، أكد جول دُ غوتييه (J. de Gaultier) أن: «فكر نيتشه هو ذو إحياء محض فرنسي ويعيدنا إلى ذواتنا» (لو ريدر Le Rider، ١٩٩٩، ص ١). وبقدر ما كان نيتشه معجباً بالأدب الفرنسي، ارتكزت إعادة الترحيل هذه على بعض الأسس الموضوعية من شارل بودليير وپول بورجيه في المقام الأول، إنما أيضاً

من أخلاقيين، مثل نيكولا دُ شامفور (N. de Chamfort). لكنها (إعادة الترحيل) كانت كذلك صيغة غير مشروطة لـ كارمن، وهي أوبرا لجورج بيزيه، رأى فيها نيتشه نقیض فاغنر (Wagner) بالرغم من ذلك توافق مسار نيتشه الفرنسي قبل كل شيء مع ظاهرة تمثل نادرة في تاريخ الانتقالات الثقافية. وذلك عبر الأدب أولاً وعبر حواشي الفلسفة التي ظهرت آثارها في فرنسا، خصوصاً من خلال بعض الكتاب كجول دُ غوتيه (J. de Gautier)، پيار لاسير (P. Lasserre) وإميل فاغيه (É. Faguet). هذا ما تجاهلته الفلسفة الجامعية على نطاق واسع خلال العقود الأولى من الجمهورية الثالثة. وبعد أن ترجم على وجه السرعة إلى الفرنسية، أصبح موضوع ذوق أدبي، كما يشهد على ذلك هنري ليشتنبرغر (H. Lichtenberger): «في سنوات ما قبل الحرب، كان بلا أدنى شك معروفاً في حلقات واسعة، بل حتى مشهوراً. الكثير من الكتب، عديد من المجلات والصحف تطرقت إلى سيرة حياته، عرضت مذهبه وناقشت أفكاره» (م ن، ص ٣٩). كانت ردة فعل الجامعيين بطيئة: أول تقرير علمي، قاس جداً، أعده مؤرخ هو غبريال مونو (G. Monod)، وليس فيلسوفاً. لقد وجد أن شوبنهاور المربي يتوافق مع عمل صبي مقهى أكثر منه مع فيلسوف. بالرغم من ذلك، كان مونو وسيطاً حقيقياً، لأنه حظي باهتمام الشباب المثقفين، وفي مقدمتهم رومان رولان (R. Roland)، دانيال هاليقي (D. Halévy) وشارل أندلر (Ch. Andler)، بالعمل وبالشخصية خارج ما هو عام عند الفيلسوف الألماني. هذا الأخير هو الذي أتاح، في مؤلفه حياة نيتشه الصادر عام

١٩٢٠، اعتماده في الوسط الجامعي؟ فقبل الحرب، سنحت الفرصة لدانيال هالفثي بنشر أول ترسيمة بيوغرافية في مجلة باريس، وأعيد نشرها بشكل كتاب عام ١٩٠٩. فالمختصون بالثقافة الألمانية هم الذين أمنوا النقل الثقافي لمؤلف إنساني، إنساني جداً، أكثر من الفلاسفة.

وكان التقبل العلمي للعمل الذي صاغه أندلر مغطى جزئياً بمرحلة ثانية من اختصاص الفرنسيين الثقافي بالفيلسوف: كان جورج باتاي، في ما بين الحربين، صاحب المبادرة في حركة إعادة استثمار قوية. فأصبح نيتشه رمز الدفاع ضد هيمنة النسق العقلي، سواء كان اقتصادياً أم سياسياً. ومن المعروف أن نقد العقلانية المتنامي، خصوصاً داخل كلية علم الاجتماع، خلف ذرية غنية جداً في الفترة التي سميت التقبل الثالث لـنيتشه في فرنسا خلال ستينيات القرن العشرين، وهو تقبل توافق مع دخوله إلى الهانتيون الجامعي الوطني. وكانت الجمعية الفرنسية للدراسات النيتشوية، التي تأسست بمبادرة من جان فال، الأستاذ في السوربون، مكان الفلاسفة الشباب المستقبليين، مثل جاك دريدا وجيل دولوز. وكان سبقهم النيتشوي-الماركسي هنري لوفقر في كتابه نيتشه الصادر عام ١٩٣٩. منذئذ، شكل كتاب دولوز نيتشه والفلسفة عام ١٩٦٢ مؤشراً على شغف عند الجيل الشاب من الفلاسفة. وقد شكلت ندوة رويومون (Royaumont) عام ١٩٦٤ دلالة قوية على هذه الحركة. وقدم فيها ميشال فوكو مداخلة حول ثلاثي مهياً لأن يصبح أسطورياً، أي ماركس، نيتشه وفرويد، «أسياد الشك». وبالتالي

استطاعت النيتشوية الجديدة الجامعية أن تصبح اللغة المحلية العامة لإنتاج فلسفي انطلق بشكل سلسلة من المشاريع الفردية البارعة، برز فيها نيتشه كرائد مشترك، وهو الذي قال عنه فوكو، في ختام كتابه تاريخ الجنون، أن جنونه «كان الوساطة التي انفتحت بها فكره على العالم الحديث». ثمة ندوة أخرى أصبحت أسطورية، بالرغم من أنها أقيمت من دون ميشال فوكو، إنما بحضور جيل دولوز، جاك دريدا وساره كوفمان (S. Kofman)، شكلت من دون شك المرحلة الأكثر اندفاعاً في النزعة الفلسفية الجديدة: «نيتشه اليوم». وقد أقيمت هذه الندوة في سُريري، سنة ١٩٧٢، وهي السنة ذاتها التي صدر فيها كتاب نقيض أوديب، حيث شكلت مكان سائر القوى قبل أن يحدث الانكفاء الكبير خلال الثمانينات، تحت راية النضال ضد نقيض العقلانية.

الحقبة البراغماتية

إذا عرفنا كيف استخدم كانط في إعادة بناء الفلسفة الجامعية في ظل الجمهورية الثالثة، لاستطعنا، من دون صعوبة تذكر، قياس تأثير البراغماتية على الحياة الثقافية خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. وغالباً ما استمرت البراغماتية في الظهور كشكل ثقافي هامشي بقي على أطراف الجامعة. كانت الأمور أكثر تعقيداً: لقد أثارت الفلسفة البراغماتية اهتماماً حقيقياً في بداية القرن في فرنسا. وهذا ما تجلّى خاصة في المبادرة التي قام بها رينيه برتلو (R. Berthelot) كي يفسر، في إطار البراغماتية، مشروع نيتشه واصطلاحية پوانكاريه

(برتلو، ١٩١٢). حتى أن دوركهائم نفسه، الذي قلما اتهم بالتعاطف مع البراغماتية، برر بالعبارات التالية تقديم هبة مالية وزارية لكتاب وليم جيمس المكرس لـ التجربة الدينية. محاولة في علم النفس الوصفي: «بعض التحفظات التي يمكن إبدائها حول الأطروحة التي دافع عنها السيد وليام جيمس، كتابه أصبح اليوم مشهوراً جداً، لقد كان موضع نقاشات المهمة بغية رفض فكرة إمكانية ترجمته إلى الفرنسية. وكائناً ما كان مذهب المؤلف الشخصي، نجد في هذا الكتاب مجموعة متميزة مفيدة من الوثائق حول مختلف التيارات الدينية التي تشغل عصرنا» (دوركهائم، ٢٠٠٣). لم يتدخل دوركهائم في تقويم الكتاب، لكنه دافع عن مبدأ اكتتاب باسم اعتبارات خارجية: مسألة أن المؤلف شكل موضوع نقاشات عديدة، ومسألة أن الترجمة عالية المستوى. إلا أنه اعترف بالدور التوثيقي للكتاب فيما يتعلق بموضوعه، أي التجربة الدينية، وهذا ما قد يبدو تنازلاً إذا كنا نجهل أهمية عالم الاجتماع النقدية حيال الفيلسوف الأميركي، التي اتضحت منذ مقال ١٨٩٨ («تمثلات فردية وتمثلات جمعية»)، وصولاً إلى الدروس في البراغماتية خلال ١٩١٣-١٩١٤، مروراً بـ الأشكال البدائية للحياة الدينية التي كشفت عن نقد وعن استخدام غير مباشر لأعمال جيمس. إن التعقل الذي أظهره دوركهائم في تقريره، المتميز بتكرار الصيغة التنازلية («بعض التحفظات»، «كائناً ما كان المذهب»)، قد يفسّر بالأهمية المزدوجة التي أعطاها للفيلسوف الأميركي. لقد وجد دوركهائم في جيمس

مخبراً ممتازاً عن الأشكال المعاصرة للحياة الدينية. ولم يتردد في إعلان توافقه معه حول نقاط عديدة في النص الاستنتاجي الشهير الذي أعده لـ الأشكال البدائية للحياة الدينية. لسنا هنا بصدد التعرف إلى الأهمية الوثائقية للكتاب، بل الاتفاق على طبيعة التجربة الدينية: «ارتكزت كل دراساتها على تلك المسلمة القائلة بأن هذا الشعور الموحد عند المؤمنين في كل الأزمنة لا يمكن أن يكون محض وهمي. إننا نقبل إذاً، على غرار أي مدافع حديث عن الدين، بأن تقوم العقائد الدينية على تجربة نوعية لا تكون قيمتها البرهانية أدنى من قيمة التجارب العلمية، مع وجود الاختلاف. نحن نعتقد أيضاً بأن «الشجرة تعرف نفسها من خلال ثمارها» (وليام جيمس، ص ١٩ من الترجمة الفرنسية لـ [أنواع التجربة الدينية] وأن خصوصيتها هي أفضل دليل على قيمة جذورها. إنما من خلال وجود، إذا شئنا، «تجربة دينية» ومن خلال كونها ثابتة، بشكل أو بآخر - هل توجد تجربة ليست كذلك؟ لا ينتج من ذلك بأي حال أن الواقع الذي رسخها هو موضوعاً مطابقاً للفكرة التي كونها عنها المؤمنون». وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب، تحدث دوركهايم أيضاً بحماسة عن كتاب جيمس مبادئ علم النفس لدى طرح مسألة تبلور المفهوم أو البعد المكاني للأحاسيس. وقد برهن النقاش الحاد الذي أجراه عالم اجتماع حول أعمال الفيلسوف في دروسه المكرسة لـ البراغماتية والسوسيولوجيا، التي أشركت فيها عمل رينيه برتلو، على الاهتمام الذي أولاه باتجاهات الفلسفة الأميركية الجديدة التي شكلت

دعماً للعلم الفتي (أكان المقصود هو مفهوم التجربة أم المساهمة التي يوفرها التفكير حول الأحاسيس والأفكار). كذلك انتقد عالم الاجتماع مسألة أن البراغماتية باطلة، من الناحية الفلسفية، لكنها ذات فعالية كبرى، على المستوى التطبيقي، بمقدار «ما يوجد تباعد بين الحقيقة والفرصة الاجتماعية» حسب شينتز (Schintz، ١٩٠٩). يجب أن تكون الجماهير براغماتية، والحقيقة صالحة فقط للنخب: كان شينتز بعيداً جداً عن دوركهائم، الذي يرى أنه يوجد رابط قوي بين المعرفة والديمقراطية. وقد برهن الحزم الذي أبداه دوركهائم في جملة براهينه، في تقريره، على الأهمية الكبرى التي كان يعلقها على الجدل حول البراغماتية، ولو أنه سرعان ما اتخذ مظهراً إيديولوجياً جدياً في فرنسا. والواقع أن الفلسفة الأميركية لقيت قبولاً سريعاً في البلاد، بالرغم من أنها قطعت مع الأساليب القارية في صناعة الفلسفة. وأصبحت البراغماتية جبهة صراعات، ومحك مصداقية، أتاح إعادة تقويم نظريات الحركة العلمية كما نظريات العمل، وأثارت اهتماماً خاصاً بمسألة تجديد الاهتمامات العلمية حيال الدين، وهو موضوع لفت جيمس الانتباه من خلاله في بداية الأمر.

وفي تحليله السوسيولوجي لقبول البراغماتية في فرنسا، ذكر رومين بودال (R. Pudal) أن شارل ساندرز بيرس (Ch. S. Peirce) هو الذي أسس، حوالي ١٨٧٠، «نادي الماورائيات» في كامبردج بالولايات المتحدة (بودال، ٢٠٠٨). وغالباً ما ننسى أن نضيف بأن بيرس نفسه نشر

مقالاً بالفرنسية عام ١٨٧٩، أحد الأعداد الأولى في «المجلة الفلسفية» التي أسسها ورئسها تيودور ريبو. وهكذا كانت الفلسفة الأميركية بعيدة عن كونها غير معروفة في فرنسا في مستهل الجمهورية الثالثة لأنها شكلت موضوع تمثّل في إحدى أوائل ملازم مجلة لعبت دوراً محورياً في الحياة المؤسّساتية للمادة. منذئذ استمرت بعيدة جداً عن الاهتمامات التي كانت تشغل الفلاسفة الفرنسيين في نهاية القرن التاسع عشر. وبقدر ما تموضعت فلسفة بيرس برمتها خارج أي اهتمام ماورائي، كونها تمثّلت كوسيلة إيضاح مفهومي، إنما لأنها رفضت في الوقت عينه «تحديد» أية حقيقة للأشياء، لم يكن حظها كبيراً في الدخول في مدونة الفلسفة الجديدة بل، بالعكس، عرّضت نفسها للنقد من قبل الاتجاهين الرئيسيين في الفلسفة: الروحانية الماورائية الجديدة والعقلانية المرتكزة إلى نظرية الحركة العلمية. وعند منعطف القرن، تكثف الاهتمام بالبراغماتية لتشهد انشغافاً حقيقياً بها في نهاية العقد الأول من القرن الجديد. وأثناء تحليله للمعطيات التي طرحها جون شوك (J. Shook) في محاولته وضع فهرست عام للبراغماتية، برهن رومين بودال أن ذروة العودة إلى المراجع الفلسفية الأميركية انوجد بين ١٩٠٩ و ١٩١١، قبل أن تشهد انطفاءً سريعاً منذ الحرب العالمية الأولى. كان هذا التوضيح مهماً لأنه كشف آثار موجة هي في جزء كبير منها خارجة عن الوسط المهني في الفلسفة التي تميزت بخاصية الظهور المباغت، بعد فترة طويلة من الفترتين وقبل انكفاء سريع. لقد أدخل نجاح البراغماتية في فرنسا نمطاً

جديداً من النشاط بغية قبول حركة فلسفية قائمة على سرعة الحركة، إنما أيضاً على بعد عابر يدل بوضوح على هشاشة الأهواء والمصالح الفلسفية المتعارضة مع استقرار أنماط الأوضاع الفلسفية المذكور في الفصول السابقة. وذكر بودال أن الفيلسوف الأميركي عاود الظهور في فرنسا عام ١٩٦٧، في أطروحة جيرار دلدال (G. Daledalle) المكرسة لجون ديوي (J. Dewey).

وبطريقة أكثر إثارة أيضاً حيال ما يتعلق بالعودة إلى كانط الذي أحياه إميل بوترو قبل ربع قرن، لم يتبين ما إذا كانت الثروة البراغماتية المباغثة قد ترجمت في حومة المواجهات بين الفلاسفة الفرنسيين. ومما لا ريب فيه أن البراغماتية كانت تمثل نتيجة إرث أجنبي بالنسبة إلى جميع الذين أرادوا التمرد على العقلانية الجامعية التي تركز على النهضة الفلسفية التي أراد فرضها الشبيبة المتحلقون حول كزافييه ليون في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق، وعلى مشروع علم الاجتماع الذي حث عليه إميل دوركهايم حول فريق السنة السوسيولوجية، في آن معاً. وقد ارتكزت كلتا هاتان الحركتان، بدرجات وأشكال متفاوتة، على أساس كانطي جديد في الفلسفة الجامعية. وشكلت هذه الأخيرة، في العقد الأول من القرن، موضوع هجوم متعدد الأشكال، لكنه عنيف: رأى برغسون في وليام جيمس أخاً فلسفياً. وكان برغسون قد تمكن من الوصول سريعاً إلى إظهار اللغة الإنجليزية. لقد رأى في الموجة البراغماتية مناسبة غير متوقعة لتفتيت هيمنة الشكل الكانطي للفلسفة

في فرنسا تلك الفترة. كذلك تخصص جورج سوريل بنوع من الفكر الذي كان يأمل أن يتمكن فيه من تحليل الأشكال المستجدة من فعالية العمل. كذلك أتاحت البراغماتية تزويد الاصطلاحية بأساس مفهومي بدأ، حول بوانكاريه ولوروا بتشكيل شبكة إستمولوجية مرشحة لوراثة فلسفة العلوم المستوحاة من بوترو. أخيراً، قدم، من دون مشقة تذكر، أسلحة إلى الإعلاميين والإيديولوجيين الضد عقلانيين، الذين راحوا يبحثون بشتى الوسائل عن تقويض استقرار مؤسسات المعرفة والنماذج المثالية التي وضعتها الجمهورية. وكما بالنسبة إلى برغسون أو تارد، كان الجدل حول برغسون خاضعاً لمحددات تضافرية، وأدى إلى استثمار هائل لخطاب فيلسوف بوسطن. وبالتالي وجد جيمس نفسه مجسّساً في عصابة أنصار أطلقها اليمين الراديكالي، حوالى ١٩١٠، وكان جنودها المثقفون الموراسيون الشباب، ضد «السوربون الجديدة». ولم تكن الحرب ضد العقلانية حرباً موحدة. لا مجال هنا للخلط بين اليمين المتطرف الذي قام بمحاولة إيديولوجية أولى وجدل إستمولوجي من نوع الجدل الذي أثاره الفيزيائي الكاثوليكي التقدمي إدوار لوروا. كان موقف الاختصاصي العلمي نقيض تعقلي وحيوي أكثر منه نقيض عقلاني تحديداً، واقترح رؤية إلى البراغماتية هي أقرب إلى الحدس البرغسوني منها إلى فلسفة العمل الجيمسية. إن الربط بين البرغسونية، المتجسدة هنا كما في أغلب الأحيان، عبر حماس لوروا الجدلي الذي لا يكل وعبر نقيض العقلانية عند اليمين الضد جمهوري،

ليس بالضرورة نتيجة قربي عميقة بين فلسفة الحدس وإيديولوجيا اليمين المتطرف. والأساس المشترك بين العنصرين كان دوماً قادراً على تلوّث فلسفة الحدس كما وإستمولوجيا العلوم الجديدة التي اقترحها علميون طليعيون في تخصصهم بإيديولوجيا ذات أهداف واضحة. هل ينبغي التذكير بأن برغسون لم ينكر قط إمكانية هذا الربط وحافظ على الازدواجية بين فلسفته وشكل آخر من الفكر السياسي المتطرف؟ مما لا ريب فيه أن هذا التهيب هو مصدر الانعزال التدريجي للفيلسوف الكبير بدءاً من عشرينات القرن العشرين. ولاحظ رومين بودال أن الجدل حول البراغماتية اغتذى أيضاً بنزعة قومية ضد أميركية استهدفت حماية الرقي الفلسفي في فرنسا: إنها براغماتية متكيفة مع العبقرية الفرنسية التي كان يرجع إليها، بصورة غامضة جداً، اليمين القومي المتطرف في محاولة منه لجعل فلسفة جيمس خاصة به وحده. لقد كشف المشهد مفرط الحيوية للبراغماتية في باريس عن التواجد المزدوج للجدل: داخل الحقل الفلسفي، كان الأمر يتعلق بجدل ناشط جداً حول إستمولوجيا العمل وحول مكانة المعرفة. وفي المجتمع، كان الأمر يتعلق بجعل البراغماتية أداة ضد جمهورية، كما بالنسبة إلى البرغسونية الدنيوية التي تماثلها في سمات عديدة. لقد سنحت الفرصة لجيمس بإزالة الخلافات التي كانت ترمي بثقلها على استخدام فكره. وهذا ما شكل غالباً خسارة فادحة، بمقدار ما أدى الغليان الإيديولوجي إلى استحالة النقاش حول التصورات المفهومية. لقد قدمت معركة

البراغماتية المناسبة الأولى لجدل استطاع أن يتطور، في الوقت ذاته، في ميادين عدة أو مستوياتعدة، من دون مبالاة هنا بمعجم المفردات. عموماً، كان الماركسيون يميلون إلى طي المشاريع بعضها على بعضها الآخر وإلى الاعتقاد بأن الجدل هو نفسه أينما كان، وهذا ما أدى إلى تحويل الفلسفة إلى ضرب من الإيديولوجيا الصرف. ونقترح هنا قراءة أكثر تعقيداً للفترة البراغماتية في فرنسا. وما لا يرقى إليه الشك أن الجدل الإيديولوجي أفاد في بروز اهتمام أكثر معرفة بالبراغماتية. هذا ما يتضح لنا إذا اعتبرنا أن الممثل الأبرز للجيل البراغماتي الثالث في الولايات المتحدة، جون ديوي، لم ينجح قط، ربما باستثناء نهاية القرن العشرين، في إثارة اهتمام ذي معنى في فرنسا، مما يعني أنه لم يسقط في جدل ذي عدة مستويات كالجدل الذي أتيننا على ذكره حيال جيمس.

المتدى الآتي من الفتور:

كوجيف نهاية التاريخ

كان موقع كوجيف في الفلسفة الفرنسية لاقياً خلال القرن العشرين. ها نحن حيال شخص لم يتبوأ منصباً جامعياً وسيرته الذاتية تكتنفها الأسرار التي كانت تحفظ أحياناً بمقتضى الضرورة. وبالرغم من أن فرنسا كانت عموماً متحفظة في استقبال المثقفين الأجانب، إلا أنها أتاح لكوجيف فرصة الحصول على شهرة فلسفية غير مسبقة،

مرتبطة على نطاق واسع بإعادة إدخال عمل هيجل عبر قراءة ناشطة قادرة على تحريك مشاعر المشاركين المبهوتين في متداه الذي كان يجدر بالمرء حضوره، قبل سمينير جاك لاكان، إذا أراد تحدي فكر العصر الفلسفي. كان كوجيث روسياً ينتمي إلى البورجوازية المتغربة، استقر في فرنسا عام ١٩٢٦، وراح يعتاش وزوجته من مردود بيع التحف التي استطاع إخراجها من روسيا الشيوعية. كان صديقاً لألكساندر كوايريه (A. Koyré)، وهو فيلسوف آخر مهاجر من روسيا، حاز عام ١٩٣٣ على دبلوم من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، على أطروحة حول سولوڤييف (Soloviev). وكان سمينير كوجيث يمثابة استمرار للمنتدى الذي أسسه كوايريه حول فلسفة هيجل الدينية. كان السمينير يعقد جلساته يوم الإثنين، وسرعان ما أصبح مقر التقاء المثقفين الشباب من مختلف المشارب، كجورج باتاي وباك لاكان وأندريه برتون، وأيضاً أريك فيل وموريس مرلو-پونتي وريمون آرون وجان هيبوليت، الذي أصبح المتخصص الجامعي الأكبر بهيجل بعد الحرب. وحتى ١٩٣٩، كان كوجيث يهر الحضور بصوته ذي اللهجة «المتراوحة بين السلاڤية والبورغينية»، (أوفريه، Auffret، ١٩٩٠، ص ٢٤٠) واستطاع التوفيق بين معرفة علمية هيجلية واسعة وشكل مجازي وشعبي في عرض المفاهيم. وإذا هيجل قد ترجم أثناء القرن العشرين وإذا حاول فيكتور كوزان توطينه إلى حد ما، إلا أن أعماله بقيت غامضة بالنسبة إلى الفلاسفة الفرنسيين. ومع كوجيث، الذي وصل في مرحلة



إعادة تكوين الأجيال وتغييرها، سنحت فرصة تعديل مدونة الفلسفة الكلاسيكية التي قدمت نفسها بطريقة مغرية وغير متوقعة. وقدم فنانان دكومب أحد أسباب النجاح الاجتماعي لكوجيف عندما أكد أن «الظاهراتية الهيجيلية المتمزمة تحولت معه إلى رواية مسلسل فلسفية (دكومب، ١٩٧٩، ص ٤٠). أما فرضية كوجيف المحورية حول نهاية التاريخ، المبنية على قراءة أنثروولوجية لـ «ظاهراتية الفكر»، والتي نوقشت لمعرفة ما إذا كانت تراعي فعلاً التطلعات الهيجيلية، قد أكسبته نجاحاً كبيراً. لقد كانت نهاية التاريخ الاسم الآخر للمعرفة المطلقة: كانت نتيجة هوية الذات والموضوع التي تميزها خلق مجتمع مسالم، أي ضرب من جنة عدن حيث لا تواجه الإنسان أية عقبة تمنعه من تحقيق غاياته. وفيما وراء بُعد الإعجاز الفلسفي هذا، دشّن سمينير كوجيف علاقة جديدة بين التفكير الفلسفي والآنية التاريخية. فقط ربط بين الغرائبية (Exotisme)، والتجديد ومسرات التجمع المدني في صالات صغيرة تحولت فيها المعرفة العلمية الأكثر جفافاً إلى أداة إغراء. وكان لا بد لهكذا مشهد في الفلسفة من أن يلعب دوراً رشيماً في منظومة تاريخ الفلسفة الفرنسية.

هايدغر: من اللامبالاة النسبية إلى قوة الإلهام

كشف تاريخ تقبل أعمال هايدغر في فرنسا عن حركة مختلفة تماماً وترك بصمات لا تمحى في المشهد الفلسفي الفرنسي. والواقع أن شخصيته مارتن هايدغر وأعماله أتاحت تحديد حلقة من المتقبلين

شوشنت، بطريقة معبرة، الخط الفاصل الذي وضعه ميشال فوكو بين الذات والموضوع. وكان بلا منازع معلم الفلسفة الفرنسية منذ نهاية ثلاثينات القرن العشرين وصولاً إلى الحقبة المعاصرة: بدت الهايدغرية وكأنها أصبحت نوعاً من خاصية مكونة للفلسفة الفرنسية. وأكد كل من هوبير دريفوس (H. Dreyfus) وپول رابينوف (P. Rabinow)، ربما مع بعض المغالاة، أن ميشال فوكو نفسه بنى فكره انطلاقاً من إشكالية هايدغرية واضحة. حتى أنه لم يكن بحاجة إلى ذكر أهمية الفيلسوف الألماني لأشخاص مغايرين مثل دريدا أو لاكان. واللافت حقاً هو مدة هذه الهيمنة وتنوع «التابعين» نتيجة ذلك: كان هذا الموقف فريداً من نوعه في العالم. ولم يكن له مثيل في ألمانيا. وإذا أخذنا في الاعتبار من ناحية أخرى المضمون الإيديولوجي لمجموع الأعمال، بمعزل عن الالتزام السياسي لرئاسة الجامعة، ومسألة كونها مرت في الظروف الأكثر ملاءمة لقبولها إثر الحرب العالمية الثانية، حيث كان من المنطقي أن يؤدي هذا القبول إلى مراجعة مشتة لجاذبية مؤلفها، فلا بد من تصنيف نجاح الفيلسوف الشوابي بكونه أحد الألباز الأكثر أهمية في الحياة الثقافية الفرنسية، والذي تعذر حله بالكامل حتى يومنا هذا. ولم تسمح حدود كتابنا هذا بصوغ مقارنة جديدة تماماً لهذه المسألة. وإذا كانت الهايدغرية الفرنسية «موضة» أو شغفاً، إلّا أنّه لم يكتب لها العمر الطويل. والاحتمال الأكبر أن النجاح الهائل لتصدير هذا النمط من فلسفة الوجود مرده إلى الخصائص البنيوية للفلسفة الفرنسية. إن

أية إشكالية محددة بخاصية الخلاف الملازم لأي ميثاق قبول واسع غير كافية: لا شك بأن أي عمل مهم يستلزم مراكمة قراءات لا تقبل التكوين ولا يستقر في الزمن إلا إذا ربط بين نزاعات عديدة ومتناقضة. هكذا تنوع في الاستخدامات يستلزم نوعاً من إجازة تفسيرية تنتهي بجعل العمل السند المرن جداً لاستثمارات غير متجانسة، وإذا اعترف الألمان، باندهاشهم، فهل بإمكاننا الخروج من مضاربة لا نهاية لها باتهامات وإنكارات تحيط بالقراءات الفرنسية للعمل؟

في منتصف السبعينات، عكف پيار بورديو على المشكلة، بينما جعل فلاسفة جيله، بمن فيهم ميشال فوكو، من هايدغر مرجعاً رئيساً. وبتركيزه على الخصائص الداخلية للعمل، الذي أتاح فهم الإفراط اللاحق في استخدامه، أكثر مما على موانئ قبول أثبتت أهميته، بدل بورديو المسألية. فالفلسفة، بالنسبة إلى مؤلف الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هايدغر، هي الحيز الفكري الذي يتيح ترجمة نصوص تنتشر، وفاقاً لاصطلاح خاص، بأشكال أخرى في أوساط اجتماعية أخرى. لقد صقل بورديو الطريقة، بدرجة عالية جداً، مقترحاً قراءة مضاعفة لعمل هايدغر تأخذ في الاعتبار ازدواجية الحقول الاجتماعية التي يتحرك الفيلسوف وسطها. وبالتالي، لا بد أن تكون القراءة سياسية وفلسفية في آن، استناداً إلى إبهامات المؤلف وتلاعبه الخاص على الكلمات التي تجعله ينتقل باستمرار من حقل إلى آخر. لقد تم تحليل «تأثير التشكيل الفلسفي» (بورديو، ١٩٨٨) بعبارات تحليل نفسية: إن فلسفية هايدغر

هي «التسامي الذي فرضته الرقابة الخاصة لحقل الانتاج الفلسفي». بَمَ كان هايدغر معلماً؟ لقد تموضعت كل مواقفه الفلسفية بالتناسب مع مجال متشكل: إن الحقل الفلسفي يشكل الحيز الذي يمكن أن يجري فيه «تغيير هيئة» المواقف السياسية المتخذة. ويستخدم فيه هايدغر مهارة متبعة في ترجمة اصطلاح بآخر، وهي مهارة متناسبة مع إمساكه بزمام الحقل. لقد أوجد هايدغر في الحقل الفلسفي موقفاً جديداً، «ينبغي، مقارنة به، إعادة تحديد المواقف الأخرى». بهذه المناسبة، اقترح بورديو مفهوم «الشعبوية الأرستقراطية» لتحديد الإستراتيجية الهايدغرية. ففي دراسته، برهن بورديو، بشكل رائع، للذين يعينهم في المقام الأول المجال الفكري الفرنسي، لماذا دفعته مميزات مؤسستنا الفلسفية إلى الاعتراف بأهمية المفكر الألماني والسهو عن تغيير هيئة الشأن العامي الإيديولوجي الذي كان هو محركه الذي لا يكل، وطبعاً مبتكره.

من جهة أخرى، اعتبر دومينيك جانيكو أن شهرة هايدغر كانت واسعة في بلد ديكارت بشكل استحق معه لقب «فيلسوف فرنسا» (جانيكو، ٢٠٠١، ص ١٣). وبالتالي قد نتوصل إلى الإجابة المفارقة عن السؤال الذي يشغل هذا الكتاب. لقد كان الفيلسوف الفرنسي المبدع ألمانياً بكل ما يتحلى به من طباع تميزت به منمنطقة شواب الألمانية (Souabe)، بعكس ألماني شبه فرنسي مثل نيتشه. لهذا، كان الحدث الافتتاحي في ألمانيا، عام ١٩٢٧: منح صدور الوجود والزمان

(Sein und Zeit) مؤلفه شهرة مؤقتة، لكنها كانت لافتة في فرنسا، لأن جورج غورفيتش (G. Gurvitch) كان اقترح تقديماً موجزاً لعمله بين ١٩٢٨ و ١٩٣٠ في السوربون. أما المقدم الآخر للعمل، الذي كان أكثر قرباً من اهتمامات الفيلسوف فهو إيمانويل لفيناس، الذي كان يحضر دروس هوسرل وهايدغر عام ١٩٢٩ في فريبور. كان الإعلان مفاجئاً: «كي أتحدث بلغة سائح، انتابني شعور بأنني ذهبت عند هوسرل وأنني التقيت هايدغر... ولم ألبث أن عرفت بأنه أحد كبار فلاسفة التاريخ. على غرار أفلاطون وكانط وهيغل وبرغسون» (م ن، ص ٣٢). وعام ١٩٣٨، أصدر هنري كوربان (H. Corbin) ترجمته للجزء الأول من نصوص هايدغر بالفرنسية، تحت عنوان: ماذا تعنى بالماورائيات؟ وفي مقدمته، تحدث كوايريه عن «شمس جديدة أشرقت». وقد لعب فيلسوفان، في سياقات متباينة جداً، دوراً جوهرياً في توطين هايدغر في فرنسا، ذلك أن أحدهما كان وسيطاً، في حين كان الآخر متعاملاً مع أعماله بحرية تامة.

الأول هو جان بوفريه. لقد رأينا (الفصل الثالث) أنه كان يمثل إلى أقصى درجة صورة مميزة للحياة الفكرية الفرنسية: المعلم من دون نتاج الذي لم يكن له وجود إلا في العلاقة التربوية. وكان تميزه الأهم في هذا المجال، أو بالأحرى عاميته، هو انقطاعه لتفسير مؤلف ما زال على قيد الحياة، هو هايدغر. لقد كان المثابر باسمه في فرنسا، في سياق قبول لم يكن ملائماً من قبل، لكنه لم يلبث أن ظهر استثنائياً. كان بوفريه

الابن الوحيد لزوجين مدرسين من كروز، خريج معهد المعلمين العالي وحائز على شهادة الأستاذية في الفلسفة، وقد جسّد المسار الاجتماعي والجغرافي لعدد من أساتذة الجمهورية، أو لـ «طفولة تنتعل حذاءً كما كان يحب أن يسميها، مع نوع من التكلف الذي كان كذلك تلميحاً إلى بساطة القروي الشوابي الذي كان المعبر عنه في فرنسا، في قمة التراتبية الداخلية للوسط المدرسي. وخلال دراسته، انخرط من دون تردد في مسيرة العقلانية في فترة ما بين الحربين متجسداً برونشفيك، لكنه لم يكن يكره اللقاءات الأدبية، خصوصاً مع رفيقه في الثانوية روجيه فايار (R. Vaillard). وعام ١٩٤١، اكتشف فكر هايدغر في ليون، بمساعدة صديقه المختص بالثقافة الألمانية جوزيف روفان (J. Rovan)، بينما كان متتمياً إلى الثورة. وتم أول لقاء له مع الفيلسوف الكبير عام ١٩٤٦، داخل «فوريه نوار» وسط ديكور ملائم للصدمة الأنطولوجية: لم ير ضيراً في الاقتناع بأن تقديم هايدغر في فرنسا قد يكون أكبر عمل له في حياته. وفي خريف السنة نفسها، كرست «رسالة في النزعة الإنسانية»، التي بعث بها إليه هايدغر كرد على مطالبته بتوضيحات، بوفريه كمتلقي لأعمال هايدغر. وإذا عرف بكونه الأكثر أهلية لتقديم الفيلسوف، أو كأنه «تجسيد حضوره في الحياة الفلسفية الفرنسية»، على حد تعبير جاك هافيه (J. Havet) (هافيه، ١٩٨٤، ص ٨٢)، سعى إلى العمل على جعل أعمال معلمه، في آن معاً، مألوفة ومقبولة لدى الجمهور الفرنسي. والواقع أن الوسط الجامعي، في فترة ما بعد الحرب، كان

متحفظاً، خلا بعض الاستثناءات، وكان الفوز في اللعبة بعيد المنال مسبقاً. وقد تحدث بوفريه مرات عديدة عن «دسائس السطحيين»، المستبسلين في الحط من شأن هايدغر، وسرعان ما تخلى عن إعداد أطروحة الدكتوراه. وشكلت شخصيته، المتميزة بشدة التزامه ضد المحتل، والأشكال المبتكرة في الألفة الاجتماعية التي أقامها حول الفيلسوف الألماني، إسهاماً معبراً في التعرف الفرنسي إلى أعمال هايدغر.

لقد كرس أستاذ الأجيال المرشحة للدخول إلى المدارس العليا نفسه لإحياء فرق عمل للدفع قدماً بترجمات وتفسيرات الأعمال. وقد شكل طلابه، الذين أقام معهم علاقات لاحقة خارج الحيز المدرسي، الحلقة الأولى، الأكثر فعالية. كما أنه وضع هايدغر على علاقة مع فنانيين، من أمثال رينيه شار (R. Char). كانت ندوة سيريزي، التي عقدها عام ١٩٥٥، مناسبة للقاء مشهود بين الشوابي القروي واللبق جاك لاكان. وقد بقيت تلك الفترة محفورة في الذاكرة الفلسفية كذروة الألفة الاجتماعية الأنطولوجية التي كان فيها بوفريه المتخصص الأكثر ابتكاراً. كان يستمتع على وجه الخصوص بالحوارات التي يديرها في إطار لبق ويؤثر المداخلات المختصرة. ولم يلبث أن تخلى سريعاً عن مشروع تأليف الكتب. ذاك الوقت، كان فهم الأعمال العظيمة يبدو، بالنسبة إلى من كان وسيطاً لها، وكأنه التزام دائم، ينبغي الاضطلاع به باستمرار. وإذا كنا تفحصنا تفصيلاً تجربة بوفريه، فذلك لأننا نستطيع

عندئذ أن نفهم كيف أن القطاع الأكثر ثباتاً في الفلسفة المدرسية، أي التعليم في الصفوف التحضيرية، كان الأكثر تكيفاً مع التفسير، المتواضع والمتكرر باستمرار، لأعمال المعلم. هنا، كان التجديد الفلسفي الجذري متلائماً مع إجراءات العمل في التحضير للمباراة المدرسية العليا بامتياز. لقد أضحي هايدغر أداة اختيارية للتدريب البلاغي المتفوق في الدراسة على الطريقة الفرنسية. إن السعي الدؤوب للتوطين الذي قام به بوفريه، المقترن بعملية تبرئة إيديولوجية أجازتها شخصيته كمقاوم، جعلاً من الفيلسوف الذي لا آثار له، إنما الاجتماعي على شاكلة كزافيه ليون، أحد كبريات المشاهد في المسرحية الفلسفية لفترة ما بعد الحرب.

أما تقرير سارتر حول أعمال هايدغر فقد تعارض تماماً مع التقرير الذي أعده بوفريه. كانت قراءته بمجملها غير محترمة وتقريبية. بالطبع، تحدث مؤلف الوجود والعدم عن «لقاء محظوظ» مع الفيلسوف الألماني. «لقد جاء في الوقت المناسب»، على حد قوله. لقد جعله يكسب الوقت. وعام ١٩٣٤، ابتاع الوجود والزمان، لكنه تخلى عن قراءته، نتيجة صعوبات عديدة واجهها. وقد قيل إنه لم يكن شديد التخصص في الثقافة الألمانية. ولم يباشر القراءة فعلياً إلا عام ١٩٣٩. وكانت هذه الأخيرة ابتكارية ومغلوبة، لأنه قدم مجمل اهتماماته الخاصة المتعلقة بالوعي والحرية، وذلك من خلال متابعتة خطوة خطوة تقريباً معجم المفردات الهايدغري (الكون، le Dasein، القول

المأثور (la Faktizität، إلخ). هل يمكن الحديث، كما فعل جانيكو في عرضه اللافت جداً، عن جهل تام «للتجربة الهايدغرية» (جانيكو، ٢٠٠١، ص ٦٦)؟ هذا ليس مؤكداً: يمكن القول إن سارتر كان يعرف تماماً ماذا يفعل عندما استعار من هايدغر معجم مصطلحات قطع تماماً مع الانتاج الفلسفي السابق، بما في ذلك إنتاج هوسرل، واستطاع تزويده بمكاسب مرتبطة بالقطع الواضح مع الفلسفة الفرنسية التي تكون بين ظهرانيها. لقد طبق سارتر التمرد الجيلي الذي ذكره نيزان، قبل ١١ عاماً، في «كلاب الحراسة». وعندما وافق على الشروط المهنية التي فرضتها عليه رقابة الاحتلال، قدم ملفاً لا مأخذ عليه، مشبع بمراجع ألمانية. وقد أخذ عليه قبوله هذه التسوية التي أجراها بوعي تام. ولم تؤثر به المنشورات الشيوعية التي أنكرته باعتباره تابعاً للنازي هايدغر. كان إذعانه تكتيكياً: كان الهدف الرئيس من الانعطاف بالفلسفة الألمانية ومقاربات قراءتها هو العودة به إلى فلسفته الخاصة، التي باشر بصوغها قبل قراءته الفعلية لهايدغر، والتي كانت تدين له أقل بكثير مما يمكن أن يتيح الاعتقاد ببحث معجمي سريع. ولدى قراءته هوسرل في استعلاء الأنا، أجرى سارتر نوعاً من ترحيل في المكان للظاهراتية الهوسرلية أكثر انسجاماً مع المناخ الفرنسي من فلسفة الوعي المتجددة عبر أخذ التاريخية في الاعتبار. إن قراءة سارتر السيئة هي من جهة إلى أخرى استراتيجية: لقد اندرجت في نوع من استمرارية خاصة بفرنسا لفلسفة التجربة الذاتية لمواجهة هذه المرة الارتباط

بالعالم واحتمالية المواقف. إن «أحدهم» الهايدغرية لم تعد محتملة. وما برز سريعاً هو أنا «الكوجيتو» على الطريقة الفرنسية. يفسر نجاح سارتر بتلك القدرة على التحرك في عالم الظاهراتية وفلسفة الوجود الألمانية، وفي عالم فلسفة الذات، الذي له معالمة. وكان بلا ريب مرتبطاً، جزئياً، مع مناخات عائلية ورد ذكرها مع الفلسفة الفرنسية في قانونها المدرسي ومع معجم مفردات مجهول، غامض ومجاويزي في آن معاً (يمكن التفكير على وجه الخصوص بسوء الطوية). إن التغرب من دون الذهاب بعيداً، أو الالتقاء بالوجود وذلك بالذهاب إلى المقهى المقابل، هو هذا ما سمحت به رائعة سارتر، وكذلك بلا ريب رائعة سوء الطوية.

أسرة فـيتغنشتاين

فـيتغنشتاين هو اليوم معروف جداً في فرنسا، حتى ولو كان ذلك غالباً في الاتجاه المعاكس والاستخدام المضاد. ولم يتردد بعض علماء الاجتماع، الذين لم يمارسوا الفلسفة قط، في أن يجعلوا منها محركهم المفضل، في ترسيخ القراءات. لم تكن هي ذي الحال دائماً، وجاء تقبلها من قبل بعض الفلاسفة الفرنسيين متأخراً وفاعلاً. وعلى غرار كانغيلم أو كفايس، أصبح فـيتغنشتاين صورة طوطمية وليس من السهل تحليل قبوله الفعلي. لقد جعل منه تحوله إلى بطل الناقد اللاذع غير المتعمد للتقليد الروحاني الفرنسي ورمزاً لأسلوب جديد في ممارسة الفلسفة، وذلك عبر القطع التام مع الاتجاه السائد في التقليد الفرنسي.

وبالرغم من أنه وقع اليوم في المجال العام، إلا أنه يرمز دائماً إلى البطل الإيجابي في السيناريوهات التي يعدها بعض الفلاسفة ليبرهنوا أنه يوجد في هذا الاختصاص أخيار أو أشرار، كما هو سائد في أفلام الوسترن. وقد وجد فيتغنشتاين في فرنسا قارئاً مهماً ومدققاً للغاية هو جاك بوفرس (J. Bouveresse) الذي لم تكن أعماله منفصلة عن أعمال معلمه، ولو لم يكن أول مقدم له في فرنسا. ثمة حتماً قراء آخرون، أقل مركزية، لكنهم أسسوا أسرة لم تكن التماثلات داخلها لافتة. ومن المؤكد أن تقبل فيتغنشتاين جاء متأخراً. وإذا اعتبرنا أن صدور الزمان والوجود كان معروفاً من قِبل ليون برونشفيك وكزافييه منذ عام ١٩٢٧، إلا أن الأمر كان مغايراً بالنسبة إلى تراكتاكوس (Tractacus)، الذي كان مجهولاً تماماً لدى صدوره عام ١٩٦١ (صدرت ترجمته الإنجليزية عام ١٩٢٢). ويمكن أن نجد في غياب إمكانية الرؤية عند فيتغنشتاين مؤشراً على عدم اكتراث الفلسفة الفرنسية حيال المنطق. غير أن بوفرس ألغى هذا الواقع، لكنه كعادته، غطاها بجملته من المآخذ على هويته الفلسفية الخاصة التي جعلت الحديث لادعاً من دون جدوى: «ثمة في الواقع، لدى الفلاسفة الفرنسيين حذر غريزي تجاه المنطق: يعزى إليه دوماً أنه يشكل، بقدر ما، عائقاً أمام "التحليق الحر للتفكير"، ويعتبر في أغلب الأحيان وكأنه قمعي. وفي موضع ما، كتب رسل (Russel) أن فضيلة المنطق الجوهرية، هي تحرير المخيلة الفلسفية. إنما ليس هذا ما كنا نراه في فرنسا، خصوصاً أنه لم نكن نملك تقريباً أية

فكرة عن إمكانياته (أي المنطق) وما قام به منذ مرحلة فريجه (Frege) ورَسل والريادي فيتغنشتاين» (بوفرس، ١٩٩٦، ص ٩٧). ويخلص الفيلسوف السوداوي إلى القول بأنه ساد الميل، في فرنسا، إلى تشبيه المنطق بالقمع البوليسي. أما تفسير ضعف المنطق في فرنسا بالتزوع التحرري المطلق إلى المنفعة دون عوائق فقد شكل رؤية غريبة من قبل أحد المناطق الذي أدرك الوزن التاريخي لترسيخ الفلسفة الفرنسية من جانب الإنسانيات. أضف إلى ذلك أن جاك بوفرس، كونه أستاذاً في كوليج دُ فرانس، كان يتمتع بإمكانية نشر المنطق في فرنسا بالمعنى الذي يفهمه. واتفق أنه أُلّف كذلك كتباً مكرسة للأدب، خصوصاً في ما يتعلق بروبير موزيل (R. Musil)، ولرسائل هجاء مستساغة تجاه سطحية زملائه برهنت ربما على تحوله نحو الأسلوب الفينوي بأقل من انتمائه التام إلى عالم الإنسانيات الذي لم يقطع ربما معه بقدر ما كان تعتقد.

وبغية تحليل صمت الفلاسفة الفرنسيين المبدئي حيال أعمال فيتغنشتاين، لجأ رومين بودال إلى تفسير جعل من الإستمولوجيا التاريخية المستوحاة من باشلار العائق الرئيس في وجه انتشار فلسفة المنطق ضمن الحدود الفرنسية (بودال، ٢٠٠٨، ص ٩٥). وبالإمكان مناقشة هذا التعارض بين المنطق والإستمولوجيا. بداية، كانت أعمال فريجه والريادي فيتغنشتاين سابقة لأطروحة باشلار، الذي كان لا يزال موظفاً عندما صدرت أعمال هذين المؤلفين. وشكل ذلك نوعاً آخر من

الإپستمولوجيا التي سادت خلال العشرينات في فرنسا. وغالباً ما جعل منه باشلار هدفاً لتهكمه. فيما بعد، لم تكن الإپستمولوجيا التاريخية، التي شكلت أساساً لما تم التوصل إلى تسميته تاريخ العلوم على الطريقة الفرنسية، غير متلائمة مع المنطق أو مع فلسفة الرياضيات. في المنطق الصحيح، لم تكن إحداها عقبة في وجه الأخرى. لدى تأمله في الفلسفة الفرنسية، التقى فوكو مع كانغيلم وكثايس حول تسمية أحادية لفلسفة المفهوم. كانت أعمالهم متباعدة، لكنهم لم يشغلوا، إذا صح التعبير، نفس الحيز المنطقي. لا يمكن الحديث عن وجود تعارض بنيوي بين الفلسفة والمنطق نتيجة أن بعض أتباع كانغيلم القدماء، الذين مرّوا بالأتوسيرية، وقد عمدوا إلى ذم الفلسفة التحليلية. وعلى طرف آخر من الحقل الفلسفي، كان لا بد من موضوعة عداوة لا تنتهي تجاه فيتغنشتاين، لأن أسلوبه في العمل حال دون التعاقبات (الخيارات، البدائل). بهذا الصدد، أوضح بودال أن دولوز كان يعتبره كأحد «سفاحي الفلسفة». إنما بالرغم من التنذر السلبي الذي قد ينجم عن الإثباتات السابقة، أفاد فيتغنشتاين من شهرة حقيقية، كالبراغماتية الأميركية في حدود عام ١٩١٠، بينما بدا اندراجه في الموضوعة، منطقياً وإپستمولوجياً، بعيد الاحتمال. لقد جاء تقبله متأخراً جداً، إنما باهراً. كان هذا التقبل عسيراً في البداية، ولكن أكثر سهولة فيما بعد، لدرجة أن فيتغنشتاين أصبح رمز فلسفة غير قارية (أقله بالنسبة إلى فيتغنشتاين الثاني) انتهت بشعورها بأنها في عقر دارها في القارة.

وبغية تحليل السهولة المستغربة لهذا التقبل، لاحظ بودال أن هناك وجود اثنين من فيتغنشتاين - صاحب تراكتاكوس وصاحب إعادة النظر في تراكتاكوس - أتاح التخصصات المتعددة منذ وجود عقدتين متميزتين للتقبل. لا بد من الإضافة أنه إذا أمكن أن يخلق العمل صعوبات تقنية مذعاة خشية وأن يثير صراع التفسيرات، إلا أنه لم يتمتع بخاصية الأعمال القريبة منه التي أضفي عليها الطابع الرسمي، كعمل فريجه، وأعطى انطباعاً، ربما، خاطئاً، عن إمكانية أفضل لتكون بمتناول الفهم. ويمكن القول إن تقديم عمل فيتغنشتاين «بالفرنسية» ساهم في جعله فيلسوفاً فرنساً، إلى حد ما على غرار هايدغر. وبالرغم من أنه كان غريباً تماماً عن التقليد الفلسفي الوطني، وأكثر بعداً من هايدغر عن أساليبه في العمل، إلا أنه أصبح نوعاً من حيوان مرافقة في الفلسفة الفرنسية. وكان جاك بوفرس محقّقاً في عدم الاغتراب تماماً بالعرف المتأخر، إنما المتماذك، ببطله الفلسفي: «دفعني أسلوب الحديث عنه في معظم الأحيان إلى الاعتقاد أن اسمه يستخدم بصورة أساسية للدلالة على مجمع أفكار أو مذاهب يخلط، بنسب متفاوتة، عناصر مأخوذة من البنيوية (أو ما تبقى منها)، ومن الترميزية، والظاهراتية، والتفكيكية (déconstructionisme) والبعد حدائوية، والتي كان من حسناتها أنها مألوفة من قبل القارئ الفرنسي أكثر مما هي عليه اليوم كتابات المؤلف التي تعزى إليه» (بوفرس، ١٩٩٦، ص ٣٤). وأوضح بودال أن تقبل فيتغنشتاين تم في فرنسا على مرحلتين تركزان، على التوالي، على



جزئين من عمله. فمقابل دراسة تراكتاكوس الذي حظي باهتمام أوائل القراء الفرنسيين، مثل جول فويلمين (J. Vuillemin) وجيل غاستون غرانجيه (G. G. Granger)، كانت هناك قراءة فيتغنشتاين الثاني الذي حظي باهتمام الجيل التالي، بدءاً من جاك بوفرس. وفي سمينيره في أكس آن بروفانس، عمد غرانجيه، الذي أصدر مؤلفاً مقنعاً هو دعوة إلى قراءة فيتغنشتاين، إلى تأسيس، حول سمينيره، محوراً لفلسفة «لا قارية» لعب أعضاؤه دوراً مهماً في التجديد الجزئي لمظهر الفلسفة الفرنسية منذ ثمانينيات القرن العشرين. يمكن القول، مع المجازفة بتبسيط القراءة اليقظة لرومين بودال، إن أوائل قراء فيتغنشتاين الفرنسيين قد أشاروا إلى بعده المنطقي، بينما فضل الثواني منهم بعده الأنثروبولوجي. كان لكلا الفريقين موقف مفارق في الحقل الفلسفي الفرنسي. فشغلوا منذ الستينات معظم كراسي الفلسفة في كوليج دُ فرانس: تلك كانت حالة جول فويلمين، جيل-غاستون غرانجيه وجاك بوفرس وأفادوا بالتالي من شرعية داخلية. يا لهذا التعارض مع الفترة الممتدة من الحرب العالمية الأولى إلى عام ١٩٥١، التي شكلت أثناءها الفلسفة المستوحاة من الدين القاعدة المشتركة لكراسي كوليج دُ فرانس! بالمقابل، لم يبلغ أي منهم بعد المفكر الشمولي، بل حتى لم يحتل فعلياً أي مجادل موهوب، كجاك بوفرس، مقدمة المشهد. لم يخاطب أثرابه. وغالباً ما كان هؤلاء الفلاسفة في مقدمة المنافسين الذين عرفوا كيف يستخدمون المصادر الجديدة والذين

غالباً ما تقاسموا الحرص على مكافأة المشهد الفلسفي وذلك بتزويده بقاعدة أكثر تقنية وبتغيير قواعد البرهنة الشائعة فيها. وهذا ما يفسر أن بعضهم استطاع تجاوز التحالفات الضد-حدسية مع ممثلي العلوم الاجتماعية. وأثناء شكره لبيار بورديو على درسه الافتتاحي في كوليج دُ فرانس، عبر جاك بو فرس عن تمنياته بتغيير العلاقات العادية القائمة بين الفلسفة والسوسيولوجيا: «إن الذين يعتقدون بأن الفلسفة، من جهة، والسوسيولوجيا والعلوم الإنسانية عموماً من جهة أخرى، لا يمكن أن تقيم فيما بينها سوى علاقات صراعية تتميز بالصراع من أجل التصدر أو الهيمنة، وجدوا فيها بلا ريب مفارقة أو دليلاً على تواطؤ مشبوه إلى حد ما ولا يعني شيئاً مهماً بالنسبة إلى الفلسفة الحقيقية. إنما لطالما اعتقدت بأنها جديدة تماماً الفكرة المتلقاة التي ترى أن المعرفة العلمية والتقنية، بكل أشكالها، والبحث الفلسفي لا يستطيعان أن يزدهرا إلا على حساب بعضهما البعض»، (م ن، ص ٢٧). على هذا الأساس، أصبحت أسرة فيغنشتاين واسعة بما يكفي لاستقبال العلوم الاجتماعية. هكذا سعة نظر كانت استثنائية في القرن الفلسفي.

القسم الثالث

فن، دين، وفلسفة



سابعاً

الدين في حدود العقل البسيط

مفارقة في الجمهورية

في مواجهة الفكرة البسيطة التي تماثل الفلسفة الجامعية بمبدأ علمنة دائم الفعالية في المجتمع الفرنسي، لا بد من التأكيد على وجود جانب ديني قوي في صلب هذا الاختصاص، منذ السنوات الأولى من الجمهورية حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين. وقد شكلت الفلسفة أحد عناصر العلاقة بين الكنيسة والدولة: بالرغم من قانون الفصل بينهما الصادر عام ١٩٠٥، الذي شكل مرحلة حاسمة استمرّ تجديد المؤلفات بينهما في تحريك الاختصاص. وقد أتينا على ذكر هذه المسألة في الفصل الأول لدى تحليلنا للفائدة، الضد حدسية في جزء منها، التي قدمها قسم من التعليم الكاثوليكي للفلسفة. بالإمكان استجلاء وجود الدين في الفلسفة بطريقتين: أولاً، عبر التساؤل حول نمط حياة الفلاسفة الذين يجاهرون بالدين ونمط أعمالهم في حرم الجامعة. ومن ثم بمتابعة المعالجات المتلاحقة للموضوع، أي الدين، في الاختصاص، لم يكن احتدام النزاعات اللاهوتية في بداية القرن العشرين، التي بلغت ذروتها مع ما أطلقت عليه تسمية الأزمة

الحداثية، محصوراً في أوساط الفلاسفة المؤمنين: لقد شكل هذا الصراع عصب الحياة الفلسفية برمتها. وقد ميزت هذه الخاصية الفلسفة عما عداها عن أشكال المعرفة المدرسية والجامعية الأخرى، إذ زودتها بصيغة خاصة، حتى ولو لم تظهر كقوة محورية في سرديات الفلسفة الفرنسية وتقاريرها خلال القرن العشرين. وقد لاحظ فردريك وورمز أن «الفلسفة المسيحية» أصبحت مهمة جداً في فرنسا، بين ١٨٩٣ و ١٩١٤ على وجه الخصوص» (وورمز، ٢٠٠٩، ص ٦٧). يمكن أن نرى هنا مفارقة جمهورية. وإذا اعتبرنا أن الفكرة الجمهورية في فرنسا غير منفصلة عن فلسفة أسست مفهومها، في الأوقات الأكثر تذبذباً من طرحها الدائم لمسألة الله، المرتبط بمسألة الإيمان والفوطيبي.

كيف يمكن تفسير هذا الوضع؟ رأينا في الفصل الرابع كيفية تشكل القاعدة الجمهورية للاختصاص، من خلال إعادة تداول أعمال أوغست كونت والتأثير المباشر الذي حظي به شارل رنوفييه في مرحلة الانطلاقة الجديدة للفلسفة في سياق الحرية التي تم العثور عليها. ولا شك بأن مبدأ العلمانية قد ضمن حرية الأستاذ بمقدار ما يرتكز على ترقى العقل وعلى قدرة كل فيلسوف على إدراك كل المسائل بمعزل عن ضغوط العقيدة. «لقد استمرت العلمانية السمة الأبرز في الحياة السياسية الفرنسية»، كما يقول كلود نيكوليه (نيكوليه، ١٩٨٢، ص ٤٨٤): لم تنفلت الفلسفة من هذه الخاصية وشكل التعليم الثانوي، الموروث في جزء منه من فيكتور كوزان، نتاج سياق بطيء من دنوية

الفكر. وكان المرتكز الأساسي للجمهورية هو الرفض الصريح لكل استعلاء يحدث في المجال العام. وكان ألان، في هذا المضمار، يمثل الفيلسوف الجمهوري بامتياز، لأنه استمر في الالتزام التام. فبعد أن تلقى تربية كاثوليكية، اتجه، إثر إعدادة الفلسفي، نحو نقض الإكليروسية التي «أضحت أحد أهم أهوائه السياسية في سن الرشد» (Leterre، ٢٠٠٤، ص ٥٧). لم يكن ثمة توافق بين عقلانية ألان والإكليروسية: كانت صورة الفيلسوف الفكرية تتناقض كلياً مع صورة الكاهن. ونظراً لأن تاريخ فرنسا كان يتميز بالقوة السياسية القديمة الهائلة التي كانت تتمتع بها الكنيسة الكاثوليكية، التي استمرت مؤثرة حتى حوالى ١٨٨٠، فلا عجب في أن تكون العلمانية، حسب كلود نيكوليه أيضاً، «ما كان يمكن أن يتمناه أوائل «أصدقاء الحرية»: انفصال ودي بين الزمني والروحاني وإرساء الحرية الدينية» (نيكوليه، ١٩٨٢، ص ٤٨٧). والواقع أن هكذا مفهوم لم يكن وارداً بالنسبة إلى المدافعين عن الكاثوليكية. تبعاً لذلك كان الجمهوريون مجبرين على التبحر في عناصر مذهبهم النظرية، وكانت الفلسفة بلا شك أحد مصادر صوغ النظرية الأكثر فعالية: يبقى أفضل شاهد هو ضرورة معالجة المسألة الأخلاقية، من التعليم الابتدائي حتى الجامعة، بطريقة شمولية ومبتكرة. ومن خلال هذا العمل الأخلاقي تتكون أحادية التعليم العام، متجاوزة تنوع أطر التلقين الجغرافية والاجتماعية: كان بالإمكان إنتاج علم أخلاق عبر تنفيذ عمل مدقق حول المفاهيم. جوبهت الرسالة

بالرفض من قبل السلطات الدينية التي أصرت على أنه لا يمكن أن يبنى الإنسان أخلاقيته الخاصة بنفسه، في التلازم الذي تحدث عنه ألان، أو أسوأ من ذلك أيضاً، في الاحتمال الذي جعل منه سارتر عنصراً أساسياً من عناصر الحركة الفلسفية. إن الظروف السياسية المختلفة تخلق ردود فعل متباينة. يبقى أن دوركهائم وسارتر قد تقاسما الحاجة ذاتها إلى إنتاج علم أخلاق كشرط للحياة الاجتماعية الخالية من استعلاء ديني النمط: شكل استحداث شهادة إلزامية في علم الأخلاق وعلم الاجتماع، ضمن الإجازة في الفلسفة عام ١٩٥٥، مؤشراً على انفصال أولى المادتين عن الفلسفة الخالدة ومن الماورائيات وارتباطها بعلم اجتماعي قيد التأسيس. وقد استمرت هذه الشهادة حتى استحداث إجازة خاصة في علم الاجتماع عام ١٩٥٨. ثمّة ترسيخ آخر لعلم الأخلاق من جانب علم التربية والتعليم المدرسي والمدني. دخل دوركهائم إلى السوربون لتدريس علم التربية: وهكذا كان تعليم الأخلاق، الذي أصبح عنصراً مستقلاً تماماً عن بيان السيرة الجديدة، متحرراً من دوغمائية السلطة وعن أي شكل آخر من أشكال التدين المفرط. وأصبح علم الأخلاق، في الوقت ذاته قابلاً لصوغ جمعي في مجال مدني جديد ويمكن أن يتأسس بناء على ذلك تبعاً لمقتضيات العمل في المجتمع. منذئذ، أصبح رفض الاستعلاء، أو ربما بصورة أكثر تحديداً رفض التطرق لموضوع الاستعلاء في حقل المعرفة في الجمهورية، مرتبطاً بالفكرة القائلة بوجود شروط اجتماعية لإنتاج

الفكر والمعايير الجمعية. إن مسألة السوسيولوجيا الناشئة، وليس المؤسسة في الجامعة، ملتزمة بتعليم الأخلاق ليس فقط في مؤسسات التعليم العالي، بل أيضاً في دور المعلمين الابتدائية، ذات الاتصال المباشر مع التعليم الابتدائي، قد تدعو إلى الاعتقاد بأن الفلاسفة تخلوا عنها، إلى حد ما، لمصلحة الماورائيات. منذ ذلك الحين، أصبح صوغ العناصر الأساسية لفلسفة شعبية في الجمهورية عائداً لعلم التربية وعلم الاجتماع. ولم يكن فلاسفة الجمهورية، بحصر المعنى، هم بالضرورة أولئك الموجودون في مركز المؤسسة التخصصية. بل غالباً ما كانوا موجودين في مواقع طرفية، كلوسيان هر (L. Herr) في مكتبة معهد المعلمين العالي، أو منهمكين بصوغ أشكال جديدة من المعرفة، كعلم التربية مع فردينان بويسون، أو علم الاجتماع مع إميل دوركهايم وأنصاره. كما كانوا، أخيراً، موجودين مباشرة في العمل السياسي، كجان جوريس. لذا، لا ينبغي الاعتقاد بأن بناء الجمهورية وتوطيدها لم يشكلا موضع اهتمام سائر الفلاسفة. ويسحب الأمر نفسه على الالتزام العلماني الذي لم يظهر بالنسبة إليهم أية خاصية إلزامية.

تبعاً لذلك، كان جول لاشلييه كاثوليكياً مقتنعاً. وهو الذي، إثر مناقشة أطروحته، ومنها في أساس الاستقراء عام ١٨٧١، مارس تعليم المادة في شارع أولم خلال السنين الأولى من الجمهورية الثالثة، قبل إنهاء مهنته كمفتش عام. وإذا كان تأثيره في الأجيال الشابة أبعد من أن يكون على مستوى شرعيته المؤسسية وقدرته الجامعية، إلا

أنّه جسد على أكمل وجه ما سمي بفلسفة انعكاسية، وهنا المفارقة، حاضرة جداً خلال الحقبة الجمهورية والتي تفادت منهجياً التطرق إلى البعد الجمعي من الحياة الاجتماعية لمصلحة التأمل الانفرادي. ومع تركيزها على المصدر حول مسألة إبستمولوجية (كيفية تحليل العملية المنطقية للاستقراء)، كشفت دراسة لاشلييه مع مرور الزمن عن بعد شيئاً فشيئاً ضد مادي، مؤكداً أن الوعي ينطلق من الإرادة إلى الإدراك وأن الإنسان مقيد في كيفية وجوده، لكنه حرّ في وجوده. وطرح مفهوم «الواقع الروحاني» لتبيان أن الواقع الحقيقي هو الحياة الداخلية. وقد فتح انحيازه إلى الماورائيات على احتمال استعلاء ديني، من دون التضحية مع ذلك باستقلالية الفلسفة. وقد تحدث عن فلسفته، أي الواقع الروحاني، الذي اعتبره نقيضاً للواقع المادي، قائلاً: «هذه الفلسفة الثانية هي، كالأولى، مستقلة عن أي دين: إنما لدى إخضاع الإلالية للغائية، فإنها (أي الفلسفة) تهيننا إلى إخضاع الغائية نفسها لمبدأ سام وتجاوز، عبر فعل إيمان أخلاقي، حدود الفكر وحدود الطبيعة في الوقت عينه» (لاشلييه، ١٩٠٧، ص ٩٣). أما تلميذه غبريال سياي فقد ذكر بحق، عندما استخدم ملاحظات درسه حول علم النفس: «خلاصة فلسفة الطبيعة هي أن واقع الكون هو الله». وخلاصة فلسفة الإنسان هي ما هناك من واقع، من روحاني، من خالد في الإنسان، أي الله» (سياي، ١٩٢٠، ص ١١٥). بالرغم من ذلك، بقيت وجهة لاشلييه متوافقة مع مقاربة عقلانية حول المعرفة. كذلك

لاحظ سيابي أنه إذا كانت الحياة الدينية هي بلا منازع الشكل الأرقى من الحياة الدينية، «فإن الإيمان يترك المذهب برمته فيما لديه مما هو أكثر عقلانية» (م، ن، ص ١٦٤). وعندما ذكر اسحق بنروبي أن برغسون أهدى أطروحته إلى لاشلييه، بالرغم من أنه كان فتياً جداً حين كان يحضر دروسه في دار المعلمين، فإنما جعل منه وسيطاً بين رؤسّون ووريثه الشهير (بنروبي، ١٩٣٣، ص ٥٩٤). وقد جسد مؤلف في أساس الاستقرار، إلى أقصى درجة، شكلاً من أشكال ممارسة الفلسفة المنقطعة تماماً عن القرن، والقائمة بكليتها على إعادة قراءة بعض كبرى الفلسفات الألمانية التي قلما ذكرت في صلب النص (ليبتز، كانط، شوبنهاور) وعلى نوع من تراجع أنطولوجي للعلم لمصلحة الحياة الداخلية. كل شيء في هذه الفلسفة كان يتناقض مع الانقلاب الجمهوري حسبما وصف في معرض الأخلاقيات العلمانية، كنوع من انكفاء نحو تحليل المظاهر الاجتماعية التي أنتجت الفكر. لذلك، لم يكن الاتجاه العقلاني للمعرفة مهدداً بصورة مباشرة. هذا الانشطار الداخلي المميز للفلسفة الروحانية الانعكاسية على الطريقة الفرنسية أتاح لها أن تستمر، بل وتزدهر في بيئة فكرية معلمنة.

منذ ١٨٧٥، توقف لاشلييه عن التعليم في دار المعلمين، لكنه بقي ذا تأثير في المؤسسة الفلسفية إلى أن تقاعد، فخلفه فيلسوف كاثوليكي آخر في شارع أولم، وهو رجل كتوم وظريف أمكن تصنيفه كأحد رواد الحداثوية اللاهوتية. مارس ليون أوليه-لاپرون (L. Ollé-Laprune)،

«إلى تلاميذه الذين كانوا يشاطرونه معتقداته الدينية بالفكرة التي لا تفرض ربما بالضرورة الجهل بالفكر العلماني أو الخوف منه، وكأنه عمل شيطاني» (پارودي، ١٩١٩، ص ٣٠٢). أما تلميذه الأكثر شهرة فكان بلا منازع موريس بلونديل، الذي لن يفوتنا ذكره. قد تعتري القارئ الدهشة إذا علم أن الفلسفة المدروسة، حتى منقلب القرن، في مكان حصري تقريباً لإعداد الفلاسفة ذوي المستوى الراقى، إنما تمت على يد أساتذة لا يمكن الشك في تدينهم المفرط. الأمر لا يتعلق فقط باستمرار أو بنوع من تخلفية، إذا كما استخدمنا مصطلحات پيار بورديو، تُحدث انشقاقاً بين الآنية النظرية والتعليم المنمّط في المؤسسات الكبرى. وقد توافق وجود فلاسفة كاثوليكين في الحقل الجامعي مع حركة فكرية كاثوليكية ناشطة في نهاية القرن التاسع عشر. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى، أبدى پارودي هذه الملاحظة في خلاصته حول الفلسفة الفرنسية: «لقد تميز عصرنا بنشاط بارز في الفكر الكاثوليكي. ارتفع عدد مجلات الفلسفة الدينية على وجه الخصوص، وأثبت مصنف كحوليات الفلسفة المسيحية للقس لابرتونيير (Laberthonnière) قدرته على استمالة الفلاسفة واللاهوتيين طالما كان متاحاً لها بالصدور بعد لأي» (م ن، ص ٣٠١). أضف إلى أن كولييج دُفرانس حمل إلى أبعد حد طابع فلسفة دينية المستقى، وذلك خلال النصف الأول من القرن العشرين وصولاً إلى انتخاب مارسيل غيرو عام ١٩٥١: كان هنري برغسون وإدوارد و لويس لافل (L. Lavelle) شاهدين على

قوة هذا الاتجاه، الذي قد يثير الاستغراب، لكنه ذو مغزى. ولا نبالغن بالقول أن الاختصاص الفلسفي بقي ميداناً حافظت عليه، على نطاق واسع، العلمانية والضد إكلي روية.

الأزمة الحداثوية، الإيمان والمعرفة

إن ما اتفق على تسميته بالأزمة الحداثوية في تاريخ الكاثوليكية الفرنسية كان بمثابة هزة عنيفة للفكر المسيحي عند منعطف القرن العشرين، في الوقت الذي رسخت فيه الفلسفة الجمهورية موقعها. لقد تموضعت الأزمة بكليتها في اتجاه الكاثوليكية، إذ كان الأمر يتعلق بصراع بين الكنيسة ومفكرين كاثوليكين. فقد انبنى الفكر المسيحي تدريجاً عبر المواجهة، وأحياناً عبر التصادم مع الفلسفات المتتابعة، بدءاً من حقبة الهلينية، ثم مع التحدي الذي أحدثه تعامل الفكر العربي مع الفلسفة الأرسطية. فالأزمة الحداثوية، كما يراها كلود ترزومنتان (C. Tresmontant)، الذي حاول أن يضع منها تاريخاً بطريقة أحياناً مشوشة، هي نتاج هذا النمط من الاتصال بين الفكر المسيحي ومجموعة من التجديدات في سياق الحياة الفكرية والعلمية، مثل تقدم العلوم الاختبارية، وتحول النقد الكتابي إلى اختصاص معرفي والإفتان، وهي أمور مارسها الفلاسفات الألمانية (ترزومنتان، ١٩٧٩، ص ١١). وكان ألفرد لوازي (A. Loisy) أحد أوائل محركي الأزمة البارزين. وهو كاهن كان في بداية مهنته أستاذ لاهوت ومرشداً عند الآباء الدومينيكيين، وكان في قلب الأزمة. ونتيجة تأثره بأعمال

رينان و«النقد الكتابي»، ألف لوازى عامي ١٨٩٨ و ١٨٩٩ كتاباً نشر منه جزءاً واحداً فقط. كان الأمر يتعلق، كما عبر عن ذلك مؤلفه في كتاب استذكاري هو أشياء ماضية بالمباشرة «تفسير فلسفي وتاريخي للكاتوليكية التي كان هذا التفسير في الوقت ذاته تقریظاً لها والبرنامج عن المعلن للإصلاحات التي كان عليها أن تقوم بها تجاه نفسها بغية القيام بواجبها تجاه العالم المعاصر» (م ن، ص ٣٩). ويرى لوازى أن «الكتب التوراتية لم تتحدث قطعاً عن المصدر الإلهي» المعترف لها به عبر العقيدة. إنها نتاج كتابة محض بشرية ولا يمكن بالتالي القول بأنها مستوحاة. وعليه، فإن أسناد موسى الخمسة هي نتاج تتابع أجيال عمدت باستمرار إلى تنقيح الكتابات القديمة وذلك عبر نسخها المتكرر. وعلى نفس المنوال تعتبر كتب العهد الجديد مؤلفات مركبة مطورة بغايات الهداية. وكانت البداية مع ألفرد لوازى عندما كلف بدروس العبرية في المعهد الكاثوليكي في باريس متبعاً دروس رينان في كوليج دُ فرانس. وسرعان ما لقيت أعماله معارضة من قبل التراتبية الكاثوليكية وأقيل من التدريس عام ١٨٩٣ وحرّم من نشر مؤلفاته من قبل الكاردينال ريشار، رئيس أساقفة باريس. وأشار ترزمونتان إلى عدد من التوجهات الحلولية في عمل لوازى التقریطي جعلته عرضة لانتقادات المدافعين عن العقيدة. وعام ١٩٠٧، أدانت رسالة البابا بيوس العاشر (Pascendi Dominici Gregis)، الحداثوية متهماً إياه باللاأدرية والتاريخانية، وهي طالما أنكرها لوازى بشدة. وقد حمل النقد الذي أطلقته الرسالة



البابوية على الخاصة اللاشعرية للحضورية المعاصرة وعلى القطع بين العلم والإيمان: يمكن أن نرى فيها نقداً ضميناً للعقلانية الجامعية وظروف انتشار فكر مسيحي متكيف مع تحولات العلوم والفلسفة التي نجمت عنه. كذلك استهدفت الرسالة البابوية لوازى شاجبة بعض الفلاسفة الذين يلبسون أقنعة مؤرخين: يدعون التفرغ للدراسات التاريخية، لكنهم يقومون بتهريب مقولات فلسفية: «لا شيء أسهل من البرهنة على أن استنتاجاتهم التاريخية-النقدية متأية مباشرة من مبادئهم الفلسفية» (م ن، ٢٢٧). وكانت الكانطية مستهدفة مباشرة من قبل الرسالة البابوية من حيث كونها فصلت بين مظاهر الوجود ورفضت فعلياً تجلي الوجود في المظاهر. وما استبعده البابا بيوس العاشر وشركاؤه التوماثيون هو مشروع دين في حدود العقل البسيط. وجراء صراعاته مع التراتبية الكاثوليكية، أصبح لوازى عام ١٩٠٠ محاضراً مستقلاً في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، قسم العلوم الدينية واختير للتعليم في كوليج دُفرانس عام ١٩٠٩. وفيما بعد النقد التواتري، أصدر لوازى، والذي أصبحت شهرته الفكرية واسعة النطاق لدى الجامعيين والفلاسفة، مؤلفات في الدين والأخلاقيات. وهذا ما حدا بهارودي إلى الحديث عن «الدين»، وهو كتاب أصدره لوازى عام ١٩١٧، معتبراً إياه «كتاباً مهماً أيضاً في رقي إلهامه وتأثيره مؤلفه» (هارودي، ١٩١٩، ص ٣٧٠). وإذا أكد المؤلف في كتابه أن «الدين ليس شأن العقل المحض»، إلا أن قسماً من قرائه شكك في أنه عزا

فعلاً للحياة الأخلاقية مصدراً استعلائياً. إن إيمان لوازي، كما يقول مثلاً پارودي، يقترب من غريزة البقاء: إنه يركز على الثقة بالحياة، بمعناها وقيمها الأخلاقية، وباكتمالية الفرد والمجتمع، وبمستقبل البشرية». فالدين، في رأي لوازي، الذي التقى مع دوركهائم صاحب الأشكال البدائية للحياة الدينية، «ليس سوى الشكل الصوفي للرباط الاجتماعي». وكما يقول پارودي «يحدونا الاعتقاد أحياناً إلى أن علم الألفاظ وحده هو الذي يميز تصوفاً من هذا النوع عن العقلانية الحقيقية» (م ن، ص ٣٧٢). لا حاجة إلى الاقتداء تماماً بمؤرخ الفلسفة في هذه النقطة. وبالرغم من عمله النقدي، أبقى لوازي على التمايز الواضح جداً بين العلم والإيمان، كما وعلى ضرورة وجود استعلاء حقيقي. فالحداثوية هي في معظمها نتاج تلاق بين نوع من طليعة فكرية عند الإكليروس، وجدت نفسها تدريجاً على اتصال مباشر مع تحولات المعرفة، التجريبية أو التاريخية، والساعية إلى إيضاح مقولات دوغمائية تركز عليها عمليات نشر الإيمان. إن الحداثوية هي حامل هرطقة متعددة الأشكال: حلولية واضحة جعلتها غير مقبولة لدى حراس العقيدة؟ دخل استخدام النقد في صدام مع المسلمة القائلة بوجود سمة دينية في الكتابات المقدسة واندراج الدين بترو. وهذا قلما نلاحظه في حياة البشر الاجتماعية والتاريخية. إن طرح مسألة التكافؤ بين الدين والمجتمع ليست بطبيعة الحال، كما يعتقد پارودي، مماثلة لمبادرة دوركهائم التي تؤكد على خاصية إمكانية تنضيد المواضيع



الأخلاقية والمواضيع الاجتماعية. إنما من الواضح بالرغم من ذلك أن لوازى، المتشكك لاهوتياً، يتناقض بوضوح مع الفيلسوف لاشلييه في حكمه لمصلحة دينامية التاريخ والمجتمع. يمكن القول بهذا الصدد أن الاجتماعي نفذ عودة جزئية إلى الفلسفة الجامعية من خلال اللاهوت الحدائوي. قد يكون لدينا هنا نوع من مفارقة لفلسفة كاثوليكية جديدة أقرب إلى السوسيولوجيا مما كانت الفلسفة المهيمنة في الجامعة في بداية الجمهورية الثالثة.

موريس بلونديل: هل من فيلسوف

مسيحي في الجامعة الجمهورية؟

مما لا شك فيه أن موريس بلونديل كان الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي الأكثر شهرة في القرن العشرين. وإذا لم تبلغ شهرته العالمية مستوى برغسون أو سارتر الذي لا يضاهي، إلا أنّ اتساع حجم المناظرات التي أثارها وتأثير الدراسات البلونديلية أمنت له استمرارية فكرية ملحوظة. وخلافاً للروحانيين كرفسون ولاشلييه، لم يهرب بلونديل خفية نحو الدين في فترة تتويج منهجه، بل سرعان ما تقلد مهام فلسفة مسيحية في الحقل الجامعي، مثيراً مناظرات متواترة.

لطالما أراد بلونديل أن يكون فيلسوفاً وليس لاهوتياً. وقد أنكر بشدة ما اعتقده بعضهم بأنهم تبينوا في أعماله نوعاً من الدفاع عن المسيحية. لم يتلق قطعاً إعداداً لاهوتياً. كان خريج معهد المعلمين

العالي وحائز على شهادة الأستاذية في الفلسفة، ولم يتوقف عن وضع أعماله في صميم الجامعة الجمهورية. وقد أغنت المناظرات المتعلقة بنوع الفلسفة التي يمارسها الجدل الداخلي بين الفلسفة حول تحديد الاختصاص والنقاش حول تحديث اللاهوت الكاثوليكي في آن معاً. وكان لوازي قد وجد علم النصوص الدينية في دراسته اللاهوتية. ووجد بلونديل العقيدة المسيحية في دراسته الفلسفية. وتحليل مكانة بلونديل في الفلسفة الجامعية أثناء الجمهورية الثالثة يعني العودة إلى مسألة الحضورية المبدئية التي تحدد الفلسفة المعلمنة. أما الجدل الحاد جداً الذي نشب منذ مناقشة الأطروحة حول العمل عام ١٨٩٣ فقد تناول فقط تقريباً مسألة معرفة ما إذا كانت مقارنة بلونديل متلائمة مع الأطر المعرفية والمؤسسية للاختصاص تبعاً لإعادة تشكيله من قبل الجمهورية. ويبدو أن فكرة فلسفة مسيحية متنامية في قلب الحقل الجامعي قد طرحت مجدداً على بساط البحث مسألة الخط الفاصل بين الفلسفة والدين، الذي أقيم منذ العلمنة التامة للاختصاص. وكان من المستحيل التصرف على غرار مَيْن دُبيران ورَفَسُون وأوليه-لاپرون ولاشلييه: اكتشاف الله كحد نهائي للتفكير الماورائي وتوحيج له. وفي الوقت ذاته، كان منح الفلسفة استقلاليتها في حضان الكاثوليكية، الأمر الذي اعتبرته التراتبية الدينية بمثابة هجوم لا أدري وعلماني، غير مقبول من جانب الكاثوليك، الذي وجد أن احتكاره للممارسة الشرعية للاهوت قد أصبح موضع نقاش. وفي رسالته الشهيرة عام ١٨٩٦، التي

تحدثت، بعد فوات الأوان، عن الدفاع عن العقيدة، عبر بلونديل عن هذه التوزيعة الجديدة بعبارات شديدة اللهجة: «وصلت الأمور إلى درجة أنه لم يعد للإنسان الحق، إذا أراد أن يكون فيلسوفاً. من دون أن يتوقف عن كونه مسيحياً أو مسيحياً من دون أن يتوقف عن كونه فيلسوفاً، في التخلي سراً عن إيمانه متصنعاً النفاذ إليه، ولم تعد لديه القدرة على وضع معتقداته سراً بمعزل عن فكره الخاص (بلونديل، ١٨٩٦، ص ١٣٩).

ما هو معنى كلمة عمل حسب بلونديل؟ تشمل هذه العبارة كل نشاط إنساني، بدءاً من الممارسة اليومية وصولاً إلى الماورائيات. إنها تعود إلى نوع من التجربة الشاملة وتذكر الحياة البشرية انطلاقاً من مفاهيم التجربة والوجود. إن الفلسفة هي تفكير في الممارسة. وقد أشير في العهد الجديد إلى مزية العمل. إن الإيمان المسيحي بالنسبة إليه هو تجربة وجودية ذات سياق قبلفلسفي، لكنه يفتح بالضرورة على التفكير الفلسفي. لقد أدى تحليل العمل إلى تبيان ما جدد بلونديل بأنه الحاجة إلى الفوطبيعي: كل فعل هو بحكم الطبيعة غير مكتمل ولا يكفي ذاته بذاته. وأتاحت لنا تجربة العمل بأن نشعر في ذواتنا بـ«صدع مفتوح» ووجود «مكان مهياً». وقد رفض بلونديل كلياً أي انتماء براغماتي، في الفترة التي كانت فيها البراغماتية في صلب الحاضر الفلسفي وبدت كتعاقب معقول، كما رأينا في الفصل السادس. لقد تموضع الفيلسوف المسيحي بترؤ في مستوى آخر هو مستوى الاستعلائية التي تجلت

في لزومية العمل وفي نقائص التجربة، في «الإخفاق المنهجي» الذي تحدثه تجربة العالم المادي. من هذا المنظور، تبدو الحقيقة وكأنها (adequatio mentis et vitae)، أي توافق الفكر والحياة. إن الموقف الذي اتخذه بلونديل أفضى به إلى ممارسة مهنة فلسفية بالأحرى هامشية في الجامعة: لقد واجه صعوبات كي يتمكن من الحصول على منصب تعليم عال ولم يتمكن قط ترك جامعة أكس آن پروفانس حيث أجرى، بشكل مذهل التجربة الوجودية للطبيعة المتوسطة، مع زيزانها ونباتاتها الخصبة التي أغنت تفكيره الماورائي.

وعلى امتداد مهنته طويلة الأمد، كان على بلونديل أن يضمن الشرعية التامة لمشروعه: هل يمكن نشر فلسفة مسيحية في حقل اختصاصات شكله التحديث الجامعي؟ لقد سعى بلونديل، الذي اغتذى، على غرار سائر زملائه، من فلسفة كانط ومن التفسيرات المدرسية المعاصرة التي أحدثتها، إلى جعل مشروعه متلائماً مع الإشكالية الكانطية التي وضعت الدين في حدود العقل البسيط. وهكذا أمكن اعتبار ظهور الفوطبيعي وكأنما لا علاقة له بالفوطبيعي، بالمعنى السحري للعبارة، بل وكأنما فرضته أطر التجربة البشرية. بالرغم من ذلك، بدا مفهوم الفوطبيعي نفسه بالنسبة إلى العديد من الزملاء، بمن فيهم برونشفيك، الذي يكن لبلونديل كل تقدير ودّي، وكأنه لا يتوافق مع الحد الأدنى من الصور التدليلية للعقلانية. لقد استمر مؤلف العمل يرفع لواء انتمائه التام إلى الفلسفة الجامعية، بمقدار ما كان يتمنى أن يعيد إلى الفلسفة كلية مجالها

وصونها كاختصاص ختامي. هذا ما أوضحه كتابه الأخير في ثلاثيته، الصادر إثر العمل، الفكر، بعنوان الوجود والكائنات. ويجب على الفلسفة، بالنسبة إلى بلونديل أن تمسك بزمام مسألة الفوطبيعي التي لا يمكن الإحاطة بها، من دون أن تفقد إلى ذلك خاصيتها العقلانية. وعام ١٩٣١، كان عليه أن يواجه هجوماً جديداً من جانب مؤرخ الفلسفة إميل برييه (É. Bréhier)، الذي طرح مجدداً، في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق أيضاً، مسألة معرفة ما إذا كان هناك فلسفة مسيحية. لم يكن لمشكلة العمل، بالنسبة إليه، أية علاقة خاصة مع المسيحية: في إطار هذه العلاقة، «لا يتعدى وجود الفلسفة المسيحية وجود الفيزياء المسيحية» (بريه، ١٩٣١). وقد واجه بلونديل هذه الهجومات مع بقائه فوق أرضية الفلسفة الجامعية. وابتكر لفظة مستحدثة فوضته بها الجمعية الفرنسية للفلسفة، وأصبحت مدخلاً إلى المعجم الفلسفي لأندريه لالاند. إنها عبارة «عبر طبيعي (transnaturel) التي صاغتها لتحديد «الخاصية غير المستقرة لكائن، لا يتمتع أو لن يتمتع بالحياة الفوطبيعية التي كان مهياً أو هو مهياً لها، يبدو وكأنه مخترق بإثارات على علاقة مع هذا الميل بالذات، ولم يسقط مجدداً بعد فقدان الوضع الأساسي، في طبيعة جامدة، لكنه حمل سمة نقطة ارتباط معدة وأشبه باستعداد لتقبل التصويب الذي يحتاجه كي لا يبقى خارج ميله الطبيعي والإلزامي» (لالاند، ١٩٢٦، ص ١١٥٢). بلونديل لم ينزع سلاحه قط ولم يكف عن ذكر تطابق عمله مع «مقتضيات الفكر المعاصر». وإذا

فكر بأن يصبح كاهناً في مرحلة المراهقة، إلا أنه، أقله، لم يصبح عاملاً فاعلاً من الصف الأول في الفلسفة الجامعية، نتيجة حماسه للعمل بموجب مقولة الفوطيبي في عالم لم تتح لها فيه مسبقاً فرصة الظهور. هكذا سعي حثيث ليس تندرياً: لقد أكد، في الوقت ذاته، على استمرار التيار الكاثوليكي المستقل في الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين وحرص على مكاملتها مع الاتجاه السائد في الاختصاص، بالاستناد إلى تعددية الالتزامات التي تحيث عليها إشكالية حرية الأستاذ. لأن الرهان كان كبيراً بالنسبة إلى بلونديل: والواقع أن المقصود بذلك هو عدم الاقتصاد على أبعاد التعليم الديني أو حتى اللاهوت. فهو لم يتوقع سوى نوع من تعميم تجربة الفوطيبي بواسطة الحقل الفلسفي. كان رينيه فيرغولاي (R. Virgoulay) محققاً في تأكيده أنه «استلهم من مصادر روحانية ومصادر فكرية في المسيحية ليستخلص منها الجوهر العقلاني القابل، بحق، للتواصل مع الجميع ومستساغاً من قبل الجميع. لقد أراد الانتقال من المراقبة الخاصة إلى «العلم» العام» (فيرغولاي، ٢٠٠٢، ص ١٨٩). فالبحث المتواصل في شرعية الفلسفة المسيحية كما بادر بها بلونديل كان الميزة المكوّنة للفلسفة الفرنسية العلمانية في القرن العشرين.

حالة برغسون

إن التصدي لموضوع الدين عند برغسون لهو أكثر صعوبة من تحليل الاندماج الاجتماعي والجامعي للفلسفة الكاثوليكية المستوحاة

من حداثوية النصف الأول من القرن العشرين. لقد أقرّ لوازي وبلونديل بموجبات الشكل العقلاني الذي فرضته الجمهورية. أما برغسون فعمد إلى التساؤل حول حدود هذا الإطار وربما فهمت جملة أعماله بأنها نوع من اعتراض على ضغط العقلانية المدرسية، بدءاً من شكلها المسيطر، الكانطي أو الكانطي الجديد. وكان الهم الدائم لدى مؤلف مصدرا الأخلاق والدين هو التخلص من الضغوط التي تمارسها المؤسسة على أنماط قيام الجدل: ليس المهم بالنسبة إليه هو الانخراط في نقاش دائم حول العلاقات بين العقل والإيمان وحول العلاقات بين المعرفة والعقيدة، بل إعادة توزيع أشكال التساؤل تبعاً لإشكاليته الخاصة. لقد أوضحت بريجيت سيبون-بيّون أن «مسألة الدين لم يتطرق إليها برغسون إلّا في وقت متأخر، عندما أصدر آخر مؤلفاته عام ١٩٣٢ (سيبون-بيّون، ٢٠٠٩، ص ١١). ويمكن أن نضيف بأنها لم تصل أساساً إلى درجة تكوين نظرية حقيقية حول الدين: بكل حال، لم تشكل مسألة تمفصل الفلسفة والدين، بأنواعها المعرفية والمؤسسية، موضع اهتمام الفيلسوف. ولا بد من الإضافة أيضاً، وفاقاً لما أوضحته سيبون-بيّون، أن برغسون لم يكن بعيداً قط عن مقاربة أثروبولوجية للدين الذي تناوله التفكير في البداية بطريقة ارتكاسية، كـ«نتيجة لمقاومة العقل، الأنانية، العزلة، الخوف من الشعور بالخوف، الخشية من عدم النجاح، والموت» (م ن، ص ١٣). والواقع أن الفيلسوف حاول القيام بتوضيح التصوف، وليس الإبقاء على تعريفه الديني. لقد

قدم مصدرا الأخلاق والدين كنتاج «فلسفة بحث». وفي آخر أهم كتبه، لم يبيّن برغسون المفتاح الديني لعمله، كما لم يكشف عن العناصر الجوهرية للربوبية. ينبغي الأخذ على محمل الجد واقع أنه تطرق إلى مسألة الدين من خلال تحليل التصوف الذي لم يكن له علاقة، في أوائل صياغاته، بأي هاجس لاهوتي.

إن مسألة التصوف هي مسألة فلسفية بكل جوانبها. ففي البداية، شهد المفهوم صياغة معارفية النسق: إن «الصوفية» التي تعزى لفلسفة برغسون كإشهار لنزعتها الضد تعقلية، بل حتى الضد عقلانية هي مؤشر على أن من كان موضوعاً لها قد عكس الأمر لمصلحته، وفاقاً لأنموذج المعروف اليوم بـ«الأسود رائع». وعام ١٩٠٦، حاول إدوار لوروا، الذي أراد الدفاع عن فلسفة برغسون الجديدة ضد المشنعين العقلانيين بها، بخاصة من يتمون إلى الجمعية الفرنسية للفلسفة حيث كان مطلوباً منه تقديم تفسيرات، أن يحلل مفهوم التصوف الذي نسب إلى عمل برغسون. وسرعان ما استبعد الاعتراض الضد تصوفي، لكن برغسون رجع إلى الموضوع أثناء عرض التوازي بين علم النفس المادي والماورائيات الوضعية، الذي قدمه إثر عرض لوروا. وبدا فيه أكثر صراحة: «إذا كنا نعني بالتصوف مجرد رد فعل ضد العلم الوضعي، فأنا بالتالي لست صوفياً. وإذا كنا بالمقابل، نعني بذلك «دعوة إلى الحياة الداخلية والعميقة»، فكل فلسفة هي بالتالي صوفية» (سيبتون-بيون ٢٠٠٩، ص ٣١). وقد وسع برغسون صوغ

مفهومه للتصوف انطلاقاً من قراءة لوليام جيمس وخصوصاً هنري دلاكروا، أستاذ علم النفس العام في السوبون بين الحريين، والذي كان تلميذاً قديماً لبرغسون في ثانوية هنري الرابع. وقد قدم هذا الأخير كتابه بحث في التصوف المسيحي في ألمانيا خلال القرن الرابع عشر كمقاربة علمية في التصوف، مزودة بمعلومات من علم النفس وتشكل برهاناً على لا أدرية منهجية ضرورية للتصنيفية الموضوعية لأساليب الاعتقاد. لقد بقي برغسون، في كتابه، قريباً من سيكولوجيا المعتقدات هذه التي لم يتح لها الانتشار إلا بوضع مسافة مع التفسير الديني تحديداً للحالات الصوفية. ولم يكن بالإمكان تحليل فلسفة برغسون كفلسفة دينية.

وبغية تحليل العلاقات بين الفلسفة والدين عبر حالة برغسون، لا بد بالأحرى من العودة إلى تقبل المسيحيين المميز لفلسفة برغسون. ويحدد كلود ترزيمونتان، من وجهة نظر كاثوليكية، الصدمة التي أحدثها لقاءهم مع برغسون ونتائجها على دينهم بالذات: «إنها فلسفة عظيمة، غير مستوحاة من المسيحية، أنقذت الكثيرين من المادية وفتحت آفاقاً ماورائية جديدة» (ترزيمونتان، ١٩٧٩، ص ١٤٢). هكذا تجديد عبر المواجهة مع صياغة مفهومية خارجية لم يشكل تجديداً في تاريخ المسيحية. وهذه الأخيرة لم تكف عن بناء لاهوتها محركة إياه بما يتناسب مع أفكار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. إن مهمة الخلاص التي توفرها هذه الفلسفات الملحدة هي أيضاً مؤكدة: تلك هي

حال أوغسطين الذي خلصه أفلوطين من المانوية. وبالتالي، جدد الكاثوليكيون الفرنسيون استثمار أعمال برغسون في حقبة غير مستقرة من تاريخهم. كان التخصص بها متعددًا، وأحياناً متناقضاً. وسرعان ما أصبحت رهان صراعات في صلب الكاثوليكية. وفي تعبير واضح عن إعجابه ببرغسون، أكد كلود ترزيمونتان أن «ماورائيات برغسون لم تكن قد سلمت بعد كل كنوزها للاهوت المسيحي». لكنه أضاف أنه نظراً لكونها ما زالت تحت تأثير إحياء نيو أفلاطوني، كانت متعارضة مع اللاهوت المسيحي، الذي كانت له مقتضياته الخاصة في السياق الماورائي» (م ن، ص ١٨٣). وبسبب من خاصيتها المتحركة، كانت فلسفة برغسون موضع مأخذ متناقضة. وقد برهن فرانسوا آزوفي على تعقدها الإيديولوجي. والأمر ذاته بالنسبة إلى سياق اللاهوت. وعام ١٩٠٥، نشر الفيلسوف الكاثوليكي ذو الإعداد العلمي، إدوار لوروا، تلميذ برغسون بامتياز، في لاكانزين (Quinzaine)، وهي دورية كاثوليكية يرأسها جورج فونغريف (G. Fonsgrive)، وهو مجاز في الفلسفة، وتحديثي أيضاً، مقالاً تفجر كدوي الرعد في سماء كانت تهدد بالكاثوليكية الفرنسية: «ما العقيدة؟». كان لوروا قريباً من الأب لابرتونيير، أحد الرجال الذي نشر بكل ما لديه من قوة الفكرة التي يجب على الكاثوليكية بموجبها أن تتواصل مع متطلبات العالم الحديث. وقد تصدى لوروا للمشكلة تزايد الكفر في المجتمع المعاصر وعزاها إلى إنكار العقيدة. وقد أخذ على الكنيسة الكاثوليكية مفهومها

التعقلي للعقيدة وفضل عليه الاتجاه التطبيقي. فالعقيدة هي، «أكثر من أي شيء آخر، صيغة لقاعدة سلوك عملي»، كما يقول لوروا، الذي استوحى بحرية هنا من وليام جيمس وبرغسون. وأضاف لوروا، بالعودة إلى الجدل الذي أتينا على ذكره بين بلونديل وبرونشفيك، أنه ينبغي تحديد الفكر الحديث كـ «أسلوب في المثولية» وأن ذلك شرط ضروري للنفاذ إلى الفلسفة. وعام ١٩٠٧، أصر لوروا على موقفه ونشره في مقال صدر في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق في جزئين تحت عنوان: كيف تطرح مسألة الله؟. واستناداً إلى التطور الخلاق الذي صدر، وثق الفيلسوف الكاثوليكي الرباط بين الحداثوية اللاهوتية والصياغة المفهومية البرغسونية. ولم يلبث أن دخل برغسون والبراغماتية في مدى نظر الأرثوذكسية الفاتيكانية. ومنذ ١٩٠٧، دق الأب تونكدك (Tonquédec)، وهو يسوعي مجادل، نغير الهجوم على الفلسفة الجديدة التي بشر بها برغسون. فقد أخذ عليه أمر ترك الاهتمام بحل تناقضات العقل بين أيدي العمل، في حين أثارت البراغماتية، التي اعتبرها مثقفون كاثوليكيون آخرون «فلسفة تجار» عداوة متفاقمة (آزوفي، ٢٠٠٧، ص ١٥٦). وهكذا انصب وابل من النار الكاثوليكية على البرغسونية. لقد أخذ عليه اختلاط براغماتيته وحضوريته وواحديته وحلوليته. أما التومائيون، الذين كانوا أكثر تشدداً، فقد نصبوا مدفعيتهم باتجاه «تقليدية» (mobilisme) برغسون، الذي تقلص فكره المرتجف إلى «فلسفة اللامدرك واللاموجود»، حسب الأب پَغْ (Pègues)



(م ن). لا بد من التذكير بأن شارل موراس، الذي كون لنفسه حراسة قريبة من المجانين بفلسفة الحقوق، ضافر قواه في المعركة المعادية للبرغسونية. فأرسل إلى الجبهة لويس ديمييه الشهير (L. Dimier) الذي انتقد برغسون نقداً لاذعاً في «العمل الفرنسي» عام ١٩٠٧ باسم «الدفاع عن العقل». وقد عاد أمر التهجم العنيف ضد برغسون، عام ١٩١٠، إلى حائز آخر على شهادة الأستاذية في الحلقة الأولى، وهو بيار لاسير (P. Lasserre)، المعروف بانتقاداته اللاذعة ضد فكر السوربون الجديدة وبالتبحر في الثقافة الألمانية، وحجته الرئيسة في ذلك هي التناقض بين التشابه الذي حافظ عليه مع ارسطو وليستز وكونت، وواقع «كونه ينتمي إلى سلالة فيلون ومايمونيد وسبينوزا». وبالتالي، فإن انتماءه لخير الفلاسفة، حسب لاسير، الذي لا يتمتع بالحد الأدنى من البرهنة، هو دلالة على خداع يتميز به ما سماه سلالته. كانت تلك بداية حملة بلغت ذروتها مع تشنيعات ليون دوديه (Daudet) بحق برغسون «اليهودي الصغير المعقد» (آزوفي، ٢٠٠٧، ص ١٦٤). لكن هذه الحملة لم تقلص من الاهتمام الذي أثاره برغسون في الأوساط الكاثوليكية غير الأصولية ولم تضع موضع التساؤل معرفته الاجتماعية لأنه دخل إلى الأكاديمية الفرنسية في الفترة ذاتها التي شكل فيها ملف أعماله موضوع دراسة في الثأتيكان نظراً لإدراجه في فهرست الكتب المحرمة. وفي ١٢ حزيران ١٩١٤، صدر أمر الفهرست بتجريم بحث في المعطيات المباشرة للوعي والمادة والذاكرة والتطور الخلاق.

كان الجو أقل صعوبة فيما بين الحربين. وعندما صدر كتاب «الطاقة الروحية»، عام ١٩١٩، لم يسترع انتباه الفلاسفة المحترفين بينما أثار اهتمام ملحوظاً لدى الكاثوليكين، الذي كان برغسون بالنسبة إليهم، أكثر من أي وقت مضى، فيلسوفاً بامتياز، وهو الذي كانت له مآخذ غير مسبوقة على التفكير اللاهوتي. والواقع أنه خلص، بطريقة إيجابية، في واحد من مقالاته المجموعة في الكتاب، إلى مسألة خلود الروح. وتدرجاً، نجمت مسألة كاثوليكية إلا لدى المتطرفين في مقولة الفعل الفرنسي ولدى التومائين، وذلك لأسباب محض لاهوتية. فلم يدرج الكتاب في فهرست الكتب المحرمة، ولقي ترحيباً كأنموذج مكتمل «للفلسفة المسيحية، في حين أن المفهوم، كما رأينا مع لوازي، كان لا يزال موضع نقاش في مطلع الثلاثينات. وعام ١٩٣٢، كان مصدراً علم الأخلاق والدين موضع ترحيب متفاوت إنما هادئ في الأوساط الكاثوليكية. وقد يصل بنا الأمر إلى حد القول إن برغسون وجد منذ ذلك الحين في هذا الوسط حلفاءه الأكثر صلابة: بالرغم من أن نظريته كانت أقل تطوراً مما كان متوقِعاً لها، كما تؤكد المراجع السوسيولوجية القديمة جداً في كتابه الأخير. منذئذ، بدا وكأنه متطابق تماماً مع مستلزمات الكاثوليكية. وبطبيعة الحال، كان تقبل عمله أقل إيجابية من جانب ممثلي الفلسفة المؤسسية العلمانيين. تجدر الإشارة إلى أن هذه الأخيرة كانت تضم، فترة ما بين الحربين، عدداً لا يستهان به ممثلي الفلسفة المسيحية، من أمثال جان لا پورت (J. Laporte)



وإتيان جيلسون (É. Gilson) اللذين كانا يعلمان تاريخ الفلسفة في السوربون. بكل حال، لم يكن الوقت ملائماً للجدل: لقد أثار برغسون عداوة اليسار المتطرف، كما أكدته ردود فعل جورج پوليتزر وألبير باييه (A. Bayet) ضد البرغسونية المتأخرة، لكن الفيلسوف، وبخاصة منذ جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢٨، شكل أحد عناصر المنقول الفكري الوطني. كان عمله أقل عرضة للجدل وأصبح بالإمكان قراءته منذئذ بطريقة غير سياقية تماماً، على غرار سائر الكلاسيكيين: أتاح له موقفه إعادة تفسيره بصورة غير مسبوقه لـ «بلور الزمن» متيحاً له تحليل السينما واستندت بريجيت سيبون-بيون: إلى مصدرا الأخلاق والدين الذي اعتبر عموماً كضد سوسولوجي لتجعل من برغسون المحامي غير المتوقع للبيتخصصية مع العلوم الاجتماعية.

التقاطعات الفلسفية - اللاهوتية

إذاً، كان القسم الأول من القرن الحقبه المفارقة من استثمار الفلسفة الجامعية من قبل الجماعات الكاثوليكية التي راحت تبحث فيه عن مصادر للتحرك داخل الحقل الديني. وكما رأينا، لم تكن هذه المكاسب المتنوعة تتعلق فقط بهذا الوسط الخاص الذي كان في الوقت عينه موضوع انكفاء اجتماعي، بل كانت لها بالمقابل آثارها على الحقل الفلسفي المؤسساتي. يمكن القول إن الدين كان أكثر حضوراً بكثير في الفلسفة الجامعية مما في المجتمع عموماً. ونستطيع اليوم أن تبرهن بأن هذا الإثبات ليس وقفاً على المرحلة الممتدة من

بدايات الجمهورية الثالثة حتى عشية الحرب العالمية الثانية. لقد أتاح تمييز اتجاه ما في الفلسفة الفرنسية خلال تلك الفترة. وكانت الجامعة الحديثة، المعتمدة وكأنها مكان لاستخدام مبادئ العلمانية وحرية القول، قد تأسست انطلاقاً من الإسهام، المعنوي والعملي في آن معاً، للأفراد المنتمين إلى أقليات (بروتستانتيون ليبراليون ويهود مندمجون) الذين كانوا يحملون في دواخلهم القطع بين مجال عام ذي خاصية شاملة وحياة دينية محصورة في المجال الخاص أو الطائفي. وقد جعلت حيوية المآخذ الكاثوليكية على الفلسفة الجامعية إعادة بناء فلسفة متحررة تماماً من الدفاع عن الدين أمراً أكثر صعوبة. ومن الواضح أن المزية التي تتصف بها الميتافيزيقا، والتي تجلت في اعتماد بعض المواضيع المثبتة كفلسفات في اختصاصات أخرى (الأخلاق في علم الاجتماع أو المنطق والإيستمولوجيا في تاريخ العلوم مثلاً)، شجعت الصعود النهائي نحو استعلائية حافظت على الفلسفة الدائمة في مواجهة أحداث التاريخ وكوارثه. وبدأ أن الله هو الغاية المحتممة للميتافيزيقا على الطريقة الفرنسية.

وفي ظل ظروف موضوعية متباينة، نذكر منها الانكفاء المتواصل للكاثوليكية، نجد موقفاً مماثلاً في النصف الثاني من القرن العشرين. لقد استمرت الفلسفة الجامعية في الحكم لمصلحة المسائل المعرضة لمآخذ لاهوتية. وبغية تمييزها عن بحثنا الرئيس ليس إلّا، لن نتصدى للفلسفات التي تلاقت مع الدين في لحظة من لحظات

تطورها، بل التي لم تؤد إلى التصدي لمسائل لاهوتية كما هي عليه، ولا إلى جعلها ممكنة القبول في خضم التساؤل الفلسفي. أولى هذه الفلسفات هي فلسفة سيمون فيل. لقد تم إعداد مؤلفة كتاب الجاذبية واللطفة (La pesanteur et la grâce)، الذي نشره غوستاف تيبون عام ١٩٤٧، بعد وفاتها، في بوتقة العلمانية الجمهورية، لأنها كانت تلميذة ألان، بكل معنى الكلمة، لدرجة أنها واصلت العمل مع أستاذها في الصفوف التحضيرية، علماً بأنها كانت في دار المعلمين العليا. وإثر سنين الإعداد، ارتسم مشروع سيمون فيل الفلسفي في البداية عبر الالتزام السياسي داخل النقابية الثورية وعبر التعرف المباشر إلى الاضطهاد الذي تميزت به الظروف العمالية. وقد تغير هذا المشروع بمقدار ما كثفت الفلسفة اتصالاتها مع الكاثوليكية منذ عام ١٩٣٥. ولم تغير هذه الاتصالات جوهرياً المقاربة التي أعدتها سابقاً حول الاضطهاد والسيطرة، لكنها أفسحت في المجال لصوغ نظرية العلاقات بين الجمال والبؤس. فالجمال هو تحمل عبء البؤس الذي أصبح الأفق النقدي للإنسانية. والتعرف إلى الجمال عبر الفن العظيم يؤدي إلى أولوية التأمل وإلى تكشف تام لا يعرف أي تسامح: لا خلاص إلا بإفناء الذات. ولا جدوى من تقديم تفسير للعمل، الذي لا يظهر أساساً إلا عبر بريق مقتطفات مقتضبة جداً تبهر الأبصار، في إطار عمل لاحق: لقد تحققت سيمون فيل من مآزق وضع معلم الفلسفة في فترة ما بين الحربين.

ونعني به الآن، العاجز حيال عنف الزمن الحالي. لقد شكلت نظرية المواطن في مواجهة السلطات عامل جذب بالنسبة إلى المثقف بما هي نوع من إيديولوجيا مهنية، لكنها لم تكن ذات تأثير كبير في حالات الاضطهاد الحقيقي التي أوحى بها الالتزام الشخصي للفلسفة. وعلى غرار پوليتزر أو نيزان، رفضت الرفاهية النسبية التي وهبتها الجمهورية للأستاذ وعارضت نفاذية كلامها. أما القسم الثاني من نتائجها، الذي شكل «صرخة المسيح فوق قمة جبل الزيتون» مرجعاً لعملها (وورمز، ٢٠٠٩، ص ٣٧٥) فقد كشف عن تباين في طبيعته مع زملائها الذين اختاروا الأشكال الماركسية للالتزام السياسي، منطلقين في ذلك من ثوابت قريبة من وضع الطبقة العاملة. وزيادة على معرفة أليات الهيمنة وأشكال العمل التي يمكن استخلاصها منها لإلغاء هذه الأليات أو التخفيف من حدتها، أضافت ويل، وربما استبدلت، الفرع الزهدي والتأملي المحض الذي يمكن استخلاصه من جمال البؤس ومن إثبات ضرورته التي لا غنى عنها. ثمة أيضاً: في حين أن التزام الماركسيين قد أدى بهم، بواسطة وسائل معبرة متنوعة، إلى نقد جذري للمؤسسة الفلسفية، إلا أن الفلسفة كانت تطمح إلى إعادة بناء ميتافيزيقا عظيمة. وإذا لم يكن الأمر مرئياً بالعين المجردة بسبب الخاصية التجزئية للعمل، فلا شك بأن المشروع قد أثبت حضوره. وعندما أخذت فيل على ماركس اعتقاده بأن الاضطهاد قد يزول بفضل تغير جذري في نمط الإنتاج، فإنها استقرت في نوع من ضرورة دائمة

للسلطة التعسفية التي عاد أمر مواجهتها إلى موقف ألان المتعلق بالسلطات والوسائل، البلاغية المحض، المعتمدة. وهكذا لم تكن الكاثوليكية المتشددة عند سيمون فيل كافية لتخليصها من التصورات الفكرية التي رسخها، بصورة دائمة، حضور ألان التربوي المستمر. أضف إلى أنها كانت تشبه، في العديد من السمات، زملائها، من كانغيلم إلى سارتر، الذين وجدوا في الإلحاد، مقتدين في ذلك بألان، أساس اتجاههم الفلسفي. لقد شاطرت هذا الجيل المنحى السامي للطموحات التي أدت إلى صوغ العمل. أضف إلى أنها أظهرت عدداً من المميزات مما حدده پيار بورديو بالنسبة إلى جان پول سارتر على أنه المفكر الشمولي: لقد عبر حرصها على استخدام مجموعة واسعة من وسائل التعبير، والتجربة التراجيدية، مروراً بالشعر وبالتواجد المشترك للاهتمامات المتباينة جداً، حيال الأوضاع العمالية المستفادة في الفن العظيم الأكثر شمولية، عن الإرادة، المتقطعة إنما المؤكدة، في إنتاج عمل متعدد الأشكال ومقنع. وبالتالي، كانت سيمون فيل المرأة الفرنسية الأولى والأخيرة التي أرادت بناء ميتافيزيقا. من جهتها، وبالرغم من أنها أظهرت كل الدلالات على التفوق الفلسفي، اختارت سيمون دُبوڤوار، باكراً جداً وبكل تعقل، مواكبة فيلسوف كبير بدلاً من فرض توقيعها الأنطولوجي. من المتعذر ربما قراءة حياة سيمون فيل المأساوية وعدم نجاح عملها في حدود المسار الشخصي فقط. وقد يكون مرد ذلك في جزء منه إلى استحالة إنتاج ميتافيزيقا مهمة في القرن



العشرين. أما زملاء الدراسة الذكور، الذين كانوا يتمتعون بالقدرة على قياس هذا الواقع، فقد اختاروا مسالك أخرى. وبقيت الفيلسوفة، كما أكدته الخاصية الكلاسيكية جداً لمراجعتها، في حدود فلسفة مدرسية كان حيدانها التدريجي عن الواقع الاجتماعي يهيئ لمستقبل مأساوي حقاً، في حال عدم اتباع طريق سياسية النسق.

حري بنا أن نذكر أيضاً صورة أخرى لا تتيح علاقتها مع الدين التفكير الشمولي في إطار مقولة. ونعني بها جان نابير (J. Nabert)، غير المعروف اليوم، لكنه كان استثنائياً بالنسبة لتلاميذه. كان يلقب «ناب» كعبارة ودية يكتنفها الاحترام، لأنه كان قصير القامة جداً. لقد انخرط بطريقة كلاسيكية في تقاليد فلسفة الخبرة الذاتية، لكنه اقترح لها تغييراً تاماً وجذرياً. وكانت نقطة انطلاق التفكير هي الخبرة الذاتية في الحرية. لكن الـ«أنا أكون» تتواجد مع عنصر سلبي لا يتيح للذاتية اختبار السلبية بصورة مستقلة. لا يوجد منفذ غير مشوب إلى الذات. وهذا ما ميّز نابير جذرياً عن غيره من فلاسفة الخبرة الذاتية وقربه من فلسفات الوجود، الذي يُظهر بعبارات الخطأ، الفشل أو العزلة. وقد اقترح كتابه عناصر برسم الأخلاق، الذي صدر عام ١٩٤٣، وهي سنة صدور الوجود والعدم أحد أكثر تحاليل التجربة الأخلاقية عمقاً في الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين. وفيه نجد تفكيراً مكثفاً ولا نظير له في الشر الذي يحمل دلالة محورية: إن وجوده يحدد علاقتنا مع العالم، في ما يتعلق بما يخبرنا عن استحالة تكييف العالم أو بيئتنا

لغايات نتمى أن نحققها فيها. أما السمة غير المبررة للشر فتمنع بناء أي نوع من الربوبية. وإذا كان إثبات وجود الله مندرجاً في بنية الذاتية، فإنه يبرز بشكل الإلهي، الذي يمتنع علينا إدراكه خلال وجودنا. وتجربة الإيمان هي حتماً تجربة تراجيدية، إذ يبدو أنه من المستحيل إشباع الحاجة الدينية.

وبغية إنهاء هذا الاستعراض المقتضب للتقاطعات اللاهوتية الفلسفية، التي رأينا تشكلها الخاص فيما يتعلق بالتحول اللاهوتي للفلسفة الفرنسية في الفصل الرابع، حري بنا أن نذكر عمليتين مهمين، أقاما علاقات مع الظاهراتية، لكنهما تصديا بطريقة نوعية للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت. أولهما هو عمل پول ريكور (P. Ricoeur)، الذي كان مطلعاً على عمل جان نابير ومعجباً به. وفيه نجد مركزية مسألة الشر والبعد التراجيدي للفلسفة. ولم يكن ممنوعاً كذلك رؤية صدى الخبرة الذاتية، ذي السمة المتفسخة، حسب نابير، في المفهوم المتكرر للكوجيتو المنهكة في نتاج ريكور. لقد ظهرت «الكوجيتو المنهكة» في مراحل عديدة من النتاج منذ فلسفة الإرادة عام ١٩٥٠ وصولاً إلى ذات كأخرى عام ١٩٩٠. وهي تعبر عن إغلاق فلسفة الخبرة الذاتية التي ميزت الفلسفة الفرنسية طوال أكثر من قرن. وعندما قال ريكور أن «الكوجيتو منهكة داخلياً»، فإنما كان يعني بذلك التباعد الجوهرى وغير القابل للعلاج بين الرغبة والقرار، بين الحركة والفكرة، الضرورة والإرادة. وقد ارتكز إثبات الحالة على التوصيف الظاهراتي لبنية

الإرادة، لكنه أفسح أيضاً في المكان للإرادي وللعفوية التي «تكسر الطوق العقيم الذي تشكله الأنا حول نفسها» (وورمز، ٢٠٠٩، ص ٥٣٦). وقد ظهر الكوجيتو المنهك كاستجابة على مآزق فلسفة الذات التي تناقضت مع استبعادها من قبل المدافعين عن البنيوية في عقد الستينات. إن رسوخ ريكور العميق في بروتستانتية ليبرالية معاشة بقوة درأ عنه مغريات الفلسفة الخلو من الذات وهمشه لبعض الوقت في فرنسا: الواقع أن مسألة الذاتية غير منفصلة عن مسألة قابلية الخطأ. «إن الخطأ، كما أوضح نابير مؤخراً، هو المناسبة الأفضل للتفكير في مبادرة الأنا... فمن خلال تجاوزه الخطأ يتجه الوعي نحو حريته السياسية»، على حد تعبير ريكور في فلسفة الإرادة (ريكور، ١٩٤٩، ص ٣٠). وكما بالنسبة إلى نابير، أدت إعادة إدراج المسألة اللاهوتية للشر في المشروع الظاهراتي إلى تقدير حدوده، إنما ليس طبعاً على التخلي عنه. يمكن القول إن تقديم الظاهراتية من منظور لاهوتي جعلها عديمة التأثير كفلسفة أولية لكنه حافظ تماماً على طاقاتها الكامنة الوصفية والتحليلية. هذا التقديم هو الذي أتاح أيضاً الربط بين الظاهراتية والتأويلية، في أعقاب نتاج مؤلف زمن وسرد. وكانت مسألية التأويل غير منفصلة عن التأويل التوراتي، لكنه لم يتقلص قط إلى حجمه. أما القسم الأخير من عمل ريكور فوضع قيد التجربة التمثيل المعقد بين الظاهراتية والتأويلية مع دعمه بتحليل التاريخ، الذي يصر دائماً إلى التطرق إليه من الزاوية التراجمية. وإذا كان ثمة من صعوبة في تحديد

وحدة عمل ريكور، إلّا في حال الانطلاق من إرادة التجريب النابعة من
المساجلة بين تحليل الخبرة الذاتية ووجود الشر والخطأ في التاريخ،
فإننا ندرك أن سمته الغريبة ظاهرياً استطاعت أن تجذب إليه، في الحقبة
الأخيرة من حياته، باحثين في العلوم الاجتماعية خيبتهم الموضوعاتية
البنوية وجردتهم من سلاحهم إخراجات الظاهرية، وكذلك
ظاهراتيين مدركين لتزويدات أخضعها عدد كبير من خلفائه للمشروع
الهوسرلي. البعض اعترتهم الدهشة كون البنية اللاهوتية القوية غابت
تقريباً عن أنظار القراء المتأخرين، الذين قام معظمهم بقراءة علمانية
للعمل. يمكن القول إن ريكور اللاهوتي الذي علم فترة طويلة في
«ديثنتي سكول» في جامعة شيكاغو، حيث استبق جان لوك ماريون
في هذا الدور المعقد كفيلسوف للدين هو أيضاً فيلسوف متدين، ربما
كان (أي ريكور) منفصلاً عن الفيلسوف الذي أمكن قراءة عمله، ولو
كان مخترقاً تماماً منه، بصرف النظر عن الاهتمام اللاهوتي الذي شكل
محركه الأول. ولطالما أصر ريكور على الضرورة الملحة والدائمة في
إقامة حد فاصل بين الفلسفة والدين. لقد قرأه، في آن معاً، اللاهوتيون
والفلاسفة، لكن قراءاتهم لم تكن متطابقة. أخيراً، لم يفرض وجود
التأويل الديني للشر أو ترميزه بالضرورة اتساع نطاق التأويل الديني.
بيد أن النجاح الذي لقيه ريكور حيال الباحثين في العلوم الاجتماعية
خلال أواخر سنين حياته لم يمر حتماً من دون سوء تفاهم، على غرار
سائر الاستحواذات الفظة على البنى المفهومية التي لا تعطى بسهولة

لأول قادم. لقد كان بكل حال شاهداً على المرونة المدهشة لعمل قدم كل شروط قراءته: هذه الفلسفة، التي شكلتها مسائل لاهوتية النسق والتي أحيها إنسان مؤمن، لم تخف شيئاً حول علاقتها مع الألوهية مع برمجة ما تحتويه من مكتسبات علمانية تحديداً. وقد أمكن الخروج، مع استفادة، من الغموض الذي غالباً ما اكتنف العلاقات بين الفلسفة والدين في فرنسا، ربما لأن البروتستانتية كانت أكثر تقبلاً لهذه التنقية من الكاثوليكية. وبخلاف مرحلة كاردينال ريتز الشهيرة، لم يتم هذا الخروج من الغموض على حساب القارئ.

هل يمكن أن نقول الشيء ذاته عن نتاج لفيناس، الذي أظهر عدداً من الخصائص المشتركة مع خصائص ريكور؟ ليس هذا الأمر مؤكداً تماماً. ففي تحليله الانعطاف الظاهرانية الفرنسية نحو اللاهوت، أعطى دومينيك جانيكو مكانة خاصة لنتاج لفيناس، حيث رأى فيه الخاصة التي وقع على عاتقها صراحة إعادة توجيه الفلسفة توجيهاً لاهوتياً مكثفاً. وقد انطرح السؤال بهذا الشكل اللفظي: هل استمر الكلية واللانهاية، وهو الكتاب الأكثر أهمية الذي وضعه المؤلف، والصادر عام ١٩٦١، كتاباً ظاهراتياً؟ لقد أوضح جانيكو أن لفيناس طور علاقة مزدوجة مع الظاهراتية، المطعون بها والمعمول بها في آن. وكان هوسرل قد اختار وصف التجربة، بصبر وأناة، بغية فهمها، وحافظ على هذا النهج، كائنة ما كانت ثماره. وبتموضعه في نوع من سلالة ظاهراتية، اختار لفيناس التعامل مع التجربة بغاية إخضاعها لإحياء بعديها الماورائي واللاهوتي.

وربما استنكرت حماسة مؤرخ الفلسفة الذي وصل به الأمر إلى حد الحديث عن أخذ القارئ كرهينة لاهوتية حقيقية. والواقع أن الضرورة الظاهرانية للحياد الوصفي قد أبطل مفعولها تماماً في كتاب لفيناس الرئيس، كما في غيره من الكتابات لمصلحة ذاتية أصبحت منذ ذلك الحين فوضوية ومثقلة باللاهوت. وقد فتحت الأولوية المطلقة لفكرة اللانهاية الطريق لتأكيد غير مشروط للاستعلائية. ومما لا شك فيه أن شبه الإجماع على تقبل لفيناس بصورة يكتنفها الإطراء قد شوش هذا الجانب من العمل. أما الاحترام المكرس لشخص هذا الفيلسوف فلم يقض بإخفاء إعادة إدراج شبه السري لللاهوت في صلب الفلسفة. هذا ما نعرفه اليوم بصورة كافية. ليس للعلمانية اليوم المعنى ذاته الذي أعطاه إياه مؤسسو الجمهورية. وحتى مطلع ثمانينات القرن العشرين، استمر الخط الفاصل بين الفلسفة واللاهوت مرسوماً، إلا أنه لم يكن يحظى دوماً بالاحترام. فهل ينبغي التفكير بأنه لن يكون في المستقبل أكثر من خط فوق الرمال؟ السؤال يتجاوز حدود هذا الكتاب الزمنية، لأن تقبل عمل لفيناس جاء متأخراً، على غرار عمل ريكور: منذ الثمانينيات شكل موضوع استحواذ لم يكن عائقاً أمام بعده اللاهوتي. وربما كان التزام مؤسس الصحيفة الماوية «قضية الشعب»، بتي ليفي (P. Lévy)، الذي كان أيضاً آخر أمناء سر سارتر في الدراسات التلمودية إعداد جزئي للفلسفة، وضع حداً للتوازن النسبي بين العقل والإيمان الذي كان موضوع هذا الفصل. لكن هذا الأمر هو حكاية أخرى.

ثامناً على تخوم العلم

أهمية العلم وطبيعته

أدت قراءة الفصول السابقة إلى الاقتناع بالخاصية الأدبية البحتة لقطاع مهم من الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين. بالرغم من ذلك، وفي تقديم حصيلة انجازات الفلسفة الفرنسية في أعقاب الخروج من الحرب العالمية الأولى، قدم دومينيك بارودي جاء بمعاينة قد تثير الدهشة: «يتركز التأمل والجدل الفلسفي على عدد ضئيل من المسائل، وهذه الأخيرة كل ما يلامس أهمية العلم وطبيعته» (بارودي، ١٩١٩، ص ١٦). إن المشهد الفلسفي الذي ارتسم انطلاقاً من هذه المعاينة وجد نفسه في مواجهة عاملين فاعلين رئيسيين هما تقدم العلم ونقد الوضعية. وقد عبّر الأول عن تفاؤله العلمي في اتجاه خاص تماماً: منذ أولى نجاحات علم النفس التجريبي، وعلم الاجتماع التجريبي وفقه اللغة، تركز الاهتمام على بناء علوم جديدة فوق أرضيات كانت تعتبر منيعة، لأن الظاهرات القائمة فيها كانت «عصية بشكل أو بآخر» على البحث العلمي. تجدر الإشارة إلى أن هذه

المعارف الجديدة حاولت أن تنتزع من الفلسفة والإنسانيات أرضيات كانت لا تزال، حتى وقت قريب، تحت صلاحيتها الشرعية. لقد راح ظهور العلوم الوضعية ينافس بصورة صريحة الأساليب القائمة في صناعة الفلسفة: «كذلك، حل إجلال التبحر في تاريخ الفلسفة، والنقد العلمي، المدقق والمعتدل، للنصوص، التي تتم مقارنتها بثبات وجهه، محل تجديد بنى النظم الباهرة والمغامرة» (م ن). هنا نتعرف من دون عناء إلى التناقض بين العلم في السوربون الجديدة، الذي يتميز بالتباطؤ وبتدقيقية الثقافة الجرمانية، وبين الفكر الفرنسي، السطحي والمغامر في آن. وإذا تبين أن المؤلف قد قطع لمصلحة تبني أساليب علمية النمط بالنسبة إلى الإنسانيات، إلّا أنّه قصر هذا التقدم في علوم الإنسان ونقد النصوص على عالم المظاهر: «يبدو الأمل الآن على استعداد لبلوغ مرحلة التحقق». هنا يصف پارودي، من دون الكثير من التفصيل، ما يمكن تسميته المزاج العلمي في قلب الإنسانيات. وفي المراحل التي سيطر فيها هذا المزاج، كان يعد بمستقبل مثمر للمعارف الناشئة، حتى ولو كانت قديمة جداً. وعندما انكفأ، شهد ظهور نقد اليقينيّات والوضعيّات ونادى بمقتضيات «متعة النص» مقابل شظف الفلسفة. إن الفلسفة بشكل خاص هي عرضة لهذه التقلبات: في فترات التفاؤل الإپستمولوجي، اعتبرت وكأنها موجودة إلى جانب العلوم قيد التشكل، سواء تشكلت كعلم خاص، أم انتظمت كتأويل ودعم للتطبيقات العلمية الخارجة عنها. وتعتبر المرحلة التي توافقت مع ما

أطلقت عليه تسمية بنيوية مثلاً رائعاً على هذا الاتجاه الفكري: شكلت الألسنية والعلم الموجّه للعلوم الإنسانية ومستوى تعقيدها الاستنباطي معياراً بالنسبة إلى المعارف المنبثقة من الإنسانيات. وشكل كتاب كلود ليقي-ستروس البنى الأولية للقرابة، الصادر عام ١٩٤٩، بالنسبة إلى مثل هذا النمط من المواقف، الصرح الذي لا يمكن تجاوزه. وعلى العكس من ذلك، ففي فترات الانحطاط، كتلك الفترة التي سميت بطريقة مبهمة ما بعد الحداثوية، تبخر التبشير بالعلمية في ظل تزايد عمليات التقليد والنسخ طبق الأصل. وربما تواجد الموقفان معاً في نوع من المواجهة التي شكلت نسيج السجلات التقليدية.

لقد أثر پارودي هذا النمط من التناقض البناء لتوصيف الفلسفة في مطلع القرن العشرين. وحيال إرادة المعرفة عند أنصار «روائع العلم الوضعي»، ظهر على طرف نقيض استقصاء واسع النطاق حول تطبيقات العلم التي يتعاون فيها فلاسفة وعلماء، فكانت النتيجة تقول عموماً بـ«حصص مجال التفسير العلمي أو ترابط نتائجه» (م ن). يمكن الحديث بهذا الصدد عن إيستمولوجيا سلبية: وضعت الفلسفة الجديدة، المعززة بتعاون العلماء، حدوداً لطرح نماذج علمية في المجتمع وفي معارف الإنسان. وعندما أوضح پارودي، عندما كتب تقريره، أن فلسفة العلوم هي في فرنسا «الأكثر دراسة والأكثر رفعة، فإنه غالى بعض الشيء في هذا التوصيف. لقد استمرت الروحانية والماورائيات، كما نعلم، في جذب الفلاسفة الأكثر قرباً من الثقافة

الأدبية. وكان التجديد الأساسي الذي ظهر في فلسفة القرن العشرين مدعاة تقصي من قبل هذا النقد لادعاءات علم ساد في المجتمع وأصبح مبدأه المنظم. لقد رأى بارودي في الضد عقلانية، التي خففها أحياناً إلى الضد تعقلية، مدخل تأويل للمرحلة. بعبارة أخرى، إن الإطار المشكّل للمجادلات ليس سوى جدل حول قدرات النشاط العلمي على تحليل الوسط الاجتماعي، وتأسيس نظام سياسي، وإقامة أنموذج عام مكرس ليكون أنموذجاً لسائر قطاعات الحركة الفكرية. وكان أن وجد هذا الجدل نفسه في مواجهة قوى غير متكافئة. إن التأكيد، الذي بموجبه اعتبر المزاج الفلسفي السائد ضد عقلاني، لم يكن نتيجة تعداد القوى الموجودة. لقد رأينا أن المعسكر العقلاني كان يمتلك موارد مهمة: تأسيس مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق عام ١٨٩٣، كما بينت شهادتا الماجستير المتتاليتان لكل من لانيو وألان الأساس العقلاني لقطاع كبير من الفلسفة الجامعية. كان التزام فريق عمل المجلة يعني جيلاً جديداً من الفلاسفة. من جهتهم، عزز الدوركهائميون، الذين استمروا في كونهم عاملين فاعلين بصورة مستقلة في الحقل الفلسفي، وذلك في ظل غياب أية مؤسسة حقيقية لعلم الاجتماع، عززوا بديلاً علمي المظهر للماورائيات التي أعاد مؤسسو المجلة تثبيت وضعها. كان لا بد بالأحرى من البحث عن أسباب سيطرة المزاج الضد عقلاني في النجاح الاجتماعي لنمط معين من الفلسفة وبخاصة في الحظوظ الأيديولوجية النادرة للبرغسونية. لقد أدى تعداد القوى الموجودة

إلى تأكيد تفوق فلاسفة ذوي انتماء عقلاني في الجامعة. ولا شك بأن البرغسونيين، الذي شكلوا لب المحور الضد تعقلي، كانوا أقلية. بالرغم من ذلك، نظموا عادات المجتمع وحددوا المزاج الحديث. لقد طبعوا مرحلة. وهكذا وجد وضع الفلسفة نفسه في مرحلة معينة من تاريخه محوراً جزئياً عبر تقبله في الوسط الاجتماعي.

وبغية تفسير تزعزع اليقينيات العلمية الذي غذى انعطاف الفلسفة الفرنسية هذا، لجأ پارودي إلى تفسيرات عديدة. الأول ذو سياق سياسي. فقد أحدث الخوف الذي أفرزته عامية باريس نوعاً من رد فعل كانت الأفكار المحافظة المستفيد الأكبر منه: تبين أن التجديد الطارئ للماورائيات خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن كانت مرتبطة بها، أقله جزئياً. ومن ثم ظهر التفكير النقدي في العلم أقل ارتباطاً بالمسائل الإستمولوجية مما بحركة موجهة ضد الحتمية ولمصلحة الحرية. لقد كشف پارودي عن فكره، من دون الأخذ بالحسبان السذاجة أو الطاقة المستهلكة، عندما أرجع النقاشات حول الحركة العلمية إلى شكل موحد من التساؤلات: «إن المسائل الوحيدة التي تثير الاهتمام (...) هي حصرياً المسائل المختصة بعلاقات العلم أو مع مبادئه الموجهة - الحتمية، الإوالية، حفظ الطاقة - مع النشاط الفكري، مع حرية الاختيار البشرية والأخلاقيات. وأصبحت مسألة الحرية فعلاً مسألة مركزية في الفلسفة، وهي مسألة تمحورت حولها كل المسائل الأخرى، بما في ذلك مسألة المعرفة» (م ن، ص ١٧). قد

نجد هنا نوعاً من اعتراف: اندثرت المركزية للمسألة الإستمولوجية خلف مسألة ذات مضمون سياسي لا جدال فيه: إنها مسألة الحتمية والحرية. لقد استمر موضوع أزمة العلم وموضوع أفول المطلقات، على امتداد القرن، يحتلان مقدمة المشهد أو يلعبان الدور الثانوي وفاقاً للظروف، إنما دائماً بالترافق مع التوكيد الذاتي للفلسفة الفرنسية مع ضمان مستقبل الماورائيات وإخضاع العلوم الاجتماعية للوصاية. هكذا وجهة نظر تناقضت حتماً، خلال العقود الأولى من الجمهورية، مع التحالف الخاص بين العلم والسياسة، الذي أرسى منطق المؤسسة الجمهورية وأمن تطورها، خصوصاً عبر تنظيم المنهج التعليمي. لهذا السبب، غالباً ما كانت الفلسفة الجامعية منكفئة خلال الجمهورية الثالثة، مدمجة، بثبات واضح، مصالحها الخاصة مع المصلحة العامة. ولا شك بأن هاجس مسألة حرية الاختيار وتمثل الفكر العلمي مع الوضعية الأكثر دوغمائية أسهما في إعطاء الفلسفة الجامعية سماتها المميزة.

كيف استطاعت الفلسفة، التي شكلت خاتمة الدراسات الأدبية، أن تتعامل بشكل جدي مع الحركة العلمية؟ ما هي وجهة النظر التي كونتها عن التحولات السريعة في العلوم التي ميزت المرحلة؟ إن المكانة الراقية للفلسفة في تراتبية التخصصات اندرجت في منظومة الدراسات الأدبية، وأسهم فيكتور كوزان، الذي نظم تعليمها وفاقاً للأشكال التي بقيت قريبة من الأشكال التي استمرت مسيطرة في بداية القرن

العشرين، إسهاماً فعالاً في ترسيخ الفلسفة إلى جانب التعليم الأدبي. وفي مقدمة أطروحته حول اللانهاية الرياضية (١٨٩٤)، التي يمكن اعتبارها علامة تؤشر على ظهور خطاب فلسفي جديدة في العلوم. وقد أشار لويس كوتورا إلى علاقة تجنب الفلسفة للعلوم: «منذ قرن تقريباً، ولأسباب مختلفة لسنا بصدد الحديث عنها هنا، بدت الفلسفة وكأنها منفصلة عن العلم وغير معنية بتقدمه. لقد اقتصرت على دراسة الوعي، تاركة العالم المادي للعلماء. واعتقدت أنها قادرة على الانغلاق في ميدان مستقل، لاستخلاص المعايير بطريقة خاصة هي الاستبطان...» (كوتورا، ١٨٩٤، ص ٨). وبدت واضحة لا مبالاة الفلسفة حيال العلوم المتشككة في منهج الدراسات الفلسفية: لا يستلزم المنطق المعبر وكأنه منهجية الرجوع إلى تطبيقات علمية، لأنه مكرس بكليته للبحث عن محك للحقيقة المستقلة عن الشروط التاريخية لإنتاج المقولات. وهذا ما يفسر، في كتب الفلسفة خلال الجمهورية الثالثة، أن أرسطو وباكون شكلا مرجعين مهمين إبان التصدي لمسألة العلوم: كان يوجد في كل مكان مدونة من الاستشهادات، ثابتة تقريباً. وظهر الخطاب الفلسفي في العلوم كأحد الخطاب الأكثر جموداً. واستبغ تركيز التفكير الفلسفي على المنهجية كون الوسط العلمي جامداً، ومحكوماً فقط بقواعد المنهج ومغلقاً في وجه التاريخ: العلم لا يعرف الأحداث الطارئة. وقد أوضح كوتورا أن السيطرة الحصرية للروحانية الجامعية، التي أتينا على ذكرها في الفصل الخامس من هذا الكتاب،

أدت بالفلسفة تدريجاً إلى عدم امتلاكها ما تقوله حول الحركة العلمية. لقد تصورت الفلسفة نفسها طوعاً كحجة لتشريع العلوم وإقرارها: إن التطبيق الاعتيادي، مع بعض الاستثناءات، هو التطبيق الذي يقوم به «كل فرد في مقره».

ونظراً لاستثارتها بعلم الأخلاق وعلم النفس كميدان للعلوم الوضعية، فقدت الفلسفة فعلياً قدرتها على التشريع بالنسبة إلى ما تبقى من قطاعات المعرفة. وبعكس الاعتقاد الذي سمحت به التأكيدات السائدة في الفلسفة، وإشكالية نقد حدود الحركة العلمية، لم يحاول الاختصاص التتويجي أن يعاود وضع يده على المعارف المستقلة بطريقة سريعة ومذهلة، بشكل أو بآخر، مع مرور الزمن. وفي كتاب إيلي رابيه المنطق، وهو فيلسوف ذو وحي روحاني لعب دوراً مهماً في الإدارة الجامعية في نهاية القرن التاسع عشر، تحدثت الفلسفة كـ«التقاء العلوم السيكلوجية مع العلوم الماورائية». غالباً ما شملت المصطلحات والتصنيفات الفلسفية ما أمكن تسميته نظرية السيادة المحدودة. وبالتالي، فعندما حدد رابيه العلوم السيكلوجية والماورائية كنقيض لـ«علوم المحسوس»، بنى مبدأه في تقسيم المواضيع وترتيبها على استعادة أفلاطونية من العمق: تحظى علوم المحسوس بمكانة دنيا لأنها ليست سوى معارف مظهرية. إلى ذلك، لا تؤدي الفوقية الأنطولوجية إلى سيطرة إبستمولوجية. هكذا تقسيم للمواضيع تكرر، بالنسبة إلى الفلسفة، للاستخدام الداخلي بصورة

جوهرية. ففي التطبيق مورش التشريع الفلسفي بشكل أساسي داخل حقل الاختصاص وعلى أطرافه. وهذا ما يفسر الجانب الضعيف من فلسفة العلوم في اختيار مواضيع البحث في مطلع القرن العشرين والخاصية الأقلوية لهذا النمط من البحث في مجمل تلك المرحلة. أضف إلى أن الاعتقاد بشمولية منهجية العلوم وإمكانية تطبيقها كان محدوداً على الدوام. هذا الانكفاء بدا واضحاً في هذا الموجز المستخلص من كتاب متداول كتبه بولن مالاپير (P. Malapert)، والذي عكس بكل أمانة التفكير الفلسفي التقليدي السائد في مطلع القرن في مسألة «غالباً ما نتصور أن المناطقة يزودون العلماء بوسائل يقوم هؤلاء بتطبيقها. وقد قيل إن فرانسيس باكون (F. Bacon) أو ستوارت ميل (S. Mill) ابتكروا الطريقة التجريبية. لا شيء أكثر خطراً من ذلك، بل وأكثر منافاة للمنطق. إن الرياضيين هم الذين اكتشفوا البرهنة الرياضية، والفيزيائيون والأحيائيون والمؤرخون هم بنوا المنهج في الفيزياء وعلم الحياة والتاريخ» (فابيانى، ١٩٨٠، ص ١٧٣). هنا تبرز فكرتان لتناقضا المقالة الكلاسيكية في المنهج: لم يقدم الفلاسفة منهجيات طبقتها التخصصات الأخرى. ثمة مناهج عديدة، وكل منها متكيف مع موضوعه. وقد أثبتت قراءة الكتب أن هذا الموقف أصبح أكثر وضوحاً مع مرور الزمن. فالفلسفة، بالرغم من المظاهر، لم تعين حدوداً للعلوم ولم تفترض أساليب للعمل، بل استمرت في الاحتفاظ بمبادئها واصلت التشريع فيها، كعلم النفس وعلم الاجتماع بصورة

خاصة. وقد أسهمت سيطرة الروحانية المتجددة في الفلسفة الفرنسية في تبيان أن فلسفة العلوم غالباً ما كانت نتاج هامشيين أو مستوطنين، على غرار إميل مايرسون أو ألكساندر كوايرييه.

لم يكن الإعداد التقليدي للفلاسفة يشتمل على تعليم العلوم ولا، بالمعنى الدقيق، على التدريب والتلقين. وفي نهاية القرن التاسع عشر، جرت محاولات لمكاملة الإعداد الفلسفي لحد أدنى من المرجعية العلمية (إلتماس البكالوريا العلمية أو شهادة مواظبة على تعليم جامعي علمي بغية الحصول على إذن للمشاركة في مباراة شهادة الأستاذية). هنا ظهرت كلمة السر الباشلارية التي اتخذت الفلاسفة بموجبها مكاناً لهم في مدرسة العلوم. إنها المؤشر المؤسساتي للخاصية غير المكتفية ذاتياً في المقالة الفلسفية. وعند منعطف القرن العشرين، برزت مسألة كفاءة الفيلسوف العلمية كموضوع جدل تربوي. وتخللت معرفة الفيلسوف ثغرات. لقد ظهرت في المجتمع صورة الفيلسوف الذي اختلطت عليه المعادلات. وشكل ذلك سلاحاً اختاره خصوم السوربون الجديدة والمدافعون عن الإنسانيات التقليدية. وكان أندريه لالاند أحد الأهداف الرئيسة لهذه التهكمات: «لم يكن قط متضلّعاً على الدوام في العلوم التي زعم تفسير منهجها. كان تلاميذه يروون بمحض إرادتهم أنه قد يحدث أن يضل في تفاصيل الحساب المتناهي الدقة أو يخفي جدول المعادلات التي يعجز في نهاية الأمر عن حلها» (لوغاي Leguay، ١٩١١، ص ١٠١).

وهكذا، أصبح الفيلسوف مذكاً ملزماً بالبرهنة على سيادته العلمية، بحيث توجب عليه أن يثبت كفاءته. وفي معرض حديثه عن الإعداد العلمي لأساتذة الفلسفة، كشف فردريك روه (F. Rauh) عام ١٨٩٥ «التقصير الحالي في الإعداد العلمي لأساتذة الفلسفة» وأشار إلى ضرورة «معالجة هذه النواقص». تجدر الإشارة إلى أن هذا النص قد نشر في مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق (١٨٩٥، ص ٢٣٣-٢٣٨)، ولم يكن هاجسه الأساسي فلسفة العلوم. «لا يسعنا، أضاف روه، إلا أن نرثي لحال الذين، بين الجامعيين الفلاسفة، لم ينتبهوا، للأسف، إلى ثغرات ثقافتهم الأولية. كثر هم الذين حاولوا لاحقاً سد هذه الثغرات. إلا أنهم أدركوا مدى صعوبة ذلك في حال أخذت منهم الحياة والمهنة مأخذهما، كما أدركوا أنهم يفتقدون، فوق ذلك، إلى معارف أولية صحيحة». لقد ارتكز العلاج الملطف الذي تصوره روه على تأمين تعليم فلسفي للعلوم ثلاثي الأهداف: «التعريف بالنتائج الأكثر جوهرية للعلوم الأساسية، التدريب على فهم الطرائق والتفكير في العلم الحالي وإلقاء الضوء على العرض الدوغمائي للمسائل من خلال تاريخ تطورها». كما أشار روه إلى الخاصية، الأولية بالضرورة لهذا النمط من الإعداد كونها لا تتطلب معارف علمية مسبقة، وتحدث أيضاً بهذا الصدد عن «تعليم أولي عال».

كذلك أصبح عرض الرأسمال العلمي المثبت وسيلة لدى الفلاسفة للتعريف بسيادتهم في مجال علمي ما. وفي معظم الأحيان، كان

الرأسمال العلمي المكتسب محدود نسبياً. ونادراً ما تجاوز الإجازة في العلوم لكن الفلاسفة أضفوا عليه القيمة في المشهد الفلسفي، لأنهم بصورة عامة لم يمارسوا مهنتين ولم ينقلبوا قط نحو الحركة العلمية مكرّسين لها كامل وقتهم. حاز برونشفيك وكوتورا على الإجازة في الرياضيات. وكان كل من پيار جانيه وجورج دوما دكتوراً في الطب. وجميع الفلاسفة كانوا فخورين بكفاءتهم المثبتة. على هذا الأساس، أتبع كوتورا اسمه كمؤلف بلقبين اثنين: حائز على شهادة الأستاذية في الفلسفة، ومجاز في الرياضيات. أما جانيه دائماً يسمى نفسه «الدكتور پيار جانيه»، واستكمل تعليمه الجامعي بممارسة الطب. إن استخدام هذه الألقاب هو أولاً داخلي الاستعمال فقد قامت السيادة الفلسفية على الرأسمال العلمي كائنة ما كانت حدوده وفعاليته الخاصة. أضف إلى أن پارودي قدم أطروحتي كوتورا وبرونشفيك في اللانهاية الرياضية ومراحل الفكر الرياضي كصرحين من صروح التبحر الرياضي والفلسفي (پارودي، ١٩١٩، ص ٢٠١). لقد اغتذى الرصيد الفلسفي بتحويل الرأسمال العلمي. إلا أنه يجدر عدم المبالغة في أهمية المسارات المهنية المزدوجة، حيث بقيت هذه الأخيرة قليلة نسبياً، لكن امتلاك كفاءات نوعية أصبح شرطاً للتعبير في فلسفة العلوم. وقد تنامي هذا الميل فيما تبقى من القرن العشرين: كان جان كفايس وألبير لوتمان (A. Lautman) رياضيين، وجورج دوما (G. Dumas) وجورج كانغيلم وفرانسوا داغونيه (F. Dagognet) أطباء. وبصورة

أكثر شمولية، غالباً ما تتبين الشهرة الفلسفية على افتراض موهبة خاصة حيال العلوم وحيال الرياضيات. هذه المواصفات هي بالطبع غير قابلة التحقق بالنسبة إلى من أعدوا إعداداً أدبياً بصورة حصرية، لكنها تتمتع بقدرة رمزية هائلة. وعليه، كتب لويس ألطوسير، في ما يتعلق بتلميذه ألان باديو، إلى صديقه الإيطالية فرانكا مادونيا: «يجب أن أخبرك: جاء من سارتر، ويعرف الكثير الكثير من الأشياء في الرياضيات والمنطق الحديث، ومن ثم كتب هذه الرواية الضخمة» (بوستل Boostels، ٢٠٠٩، ص ٦٠). ولئن لم يكن من السهل إقناع الرياضيين بأهمية ألان باديو في مجالهم الخاص، فإن الفلاسفة تردّدوا كثيراً قبل طرح تساؤلات حول مدى اتساع هذه المعرفة واستخداماتها في اختصاصهم. وهكذا، شكل امتلاك رأسمال علمي عنصراً ذا مغزى في إجراءات تنظيم عمليات الطبع التي كان لها أهمية حاسمة في توالد الشهرة الفكرية وترسخها.

ويعتبر ظهور «المسار المهني المزدوج» عند الفلاسفة معاصراً لميل متزايد إلى التدخل الفلسفي عند العلماء. ونعني بالتدخل اتخاذ وضع نوعي في الحقل الفلسفي وليس فقط إيديولوجيا علمية. يمكن أن نميّز في هذا المجال بين العلميين الذين أدخلوا رأسمالهم المصدري إلى الحقل الفلسفي والذين توصلوا إلى الحصول على مواقع لهم في الوسط الفلسفي الشرعي. تلك هي بشكل خاص حال غاستون ميلو (G. Milhaud)، أول من تولى كرسي تاريخ الفلسفة في علاقته مع

العلوم في السوربون، وإدوار لوروا، خليفة برغسون في كوليج دُفرانس. أما الحالة الأكثر شيوعاً فكانت حالة العلميين الذين أسسوا فلسفات حقيقية للعلماء، متبعين نشاطاتهم في مجالهم ذي الكفاءة الخاصة. تلك هي حال پيار دوهم وهنري پوانكاريه وفليكس لو دانتيك. ولا بد من وضع إميل مايرسون جانباً، لأنه كان عصامياً في العلوم ولم يشغل قط أي منصب جامعي. لكن مجمل نتاجه لقي، مباشرة، خير ترحيب من قبل الفلاسفة الجامعيين، لدرجة أنه أصبح «الفيلسوف» النموذجي، كما وصفه باشلار في تعليقاته النقدية. وغالباً ما لوحظ كم لقي الجهاز الجامعي الفرنسي من صعوبات في التعرف إلى أعمال أفراد لم يتابعوا المسار المهني الوطني للمعارف والأمجاد. وأثبت الاستقبال الودّي الذي لقيه مايرسون، الذي مثل خروجاً واضحاً عن القياس، إلى أية درجة ارتسمت مسألة العلم في تجويف فراغ خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. وأصبحت فلسفة العلوم، بصورة قصدية، شأنًا يتعهده العلماء. يكفي للاقتناع بذلك اللجوء إلى مؤلفين ذكرتهم الكتب: غالباً ما كان يستدعى العلماء خاصة كلود برنار وهنري پوانكاريه عندما يتعلق الأمر بالحديث عن منهج المعرفة العلمية أو قيمتها. وانتهت تحولات النشاط العلمي والظهور الدائم لمواضيع جديدة في العلم بفرض الأدب الفلسفي للعلماء على امتداد القرن العشرين. وأحدث التطور السريع في علم الأحياء، بدءاً من الستينيات، مجموعة دائمة التجدد من كتب التعميم أو التفكير التي كتبها العلميون أنفسهم أو، بصورة أقل شيوعاً،

بمساعدة صحافيين. ولئن بقي نجاح كتاب پوانكاريه العلم والفرضية على الأرجح لا يضاهي، فثمة كتب أخرى، كتلك التي نالت جوائز نوبل، ومنها كتاب جاك مونو (J. Monod) الصدفة والضرورة، وكتاب فرانسوا جاكوب (F. Jacob) منطق الحي، ساهمت في أقلمة مواضيع علم الأحياء الجديدة في المجتمع في خلق أشكال متجددة من النقاش حول الحرية وحول الحتمية وكذلك حول قدرات العلم. كما أنها عززت مكانة العلمي القادر على الانعكاسية، ومهياً لمخاطبة الجمهور المثقف الواسع ومعالجة مسائل في الفلسفة بصورة مستقلة تماماً. وفي الوقت ذاته، فإن الفلاسفة الذين كانوا يعملون على مسائل متعلقة بتطور علم الأحياء والطب وجدوا أنفسهم تدريجاً مهمشين: على هذا الأساس، لم تحظ أعمال فرانسوا داغونيه، التي تموضعت في تواصل مباشر مع أعمال جورج كانغيلم الاعتراف بها عينه. أما ميشال سير، الذي باشر مهنته بتطبيق فلسفة العلوم المركزة برمتها تقريباً على تاريخ المعارف، تحول نحو تحديد أكثر تنبؤية لنشاطه، وهذا ما شكل على الأرجح وسيلة لمواجهة التهميش، مع المجازفة بفقدان جوهر ما كان يشكل فلسفة العلوم على الطريقة الفرنسية.

في إطار هذا المنظور، لم تكن الخطابات المتنوعة المصنفة حول موضوع أزمة العلم، أو بشكل أكثر تحديداً حول أزمة الإلالية العلمية، بمثابة تعبير، كما يحدونا عموماً الاعتقاد، عن رد فعل فلسفي على تزايد نوع من هلاك علمي، إذ غالباً جداً ما كانت ردود الفعل الضد علموية

مرتكزة على فلسفات علماء وأن عدداً، بالمقابل، من العقول الواقعية احتشدت لدى الفلاسفة بحصر المعنى. وإذا تصدينا لموضوع نقد العلم من جوانبه الداخلية في الحقل الفلسفي، نلاحظ أنه عادة ما كان يستعان بفلسفات العلماء للتعبير حيال المدافعين عن التخصصات الجديدة كعلم النفس أو علم الاجتماع، عن تخلفهم العلمي، لأن الإوالية والعلموية اللتين كانتا تميزان هذه التخصصات، بحسب خصومهم، لم تحظ بالدفاع عنها من قبل العلماء الشرعيين ولا العارفين الحقيقيين بالعلم، المعترف لهم بامتلاكهم لرأس مال علمي مثبت. وبعملية عكس للتناقض التقليدي، وجدت الشرعية العلمية نفسها متقلبة إلى جانب التيار الروحاني. وبالنسبة إلى بعض من أمثال دوركهايم، إسبيناس (Espinas) أو پنيه، كان لا بد من العمل على مشروع جعل الفلسفة علمية (كانوا أقله يعتبرونها كما هي) لأن المرور بالفلسفة كان الوسيلة الوحيدة لاستخدام سيرورة المؤسسة الخاصة باختصاصهم لكن «الروحانيين» ردوا عليهم بإيجاز: ليس العلم هو ما تعتقدونه. وعليه، ففي حين أصبح العلم رهاناً بين الفلاسفة الروحانيين والمدافعين عن المعارف الجديدة، كان الصراع ينشب في معظم الأحيان على جبهات معكوسة.

العقل القلق

نتيجة الاهتزاز، المصطنع عموماً، لليقينيات العلمية التي أتينا على ذكرها، كان لا بد من إعادة وضع المرحلة الخاصة من بداية القرن

العشرين في حركة مدتها أطول. لقد أصبح ما أطلقت عليه تسمية أزمة العلم وأزمة العقل موضوعاً متعدد الأشكال بحيث لم يعد له عموماً شكل معين. ما هو الشيء المشترك بين «إخفاق العلم» الذي أعرب عنه معني بالأدب كبرونتيير وإحراجات الحتمية في الفيزياء؟ لا شيء، سوى ما هو أشبه بميل إيديولوجي يشمل الوقائع شديدة التنوع. الموضوع متشابك بشكل أصبح من المستحيل تمييز أمر ما كفترة أزمة أو كأشكال من شدة الأزمة. لقد أصبح من المستحيل عملياً التمييز بين تشخيصات أزمة فعلية والأقاويل «الداخلية» حول الأزمة أو الأزمات: لا شك بأن ثمة نوعاً من الحكمة قد ارتكز على التخلص من المفهوم وإعادة بناء، بشكل مختلف، الطريقة التي تصدت بواسطتها الفلسفة لمسألة حدود العلم حيث وجدت نفسها وقد فقدت استقرارها بفعل الاكتشافات في مجال الفيزياء، ولاحقاً علم الأحياء، نتيجة صعوبة مكاملة هذين الأخيرين مع تصوراتها الإدراكية القائمة. أضف إلى ذلك أن الأقاويل حول الأزمة الفكرية الشاملة التي عرفتها أوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين بدت وكأنها معنية مباشرة بـ «أوروبا الوسطى» أكثر مما بفرنسا. وعليه، أمكن إرساء تناقض شديد بين ما سماه فريتز رنجر أقول المثقفين البارزين الألمان وتأسيس جامعة جمهورية في فرنسا، تمييز بالارتقاء الاجتماعي النسبي لمعلميها وترسيخ خطابها الشامل (رنجر، ١٩٦٩؛ فاياني، ١٩٨٨). لا بد أخيراً من الاتفاق على مفهوم الأزمة. يمكن بصورة تناوبية التشديد على البعد المتعلق بالإخلال

بالنظام أو بالتقسيم الذي قد تحدثه أزمة ما، أو على النتيجة المثمرة الناجمة عنهما: إن الأزمة التي اجتاحت أوروبا الوسطى أفسحت في المكان لظهور طلائع فنية جديدة، وولادة التحليل النفسي والثورة العلمية المتعلقة بالنسبية. وقد لاحظ المراقبون الخارجيون أحياناً أن فرنسا قد تخلصت جزئياً من هذا الفيض من التجديدات الحرجة وأنها لم تضع سوى مواهب فكرية معتدلة الأهمية: لم يكن پيار جانيه بأهمية فرويد، ولم يصل پوانكاريه، الذي كان متعدد المزايا، إلى مستوى أينشتاين. لم تنتج الجمهورية سوى مهارات متوسطة المستوى. تنقصنا هنا الوسائل للانكباب على سوسيولوجيا مقارنة في التجديد الفكري، مع الافتراض بأنها مثمرة. وفيما يتعلق بوضع الفلسفة الفرنسية، رأينا أن الخطاب المحدد لقدرات الحركة العلمية ووعودها كان يشتمل على تعابير إيديولوجية: إن المراحل الحرجة لمختلف العلوم قد أنتجت ما يمكن تسميته بنتائج غير متوقعة بالنسبة إلى وجهات نظر مرتبطة بديمومة التساؤلات الماورائية. لذلك لا يمكن الانتصار على هذه المقاربة الانعكاسية، أو بالأحرى الرجعية، للحركة العلمية. تجدر الإشارة إلى أن التعديلات اللاحقة للنماذج لم تحدث حركة إعادة استحواذ ماورائية تحت تأثير اهتزاز اليقينيات العلمية: إن المنعطف الجزئي لعلم الأحياء ومن ثم تطورات علم الوراثة وصولاً إلى المرحلة الراهنة لم تحدث عودة مظفرة للماورائيات. وأوحت التساؤلات الأخلاقية، التي ما انفكت تتطور، فيما يتعلق بالنتائج الاجتماعية

لتطبيقها بإمكانية نوع من إعادة تجهيز ماورائي. هذا خطأ بمقدار ما أحدثت المجادلات حول القدرات الحياتية أو الأخلاق الحياتية أشكالاً جديدة من متديات إسهامية لم يكن للفلاسفة المحترفين فيها وزن أكبر من وزن المواطنين العاديين، وربما أقل من الحقوقيين أو العلميين أنفسهم. لقد كان طموح الفلسفة التشريعي في غير محله أكثر من أي وقت مضى.

هل تفلت المشهد الفلسفي، الذي استمر فيه حضور الممثلين الرئيسيين ألا وهما فلسفة التجربة الذاتية وفلسفة المفهوم، من القرن الذي كان قرن الأزمات والثورات وكبرى التكوينات الفكرية؟ ما يجدر ذكره أن أمر التفكير بالأزمة، ولا شك بحدود إمكاناتها، إنما مع نوع من الوضوح الذي افتقد إليه فلاسفة المؤسسة، مرده إلى كاتب هو پول فاليري (P. Valéry)، الذي طرح السؤال غداة الحرب العالمية الأولى في أزمة الروح: «نحن الآخرون، حضارات، نعلم الآن أننا بشر» (فاليري، ١٩٥٧، ص ٩٨٨). أما الشاعر، الذي لقبه الفيلسوف ألان بـ «لوكريتيوس خاصتنا»، مشيراً بذلك إلى البعد الفلسفي لنتاجه الأدبي، فقد حافظ في ما بين الحربين على صورة «المفكر» على الطريقة القديمة، الذي نحا تطور المؤسسة الجامعية إلى إقصائه أو تهميشه. لقد اندرج حضوره في نوع من إلغاء الفكر الشمولي الذي أحدثه تطور المعارف المتخصصة: لقد عاد إلى الكاتب أمر توضيح فكرته عن العالم بصورة عامة. يمكن القول إنه تمت تغطية هذا النقص منذ منتصف السبعينات بفضل النجاحات

التجارية لفلسفة عامة مكرسة لتقدم إلى الجمهور الواسع الغذاء الروحي الذي قد يكون بحاجة إليه: كان برنار-هنري ليفي رائداً في هذا المجال، لكن التعميمات ذات الهدف التسامحي عند لوك فيري أو أندريه كونت-سبونفيل اندرجت في مجال طلب إجابات فلسفية على أسئلة أثارها حياة الإنسان في المجتمع. يمكن التأكيد بتهكم أن پول فاليري، الذي لم يكن عمقه الفلسفي مفرطاً، والذي مزج بطرافة عناصر من الديكارتية مع ميول باتجاه الرواقية في عودة إلى الكلاسيكية التي تميّز بها عقد العشرينات في فرنسا، وبعيداً عن اهتزازات ما نعتبره اليوم كطليعة القرن العشرين، ربما كان أكثر تقبلاً للإستمولوجيا وللتاريخ من الكثير من الفلاسفة الفرنسيين في ما بعد البنيوية، الذين استبدلوا إعدادهم الفلسفي، المحصّن بيقينيات ألتوسيرية تتعلق بالعلم، باكتفاءات مجزية من التفكير الشمولي. وقد حاول فاليري نفسه التفكير في الأزمة بوسائل جانبية، محدودة، هي وسائل مفكر مستقل وبالتالي مرتبط بالديمومة الجامدة للكلاسيكية الجديدة. لقد استمرت مسألة أزمة المعرفة بالأحرى ملتبسة في صوغ تشخيصها، الذي كان يركز على قدرة البشر الكلية على تفويض أسس وجودهم الاجتماعي ومرتكزاتهم الأخلاقية. يبقى أن ما أسماه إنريكو كاستلي-غاتينارا (E. Castelli-Gattinara) «اضطرابات العقل» (كاستلي-غاتينارا، ١٩٩٨)، في دراسة مذهشة حول العلاقات بين الإستمولوجيا والتاريخ في فرنسا في فترة ما بين الحربين، قد تفلت إلى حد بعيد من النفوذ الفكري للفلسفة الجامعية.



كيف يمكن تفسير هذا الصمت النسبي؟ أليس سبب رفض رؤية الخاصية المتجانسة للمعرفة تنتمي إلى الماضي، أو حتى إلى عالم الخيال، هو شكل منتشر وتوافقي من المذهب العقلاني الفرنسي؟ ليست الأمور بالوضوح الذي يمكن تصويره عندما أكد غاستون باشلار، في بداية الثلاثينات، «حتى نهاية القرن الماضي، كان لا يزال الاعتقاد بالخاصية الموحدة، تجريبياً، التي تشتمل عليها معرفتنا للواقع» (باشلار، ١٩٣٤أ، ص ١١)، وإنما بخس بلا ريب من قيمة ما كان عليه التساؤل حول أشكال النشاط العلمي التي طورتها الفلسفة الفرنسية خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، على الأرجح تحت غطاء ماورائي جعلها غامضة وغير إجرائية إلى حد كبير. وهكذا كانت مسألة الحتمية العلمية «تضافية التحديد»، إذا جاز القول، نتيجة الوزن الإيديولوجي لمسألة حرية الفرد في الوسط الاجتماعي. في نهاية المطاف، شكلت فلسفة برغسون، إذا حاولنا إجراء التطبيق الذي يركز على انتزاعها في استعمالاتها الإيديولوجية والاجتماعية، التي جعلت منها ركيزة اللاعقلانية وركيزة نوع من النزعة المحافظة الجديدة الفكرية، نمطاً من تحليل حدسي لأزمة أسس المعرفة، وطرح مسألة تجانس المجال التجريبي على بساط البحث ضمانها من قبل المنطق. وما أنكره توماسيو الفاتيكان كـ«دافعه» يعبر حتماً عن محاولة التفكير في تفسيح المجال الإستمولوجي الذي كان سائداً حتى ذلك الحين والذي ارتكز على امتداد ذات عارِفة ثابتة وغير متحولة وموضوع معرفي ذي حدود مضبوطة ومظهر يمكن تماماً تقديره.

ولا تعود معاينة باشلار إلى مسألة إبستمولوجية تحديداً بقدر ما تعود إلى ظاهرة تخلفية دفعت الفلاسفة الجامعيين إلى الدفاع عن عقل سليم علمي أدى بهم إلى تنظيم صفوفهم، بالرغم من ترددهم، تحت راية العقل الكلاسيكي. لقد سنحت لنا فرصة للتصدي لمسألة أن موضوع فشل العلم في فرنسا قد استغله مسبقاً «أدباء» قليلو التضلع، إلى حد كبير، في دراسة العلوم، لكنهم متمسكون أساساً بالحوؤل دون بناء الجامعة الجمهورية وتغيير مناهجها باتجاه المزيد من التشدد، خصوصاً في حقل الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وعليه، فإننا ندرك بشكل أفضل لماذا دافعت الإبستمولوجيا بصورة ثابتة تقريباً عن رؤية العقل العلمي الذي لم يكن يتطابق بدقة مع واقع تطبيقات الفيزياء الجديدة. ونعني بذلك هنا تأثير كلاسيكي للحقل في التحليل الذي أجراه حولها پيار بورديو: تشكلت منظومة من الاستعدادات خيال العقلية انطلاقاً من مجال استطلاعي شهد مجابهة بين «الكتاب» وأعضاء المؤسسة الجامعية. وقد تشكل قطاع مهم من الإبستمولوجيا الفرنسية ضمن هذا المنظور كدفاع عن حقوق العقل وإشهار لها، وعن تطورات عبر التاريخ، المطابق لسردية تاريخية موروثه عن كوندورسيه والمتناغم مع مبادئ الجمهورية بالذات. وربما ظهر الدفاع عن العقل هنا كدفاع عن الجسد وتحقيق خطاب موحد حول التجربة والمنهج كضمانة لاستدامة المكتسبات المهنية والإيديولوجية في الجمهورية. هكذا موقف أدى بطبيعة الحال إلى نتائج تخلفية، يمكن تقديم



أنموذجين عنها ذوي طبيعة متباينة، لأن الأول اندرج في جبل ذي رؤية وضعية حول النشاط العلمي وانتمى الثاني إلى تقاليد المذهب المثالي الفرنسي. وفي قلب المؤسسة الفلسفية التي كان فيها عنصراً ناشطاً جداً حتى نهاية حياته، سعى دوركهائم إلى تأسيس علم تتوافق قاعدته الإستمولوجية مع حالة سابقة من الحركة العلمية. وبلاستناد إلى عمل كلود برنار مدخل إلى دراسة الطب التجريبي وإلى جملة من المراجع المؤرخة بدقة، لم يبد اهتماماً بالمجادلات المكثفة التي تزايدت في بداية القرن العشرين حول العلم قيد التشكل في الجمعية الفرنسية للفلسفة وأهمل تماماً البعد المتحرك لمجتمع عصره الذي عبر عنه جورج سيمل (G. Simmel) ومارسيل بروسست بطريقتهما الخاصة في أعمال ذات تطلعات أقل علمية، إنما أكثر قرباً بلا شك من نماذج معاصرة في صوغ المعارف. أما ليون برونشفيك، فقد كشف عن شكل آخر من التمسك بمبادئ العقلية. إن المثالية، بالنسبة إليه، تعني البحث عن قيم العقل، بخاصة عندما يكون هذا الأخير من صنع علماء الرياضيات. إن أولية الفكر غير منفصلة عن إثبات العلم في التاريخ، وإلى الفكر تعود خاصية كونه ضمير العلم، من دون أن تستلزم الفلسفة حيزاً من الماورائيات لإبراز خصوصيتها. الفكر يفكر على مراحل وكان لا بد من إخضاعه للتحليل بالنسبة إلى التقدم، إن لم يكن أحادي الحظ، فقد أفسح في بعض المجال لتجربة الأزمة التي كانت معاصرة لعمل برونشفيك الفلسفي. ولأنه جيد الإطلاع وجيد

التكوين، كان فكر برونشفيك «يُوحى بالاحترام»، حسب ريمون آرون، القارئ المتيقظ لـ مراحل الفكر الرياضي وتطور الوعي في الفلسفة الغربية لدرجة أنه أعطى أحد كتبه، بالرغم كونه بعيداً جداً عن المثالية التقدمية، عنواناً هو مراحل الفكر السوسيولوجي. وقد عبر آرون، بأسلوب نقدي لا ذع ومحترم في آن، عن مكانه برونشفيك في الوسط الفلسفي الفرنسي بقوله: «كان يوضح مراحل الفلسفة بمراحل من الرياضيات والفيزياء. لم يقطع مع التقليد، ولم يسقط في ترهات المثالية أو الروحانية الأكاديمية. لم يتخذ مكانه في مستوى الكبار، بل ملأ حياته بمخالطتهم» (آرون، ١٨٩٣، ص ٣٩). وقد أشار رأي آرون إلى حدود عقلانية لتقدم يميل إلى تجاهل «الإنجازات المتقدمة» لعلوم عصره، ويتيح طوعاً لمفهوم التطور الأحادي الخط إدراكه بصورة أقل سهولة من التعددية والحركية اللتين تعرض ترتيبات المعرفة لأزمات متكررة.

فلسفة جديدة للحركة العلمية

في فترة ما بين الحربين، لم تتوقف اضطرابات العقل عن إثارة الجدل بين الحتمية واللاحتمية، على امتداد التساولات التي أدخلتها الفيزياء الجديدة. وإذا كان معظم المشاركين في النقاش قد التقوا، بتشجيع من موقع أينشتاين الخاص، حول وجهة نظر حتمية أعيد تجديدها بواسطة الاكتشافات الحديثة المتعلقة بالنسبية، إلا أنّ بعضهم قد استقر في مواقف لاحتمية، كلويس دُ بروي (L. De Broglie)، واستمر الجدل

الفلسفي مفتوحاً. وربما لعب مضمون الخطاب المتعلق بالعلم على جبهتين: إستمولوجيا انفتحت على تاريخ العلوم من منظور فقد فيه التطور المستمر للعقل في تاريخ خلو من التفاوتات ومن أية زمنية كل معنى له، وفلسفة الرياضيات التي وقفت على مسألة محترمة من تاريخ العلوم، لكنها قطعت مع مثالية برونشفيك. لتبدأ بتاريخ العلوم. لقد كف هذا التاريخ عن كونه سرداً بناءً وطولياً لجهود العقل بغية التوصل إلى الحقيقة. وكما ذكر فوكو في تكميمه كانغليم، «ليس تاريخ العلوم تاريخ الحقيقة: لا يمكنه الإدعاء بأنه يتحدث عن الاكتشاف التدريجي لحقيقة مندرجة دائماً في الأشياء أو في العقل، إلا في حال التصور أن المعرفة حالياً تمتلك في نهاية الأمر الحقيقة بصورة تامة وقاطعة بحيث يمكنها انطلاقاً من العلوم قياس الماضي» (فوكو، ١٩٨٥، ص ٨). ويضيف مباشرة أن القطع مع تاريخ الحقيقة لا يعني أن هذا التاريخ الجديد يمكنه أن يقفز فوق مسألة الصح أو مسألة الخطأ، مما يميزه جذرياً عن بعض الإستمولوجيات النسبية اللاحقة. وترتكز إستمولوجيا باشلار على بحث تاريخي مرتبط بالطريقة التي يبين بها العلم مواضيعه ويصنع الحقل التجريبي الذي يمكن أن يتم فيه التحقيق في الأحداث. يمكن القول إن باشلار اكتشف في الوقت عينه زمنية العلم ومسألة كون المعرفة «تقريبية» من حيث تعريفها، أن مسلمة تماثل العقل لذاته، التي انتقدها باشلار عند مايرسون والتي يمكن أن نجد أحد أشكالها السابقة في أعمال أوغست كونت، أصبحت بصورة نهائية عرضة للطعن. وقد

أكد مؤلف بحث في المعرفة التقريبية على البعد «المباغت» اللفظ والعدواني للنشاط المعرفي. أما مسألة المصدر، أي بداية المعرفة أو أساسها، فقد تم استبعادها لمصلحة إشكالية المجازفة بالعقل: «إن رسم حدود، بالنسبة إلى الفكر العلمي، يعني تجاوزها»، كما يقول باشلار (باشلار، ١٩٦٤ ب، ص ٨٠). واليوم، يميل القارئ الفرنسي إلى اعتبار نتاج باشلار كشاهد على تاريخ أصبح اليوم مهماً: مما لا شك فيه أن الاستخدامات الاستثنائية لمفهوم القطع الإستمولوجي وغزارة المراجع الباشلارية في التربية التقليدية لتعليم الفلسفة قد أضعفت الأهمية الأساسية لمقاصدها. أضف إلى أن الدراسات العلمية (science studies) قد أعادت طرح جزء من البناء الباشلاري على بساط البحث. يبقى، كما يقول كاستلي-غايتنارا، أن «باشلار قدم إلى الإستمولوجيا، خلال الثلاثينات، إصلاحاً جذرياً حافظ بكل الأحوال على قيم الحقيقة والأحادية التي كان أسلافه يدافعون عنها» (كاستلي-غايتنارا، ١٩٩٨، ص ٢٥٠). ومن المحتمل أن يكون هذا التقاطب قد أتاح سرعة التعرف إلى باشلار في الفلسفة الجامعية، علماً بأن خصائصه الاجتماعية والمدرسية جعلت منه دخيلاً. كان ابن حنوتي، ومستخدماً خارج الملاك في البريد، قبل أن يكتشف الرياضيات في كلية العلوم في باريس بعد دوام عمله، وحافظ طوال حياته على لهجة بورغونية منطوقة وعلى ذوق أصيل تجاه المنتجات البلدية، حتى أثناء الاحتلال. كان مجازاً في الرياضيات وأستاذاً في الفيزياء والكيمياء طوال سنوات عشر

في ثانوية مدينته منشأ ولادته، بار - سور - أوب (Bar-sur-Aube)، ولم يحصل على جائزة التميز التعليمي التي يزخر هذا الكتاب بالأمثلة عليها. ولئن أظهر عمل كوايري، الذي كان كذلك هامشياً في المؤسسة الفلسفة الفرنسية، لأنه جاء من روسيا وأنهى دراساته في غوتنجن، اختلافات عديدة مع عمل باشلار، بقدر ما استمر كونه إستمولوجياً بالمعنى الفلسفي التقليدي للعبارة، بالرغم مما بذله من جهد لتكييف المنهج الظاهراتي مع مجال بحثه، فإنه يشاطر زميله الاعتقاد بالخاصية غير المستمرة للعقل العلمي (جورلان Jorland، ١٩٨١). وقد تمثلت هذه الخاصية غير المستمرة في نص غالباً ما يؤتى على ذكره: «ليس مسار الفكر نحو الحقيقة (itinerarium mentis in veritatem) طريقاً مستقيماً، بل يكتنفه اللف والدوران، ويدخل في طريق مسدود، ثم يعود أدراجه. إنه ليس طريقاً واحداً، بل عدة طرق. فطريق العالم الرياضي ليس طريق الكيمائي، ولا طريق العالم الأحيائي، بل وحتى الفيزيائي» (كوايري، ١٩٦٦، ص ٣٩٩). وبالرغم من التفاوتات بينهما، وبالرغم من الأهمية الفعلية لإستمولوجيتهما، ساهم باشلار وكوايري، في حل إشكالية أزمة العقل والشك في العلوم، بحيث جعلوا الرؤى الأحادية الحدّ للتقدم العلمي باطلة. وقد أدى أسلوبهما في كتابة تاريخ العلوم إلى إدماج الأخطاء والمقاربات، بل وحتى الانكفاءات، وأفسح في المكان للبعد الموقّت للمعارف.

هذه المعايينة هي بمثابة أسلوب في تأكيد عودة نوع من التفاوض

الإبستمولوجي إلى مقدمة المشهد الفلسفي في فترة وهو تفاؤل صائناً من المبالغة في توقعاتنا الخاصة حيال العلوم. وقد لقي هكذا ميل فكري ظروفاً ملائمة لتقبله طوال سني النمو الاقتصادي التي سميت بالسنوات «الثلاثين المجيدات» ورسخ وضعه في العقد الأول من الجمهورية الخامسة، عند ما قدم توسع النظام التعليمي إمكانيات جديدة في المجال المهني والمعرفي. تلك كانت أيضاً المرحلة التي نظر فيها الفلاسفة إلى العلوم الاجتماعية قيد التطور بطريقة أقل غطرسة مما سبق. وقد وضع كتاب كلود ليڤي-ستروس البنى الأولية للقرابة الأنثروبولوجيا في موقف التفوق النظري بل حتى العلمي، لأن الكتاب اشتمل على محاولة في صوغ مستخدمة الرياضيات جزئياً. أما التاريخ، الذي وجهته روح المبادرة عند فرنان برودل، فقد اكتسب شرعية جديدة. لم يكن الوقت وقت قلق علمي، بل وقت الأمل بمكتسبات جديدة. وقد ضمن جورج كانغيلم حماية إرث باشلار الإبستمولوجي. وكان كانغيلم، بخلاف معلمه البورغوني، ممثلاً بكل معنى الكلمة للتفوق المدرسي على الطريقة الفرنسية، لأنه كان رفيق دراسة مع سارتر وآرون في معهد المعلمين العالي ولعب دوراً رئيساً في المؤسسة الفلسفية، بصفته مفتش عام ورئيس اللجنة التحكيمية لشهادة الأستاذية. كما أنه ساهم في تحديث علم تربية الاختصاص، بإدخاله اهتماماً جديداً بهدف الإعلام العلمي وتوسيع نطاق مدونة نصوص معدة ليقراها التلاميذ. وبخلاف قوة انخراطه في

التشكيل المركزي للاختصاص، لم يكن عمله واضحاً قط، وذلك لأن هذا الأخير أظهر سمة متخصصة فعلاً وأنه كان يركز باستمرار على نقاط محددة للغاية، كالارتكاس مثلاً، الذي كان موضوع أطروحته، أو الدُرقيّة (ماشيري؟ Macheray)، ٢٠٠٩، ص ١٤). وإننا لنجد في عمله ارتباطاً خاصاً بين تاريخ العلوم والإبستمولوجيا كما طرحها باشلار، لكن ابتكارية كانغيلم ارتكزت على إعادة إدخال، في هذا التشكيل، مسائل فلسفية أكثر كلاسيكية، وأهمها بلا ريب تحليل دور المفاهيم، أو بشكل أكثر تحديداً سيرورتها التاريخية في البناء، في تاريخ معرفة ما. وعليه، حدد تاريخ العلوم بأنه «تاريخ نقدي للمفاهيم». وقد تم تحليل العمل العلمي على أنه سلسلة من الأحكام التي تنشُد الحقيقة. وقاده ترسخ أبحاث كانغيلم الطبي والبيولوجي إلى التمسك بطريقة خاصة بمفاهيم المعيار والمعيّار وصوغ المعايير، وإلى إدماج، في تاريخ العلوم، مسألة «القيمة» التي لا تنتمي إلى الرياضيات بصورة حصريّة، إنما التي التقت منذئذ بالحياة الاجتماعية، خصوصاً عبر العلاقة بين الطبيب والمريض. قد لا يكون بالإمكان الحكم على عمل كانغيلم حصرياً بمقياس مضمونه المفهومي. لقد كان كانغيلم، كما يقول بورديو صورة طوطمية في الوسط الفلسفي، خلال الخمسينيات والستينيات، لأسباب تتعلق، في آن معاً، بموهبته كمؤرخ لمفاهيم علمية وبصورته الأخلاقية كمقاوم كبير. إن نأيه عن مقدمة المشهد الفلسفي وضغوط آنيته أتاحت، بما لا يقبل الشك، إقامة تناوب مبكر

مع الوجودية أو مع الظاهراتية، من دون إحداث، إلى ذلك، موقف عدائي حيال المذاهب السائدة. كما أنه أعاد، بقوة، تسليح المؤسسة الجامعية وذلك عبر تزويدها بموارد تربوية جديدة في سبيل عقلانية متجددة ومعقدة. كان إرث كانغيلم ضخماً: استندت أولى مشاريع فوكو واهتمامه بالطب التطبيقي من علاقته غلى أعماله. وتدرجاً انبثق التطلع إلى سوسيولوجيا ذات سمة علمية، لكنها خلو من العلموية أو الوضعية اللتين أثقلتا زمناً طويلاً عليها، من الاتصالات بين پيار بورديو وذاك الذي اعتبره هذا الأخير كمعلم له. وارتكزت النهضة الماركسية لطلاب معهد المعلمين العالي الذين التقوا حول لويس ألتوسير على تاريخ العلوم عند كانغيلم وعلى معاودة قراءته لباشلار. لا بد من الإضافة أخيراً، تحاشياً للوقوع في علم المقدسات، أن جميع وراثته غالباً ما حاولوا البناء والترويج بأن كانغيلم كان كذلك منتجاً لمعايير مدرسية: كان تلميذ ألان ويقر بواجبه تجاهه. لم يسع قط إلى قلب أوضاع مادة الاختصاص بل، بالعكس، إلى تزويدها بأدوات أكثر صلابة لتجنيبها التذبذب باستمرار بين روحانية من دون إحياء حقيقي ووضعية قليلة الاطلاع على الحياة الواقعية للعلوم. من هذه الوجهة، نجح أكثر من غيره في حدثنة مادة الاختصاص، المشمولة باحترام خاص لاستقلاليتها التقليدية، ومكاملتها مع القرن.

وبرجوعه إلى تاريخ العلوم كتاريخ مفهوم، أقام ميشال فوكو خطه الفاصل بين فلسفة الذات وفلسفة المفهوم. إنما حري بنا أن نذكر شكلاً

آخر من فلسفة قد تكون مرشحة هي الأخرى لهذا الدور المقلوب، وهي فلسفة جان كفاييس. وعلى شاكلة فلسفة العلوم عند باشلار، انبثق عمل كفاييس عن شكوكية متنامية بفكرة تقدم طولاني للعلوم المعبرة عن نشاط متجانس للعقل الموحد. وقد اعتبر عمله الأول حول الرياضيات، ونعني به ليون برونشفيك. إلا أن عمله، وبسبب صعوبته وبخاصة إيجازه، كونه لم يكرّس له سوى عشر سنوات قبل انخراطه في المقاومة ومقتله، لم يلعب الدور الذي لعبه عمل باشلار لإعادة توجيه الحركة العلمية حول التفكير في العلوم. وكبطل تاريخي، ترسخ في الذاكرة الفلسفية عبر التكريمات التي منحت له، وبخاصة تكريم جورج كانغيلم. وهكذا، جسد في الفلسفة الفرنسية الترابط بين التشدد الأخلاقي والصوغ المعتمد على الرياضيات: عمد المعجبون إلى تعظيم هذين المظهرين أكثر من وضعهما موضع التطبيق في الحياة العلمية والحياة العادية. ولا شك بأن صعوبة القراءة التي خلقها عمله ساهمت، في جزء كبير منها، في واقع الحال هذا. وعليه، استمر كفاييس وصورته يعملان رمزياً لمخلدين بذلك أنموذج فيلسوف بطل وعالم رياضيات في آن معاً.

المزاج العلمي وتقلباته

إذا تضافرت جميع الشروط، في بداية الستينات التي أتاحت للفكر العلمي القيام بانعطاف مظفر في الفلسفة. ما حصل لم يكن سيئاً، أقلّه ظاهرياً. وكانت وفاة موريس مرلو-پونتي المبكر عام ١٩٦١

والتراجع النسبي للفكر السارترى بدءاً من الفترة ذاتها معاصرين
لاهتمام الفلاسفة بأشكال من المعرفة جديدة بالاهتمام لسهولة منالها
أكثر من الرياضيات والفيزياء، بل وحتى علم الأحياء في تلك الحقبة،
لكنها شقت الطريق، في الأجيال اللاحقة لكتاب ليثي-ستروس البنى
الأولية للقراءة، أمام احتمالات غير مسبقة في صوغ قواعد الاستنباط
في عالم الإنسانيات. وكما رأينا في بداية هذا الفصل، كانت كفاءة
الفلاسفة العلمية مسألة مطروحة منذ بدايات الجمهورية الثالثة. ولم
تلبث أن أصبحت مرهقة سيما وأن الدراسات الأدبية شهدت تراجعاً
منظماً في وضعها، وأن تزايد الهندسة والخبرة في بداية الستينات لم
يسهم بالطبع في الحد من وتيرته. ليس مستغرباً أن يتحول الفلاسفة
إلى العلوم الأقل اجتماعية، ولكن إلى أكثرها تعقيداً وتشكلاً، بغية
إحداث تحول نحو إخراج أكثر تشكلاً ودقة لنشاطهم. وهكذا ارتقت
الألسنية إلى مرتبة علم مرشد لعلوم الإنسان: وكان لا بد من التواجد
في مدرستها. وما سمي فيما بعد الانعطاف الألسني بدأ يشكل أملاً
رائعاً هو أن «دراسة اللغة قدمت مدخلاً إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية»
(پافل، ١٩٨٨، ص ١٠). وأشار توماس پافل إلى أن هذا الأمل لا
يعني فقط ما يسمى بالبنوية، بل أيضاً معظم تيارات الفلسفة التحليلية،
ومختلف اللسانيات المعاصرة والعديد من الميول في علم النفس
وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والجماليات. وخلف الميل العلمي
كانت تتذبذب الفكرة التي كانت تعتبر أن الإنسانية وفلسفة الذات قد

أدنا مهمتهما: كانت الضد-إنسانية النظرية، وهي الراه التي رفعها لولس ألتوسير وطلابه المنطفعين بجسارة وحسن طوية، الرمز الأكثر وضوحاً في هذا المسار الجديد. أضف إلى ذلك أن فلاسفة شارع أو لم يكونوا في الطليعة: لقد قام أديب، بعيد نسبياً عن السرايا وعصامي إلى حد كبير، هو رولان بارث، بإطلاق فكرة علم الرموز. كما أنّ محللاً نفسانياً. هو جاك لاكان، كان وراء فكرة القائلة بتركيب اللاوعي على منوال اللغة.

وهكذا كان أول مرجع للبنيوية مرجعاً ألسنياً، واصطدمت الإرادة في الارتقاء علمياً، التي فرضته، بصعوبة تكيف كتاب دراسة في الألسنية العامة الذي ألفه سوسير مع الحركة العادية للفلسفة. وفي النصف الثاني من الستينات، كثر كانوا الفلاسفة المتدرجون الذين كانوا يبتاعون الكتاب قبيل انتسابهم إلیدخولهم إلى الصفوف التأهيلية إلى المدارس العليا. فماذا كانوا يفعلون به؟ أكانوا يقرأونه؟ لم يستطع أي استقصاء أن يتوصل إلى نتيجة في هذا المجال. وبالتالي، كان البرنامج الناجم عن الألسنية السوسورية نقطة التقاء بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة الذين حاولوا وضعه قيد الاختبار، في حين أدرك الألسنيون صعوبته. أما الفلسفة التي شكلت الحاضر الفكري، منذ منتصف الستينات، فقد وجدت نفسها في موقف غريب جداً. إذ أكدت، من جهة بعدها النهائي عن الإنسانية ونزوعها نحو الشكل العلمي للمقولات، واستلزمت برامج وأدوات لصوغ القواعد الاستنباطية. وأكدت، من جهة أخرى،

بلهجة أكثر غطرسة من روحانيي بداية القرن العشرين، ازدراءها حيال العلوم الاجتماعية، وهو الإزدراء الذي لم يحجم التوسير عن التطرق إليه متحدثاً عن «علوم مسماة اجتماعية» والذي حوله ميشال فوكو إلى مبحث، مع الكثير من اللباقة، في الكلمات والأشياء موضعاً استحالة وجود موقع إستمولوجي لعلوم الإنسان. وإذا لم يغامر الفلاسفة الناجحون خلال الستينات في الحقل التجريبي لتعزيز نظرياتهم، إلا أنهم، أقله، تصدوا للعلوم الاجتماعية كقراء نقاد ومتبھين إلى أن مسألة مساهمة فوكو في تاريخ الفيزيوقراطيين أو شروحات جاك دريدا حول لويس يلمسلف (Hjelmslev) أو كلود ليفي-ستروس في «علم القواعد» انتهت بالولوج إلى حقل العلوم التخصصية التي تطرقت إليها كمجرد قارئ. وقد أدت القراءة الاسترجاعية لأول أهم أعمال دريدا إلى إثارة الإرباك: بدا وكأنه لم يتعد قط عن اهتمامات الألسنية أو، بصورة أكثر غرابة، الأنثروبولوجيا، لكنه انتهى على كل حال إلى أن جعل منها الركيزة النهائية لتفكيك معمم للماورائيات الغربية. زد على ذلك أن كلود ليفي-ستروس لم يفهم كلمة من القراءة التي قام بها دريدا لتحليله لـ«النامبيكوارا» وعزا إليه «رشاقة الدب»، وهو تجريح أخذ، نظراً لرشاقة الفيلسوف الإيقاعية، بعداً مبهماً.

هل يمكن، من دون تردد، مجازاة جان كلود ميلنر (ميلنر، ٢٠٠٨) عندما اقترح، في افتتاحية مجموعة نصوصه حول النبوية، تمييزاً بين جانبين من جوانبه: جانب منهج علمي، الذي يمكن بدقة تحديد تاريخ

ظهوره واختفائه - وجانب حركة رأي، أو دوكسا؟ إن جانبي النبوية متقاطعان جزئياً: كانا يتواجدان معاً خلال الستينيات. فماذا بالنسبة إلى البعد الأول؟ «يقصد بذلك برنامج، طوره، بين العشرينيات والستينيات، رجال العلم. ويتميز بعدد من الفرضيات والاقتراحات. وقد أنجز عام ١٩٦٨». أما البعد الثاني فكانت له زمنيته وممثلون آخرون: «منجهة أخرى، كانت هناك حركة دوكسا جمعت، إلى جانب كبار ممثلي برنامج الأبحاث، أسماء أخرى، شهيرة أحياناً، لا علاقة لها به. وقد انتشرت هذه الحركة طوال الستينيات وطبعت المرحلة إلى حد كبير بطابعها الفكري. لقد تأثرت بأحداث أيار ١٩٦٨، لكنها استمرت، بشكل أكثر فأكثر صلابة، حتى منتصف السبعينات». وبالرغم من غموضه، كان هذا التوزيع مهماً. وأكد المؤلف أنه لا يهتم بالدوكسا، بل ببرنامج الأبحاث، بصورة رئيسة. إنما كيف أمكن التمييز بينهما خلال تواجدهما معاً ضمن فترة قصيرة؟ كيف استطاع فلاسفة، لبعض الوقت، محاذاة برنامج الأبحاث؟ لم يعط جان كلود ميلنر أي جواب، إنما يمكن أن نستخلص من محاولته التنظيمية غير المنجزة فكرة مهمة: قد تتشكل مرحلة فكرية ما جراء فوران الآراء في برنامج بحثي علمي النمط. بكل الأحوال، كانت مكثفة وقصيرة مرحلة الإجراء من دون موضوع والنزعة العلمية. إن أولئك الذين كنا نعتقد أنهم، في إطار الجماعة، منجرفين في الموجة النبوية، تبين أنهم بعد بنيويين. لقد كانوا يعملون على حمل نقدهم إلى إحراجات النبوية

وخاصة إلى تناقضات الألسنية السوسيرية. وكان أن تباعدت حدود العلم: قام الإنسان والموضوع بارتداد مذهل على غرار السلوك الذي كان لجلاديهما.

تاسعاً

الفيلسوف الضان والزرعة التنبؤية

ولادة المؤلف الفلسفي

يمكن قراءة هذا الكتاب وكأنه بحث في الممارسة الاحترافية لاختصاص ما خلال القرن، ونعني بذلك مهنة الفيلسوف في إطار سياق استأثر فيه الجامعيون بالكفاءة في هذا الميدان. وأي مثقف لا يتمتع بكفاءة خاصة في الفلسفة. لن تواتيه الفرصة ليحظى بالشهرة في هذا الوسط. وفي ذلك دلالة على مدى تأثير المعايير المؤسسية على تحديد النشاط المفهومي. وجميع الفلاسفة تقريباً الذين ورد ذكرهم في هذا الكتاب كانوا حائزين على شهادة الأستاذية في الفلسفة، بمن فيهم غاستون باشلار بالرغم من مساره اللاقياسي. ولم يتمكن بعض الفلاسفة اللامنتمين، من أمثال كورنو وكونت ورُنوفيه، الذين كانوا يسودون في الفترة السابقة والذين أصبحوا مرجعيات مدرسية منذ ثمانينات القرن التاسع عشر، من إيجاد مكان لهم طوال الفترة التي تناولها هذا الكتاب. أما پول فاليري فاستطاع الحصول على مكانة متواضعة في معاجم الفلاسفة بصفته شاعر ماورائي، لكنه استثناء. كذلك كان حجم الهيئة الأستاذية مهماً لفهم أشكال تزايد الانخراط في المهنة وتنظيمه. كان

هناك مظهر خارجي خاص للفلاسفة في الوسط الجامعي. فإذا ما أراد الفلاسفة الفرنسيون أن يبرهنوا على خصوصيتهم وضميرهم المهني، كانوا يؤكدون على وجود لغة فلسفية خاصة تقطع مع تسهيلات التعبير الأدبي. وكان مشروع صوغ معجم مفردات اختصاصي منظم بإدارة أندريه لالاند عاملاً مهماً في بناء تماسك اختصاصي: لقد أدى في الوقت ذاته إلى ترسيخ نسبي لمعجم المفردات والتعرف إلى بنى مفهومية جديدة. ومما لا شك فيه أن الفلاسفة الملتفين حول مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق والجمعية الفرنسية للفلسفة، في بداية القرن العشرين، كانوا الأكثر تصميمًا على تمييز أنفسهم عن الأدباء وتصنيف الفلسفة الجامعية كـ «قوة اجتماعية» حقيقية، حسب تعبير ألفونس دارلو، أستاذ مارسيل بروسست في الفلسفة (فايباني، ١٩٨٨، ص ١١٢). وهكذا أعلن، بصورة تفاخرية، عن القطع بين الفلسفة والأدب في الفترات المؤسسة للفلسفة الجمهورية. وفي بحثه حول العلاقات بين الأدب والفلسفة في العصر الكلاسيكي، أكدت ديناه ريبار أن عددًا لا يستهان به من المقولات والمجادلات التي ميزت العصر الكلاسيكي «خرجت نهائيًا من المجال الذي قطعه اختصاصنا الفلسفي من ماضيه الخاص» (ريبار، ٢٠٠٥، ص ٨). وليس بالإمكان إدراك تحليل المواقف التي اقترحتها من دون اللجوء إلى علم آثار النقاشات والأحكام المتعلقة بالمعايير التي تتيح التعرف إلى الخاصية الفلسفية لخطاب ما. إن المجال الفلسفي هو في حراك دائم، وبدا مشروع التحديد الذي اختصت به العقود الأولى من

الجمهورية الثالثة وكأنه ثبت حدوده بصورة دائمة. بالرغم من ذلك كان لا بد من الذهاب إلى أبعد من ذلك.

وكانت حركة احترافية النشاط الذي شهدته العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر معاصرة لانبعاث صورة الفيلسوف كمؤسس لمفاهيم جديدة: إن شخصية الفيلسوف مرتبطة أيضاً بأسلوبه، وهذا ما يدخل في تناقض مع مشروع لغة محض برهانية تبدو وكأنها خلو من تقاطبات اللغة الطبيعية وإبهاماتها. وكما قال دولوز وغواتاري «تولد المفاهيم في الفلسفة وتبقى مذيبة بتوقيع أصحابها» (دولوز وغواتاري، ١٩٩١). لقد استمرت الأفكار تنتقل إلى مؤلفين، وكان من المتعذر في الفلسفة الكشف عن حالات تغفيل المفاهيم وذلك بإدراج ما أطلق عليه روبرت كينغ مرتون تسمية «الإلغاء بواسطة الإدماج في أساليب التصرف والتفكير». إن أسماء العلم هي أكثر أهمية من المفاهيم. والواقع أنه لم يوجد قط مشروع أدب فلسفي للشئائيات. وخلال القرن العشرين، تغيرت طبعاً أشكال النشر على نطاق واسع، من خلال التزايد التدريجي للشركات الاقتصادية، واندثار الدور الصغيرة المستقلة المتخصصة في هذا المجال والتداول المتسارع لمخزونات الكتب. يضاف إلى ذلك التغيرات البنوية لدى الجمهور الكامن والتنافس ذو الأنماط المختلفة من العرض الفكري، على غرار «أروع القصص» التاريخية التي انتشرت في عقد السبعينات، أو الكتب المكرسة للتنمية الشخصية وللروحانيات الجديدة في العصر الحديث.

ومنذ مطلع الفترة قيد الدراسة، لم يخاطب الفلاسفة الجامعيون نظراءهم حصرياً. فقد ظهر البعد العالمي للفلسفة حالما منحتها الجمهورية شكلاً جديداً ومركزاً اجتماعياً جديداً. ولا ننس أن الفلاسفة كانوا آنذاك مقتنعين بالبعد المدني والاجتماعي لخطابهم، وفي الأجيال اللاحقة لأوغست كونت، كما رأينا في الفصل الرابع، واثقين جداً من النتائج التربوية والاجتماعية لانتشار أقوالهم دونما ضرورة للتأملات الشديدة. ولا شك بأن قضية دريفوس قد رسّخت هذا النوع من الاعتقاد، بمقدار ما ظهرت كبرهان على فعالية قيم العلم وأخلاقية البرهنة وإدارة البرهان في المدينة (دوكليير Duclert، ١٩٩٨). وهكذا تشكلت تدريجاً صورة المثقف الشعبي، لكنها سرعان ما أصبحت موضوع تفسخ: إلى الشكل الأولي لنوع من التربية الاجتماعية للمعرفة التي تفترض الاستئثار المباشر للجمهور بالمضامين الفلسفية المطروحة دونما حاجة لأي تكيف أو تسوية، يضاف التدخل المتكيف في متطلبات جمهور غير مهياً، أكان تطبيقاً مباشراً من قبل الصحافة أم أشكالاً متنوعة من التعميم ومن حجم التوليف في التدخل التلفزيوني. هل توافق هذان الشكلان من التطبيق مع نظامين من الانتاج متميزين تماماً؟ الإجابة على هذا السؤال ليست سهلة. إن التمييز الذي أجراه سابقاً پيار بورديو بين نمطين من الإنتاج الرمزي، الذي كانت أشكاله في السوق متباينة جداً، حافظ على استنساخه (بورديو، ١٩٧٧)، أقلّه إذا اعتبرناهما وفقاً لأسلوب أنماط فيبر النموذجية وليس كوقائع

تاريخية أو كمبادئ ثابتة. إن صورة الوسط الفلسفي الجامعي المستقل والمحكوم تماماً بالتفاعلات بين الأثراب هي وهم. وكانت طباعة أطروحات الدكتوراه محركاً لتطور النشر العلمي الذي لعب، باكرًا جدًا، دور تأمل مهم في مؤلفات (أورباخ Auerbach، ٢٠٠٧، تينير Tesnière، ٢٠٠١). وقد ساهم النقص الهائل في المطبوعات الجامعية الجديدة بهذا الاسم حتى نهاية الفترة المدرسية في جعل النشر الخاص عاملاً رئيساً في المؤسسة الفلسفية. ومنذ القرن التاسع عشر، تطور قطاع النشر العلمي في فرنسا على يد أفراد ومنشآت كانوا غالباً قريبين، للاحية رأسمالهم المدرسي ومساهم الاجتماعي، من مؤلفين كانوا ينشرون لهم مؤلفاتهم. وبالتالي، لعب فيليكس ألكان (Félix Alcan) دوراً مركزياً في إرساء شهرة الفلاسفة الفرنسيين في عهد الجمهورية الثالثة، لدرجة ساد معها الاعتقاد، في العديد من بلدان أميركا اللاتينية، بوجود تجانس مفهومي شديد ضمن مؤلفات مجموعة «مكتبة الفلسفة المعاصرة» لدى الناشر: جاء ما أطلقت عليه «الألكانية» ليشير إلى مدرسة فكرية. كان ألكان، المولود عام ١٨٤١ في متر من أسرة يهودية، تلميذاً قديماً في شعبة العلوم في معهد المعلمين العالي، وكان قد تخلى سريعاً عن التعليم كي يعمل في المكتبة الأهلية ومن ثم يشارك الناشر جرمر-بايير (Germer-Baillière) قبل أن يستأثر وحده بالمؤسسة. وكانت شبكات علاقاته الاجتماعية التي طورها أثناء دراسته، وبخاصة صداقته مع الفيلسوف وعالم النفس تيودور ريبو

والمؤرخ غبريال مونو، جوهرية في تطوير دينامية النشر في المنشأة. وهكذا لعبت دار النشر دوراً جوهرياً في تحويل أساتذة الفلسفة إلى مؤلفين، ليس فقط مؤلفين لأطروحات الدكتوراه كما كانت عليه الحال حتى نهاية القرن التاسع عشر، بل لإنتاج منظم من الكتب العلمية الشاهدة على نشاط بحثي منظم. هكذا تحول في الميول إلى الكتابة لم يكن يعني سائر أعضاء التعليم الفلسفي. فقد ظل العديد من أساتذة الجامعة وأصحاب الكراسي الرفيعة الثانويات يؤثرون لاحقاً البعد الشفهي المحض في نشاطهم التربوي. وبالطبع، كانت فكرة إنتاج منظم مرتبطة بالتحويلات البنيوية في الجامعة: حتى ولو لم يكن مفهوم البحث واضحاً جداً في الفلسفة، خاصة في مطلع القرن العشرين، فإن الفرص الملائمة الجديدة للمهنة الفكرية التي أتاحتها الجامعة آنئذ كانت لها آثارها على النزوع إلى الكتابة المنظمة وعلى تشكيل نوع حاضر فلسفي، قائم على فسحة من النقاش غير المسبوق الذي أثاره إيقاع التجديدات. ولم يكن الجدل الفلسفي مقتصرأ على تكرار المسائل المهمة، بل على بروز إشكاليات غير مسبوقة، هي غالباً مصدر المجادلات. على هذا الأساس، بنت البرغسونية شهرتها، انطلاقاً من كتب الأحداث كـ المادة والذاكرة والتطور الخلاق، التي ألزمت المجتمع باتخاذ مواقف وإحداث تفسخات داخله. وقد أخذ مفهوم «الفلسفة المعاصرة» المدوّن في عنوان سلسلة ألكان على محمل الجد: لقد افترض هذا المفهوم أن الفلسفة لا تتحدد أبداً ببعدها الدائم

وأنها تدخل بالتالي في نظام جديد من الإنتاج المنتظم حول الظهور المنظم للمستجدات. وبالتالي، فإن الفلسفة مدعوة إلى تجديد نفسها بصورة منظمة، واستغلال المجادلات وإثارتها.

لقد قامت أهمية الناشر ألكان في جزء منها على حقيقة أنه جاء ليملأ فراغاً في النشر الفرنسي في الفترة ذاتها التي رفعت فيها آمال المهنة في الجامعة الفرنسية الجديدة متوسط مستوى الطموحات وضاعفت الوعود بخلق نتاج ما وبالتالي ولوج تاريخ الفلسفة. وعندما فتح أمام زملائه خريجي دفعته إمكانية إدارة المجلات أو سلاسل الكتب، فإنما أرسى بذلك علاقة بين الأساتذة وبين النشر وقوانينه: لقد وعدهم بإدخال عدد من التدابير المتعلقة بإمكانية إعداد بعض المشاريع وإمكانية مردوديتها وحثهم على أن يصبحوا المحركين الحقيقيين في الوسط الاجتماعي للكتب التي يقترحها. إن ألكان، الذي لم يكن بأي حال شخصية محسنة هاجسه حب الناس، قد هدى «رفاقه»، بل وعموماً سائر المؤلفين الذين كان ينشر لهم، إلى أحد مبادئ الحقيقة حيال نشر الأفكار. فإذا كان أسلوب النشر الذي كان يطبقه منبثقاً عن نمط الإنتاج الضيق الذي جلله بورديو، إلا أنه كان يؤثر الفائدة المؤجلة والاستثمار على المدى البعيد. عملياً، كانت الأرباح السريعة والنجاحات الباهرة للمكتبة مستبعدة، حتى ولو عرفت بعض العناوين نجاحات حقيقية، قياساً بنتائج تلك المرحلة أقله. إن أهمية التصدير في توزيع كتب الدار قدمت للمؤلفين إمكانية انفتاح عالمي

أفاد منه عديد من المؤلفين، في فترة كانت لا تزال تعد فيها الفرنسية من اللغات الفلسفية. ولم يكف ألكان والفلاسفة الجامعيون عن تعزيز شهرتهم المتبادلة: يمكن ملاحظة نتيجة هذه العلاقة المثمرة في بنية صورة متماسكة للفلسفة الفرنسية، في الوطن أو في الخارج. واتجهت تباينات الأسلوب أو التقاربات العقائدية إلى الاختفاء خلف تماسك ودينامية مجموعة من الاستعدادات لاستخدام تفكير مستقل ومجدّد. وكانت دار ألكان منتجة لأشكال من الألفة الاجتماعية عن بعد جعلها التوزع الجغرافي للجماعات المتابعة غير مستقرة: إن المراسلات المتابعة والزيارات إلى باريس التي حث عليها التوقيع على الاتفاقات شكلت مناسبة للقاءات ونقاشات محدثة انطباعاً أقل وضوحاً على وجود جماعة ما. وأصبح نجاح كتاب ما ولو على سبيل المديح أحد عناصر المهنة الجامعية. واستطاع الفلاسفة، جزئياً أقله، فرض تحكمهم بانتشار أفكارهم. وهكذا كان ألكان، رب العمل التجاري المزود بكفاءة موروثة في الشأن المكتبي، أحد أدوات الحدثنة الجامعية. وفي مقدمة سيرة حياته التي كرسها له الفيلسوف وعالم النفس جورج دُما، أكد هذا الأخير شبه احتكار ألكان للإنتاج الفلسفي المتميز: «كل ما أحصي في الفلسفة الفرنسية منذ عام ١٨٧٥، عدا بعض الاستثناءات تقريباً، متجمع في مكتبة الفلسفة المعاصرة». وهكذا، نوجد في الحياة الفكرية الفرنسية «تأثير ألكان» الذي أسهم بلا شك في تشريع الفلسفة في المجال العام. وقد قدم الناشر نوعاً من

الضمان الجدي والالتزام حيال الاستقامة الفكرية. وضمت المؤلفات «ذات الغلاف الأخضر الشهير»، على حد قول ليثي-برول، أحد أهم المؤلفين في الدار، أعمال برغسون وأعمال دوركهيم ولم تبد قط أية أحادية نظرية ولا أي تجانس في وجهة النظر. ولم يؤكدوا، أقله، أي إجماع جامعي حول أساليب الإنتاج ونشر الفلسفة التي تشكلتفتتها التدريجي، في مطلع الثلاثينات، مناسبة لبروز أشكال جديدة من العلاقات بين الفلسفة والنشر. لقد انهار الاتفاق الضمني عندما انفسخ، بين الناشر والمؤلفين لديه، القائم على الانتماء المشترك إلى عالم من المعارف والتآلفات الاجتماعية المرتبطة بطريقة ضمنية إنما فعالة، بفكرة أنه بالإمكان وجود طائفة من الفلاسفة، ذوي الاتجاهات المتباينة لكنهم يلتقون ضمن إطار علاقة متماثلة مع المهنة ومع الإنتاج المفهومي، كما تنوعت استراتيجيات النشر لدى مؤلفي الفلسفة.

تبعاً لذلك، لا ينبغي أن نخلص إلى ملاحظات سابقة لاحتكار دار ألكان شبه المطلق للفلسفة الفرنسية إبان الجمهورية الثالثة. يمكن أن نؤكد، منذ تلك الفترة، وجود اتجاهات لمعارضة علاقة التبادلية والمذكورة آنفاً بين المعايير الجامعية والتطلعات النشورية. ففي مقابل التوافق القائم مسبقاً، وهو نتيجة التماثل بين الأساتذة والناشر من حيث المظهر الخارجي، برز تنوع الإستراتيجيات التجارية غير المرتكزة على منطق الفائدة المؤجلة والاستثمار طويل الأمد، بل على الوعد بالرجوع إلى الاستثمار السريع. وأفضل مثال على استراتيجية تنافسية مبنية على

علاقة أخرى في الزمان والمعرفة يبقى «مكتبة الفلسفة العلمية الشهيرة»، التي أسسها الناشر غوستاف لُ بون (G. Le Bon)، وهو طبيب إعداد وتأهيل ومنظر ذو شهرة في علم نفس الجماهير. وكان لُ بون، الذي بدأ مهنته كمؤلف عند ألكان، غريباً عن الوسط الجامعي، واستمر غريباً عن شبكة الألفة الاجتماعية في معهد المعلمين العالي وعالم كَوْن نفسه حول الناشر. لم يكن هو نفسه معنياً بضرورة ربط جدية الإنتاج الجامعي مع الحركة الخاصة بالنشر العلمي. كان يرغب بنشر كتب تجد جمهوراً أوسع وتلقى انتشاراً أسرع. وبينما كان يتمنى في البداية إدارة هذه السلسلة لدى ألكان، لأن هامشيته ضاعفت نهمة للحصول على التقدير الجامعي، فإن الرفض الذي لقيه دفعه إلى عرض خدماته على فلاماريون، وهو ناشر غير متخصص كان ملتزماً بأشكال متنوعة من الترويج العلمي. وقد نشر أكثر من ٢٥٠ عنواناً في هذه السلسلة، وهو رقم أكبر من نتاج ألكان في هذا المجال. وكانت صفة «علمي» بعيدة عن واقع مجمل السلسلة، لكن لُ بون نجح في جذب عدد لا يستهان به من الجامعيين إلى البحث عن آفاق أوسع من تلك التي يمكن أن يقدمها لهم النشر الجامعي. ولطالما افتخر لُ بون بكونه الرجل الذي يجعل فلاماريون تكسب المزيد من المال، مع احتمال عدم التحقق من صحة هذا الأمر. بكل الأحوال كان أول من فرض على الفلاسفة الجامعيين وعلى العلماء الذين يرغبون بالنشر في سلسلته قواعد في الكتابة كانت بعيدة في ظاهرها عن المبادئ التي طرحتها الجامعة الجديدة. لقد

أتاحت المخطوطات قراءة سهلة، وقدمت أفكاراً مكثفة أو مصنفات شاملة، وزادت وتيرة حدوث المفاهيم. وهكذا وضع التجديد الفلسفي أو العلمي في المقدمة كمعيار للنجاح، الذي غالباً ما كان على الموعد، لأن النسخ التي تعدت ١٠٠٠٠ نسخة لم تكن نادرة ولأن بعض الكتب عرفت رواجاً باهراً، على غرار العلم والفرضية لهنري پوانكاريه. وغالباً ما لجأ لُ بون إلى التوصية بمؤلفات تستعيد، بصورة مبسطة، مؤلفات صدرت سابقاً بحلة أكثر علمية. ولم يتردد العديد من مؤلفي دار ألكان في إصدار مؤلفاتهم عن مكتبة الفلسفة العلمية، من أمثال برغسون أو بوترو أو پيار جانيه. لقد كان لُ بون منتجاً لأحداث فلسفية: على هذا الأساس، ندين له بنجاح مفهوم الاصطلاحية. وكان أيضاً إيديولوجياً لا يكل ولا يمل وأحد أوائل المنتجين الفكريين. وهكذا شهدت السنوات الأولى من القرن العشرين تواجداً مشتركاً لأنموذجين من الإنتاج الفلسفي. الأول مرتكز على وجود وسط مهني لم يتخل عن امتيازاته، بواسطة مدراء مجموعة أو تفاعلات غير مبرمجة بين الأساتذة والناشرين افترضت تماثلاً في المظهر الخارجي، وذلك على الرغم من أن هذا الوسط قد فوض جزئياً أحد التجار، أي فيليكس ألكان بقرار النشر. أما الثاني فقد افترض تحول الفيلسوف إلى مثقف الجمهور الواسع واستلزم تدخلاً أكبر لمدير السلسلة في التعريف بالتنتاج وتحديد مصيره النشري. ولم يفسح هذان النمطان الإنتاجيان في المكان لتكوين أوساط فكرية منفصلة. وكان منتجو الفلسفة الفرنسيون ينتمون في قسم

كبير منهم إلى حلقات شكلتها أنواع المنطق المنتج. وهكذا يمكن الاستنتاج أن ثمة نمطين قدما نفسيهما: نمط المعرفة الجامعية المفوضة جزئياً إلى مدير خاص يحترم من دون ضجيج قواعد الوسط العلمي، ونمط معرفة الجمهور الواسع حيال مؤلفات متواضعة بدت كاستجابة لطلب الموارد الفكرية المتشكلة مسبقاً على نطاق واسع. وفي مرحلة تالية من القرن العشرين، برزت المجابهة بين هذين النوعين من المنطق، لكنهما أيضاً تضامنا لخلق الصورة المركبة للمؤلف الفلسفي المعاصر.

مقتضيات الحاضر الفكري والسياسي

كشفت قراءة الفصول السابقة عن تجاذب علاقة الفلاسفة بالقرن. وإذا لم تتوقف الفلسفة الجمهورية والمجادلات التي عززت تكيف الفلسفة المسيحية مع ظروف الحداثة عن تأكيد الانخراط في مشروع المعاصرة، فإن مقتضيات الصياغة المهنية أقله حتى غداة الحرب العالمية الأولى، أسهمت عموماً في تحديد تدخل الفلاسفة في قطاعات خاصة: أولاً أطروحة الدكتوراه التي غالباً ما استمرت المطبوعة الأساسية، لأن الإنتاج المنظم للمؤلفات كان مقتصرأ على أقلية من العاملين في الحقل الفلسفي، والمقال في مجلة مهنية، الذي فرض في عهد الجمهورية الثالثة كشكل منظم للنشاط، وعرض كتاب في نمط الإصدار ذاته. قلة كانوا أولئك الذين يخاطرون بأنواع أخرى من التدخلات. يمكن أن نذكر بعض الاقتحامات في المجالات السياسية والأدبية: استمرت مجلة العالمين في استقبال الفلاسفة

الروحانيين. انفتحت المجلة الزقاء، التابعة ليسار المركزي، على الجامعات الجمهورية، وشارك فيها كل من پول جانيه، ألفرد فوييه (A. Fouillée)، ألبير باييه وسليستان بوغلييه، بصورة منتظمة تقريباً. أما المجلات الأدبية بشكل خاص، مثل مركور دُ فرانس والمجلة البيضاء فقد خصصت مكاناً للفلسفة، لكن هذا المكان كان محدوداً وأدنى منزلة من مكان التاريخ. منذئذ، انوجدت حولية فلسفية في كلا هاتين المطبوعتين. وكان يديرها شخصيتان من خارج الجامعة: لويس فبيير (L. Weber) للأولى وجول دُ غوتيه للثانية. ولم يتوان الفلاسفة عن الحفاظ على المسافة التي تفصلهم عن غليان عالم الفن، حتى ولو كان نتاجهم مشابهاً لنوع من الإبداع الأدبي ومرتبلاً بمفهوم الطليعة الفنية، كما كانت الحال مع برغسون. ولم تكن هناك حولية أو مسلسل فلسفي منتظم في الصحافة اليومية التي ينخرط فيها الفلاسفة إلا بصورة استثنائية، كما كانت المجلات المتخصصة بصورة عامة قريبة من القراء المتخصصين. وبالتالي، فإن أساتذة الفلسفة الذين تجاوزت شهرتهم الحقل الجامعي كانوا نادرة.

من هذا المنطلق، شكل إنتاج ألان الصحفي استثناء، لا سيما وأنه كان مرتبطاً بنوع من الممارسة المؤسسية للنشاط الأستاذي. ومن المعروف أن ألان، الفيلسوف الشاب الملتزم إلى جانب الراديكالية، المتبرم في لوريان حيث كان يعلم، كان قد تعاون مع صحيفة ناشئة تشاطره اتجاهاته عي «برقية لوريان» (Dépêche de Lorient). في

هذه المناسبة، استخدم الأستاذ إميل شارتييه (É. Chartier) اسمه المستعار ألان، بغية الفصل بين نشاطاته الصحفية ومهنته كأستاذ. وتشهد أولى مقالاته المنشورة على التزامه العقلاني كمفكر كما على بلاغته كأستاذ. لكننا نجد فيها ربطاً مفارقاً بين الحدث المتنوع والفلسفة، مما كان السبب في نجاحه المستقبلي (لُتِير، ٢٠٠٦، ص ٢٥٤). ويذكر تيري لُتِير، كاتب سيرته، أن الشاب إميل شارتييه كان يحلم بالهالة الصحفية التي كانت سبب شهرة الناشرين في القرن السابق، موضحاً أن تطلعات شاب من معهد المعلمين العالي إلى المجد في نهاية القرن التاسع عشر كانت تتعارض مع المعيار الصريح للنشاط الفلسفي الجمهوري الذي يسم صورة الناشر. أما ألان، تلميذ جول لانيو، الوجه المتقشف البعيد عن تبسيطات الصحافة، فوجد في الصحيفة اليومية «المكان الأدبي للإنسان الحديث، ومنبر الأزمنة المرتبة حسب الحروف الأبجدية، الذي كان يؤمن التناقل بين المثقف والسياسي طوال القرن التاسع عشر» (م ن، ص ٢٥٥). ثمة هنا خرق واضح للأنموذج الأستاذي القائم. وقد نجد في ذلك نتيجة مفارقة لابتعاد الفيلسوف النسبي عن مركزية قيم الجامعة الجديدة: مناطقي بل وحتى ريفي، هو في الوقت ذاته ما لقبه به كاتب سيرته مع بعض الجرأة إذا رجعنا إلى المرحلة المؤسسة التي كانت فيها قضية دريفوس حيال هذا المفهوم، في عنوان كتابه، «المثقف الأول» والباقي على قيد الحياة من عالم كانت فيه الصحيفة في الريف الوسيلة الوحيدة للحياة



الثقافية. وقد أعاد ألان تواصله مع سلوك قديم مع تغييره جذرياً: إن التزامه بالصحافة لم ينتقص من قدرته التعليمية. وأحدثت مقالاته، المجموعة تحت عنوان خواطر رجل نورماندي، شكلاً جديداً جمع بين السخرية اللاذعة من الالتزام الحقيقي والحضور الدائم والضمني للفلسفة. وكما نرى هنا، لم تنتقص حدود الرأسمال الاجتماعي الموضوعية للبورجوازي الصغير الريفى، ونعني به ألان، من قدرته على إحداث تجديد في الوسط الاجتماعي: شكلت النزعة الريفية الواضحة عند مؤلف خواطر، على العكس، ميزة إيجابية في القدرة على إعادة تحديد النشاط الفلسفي. كان ألان الباقي على قيد الحياة من عالم ينكفى تدريجاً، ونعني به عالم القصة الريفية مورتاني-أو-برش (Mortagne-au-Perche)، والمجسد مسبقاً لعالم مستقبلي، أي العالم الذي اشتهر فيه بعد كل من سارتر، آرون، ميشال فوكو، ريجي دوبريه (Régis Debray) وكثر غيرهم. ولم يؤد نشاط ألان الصحفي، بأي حال من الأحوال، إلى التشكيك في كفاءاته الأستاذية، كما لم تؤد المواقف التي اتخذها خلفاؤه حيال الحاضر، كائنة ما كانت خاصيتهم المجازفة أو الخاطئة، إلى التشكيك في المعرفة التي كان كبار الفلاسفة هدفاً له: نذكر على سبيل المثال تقريظ سارتر لديكتاتورية كاسترو في كوبا، أو دعم فوكو لثورة آية الله الخميني الإسلامية في إيران. بهذا الصدد، رأى فنان دكومب أن الفكرة التي ينبغي بموجبها أن تكون الفلسفة منذئذ خطاباً في الحداثة قد أخذ بها ميشال فوكو في نصه المكرس لعصر

التنوير. لقد أصبحت الفلسفة حديثة بعودتها إلى المحافظ على الراهن التاريخي، في «أنطولوجيا راهن» حقيقية (دكومب، ١٩٨٩، ص ١٤). كان لأنموذج ألان تأثيرات مباشرة على الجيل الذي باشر مهنته في مطلع الثلاثينات والذي أفاد مباشرة من تعليمه. ففي مذكراته، كتب ريمون آرون يقول: «كانت شخصية ألان، أكثر من فلسفته، هي التي فرضت عليّ نفسها» (آرون، ١٩٨٣، ص ٤١). وإذا كان الأستاذ قد وقع في عبادة الفلسفة الخالدة وفي رفضه للتاريخ، إلّا أنّه بقي أنموذجاً بالمعنى الذي جسد فيه القدرة على النقد، وربما على تعديل الراهن. وهذا ما يفسر أن الشكل الصحفي، بعيداً عن مخالفة روح الجماعة عند الفيلسوف، يعبر عن حرصه على الجمع بين النشاط المفهومي وحضور الواقع الذي لا يمكن الإحاطة به. وكما هي الحال بالنسبة إلى ما اتفق على تسميته مدرسة شيكاغو السوسيولوجية، كان أسلوب التحقيق الصحفي مقبولاً في عالم المعرفة لأنه يستجيب لمتطلبات العصر الحاضر ولأن أدوات الفيلسوف، وكذلك عالم الاجتماع، يمكن أن تطبق فيه من دون قيد أو شرط. تبعاً لذلك، أقنع جان پول سارتر، بتاريخ ١١ كانون الثاني ١٩٤٥، من بورجيه، على متن طائرة حربية باتجاه الولايات المتحدة، برفقة سبعة صحفيين آخرين بدعوة من وزارة الخارجية في هذا البلد. وعمل مراسلاً لصحيفتين هما كفاح (Combat) ولوفيغارو. ولم يكن قد مضى على صدور الوجود والعدم سوى سنتين. وقد وات الفيلسوف الفرصة لاختبار مواهبه كناقد

للراهن في عدد من المقالات في «المجلة الفرنسية الجديدة». وبخلاف العديد من أسلافه، لم يفصل بين العمل الصحفي وبين أشكال أخرى من الكتابة، بمقدار ما أدى به مجموع علاقته مع أشكال الشرعية إلى رفض كل شكل من أشكال التراتب بين الأنواع. وشهدت أولى تقاريره لدى وصوله إلى نيويورك على جاذبية مرتبطة بالحدثة الكهربائية في تلك الحاضرة: «كانت تتلألأ وتغص بالمحلات المضاء بالكهرباء... يمكن للمرء أن يقص شعره، أن يحلق ذقنه؛ أن يغسل شعره في الحادية عشرة مساءً...» (كوهين-سولال، ١٩٨٥، ص ٣٨٧). لقد اكتشف سارتر، الذي لم يكن يملك ناصية اللغة، حقيقة البلد بواسطة فرنسيين مهاجرين، كانوا بمثابة مترجمين له، لكنه لم يقدم أقله نصوصاً بارعة الأسلوب حول الثقافة الأميركية التي نذكر منها في المقام الأول نص في موسيقى الجاز، أعيد تداوله من قبل مفسري أعماله. ولفترة طويلة، ثبت سارتر، لم يكن قط ملماً بالجاز، التحديد الفلسفي لهذه الموسيقى، مع احتمال إنتاج نمط متكرر بعيد عن الواقع الاجتماعي لاستهلاك هذا النوع من الموسيقى. «إن موسيقى الجاز هي أشبه بالموز، إذ تستهلك حيث هي. يعلم الله أن هناك أسطوانات في فرنسا ومن ثم مقلدين سوداويين. لكن ذلك ليس أكثر من ذريعة لذرف بعض الدموع بين الأحبة. ثمة أعياد وطنية في بعض البلدان، من دون بعضها الآخر. هناك أعياد وطنية عندما يفرض الجمهور عليك الصمت خلال النصف الأول من الاحتفال، ويشرع بالصراخ وخبط الأرض بالأرجل

في النصف الثاني. الجاز هو السلوى الوطنية في الولايات المتحدة» (كونتا وريبالك، ١٩٧٠، ص ٦٨٠-٦٨٢). في هذه الحال، يرتبط الاستهلال في المكان بالوضع الوطني للجاز. فيما بعد، وخاصة في مدوناته حول شارلي باركر، ربط سارتر بين مفهومي الشرعية وعرقية المكان ومفهوم الإبداع المتجدد، فكل أداء يخلق حدثاً جديداً. ويمكن كذلك أن نذكر النصوص المرسلة من هوليوود حول السينما الأميركية التي سبق له أن كشف فيها عن طاقات عميقة: لقد اكتشف فيها عدداً من سميزات السيناريو ووجود عروض مسبقة تتيح تعاون كتاب السيناريو مع فئات مختارة من الجمهور. أخيراً، وخلافاً للصحفيين المحترفين الذين يؤثرون إجراء مقابلات مع رجال السياسة أو مع كبار الضباط، قرر سارتر أن يقوم وحده برحلة إلى جنوب الولايات المتحدة حيث أعد تقريراً مفصلاً عن التوترات العرقية، والفقر ومفارقة الديمقراطية الأميركية حيث أن شخصاً من عشرة محروم من حقوقه السياسية. فيما بعد، أجرى سارتر عدة تحقيقات صحفية من هذا النمط، مشرعاً بذلك صورة المراقب الفلسفي، الذي قام منافسون لاحقاً بتقليده إنما مع موهبة أدنى.

أما ريمون آرون فهو الأنموذج الآخر للعلاقة بين الفلسفة والصحافة. وكان التزام آرون بالصحافة أقوى من التزام سارتر، لأنها أحدثت إيقاعاً في القسم الأكبر من حياته المهنية. وعلى غرار سارتر، قدم أولى مخطوطاته إلى صحيفة كفاح. لكنه ذهب إلى أبعد من ذلك

على طريق أنطولوجيا حقيقية للراهن مع بقائه طوال عشر سنوات صحفياً محترفاً في الفيغارو، بناء على طلب مديرها پيار بريسون الذي أطلع على أولى مخطوطاته. لقد كتب آرون في مذكراته أنه، خلال المفضلة في السوربون، جعل زملاءه يعتقدون أنه كان صحفياً أكثر منه أستاذًا: «حتى أنني كنت مسؤولاً، بصورة جزئية، عن فشلي في السوربون، عام ١٩٤٨، لأنني أعطيت زملائي اللاحقين الانطباع بأنني كنت أولي لوفيغارو اهتماماً أكثر من السوربون وأنني لم أتخل عن الصحافة، بالرغم من أنني كنت مرغماً على التخلي عن كليهما» (آرون، ١٩٨٣، ص ٢١٩). وبخلاف سارتر، لم يكن آرون محققاً صحفياً إلا في حالات استثنائية وكرّس نفسه لتفسير الراهن الاقتصادي والسياسي. ولم يكن نشاط آرون الصحفي من دون تأثير على شكل إنتاجه الفكري والنظري. ومن الراهن التاريخي استخلص معظم مواضيع تفكيره، أكان المقصود المجتمع الصناعي، السلام والحرب، الشيوعية أو أوهام المثقفين. أما مفهوم «المشاهد الملتزم» الذي اختلقه لعرض موقعه الخاص، فقد كشف العلاقة المبهمة بين الصحفي والمناضل والمنظر. هذه المظاهر الثلاثة اتخذت عند سارتر أشكالاً متنوعة في حال أخذنا بالاعتبار نمط التلاحم الذي جمع بينها والمنحى الإيديولوجي الذي أدى إلى تماسكها. إن خبرة الصحفي فرضت أقله كتابة سريعة وميلاً لممارسة الكتابة اليومية قطعاً مع أشكال أكثر نضجاً من العلاقة مع الإنتاج النصي. «يلزمني عشر سنوات لتأليف كتاب»،

كان برغسون يقول لمن أخذوا عليه الخاصية غير المنتظمة لكراساته. كان هناك بون بين عدد الصفحات التي كتبها سارتر وآرون من جهة وعددها عند رَفُسُون وبرغسون من جهة أخرى. هل المسألة فقط تندرية؟ يسمح بعدم التفكير في ذلك. لقد كان لعودة الصحافة إلى المسرح الفلسفي وتلطيف القطع البات الذي أرساه الفرنسي دارلو في فترة قضية دريفوس بين الفيلسوف والناشر نتائج مؤكدة على العلاقة مع أساتذة الفلسفة: أماكن الكتابة كانت كثيرة، وكذلك أنواعها وأساليبها، مع احتمال أن يفسد شكل من الكتابة المتعجلة أو يحرك أشكالاً أكثر جامعية. لقد أصبحت الفلسفة متعددة الأشكال.

إن تنوع الفلسفة لمصلحة مفهوم في الكتابة متعدد الأشكال وشامل في آن معاً كان في أساس ثورة نشرية كان سارتر محررها الأساسي. ومن خلال تعزيزه لعلاقة مميزة مع ناشر أدبي، طرح غاستون غاليمار (G. Gallimard) نمط علاقة مميزة بين الفيلسوف وسوق الكتاب، أربك الحدود القائمة خلال القرن العشرين بين الإنتاج المتخصص والكتب الموجهة للجمهور الواسع. ولم يعد الفيلسوف محصوراً في دائرة النشر العلمي، ولا في تعويضاته المتواضعة والمرتهنة بالمدة الزمنية. لقد ولج بسهولة عالم الحالية الأبوية المثير. وارتكز نجاح برغسون النشري على خلافات مثمرة، أتاحها التزاوج غير المصطنع بين أسلوب ماورائي وحساسية معاصرة متنامية حيال الزمنية والحراك. وغالباً ما كان برغسون يردد بأنه لم يكن يبحث عن المعرفة الدنيوية،

بالرغم من أنه تجنب طوال حياته رفضها. أما سارتر فكان، كما أكدت آنا بوشتي، ملتزماً فكرياً، أسس سلطوياً بجمعه بين الموارد الفلسفية وجملة الميول الاجتماعية والجمالية التي لم يقدمها الوسط المدرسي في تلك الفترة (بوشتي، ١٩٨٥). وارتكز أضخم مشروع فكري خلال القرن العشرين على إدارة مجلة هي الأزمنة الحديثة التي تعاون على إدارتها، في بداية الأمر، سارتر ومرلو-بونتي، ثم، وإثر القطيعة النظرية-السياسية بينهما، أصبحت تحت إدارة سارتر فقط. كان كل شيء يبعد بين الأزمنة الحديثة ومجلة الماورائيات وعلم الأخلاق، باستثناء، على الأرجح، الكم المرتفع من الطاقة الحرة التي تطلبها الإبقاء، زمانياً، على دورية فكرية. وتحولت الأزمنة الحديثة إلى مجلة سارتر، بعد أن أصبح هو محركها الوحيد: منذ الكراسات الأولى، تم تجاوز الممارسة الاعتيادية للفلسفة، التي كانت تكتنفها ملحاحية الراهن وضرورة اتخاذ مواقف حيال سائر المسائل الأخلاقية والسياسية السائدة في تلك الحقبة. إن وجهة النظر الالتزامية هذه لم تستبعد أحد أشكال التعددية: كانت المجلة بمثابة طاولة تجارب بالنسبة إلى العديد من المؤلفين الشباب الذين حصلوا، بشق النفس، على صفة سارترين. وقد فرض التطلع إلى السيطرة الحديث عن كل شيء، بما في ذلك عن المواضيع الأكثر علماً، لكن هذه الأخيرة كانت واقعة في شرك تشكيل إيديولوجي بدل في مضمونها. وهكذا ساهم مشروع سارتر في إعطاء الفلسفة شكلاً جديداً، وخلق أشكالاً جديدة من الترابط بين الناشرين والفلاسفة:

نذكر الدور الذي لعبته، في الستينيات والسبعينيات، منشورات مينوي (Minuit) ومنشورات سوي (Seuil) في ظهور أنواع فلسفية جديدة، مع بقاء دار غاليمار، من خلال مكتبة الفلسفة خاصتها، مكاناً للتشريع لا يستغنى عنه. وإلى جانب هذا الانعطاف المتقدم، حافظ النشر العلمي، من خلال المطبوعات الجامعية الفرنسية (PUF) بصورة خاصة، على التقليد الذي أسسه، ولو كان ذلك بأسلوب تكتنفه بعض الرتابة. منذ ذلك الحين، انوجد معيار نشري جديد زود الناشر غاستون غاليمار وورثائه أو جيروم لندن، بقدرة لا يستهان بها في المعرفة الفلسفية. وتحدثت آنا بوشتي عن نوع من التناغم القائم مسبقاً بين مسار سارتر والظروف التاريخية: «بطبيعة الحال، لم تكن المجلة كافية لتفسير مدة سيادة سارتر من دون الاتفاق الناجح الذي استمر بين الظروف والممارسات السارترية: ساهمت إعادة البناء، والحرب الباردة، والأحداث المأسوية المتعلقة بإزالة الاستعمار في الهند الصينية أولاً، ومن ثم في الجزائر، في المحافظة على المطالبة الاجتماعية بالنزعة التنبؤية» (م ن، ص ١٨١).

إن كل مشروع فكري ناجح يفترض بصورة صريحة اتفاقاً بين الميول الفكرية ومظهر تاريخي معين. إنما لا يمكن الركون إلى آلية اجتماعية يكتنفها بعض الغموض. وقد ابتكر سارتر أسلوباً جديداً في صناعة الفلسفة وكتابتها جامعاً بين الأشكال الاعتيادية من النشاط المفهومي والمستلزمات الجمالية والسياسية التي لم يكن وحده مالكاً لها بل، بما لا يقبل الشك، محرکها الأكثر مهارة.



تجميل الكاتب الفيلسوف

كان عقدا الستينات والسبعينات مرحلة التساؤل الجذري حول مهمة المؤلف. والمفارقة الغريبة أنها كانت أيضاً مناسبة لتجميل الفيلسوف ككاتب أصيل، مشهور بأسلوبه ومراجعته التي لا تخفي علاقات القربى بينها وبين الأدب، وبخاصة الأدب الطليعي. ومنذ نهاية السبعينات، تأكدت شيئاً فشيئاً المقاربات بين الفلسفة والفن المعاصر. ففي مجموعة الفنان الموقعي (situationniste)، جان-جاك لوبل (J. J. Lebel)، انوجدت رائعة لفيليكس غواتاري. لقد علم الفلاسفة على نطاق واسع في المدارس الفنية ولم يكن تلاميذهم يجهلون الريزوميات والتفكك، إذ كانت أعمالهم في نهاية دراساتهم تزخر بها. وكان هذا الموقف مدخلاً لسيرورة طويلة في تجميل الفلسفة التي، بعكس حركة صوغ الحرفة التي شكلتها كمجال فكري مستقل، أتاحت ربط اتفاق سابق مع الفن. وكان رَفُسُون نفسه متخصصاً في الرسم وأفسح في المكان للجماليات في ماورائياته الروحانية المتجددة. والواقع أن الجماليات بالنسبة إليه «هي منارة العلم» (رَفُسُون، ١٩٣٣، ص ٨٥). فقد فسر قول ليونار الشهير الذي جعل من فن الرسم قضية عقلية من حيث الإيحاء بتواصل روحاني. ففي كل كائن «خط متعرج» يخفي الجمال. الانسجام الجمالي هو التبشير بالله. وقد فتح رَفُسُون من خلال أعماله في الرسم (كتب مقالتي «الفن» و«الرسم» من المعجم التربوي لفردينان بويسُون) نقطة التقاء بين الجماليات والماورائيات أحدثت



دينامية فلسفية طويلة الأمد. وفي أحد فصول «الفكر والمتحرك» انتقد برغسون رَفْسُون واعتقد أنه يرى الخط المتعرج خارج الصورة: إنه يقيم في الفكر الذي يركز في المحور المولد للوحة والأسمى دائماً من الجمال الظاهر (برغسون، ١٩٣٤، ص ٢٦٥). أما مرلو-بونتي فقد انتقد رَفْسُون وبرغسون كونهما لم يصلا إلى نهاية مسارهما الجمالي ولم يطرحوا على بساط البحث الخط المتعرج، وكذلك الرسم. وأشار دومينيك جانيكو إلى أنه كان من المستحيل على رَفْسُون، رغم طول عمره، أن يتأمل في نتائج عمل سيزان علماً بأن الثورة الرسامية التي قام بها «بالكاد انطلقت» (جانيكو، ١٩٦٩، ص ٥٧). خلاصة الأمر أن الفلسفة الجامعية الفرنسية قد رسمت خطأ متواصلاً عبر القرن، جامعة الرسم والتصوير إلى الماورائيات. ومن الطبيعي أن الاستثمار في الجماليات يتوافق على نطاق واسع، خلال الفترة المتخذة في هذا الكتاب، مع فلسفة الخبرة الذاتية. والواقع أن هذا المجال قد عزز فرضية فوكو المتعلقة باستمرارية هذا التقليد الفكري.

قلما كتب رَفْسُون، بيد أن برغسون وكذلك مرلو-بونتي قد علّقا أهمية كبرى على صوغ اقتراحهما الماورائي. فقد بذل برغسون جهده لتأسيس معجم مصطلحات خاص، لا يدين بشيء إلى اللغة الكانطية الجديدة التي كانت تسيطر تلك الفترة. وكما لاحظ جانيكو عند برغسون، فإن الفكر، الذي ما انفك مرتبطاً بهذا الماضي، يسعى إلى الفكاك منه، والاستسلام إلى التذبذب المربك والحماسي للوجود

المتحرر من أي طوق. إنما هي المستلزمات الجديدة التي يفرضها هذا التحرر؟ «يبدو أن الفكر البرغسوني، نتيجة عدم إمكانية طرح السؤال، قد اصطدم أيضاً بمستقبل صنعة الماضي، على غرار الاصطدام بزجاج نعتقده مفتوحاً» (م ن، ص ٢١٣). لقد بلغ تبجيل التجديد أشده عند برغسون: المقصود هو القول بأن اللغة الفلسفية تعرض بعبارات مستجدة الانبعاث المطلق لأي فكر. يمكن أن نضيف شيئاً ما إلى البحث الدقيق الذي أجرته جانيكو حول نسبة الروحانية الفرنسية، التي سها عنها خطأ المتخصصون الأكثر حداثة في برغسون، الذين، وهنا وجه الغرابة، لم يأتوا قط على ذكر رَثُسُون، لأنهم استبطنوا الفكرة التي بموجبها باشر مؤلف «محاولة المعطيات المباشرة للوعي» بعودة مطلقة إلى الفلسفة. لقد أحدث برغسون ثورة في اللغة الفلسفية ورسخها مجدداً في الأدب: مع تمسكه بإيجاد ما أسماه «الروابط التقليدية للمبادرة البرغسونية»، فانت جانيكو مسألة أن التجديد البرغسوني هو مفهومي أقل منه لغوي. هل ينبغي «إدراج عمل برغسون في مسار الروحانية الأكثر تقليدية ذاته»، كما يعتقد جانيكو (م ن، ص ٢١٧)؟ نعم أم لا. ما قدمه برغسون هو معجم مفردات، هو سرعة خاطر في اللغة أتاحت عدة مستويات من القراءة واستطاعت جذب الجماهير ذات التطلعات المتنوعة. إن الماورائيات هي الفن الأكثر دقة، الذي يقف، على غرار التفسير الذي قدمه حول الخط المتعرج عند ليونار، خلف الواقع الذي يعد إفقاراً له أو إذلالاً، كما

بالنسبة إلى سائر التفسيرات التي أمكن إعدادها حول برغسون. وهو نفسه جعل من الماورائيات عملاً بحثاً من أعمال اللغة، عبر فصلها عن الموضوع الإيديولوجي الذي كان عائداً إليها طوال القرن العشرين: كان المقصود بذلك هو ضمان نسق مفهومي واجتماعي من خلال خطاب مجازي يمكنه أن يتجنب قساوات الواقع. وفي ظل النظام الديمقراطي الجمهوري، بدت الماورائيات وكأنها تطير في فضاء البنى الفوقية. لم يعترض أحد على واقع أن عمل برغسون كان موضوع إعادة استشارات إيديولوجية محافظة. وغالباً ما كانت تتعرض السلاسة والحركة البرغسونيتان لثقل الميول السياسية للمعجبين بهما. وكان بوليتزر محقاً فيما يتعلق بالطاقت الكامنة في العمل. قد يكون محشواً بإيديولوجيا ضد ديمقراطية، لأنه يبدو مفرغاً ومتزعج الأحشاء: إنما كونه هكذا لا يمكن، من دون ضغط تزويده بمعامل إيديولوجي. إنه يشكل، أساساً، عملاً فنياً تحرر تدريجاً من كل الضغوط التي كانت تربطه سابقاً بماورائيات أو بربوبية. وكان فرانسوا آزوفي مخولاً بصورة تامة لإجراء مقارنة بين السحر المالارمي والحدس البرغسوني، اللذين يرتكز كلاهما على وجود بصيرة فائقة، أو بالأحرى، نظرة ثاقبة خاصة بالرسام أو الشاعر، وللمرة الأولى، بالفيلسوف. «إعطاء معنى أكثر وضوحاً لكلمات القبيلة»، «النظر إلى الطبيعة وإعادة تصويرها بعينين صادقتين وصافيتين»، كما يقول مالارمي بالنسبة إلى أوائل الرسامين الانطباعيين، تلك كانت منذئذ مهمة الفنان الذي أصبح

مستقلاً تماماً وقادراً على تطوير فن ذاتي المرجعية، تحرر تدريجاً من ضغوط التصوير، وارتباطاً، ضغوط المشاهد والقارئ. هذا ما سماه پيار بورديو، في دراسته للثورة الفنية التي قادها مانيه، بـ«النظرة الصافية» (بورديو، ١٩٨٧).

ولئن كان عمل برغسون قد اجتذب عديد من معاصريه، إنما ليس، ولنبق جديين، كآية في الماورائيات، بل كسلسلة متوالية من اللوحات أو الحركات الموسيقية، فذلك لأنه استأثر على الجو الجمالي آنذاك بأسلوب نثري سهل ومتحرك، أزال كل العقبات والحواجز التي حبست الفكر في قفص أو، ببساطة، في مقولات كلية. إن الماورائيات هي لعبة يمكن أن تحظى بنجاح أكثر من الشعر المالمريمي لأنها، وفي ذلك مفارقة بالنسبة إلى عمل علمي، أقل غموضاً ويقترن بكثير من السهولة مع زمانية الحياة الحديثة. وتحدونا الرغبة بإيصال منطق آزوفي إلى نهاية: إذا كان ثمة الكثير من التطابقات بين الشعر الرمزي وفلسفة برغسون إلى درجة يمكن معها للمرء افتراض تناظراً تاماً في الاستعدادات الفكرية للشعراء والفيلسوف، فذلك تحديداً لأن الفكر المتحرك أو التحركي كان جمالياً من كلا جانبيه. إن الحدس البرغسوني لا يستلزم مسبقاً قط البرهنة، وبصورة أقل، توافق المشاعر. وعلى غرار تلميذه دولوز، كان برغسون مقتنعاً بأن الفكر ليس حوارياً وأنه يزود نفسه بحيوية خالصة، شبيهة بالتدفق الشعري. ولطالما رأينا في تحفظات زملائه في السوربون في شأن قبوله بين ظهرانيهم

الاحترام العفوي الذي يوليه الأغبياء المؤسساتيون للنابعة الذي يُحجب عنه التقدير. يمكن بالأحرى صوغ فرضية تقول إن الرغبة في تجنب اجتذاب برغسون قد نجمت عن الثنائي الذي أحدثه سلوكه حيال الرغبة في «صناعة علم» التي تباغت به السوربون الجديدة. كان برغسون النظير للنابعة في الشعر أو الرسم ولا شأن له في القيام بأعمال متواضعة. ولا بد أن يكون عمله مقبولاً برمته كعمل فني مستقل تماماً. وهو عمل يدخلنا في التاريخ الجمالي للفلسفة.

أكان هذا الأسلوب في صوغ النصوص عرضة للنقد أو الرفض أم إن تكن قد أزيلت انحرافاته فلن يغير ذلك في الأمر شيئاً. فالفيلسوف الحديث هو في حلٍّ من أي التزام فكري اجتماعي النمط، أي أن يكون على سبيل المثال صانعاً للبرهان أو عليه أن يعد تقارير في مجال برهاني. هل بإمكاننا أن نطلب من سيزان على سبيل المثال أن يبرر شكل إحدى تفاحاته، أو لونها؟ وعلى المنوال ذاته، لا يمكن طلب تبرير أي عمل فلسفي. بدأت المشاكل عندما شرع أكاديميو الإنسانيات؟ في اعتبار هذا النوع من العمل وكأنه ينتمي إلى النوع البرهاني: لقد واتهم جميع الفرص لترسيخ أقدامهم على بساط البحث. وبرغسون نفسه بذل ما في وسعه لمقاومة هذا النوع من الانغلاق وابتكر فناً في التهرب الفلسفي الذي أصبح نوعاً من أداة في صندوق أدوات الفلسفة: «أنا لست ما تظنونه»، «أنتم تعتقدون أن بإمكانهم اصطيادي بشباككم، لكنني أكثر مرونة منهم». وكان جانيكو إلى حد ما مخطئاً: لم تكن

المبادرة البرغسونية تعبيراً عن إصلاح ماورائي، حتى ولو بدت هكذا في مظهرها. إنها، كما لاحظ دولوز، أسلوب جديد في صناعة الفلسفة أقرب إلى الفن منه إلى العلم، ولا يمكنها، لهذا السبب، تقديم تبرير آخر سوى البروز. إن قراءة الماورائيات البرغسونية كلعبة لغوية بحثة في الحركية والحيوية والحدس الذي يمكن قراءة معياره كتعبير عن أسلوب الفيلسوف، باعتباره «سهولة تشتمل على تعقيد لا نهاية له» (وورمز، ٢٠٠٦، ص ٣٣١)، وعن المغلق والمفتوح، تبدو كأنها غير مستحبة. لنقترح على القارئ لعبة بسيطة: هل يمكن أن تتغير فلسفة برغسون جذرياً إذا اقترحنا الكف عن التأمل في المغلق والمفتوح والاهتمام بالمغلف والمفتوح أو إذا تجرأنا على القول بأن معيار الحدس هو تعقيد يتضمن فعلياً بساطة لا متنتية؟ لقد انسلخ الفن الحديث جذرياً عن المرجع. ويبدو الأمر نفسه بالنسبة إلى الفلسفة البرغسونية. لقد اتوحيث مرتين الفكرة، التي يمكن للفلسفة بموجبها أن تستقر بكتلتها في حيز لعبي لا علاقة فعلية له مع الواقع، من قبل أنثروبولوجيين عكفوا على الاختصاص إنما من دون التوقف عندها لفترة طويلة. لقد برهن دوركهام أولاً، في نصه الشهير حول الأستاذية في الفلسفة عام ١٨٩٥، وهو النص الذي خلق الكثير من الأعداء، أن فلسفة كوزان المتوارثة أصبحت مجرد تلاعب بالألفاظ، عندما اختفت الرهانات الإيديولوجية التي شكلتها كنمط استدلالي (دوركهام، ١٨٩٥). ومن ثم ليقي-ستروس الذي أوضح لقرائه في مدارات

حزينة، وللمرة الأخيرة، الرياضة الذهنية البحتة التي برهن عليها أمام تلاميذه خلال سنين تعليمه الثانوي، وذلك كي يعرض تحوّلَهُ إلى أنثروپولوجيا ميدانية.

وهكذا، قام برغسون، خلسة تقريباً، بترحيل الفلسفة نحو الفن والأدب. لقد فتح طريقاً تنضاف إلى الطريق الاعتراضية التي اقتبسها ألان بدءاً من اختراق الخط الفاصل بين التعليم والصحافة. إن إمكانية نوع من إلغاء صفة المهنة عن الفلسفة الذي مارسه كبرى الشخصيات الفلسفية في الجمهورية الثالثة من دون تحويله إلى موضوع أصبحت مخرجاً ممكناً، في سياق مطلع السبعينات حيث لم تقدم المؤسسة، كما رأينا، إلا آفاقاً محدودة. وفي عمله حول العلاقات بين الأدب والفلسفة في العصر الكلاسيكي، أسست ديناه ريبار مفهوماً متطوراً من بحثها، لكنه يتجاوز كثيراً نطاقه لما يحتمله من استخدامات في شأن سياقات أخرى. إن نزاع صفة المهنة، على عكس التمثلات التطورية لإضفاء الصفة المهنية كسيرورة موحدة للنشاط الفكري، على المدى الطويل، قد أبرز كيف أن فلسفة العصر الكلاسيكي لا تستطيع أن تشكل موضوعاً إلا إذا أخذنا في الاعتبار النبذ الشديد للمهنة الفلسفية. إن التحوّل عن طريق التوجه إلى الحضور المثقف ومخاطبة الجمهور، المتمثل بشكل خاص في اللجوء إلى اللغة الفرنسية، شكّلا المؤشران الرئيسان على هذا الإلغاء للصفة المهنية عن الفلسفة. فهذا الإلغاء مرتبط ظاهرياً ببروز عبارة مؤلّف (ريبار، ٢٠٠٥). إن مثل پول نيزان، الذي أتينا على ذكره، هو هنا أنموذجي.

من هذا المنظور، برزت صورة سارتر كصورة كاتب ليست الفلسفة بالنسبة إليه سوى اهتمام بين غيره من الاهتمامات. وحسبما تقول سيمون دُبووار في مذكراتها إن المشروع الرئيس للفريق الصغير الذي شكلته مع سارتر ورفاقه كان قبل كل شيء الكتابة. لذلك، لم تظهر الفلسفة إلا كوسيلة بين غيرها للدخول في الوسط الأدبي. إن الفيلسوف الممثل لاختصاص ما قد أدخل مكانه للكاتب الملتزم. لقد صدر الغيثان قبل خمس سنوات من صدور الوجود والعدم. ففي البداية، اشتهر سارتر ككاتب ليصبح بعد وقت قصير مؤلفاً كبيراً في حظيرة غاليمار ويغير بالكامل وضعه الاجتماعي. فعبر الأدب نفذ سارتر إلى الشهرة الفلسفية. والواقع أن الكتابة كانت قسرية عند الفيلسوف الشاب: كانت عاملاً أساسياً في النشاط اليومي ولم يضيرها رفقة متبحرة في العلم. إن سكناه في الفندق حالت دون تخزينه لكتب، ولم يكن سارتر أو دُبووار مولعان بقراءة الكتب، أقله عندما تخطيا مرحلة شهادة الأستاذية. ويذكر مؤلفة الجنس الآخر أن الثنائي كان يهب كتبه في الفلسفة بعد قراءتها. لقد أصبحت طبيعة العلاقة مع المحفوظات والمكتبة والمراجع بعيدة إلى حد كبير عن معايير النشاط الفلسفي بالشكل الذي كانت تترافق فيه مع تطور السوربون الجديدة بهدف تعويض التأخر الفكري في فرنسا مقارنة بألمانيا. إن الإضطرار إلى الكتابة، التي امتدت عند سارتر من كتابة كلمات الأغاني إلى التجربة الماورائية، لم تؤد إلى تقديس الشيء المكتوب. وقد صودف أنه أضعاف مراراً عدة كراسات تشتمل على ٤٠٠ صفحة من الكتابة

المرصوصة، من دون أن يبدو عليه ظاهرياً أي تكدر. كَتَبَ (فعل لازم) هو هنا أكثر أهمية من كَتَبَ في الفلسفة. إن نمط حياة جان بول وسيمون أدى بهما إلى الدخول مباشرة إلى الوسط الفني. بهذا الصدد، وصفت سيمون دُبووار سهرة حميمية في صالون ميشال ليريس، استمرت مندرجة في التاريخ الفني والأدبي للقرن العشرين. وكان ذلك كافياً لتقرير الانخراط السريع جداً للشئاني الفلسفي في بوتقة الطليعة: «كتب بيكاسو قطعة هي «الرغبة الخائبة» (Désir attrapé par la queue) أوحى بأعمال طليعة العشرينيات. لقد كانت بمثابة انعكاس بعيد ومتأخر لـ«ثدي تيريزيا» (Mamelles de Tiresias). لقد اقترح ليريس أن يجعل منها قراءة عامة، فوافقنا. وتكفل كامو بإدارة اللعبة، فأمسك بين يديه بعضاً ضخمة راح يضرب الأرض بها للدلالة على تغير المشاهد. كان يوصف الزخارف ويقدم الأشخاص. وأعطى توجيهاته للممثلين الذي اختارهم ليريس، والذين تدرجوا مرات عديدة خلال فترات بعد الظهر. كان ليريس يلعب الدور الرئيس، يردد بحماسة مونولوجات غروبييه (Gros-pied). كان سارتر يلعب دور بورون، ودوراً مآر دور القلق السمين، وزوجة الشاعر هوغنيه دور القلق الهزيل. أما زاني كامبان الجميلة جداً-زوجة الناشر جان أوبييه، والتي كانت تتمنى العمل في المسرح- فجسدت تارت، ولعبت أنا دور ابنة العم» (دبووار، ١٩٦٠، ص ٦٥٠).

وإذا ما تجاوزنا قليلاً النزعة العلمية التي رافقت عقد الستينات، نلاحظ بسهولة أن التقارب بقي متواصلاً بين الفلسفة والأدب، بل

وربما تعمق. وقد اغتنت الطليعة الأدبية والفلسفية خلال الستينيات، على نطاق واسع، بالانتاج الفلسفي، وتنامى هذا التوجه خلال العقد التالي. من جهتهم، خطا الفلاسفة خطوة في اتجاه حركات أدبية وفنية: كان نشر مقالات فلسفية جامعية في مجلة تِلْ كُل خلال الستينيات المثل الأكثر وضوحاً في هذا المضمار. وأمكن بسهولة قياس كثافة التبادلات بين الفلاسفة والفنانين حول الأهمية التي حظي بها الفلاسفة في ترتيبات تكريس العمل الفني: لا شك بأن الكتاب الذي خصصه دولوز للرسام فرنسيس باكون يشكل المثل الأكثر وضوحاً، إنما ثمة مثله الكثير. أما الأدب فكان مطلوباً باستمرار من قبل الفلاسفة كموضوع التحليل إنما أيضاً كأنموذج في التركيب أو التفسير. وكان جان جينيه، العصامي على أكمل وجه في الفلسفة الفرنسية، مشمولاً في بداية الأمر بالدراسة التي كرسها له جان بول سارتر عام ١٩٥٢ والتي بدلت وضعه بصورة نهائية. ومن ثم، أمكن إدراجه في العديد من الأعمال الفلسفية، وبخاصة أعمال جاك دريدا وألان باديو. وكان هذا الأخير ماوياً وماورائياً عارضاً، ومؤلفاً درامياً غزير الإنتاج، وكاتباً روائياً. وكونه وريثاً لسارتر أكثر مما لألتوسير، حاول الدخول في لباس المفكر الشمولي، مضيفاً إليه فعالية سياسية لم توجد إلّا لمأماً عند معلمه.

في هذا السياق، احتلت الصور المعبرة عن الاختراق الأدبي مكاناً محورياً في النزعة العامة عند الفلاسفة الذين استوقفهم الحاضر، ومن ثم

التاريخ. يقول پيار بورديو، وريث التيار العقلاني، عن جورج باتاي، في نص كتبه إثر وفاته، إنه، بخلاف العديد من أصدقائه، لم يكن على علاقات مميزة معه. لذلك كان جورج باتاي وجهاً ائتلافياً. وكانت مجلة نقد، التي أسسها عام ١٩٤٦، إحدى بوتقات فلسفة الخمسينيات والستينيات، وكانت موضعاً للتجربة والحوار مع الأدب، خارج حيز المجلات المهنية المتعلقة بالاختصاص. ثمة بالكاد ضرورة للتذكير بالاهتمام الهائل الذي أثاره عمل المركي دُ ساد (marquis de Sade) لدى الفلاسفة، ودراسة جيل دولوز حول زاخر مازوخ (Sacher-Masoch)، الذي ألّف حوله طباقاً مبتكراً. لقد شكل الأدب المتدني، والميل إلى كل ما هو منسلخ عن المادي والاجتماعي والنزوع إلى هوامش الجنسية، كل ذلك شكل جزءاً من عتاد الفلاسفة الأساسي خلال العشرين سنة الأولى من الجمهورية الخامسة. لقد تبدلت الأمور جزئياً في العقدين الأخيرين من القرن، لكننا نخرج هنا عن حدود بحثنا.

جماليات وسياسة

هل يمكن القول إن الطليعة الفنية كانت غير منفصلة عن الطليعة السياسية؟ ماذا نقول بطريقة مستعرضة، عن سياسة الفلاسفة الفرنسيين؟ لا شك بأن القارئ الذي يصل إلى نهاية هذا الكتاب سوف يتساءل لماذا قلما طرحت مسألة الإيديولوجيا والسياسة. من الأوفق الإجابة من دون لف أو دوران. إن المواقف المتخذة من قبل الفلاسفة الفرنسيين هي عموماً معروفة. فكل صياغة فكرية، حتى ولو كانت ذات

مظاهر رجعية قياساً بالقرن وذات منعطف تأملي، اشتملت على اتخاذ موقف حول حالة العالم. إن مسألة اتخاذ القرار بعدم الحديث عن مسار العالم والتفرغ للماورائيات الأبدية في أجواء من الرفاهية ليست أقله موقفاً سياسي النسق. وإذا اكتفى المدافعون عن الجمهورية الثالثة بالإشارة إلى أن سقوط الإمبراطورية الثانية وضع حداً نهائياً لحالات البؤس والرقابة التي فرضتها فلسفة الدولة، إلا أنه ينبغي عدم تجاهل أن الفلاسفة الفرنسيين، باستثناء قلة من الذين تخلوا عن التعليم ليعتاشوا من قلمهم، كانوا موظفين ويمارسون نشاطهم الفكري في منظومة من الضغوط ذات المغزى، التي يصار أحياناً إلى تجاهلها. وتذكرنا مراحل الأزمة أو النزاع بأن حرية القول قد تقتصر على ما قبل الوضع الوظيفي وعلى وجوب التحفظ المرتبط بها: إن قضية دريفوس، التي شهدت دوركهائم المعتدل يتعرض لمضايقة من قبل رئيس أكاديمية بوردو، أو حرب الجزائر، قدمتا عدة أمثلة على حدود حرية التعبير. وكانت النزعة الانتهاكية خلال الستينات تميل إلى إخفاء حقيقة لم تكن تعاود الظهور. ولم يكن العصيان المدني مدرجاً في قائمة الوعود بحرية الفيلسوف، التي شكلت الميثاق الفلسفي والسياسي لتعليم المادة. وكي نذهب إلى أبعد من ذلك في معالجة مسألة سياسية الفلاسفة، تجدر الملاحظة أنه بالإمكان دراسة هذه الهيئة الأستاذية كأى قطاع من قطاعات السكان الفرنسيين. ليس ثمة من تجانس بين الآراء العامة والنقابية والدينية، ولا تفرض مادة الاختصاص على عناصرها رؤية موحدة إلى العالم. وعلى

غرار سائر أعضاء التعليم، فإن أساتذة الفلسفة هم أكثر ميلاً للتصويت ليسار من بقية فئات الأمة. وكان الارتقاء في حوض الحزب الشيوعي الفرنسي غب الخروج من الحرب وفي الشق الأول من الخمسينات ذا مغزى، من دون أن يكون مهيمناً. ومن المؤكد أن هذا التوجه قد لعب دوراً ما في الإنتاج الفلسفي كما هو عليه، إنما ينبغي عدم رؤية أية علاقة آلية بين الانتماء السياسي والتوجه الفلسفي. وإذا كان معظم أساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي قد التزموا باليسار على امتداد القرن، فإن الارتباط بين الخيار السياسي والانتماء الفلسفي كان أكثر قوة خلال المرحلة الأولى من الجمهورية الثالثة منه في المراحل التاريخية التالية. والواقع أن تلك الحقبة شهدت نوعاً من التناغم بين الفلسفة التقدمية والجمهورية الراديكالية، من دون أي خضوع سياسي، بالرغم من ذلك، للنظام القائم: جسد ألان إلى أقصى حد نوعاً من الالتزام باليسار اتضح أنه متشدد، لأنه حوّل سلوك المواطن ضد السلطات إلى موضوع، لكنه بدا غير مجهز تجهيزاً كافياً ليمارس سلطته في الرقابة والتقييم والنقد. إن الارتباط بين الميل الإيديولوجي والتماهي الفلسفي كان حتماً أكثر ضعفاً في المراحل اللاحقة. أما وجود عديد من الأساتذة في الحزب الشيوعي فلم يفسح في المكان لازدهار حقيقي للشيوعية الجامعية. لقد دانت الألتوسيرية بالمعرفة الجامعية بها إلى نجاح مبادرة إقرار شرعي قائم على حشد وسائل مهمة ومتنوعة (القاعدة الإستمولوجية للباشلارية التي راجعها كانغيلم، التقارب مع التحليل النفسي عند

لاكان، الاعتماد الدائم على الناشر فرانسوا ماسبيرو ومركزية مكانة التوسير نفسه في معهد المعلمين العالي). ولا شك بأن نجاح المادية الجدلية لم يكن بالأهمية المتوقعة إذا حاولنا إجراء تقييم عبر البرامج وانتماءات الأساتذة. إن الماركسية المرتكزة على القراءة العرضية للنصوص قد عانت، أكثر من الفلسفات الأخرى التي شكلت موضع اعتراف بها في نهاية الستينات، من ضربات عنيفة جاءت منها من الفلسفات الجديدة الليبرالية، والتي غالباً ما كان يحركها المنشقون الانتهازيون عن التوسيرية.

كي لا نطيل، يمكن القول إن الفلسفة الفرنسية عرفت بين ١٨٨٠ و١٩٨٠ نمطين رئيسيين من العلاقة مع المؤسسة السياسية: الأول هو نمط الإذعان لمبادئ الجمهورية والتبشير بتحرر ما عبر تجديد الاختصاص وقدرته على إرواء جملة النظام التعليمي. وكان يميز بصورة أساسية القسم الأول من المرحلة، لكنه لم يختف تماماً مع تزايد السلوكات الانتهاكية منذ مطلع الثلاثينات. إن تفاخر الشباب الغاضب بالتمرد لم يكن كافياً لتقويض أسس الإيمان بالمؤسسة بصورة تامة. هذا ما تشهد عليه بوضوح مقولات جان پول جواربي، أستاذ الفلسفة الشيوعي، التي أتينا على ذكرها في الفصل الأول. يبقى أن النزعة الضد مؤسساتية لم تكن سوى شكل مهيم من روح الجماعة الفلسفية. ومن المحتمل جداً أن هذا النوع من النزوع قد تعزز نتيجة الإهانات المنظمة الموجهة إلى وضع الاختصاص الذي كان قائماً فيما مضى. ولم يكن

ذلك طبعاً من دون علاقة أيضاً مع الشكوك المتنامية حول طبيعة الفلسفة بالذات، في زمن اتجهت فيه علوم الطبيعة تدريجاً نحو إنتاج فلسفتها الخاصة، وربما لم يكن ذلك إلا بمثابة إيديولوجيا مرافقة، وحيث انتهت العلوم الاجتماعية بالتملص من الشرعية الفلسفية. ولم يكن للأزمات الاقتصادية التي هزت فرنسا منذ الصدمة النفطية الأولى عام ١٩٧٣ تأثير مباشر على ظهور فلسفة معارضة. وعلى العكس من ذلك، بدت التحاليل حول نقائص ما سمي، بعكس أي منطق، بفكر ١٩٦٨، وكأنها تنصدر المجال الفلسفي. ربما كانت هذه العودة إلى النظام مضللة. فخلال العقدين الأخيرين من القرن، وإثر الحقبة المؤسسة للفلاسفة الجدد، رأينا على شاشات التلفزيون تعاقب معلمي الحياة وهم ينافسون بطريقة مؤثرة قادة تيار التنمية الشخصي، وحديثاً، جيل الفلاسفة «الغلمان الظرفاء»، حسب التوصيف الذي أورده مجلة أسبوعية نسائية كبرى. في تلك الفترة، برز فلاسفة راديكاليون، معظمهم على هامش المؤسسة، وأصبح من العبث التقليل من شأنهم. بيد أن المعارض الفلسفي لم يززع، إلى ذلك، المؤسسة الفلسفية، التي صنعت، مع مرور الزمن، وبالقدر الكافي، نظرية أزمته، بل وحتى موتها كي يحق لنا بأن نشكك شرعياً بنهايتها القريبة.

خلاصة

إننا نوافق على أن اجتياز القرن كان سريعاً. ولسوف تجد العقول المكتئبة بلا شك أن الرحلة تشبه، إلى حد كبير، جولات تامة في أوروبا خلال ثلاثة أيام يصار إلى اقتراحها على سائحين يابانيين غير مجربين: سوف تضيف هذه العقول أن قائمة الأسماء المنسية طويلة وأن تحليل المفاهيم سطحي بحيث يتعذر دعمه. إنهم محقون. وهذا الكتاب ليس دليلاً سنوياً ولا ملخصاً. بل ينبغي بالأحرى أن نرى فيه تجربة معدة لتكون موضوعاً قيد الاختبار ومتكررة على أسس مختلفة. لم يكن الأمر يتعلق بمنافسة تاريخ الفلسفة، الذي يحظى في فرنسا بتقليد جميل وبعيد، بل كان يتعلق أيضاً، إنما بصورة أقل، بتقليص الفلسفة إلى ما رفضت دائماً أن تكونه أي شاهداً ثقافياً على فكر العصر، أو برؤية فيها تشكّل مستنكر لمصالح طبقة أو جماعات مهنية. لا يوجد أي سبب لرفض وضع الفلسفة النظري التام ولا لتقويمها من الخارج بواسطة أدوات مأخوذة من صندوق معدات العلوم الاجتماعية. فالفلسفة هي في الوقت ذاته بناء مفهومي، ومؤسسة وجملة من السلوكات الاجتماعية. إنها فوق ذلك، ولا نخشِن الكلمات، نتاج ثقافي وسلعة، وينبغي التعامل معها وفاقاً لما هي عليه. ومنذ سنوات



عدة، أصبحت عبارة سلعة نوعاً من صورة قبيحة عندما بوشر بتطبيقها في عالم الثقافة، وكأن مسألة بيع وشراء الخيرات الرمزية كانت نتيجة ممكنة ليبرالية جديدة شنيعة. إن الحكمة القديمة، كما أكد على ذلك پيار هادو وپول فين، بطريقة طبعاً أكثر وضوحاً من محاولات هذا الكتاب الخجولة لتجديد الأساس التاريخي لتتبع معرفة معينة، كانت فيما مضى نتاجاً ثقافياً شكل موضوع عمل تجاري وتقويم مقارن. وقد ألغى تشكيل فضاء متجانس للفلسفة الفروق القائمة بين أنماط التمثيل بين الحياة والعمل، بين الفرد والجماعة، بين علم التربية والكتابة. وكان برغسون كذلك نتاجاً ثقافياً، على شاكلة فلسفة ألتوسير وتلاميذه. أما ألان باديو فكان فخوراً بالقول: «إنه اليوم المفكر الفرنسي الأكثر شهرة في العالم»، مما أدى إلى التأثير في شهرته وموارده. كانت صراحته شديدة.

إن الحديث عن الفلسفة كما عن أي موضوع ثقافي لا يعني الانتقاص منها ولا معارضة صدق وجهة نظرها النظرية أو الأخلاقية. وليست سوسيولوجياً الأفكار نوعاً من التشهير. لقد أبدى عدد من الفلاسفة، عندما أُعدوا للفلسفة قبل أن يتحولوا بنجاح متفاوت نحو المتطلبات التجريبية، بعض الغم المستحب حيال أول اختيارهم للاختصاص وكانوا يرغبون في استقدام الفلسفة إلى محكمة العلوم الاجتماعية. كل ذلك لم يكن سوى ابتسامة هزء أو التعبير البغيض عن حقد من تجرد من وظيفته. إن سوسيولوجيا الفلسفة لم تسرح

الفلسفة وتعفها من مهامها. فكيف بالأحرى يمكنها ذلك؟ وبالرغم من مبالغاتها (Hybris) وإمبرياليتها الوهمية، لم تؤمّن العلوم الاجتماعية أي بديل فعلي عن الفلسفة. كثير من التجديدات السوسيولوجية خلال نصف القرن الأخير كانت نتيجة العودة إلى الفلسفة في العلوم الاجتماعية، كما أوضح راندال كوليتز وجان كلود پاسرون. ولم تكن الرفقة المماحكة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية على وشك التوقف، ولم يتذمر أحد من ذلك. حتى أن پیار بورديو نفسه، الذي أراد البعض أن يرى فيه رمز «كراهية الفلسفة»، أكد على كل ما كان يدين به مشروعه السوسيولوجي لترسيخه الفلسفي من خاصية اضطلع بها بشكل كامل. ولو أخذنا بورديو صاحب التأملات الپاسكالية على محمل الجد، لأمكن القول إن السوسيولوجيا ظهرت كتجذير للتساؤل الفلسفي أكثر بكثير بديلاً عنه أو تجاوزاً له. تجذير أو، ربما أفضل تكثيف لم تستطع الفلسفة تأمينه بمقدار ما هي آيلة، في جزء كبير من وجودها ومن زمانيتها الاجتماعيين، إلى عملية إثبات ذاتي وتشريع ذاتي (بورديو، ١٩٩٧). وبدلاً من إذكاء نار النقد، استغرقت الفلسفة في ركنها المؤسساتاتي والتصقت به. ويبدو أننا بعيدون هنا عن دوركهايم وعن فكره المؤسس، كون السوسيولوجيا بالنسبة إلى أبيها المؤسس الفرنسي ليست فقط علم مؤسسات، بل أيضاً صانعة أشكال جديدة من المؤسسة. فمع يورديو، نكون على العكس متجهين نحو النقطة القصوى من العقل النقدي. هنا يرد ذكر ثلاثة أسماء رسموا المجال

الفلسفي كما أراده بورديو. أولاً كانط والعقلية النقدية («كنت أود في الواقع أن أدفع بنقد (حسب معنى كانط) العقل العالم إلى درجة لا تقربه في الغالب التساؤلات»). يمكن أن نجد فيه نوعاً من تجذير للتقليد العقلاني القائم في الجامعة الفرنسية منذ الجمهورية الثالثة، الذي كان دوركهائم أول ممثليه في باب السوسيولوجيا. فيما بعد فيتغنشتاين («بإمكانني الادعاء بأنني مثال المفكرين الذين لا يستبعد أن يدركهم الفلاسفة كأعداء للفلسفة لأنهم، على غرار فيتغنشتاين، أوكلوا إليه، كمهمة أولى، تبديد الأوهام، وبخاصة وهم التقليد الفلسفي المنتج والمعاد إنتاجه») وأخيراً پاسكال («إن الفلسفة الحقيقية تسخر من الفلسفة»). بالإمكان قراءة هذا المرجع الثلاثي كشكل من اعتماد فلسفي خاضع للسيطرة التامة، لو لم يستسلم بورديو نفسه لنوع من الجحود («بإمكانني الادعاء») الذي قارب مبادرته من مبادرة فلاسفة فكروا في غرور المؤسسات (پاسكال، فيتغنشتاين أو الذين أتاح لهم التكثيف التأملي التفكير من الداخل بالأشكال الممأسسة للمعرفة (كانط).

هذا الكتاب لا يطمح إلا إلى توصيف، بأكبر قدر من الدقة الممكنة، الموقع الخاص للفلسفة ومنزلتها وبرامجها وأشكال اجتماعيتها. إنما من المسلم به أن فلاسفة القرن العشرين الفرنسيين لن ينوا يرتحلون في فضاء مفهومي عمره خمسة وعشرون قرناً، بالرغم من كونه يقتصر على منطقة من العالم، ألا وهي منطقة المتوسط المتسعة، إذا

صح القول: حتى ولو كانت وحدة الزمان هذه وهماً، طالما هي نتاج تركيب مرصوص لقطاعات لا متجانسة، إلا أنها تنتهي بالرغم من ذلك بالبقاء كأفق مرجعي بالنسبة إلى الفلاسفة الذين يتداولونها يومياً. ثمة حتماً توصيفات محتملة أخرى للنشاط الفلسفي في فرنسا. والفلسفة التي أطلعنا عليها لا تدعي أنها تملك الكلمة الأخيرة. لقد كان هدفها الرئيس يركز على اللجوء إلى سرد غير متفق عليه، تم من خلال مقاربات متتابعة لموضوع أدرج في البيان مبدأ السرديات الفلسفية العادية التي لا تظهر دائماً بوضوح إجراءات حبكتها. وطوال القرن، عرف الاختصاص التوحيجي، في آن معاً، معاناة سقوط منزلته في منظومة الاختصاصات في فرنسا، والنجاح العالمي لأسلوب في التفكير «على الطريقة الفرنسية»، الذي نعتقد بأننا ندرك بالأحرى ابتكاره المفهومية أكثر من كوننا نجهل الظروف المحلية لإنتاجه. فهل ثمة من مستقبل للفلسفة الفرنسية؟ هل سيضع الشباب الذين سيتعلمون عام ٢٠٥٠ في عقولهم اسم خليفة برغسون أو سارتر أو فوكو؟ من يستطيع أن يدرك ذلك؟ هذا الكتاب هو أيضاً إهداء، تهكمي وأحياناً وقح، إلى أولئك الذين صنعوا جانباً مهماً من تاريخنا الثقافي والذين أعطونا الانطباع بأنهم عاشوا فترة صباهم، كما قال ريمون كينو عندما سئل عما بقي من الفوطبيعية.

تسلسل تاريخي



التاريخ	الإنتاج الفلسفي في فرنسا	ملحق كرونولوجي الحياة المؤسسية للفلسفة	الفلسفة في الخارج
١٨٧١	جول لاثليه: في أساس الاستقراء		
١٨٧٤	إميل بورديو: في احتمال قوانين الطبيعة	إصلاح التعليم: ترسيخ صف الفلسفة	
١٨٧٦		تأسيس المجلة الفلسفية	
١٨٧٩			فودريك نيتشه: إنساني، إنساني جداً
١٨٨٠		مشروع جديد لدراسات التعليم الثانوي	شارل س. بيرس: في علم جبر المنطق
١٨٨٣			فودريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت
١٨٨٤		كتيب إيلي رابيه	
١٨٨٥	شارل رُتوفيه: ملخص تصنيف منهجي للمذاهب الفلسفية	منهج جديد في التعليم: ترسيخ حرية الأستاذ	
١٨٨٨		كتيب إميل بوراك	فودريك نيتشه: هوذا الإنسان

١٨٨٩	هنري برغسون: محاولة في المعطيات المباشرة للوعي		
١٨٩٠	غبريال تارد: قوانين المحاكاة	وليام جيمس: مبادئ علم النفس	
١٨٩٢	غوتلوب فريچ: معنى ومعنى		
١٨٩٣	إميل دوركهيلم: في تقسيم العمل الاجتماعي موريس بلونيل: العمل	تأسيس مجلة الماورائيات وعلم الأخلاق	
١٨٩٧	ليون بر ونشفيك: كيفية أخذ القرار		
١٩٠٠		أدموند هوسرل: أبحاث منطقية	
١٩٠١		الجلسة الأولى للجمعية الفرنسية للفلسفة	
١٩٠٢		إصلاح التعليم: إدخال التعليم الحديث	بندكتو كروس: علم الجمال وليام جيمس: أنواع التجربة الدينية
١٩٠٣			ج. اي. مور: رفض المثالية برتراند راسل: مبادئ الرياضيات

١٩٠٦	بيار دوهم: النظرية الفيزيائية		
١٩٠٧	هنري برغسون: التطور الخلاق		وليام جيمس: البراغماتية
١٩٠٨	إميل مايرسون: الهوية والواقع		
١٩١١			ج. ه. وايتهد: مدخل إلى الرياضيات
١٩١٢	ليون برونشفيك: مراحل الفلسفة الرياضية إميل دوركايم: الأشكال البدائية للحياة الدينية	كتيب روستان	
١٩١٣			إدموند هوسرل: أفكار رئيسة للظواهرية
١٩٢١			لودفيغ فيتغنشتاين: خطوط منطقية - فلسفية
١٩٢٣		إصلاح التعليم عند ليون بيرار. إصلاح كلاسيكي	جورجي لوكاكس: تاريخ المدرسة وضميرها
١٩٢٤		إصلاح التعليم عند ليون بيرار. إصلاح كلاسيكي	

١٩٢٥		إصلاح التعليم عند ليون بيرار. إصلاح كلاسيكي	ج. ه. وايتهد: العلم والعالم الحديث
١٩٢٧	ليون برونشفيك: تطور الوعي في الفلسفة الغربية	كتب أرمان كوفيليه	جون ديوي: الجمهور ومشاكله مارتن هايدغر: المكان والزمان
١٩٢٨	غاستون باشلار: محاولة في المعرفة المقاربة	تأسيس المجلة الماركسية الموقفة	
١٩٣١			إدموند هوسرل: تأملات ديكارتيّة
١٩٣٢		بول نيزان: كلاب الحراسة هنري برغسون: مصدر الأخلاق والدين	
١٩٣٤	غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد	*جون ديوي: الفن كخبرة *دولف كارناب: موطن النمو والفقه كارل روبر: منطق الاكتشاف العلمي	
١٩٣٦			إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبيّة والظاهريّة الاستيعلائيّة

١٩٣٨	*جان بول سارتر: الغيان *جان كفافيس: المنهج الديهي والصوربة		
١٩٣٩		كتيب فردينان الكيه	
١٩٤٣	*جان بول سارتر: الوجود والعدم *جان ناير: عناصر لعلم الاخلاق		
١٩٤٥	موريس مرنلو-بوتني: ظاهراتية الإدراك	تأسيس الأزمة الحديثة	
١٩٤٦		تأسيس مجلة نقد	
١٩٤٧	*موريس مرنلو-بوتني: الإنسانية والرب *غاستون باشلار: الأرض وأوهام الإرادة		
١٩٤٩	*بول ديكور: فلسفة الإرادة *كلود ليفي-ستروس: البنى الأولية للقراءة *سيمون دوبوفوار: الجنس الآخر		*جيبير ريل: مفهوم العقل *ثيودور و. أودورنو وماكس هوركيمر: جدلية التنوير
١٩٥٠			مارتن هايدغر: الأسلوب الحاطط

١٩٥١	غاستون باشلار: النشاط العقلاي للقيزياء المعاصرة		
١٩٥٣			لودفيغ فينغنشتاين: تحقيقات فلسفية
١٩٥٥	جورج كانغيلم: صياغة مفهوم الارتكاس في القرنين السابع عشر والثامن عشر		
١٩٥٦	جان كوسان دوزاتني: مدخل الى تاريخ الفلسفة		
١٩٦٠	*جان بول سارتر: نقد العقل الجملي *تأسيس مجلة تل كل	منهج جديد لصف الفلسفة	*و. أو. كوين: عالم وموضوع *هانز جورج كادامر: حقيقة وأسلوب
١٩٦١	*إيمانويل لقيناس: الكلية والالاهية *ميشال فوكو: جنون وجهل-تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي		
١٩٦٢			جورفان هابرماس: المجال العام: علم آثار النشر كبعد مكون للمجتمع البرجوازي

١٩٦٤		كتيب دينيس هوسمان وأندريه فيرجيه	
١٩٦٥	*لويست التوسير: من أجل ماركس *لويست التوسير وآل: قراءة الرأسال	إصلاح فوشيه	
١٩٦٦	ميشال فوكو: الكلمات والأشياء		
١٩٦٧	جاك دريدا: الكتابة والاختلاف		
١٩٦٨	*جورج كانغيلم: دراسات في تاريخ وفلسفة العلوم *جان كوسان ديزانتي: المثاليات الرياضية	*تأسيس جامعة فسان *قانون فور حول التعليم العالي	جورغن هابرماس: معرفة وفائدة
١٩٦٩	*بول ريكور: صراع التأويلات *جبل دولوز: تباين وتكرار		جون سيرل: قطار الأعمال
١٩٧٠			ثيودور و. أدورنو: النظرية الجمالية
١٩٧١	جان فرنسوا ليونارد: خطاب صورة		

١٩٧٢	*بيار بورديو: موجز نظرية التطبيق *جاك دريدا: الانتشار *جيمل دولوز وفليكس غواتاري: نقيض الأديب		
١٩٧٥	ميشال فوكو: الرقابة والقصاص	تأسيس فريق بحث حول التعليم الفلسفي، بمبادرة من جاك دريدا وميشال لو دوف	هيلاري بوتنام: العقل، اللغة والواقع
١٩٧٦	جاك بوفريس: خرافة السريرة		
١٩٧٨	جاك دريدا: البطاقة البريدية، من سقراط إلى فرويد وما بعدها		
١٩٧٩			ريشار رورتي: الفلسفة ومراة الطبيعة

ثبت المراجع

Bibliographie

- Abbott Andrew, *The System of Professions An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- Anheim Étienne, Lilti Antoine et Van Damme Stéphane, «Quelle histoire de la philosophie ?», *Annales HSS*, 2009/1, p. 5-11.
- Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- , *Mémoires Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983.
- Auerbach Bruno, *L'édition en sciences sociales Une approche socio épistémologique*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2006.
- Azouvi François, *Descartes et la France Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.
- , *La gloire de Bergson Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.
- Auffret Dominique, Alexandre Kojève *La philosophie, l'État et la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- Bachelard Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934a.



- , *Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique*, Paris, Alcan, 1934b.
- BacIOCchi Stéphane et Mergy Jennifer (dir.), *Émile Durkheim L'évaluation en comité*, Oxford/New York, Berghahn Press, 2004.
- Beauvoir Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.
- , *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.
- Bénichou Paul, *Le temps des prophètes Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Benrubi Isaac, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933.
- Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907.
- , *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934.
- Berl Emmanuel, *Mort de la pensée bourgeoise*, Paris, Grasset, 1929.
- Bernstein Basil, *Langage et classes sociales*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- Berthelot René, *Un romantisme utilitaire Étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Alcan, 1912.
- Blais Marie-Claude, *Au principe de la République Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.
- Blondel Maurice, «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Presses universitaires de France, 1997 [1896].



- Boostels Bruno, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009.
- Boschetti Anna, *Sartre et Les Temps modernes Une entreprise intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- Bourdieu Pierre, «La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 13, 1977, p. 3-44.
- , *La distinction Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- , *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- , «L'institutionnalisation de l'anomie», *Cahiers du musée national d'art moderne*, n° 19-20, 1987, p. 6-19.
- , *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Bourdieu Pierre et Passeron Jean-Claude, *La reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.
- Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude et Passeron Jean- Claude, *Le métier de sociologue Préalables épistémologiques*, Paris/La Haye, Mouton, 1968.
- Boutroux Émile, «La philosophie en France depuis 1867», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 16, n° 6, 1908, p. 683-716.
- Bouveresse Jacques, *La demande philosophique Que veut la philo sophie et que peuton vouloir d'elle ?*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996.



- Braudel Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- Bréhier Émile, «Y a-t-il une philosophie chrétienne?», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, n° 3, 1931, p. 133-162.
- Brooks III John I., *The Eclectic Legacy Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Newark, University of Delaware Press, 1998.
- Callon Michel et Latour Bruno (dir.), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1991.
- Canguilhem Georges, *Études d'histoire de la philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- Castelli Gattinara Enrico, *Les inquiétudes de la raison Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deuxguerres*, Paris, Vrin/EHESS, 1998.
- Charle Christophe, *La République des universitaires*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Chatel Frédéric et Godechot Olivier, *Les professeurs de philosophie entre champ et corps Pour un regard sociologique*, mémoire de l'ENSAE, 1996.
- Chevalier Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959. Cohen-Solal Annie, *Sartre (1905/1980)*, Paris, Gallimard, 1985. Collins Randall, «Les traditions sociologiques», *Enquête*, n° 2, 1995, p. 11-38.



–, *The Sociology of Philosophies A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University, 1998.

Contat Michel et Rybalka Michel, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.

Couturat Louis, *De l'infini mathématique*, Paris, Alcan, 1894.

Cresson André, *Le malaise de la pensée philosophique*, Paris, Alcan, 1906.

Deleuze Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1962.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, *L'AntiEdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

–, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991. Derrida Jacques, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. Desanti Jean-Toussaint, *Un destin philosophique*, Paris, Grasset, 1982. Descamps Christian (dir.), *Les enjeux philosophiques des années 1950*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1989.

Descombes Vincent, *Le même et l'autre Quarantecinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

–, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

Digeon Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, PUF, 1959.



- Dosse François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2008.
- , *Histoire du structuralisme*, 2 vol., Paris, La Découverte, 1995 [1991].
- Dreyfus Hubert et Rabinow Paul, *Michel Foucault Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Duclert Vincent, *L'affaire Dreyfus*, Paris, La Découverte, 1998.
- Duclert Vincent et Simon-Nahum Perrine (dir.), *L'affaire Dreyfus Les événements fondamentaux*, Paris, Armand Colin, 2009.
- Durkheim Émile, «L'enseignement de la philosophie», *Revue philosophique*, vol. I, 1895, p. 121-147.
- , *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938.
- , «La sociologie», in *Œuvres*, t. I, Paris, Éditions de Minuit, 1975 [1915].
- Engel Pascal, «La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?», in Jean Boutier et Dominique Julia (dir.), *Passés recomposés, Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement, 1995.
- Fabiani Jean-Louis, *La crise du champ philosophique (1880-1914) Contribution à une histoire sociale du système d'enseignement*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1980.
- , «Les programmes, les hommes et les œuvres : professeurs de philosophie en classe et en ville au tournant du



- siècle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, 1983, p. 3-20.
- , «Enjeux et usages de la crise dans la philosophie universitaire en France au tournant du siècle», *Annales ESC*, vol. 40, n° 2, 1985, p. 377-409.
- , *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- , «Sociologie et histoire des idées. L'épistémologie et les sciences humaines», in Christian Descamps (dir.), *Les enjeux philosophiques des années 1950*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1989, p. 115-130.
- , «Métaphysique, morale, sociologie. Durkheim et le retour à la philosophie», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. n° 1, 1993, p. 175-191.
- , «Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets», *Enquête*, n° 5, 1997, p. 11-34.
- , *Le Goût de l'enquête. Pour JeanClaude Passeron*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- , «Philosophie», in Vincent Duclert et Christophe Prochasson (dir.), *Dictionnaire de la République*, Paris, Flammarion, 2002, p. 936-943.
- , «Clôre enfin l'ère des généralités», in Stéphane Baciocchi et Jennifer Mergy (dir.), *Émile Durkheim L'évaluation en comité*, Oxford/New York, Berghahn Press, 2004, p. 151-189.
- , «Faire école en sciences sociales», *Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 36, 2005, p. 191-207.



- Ferry Luc, «La philosophie est très mal enseignée dans nos classes», *La Croix*, 18 juin 2008.
- Foucault Michel, *Folie et déraison à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.
- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- , «La vie, l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 90, n° 1, 1985, p. 3-14.
- , *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- Gandillac Maurice, *Le siècle traversé Neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Grange Juliette, *La philosophie d'Auguste Comte Science, politique, religion*, Paris, PUF, 1996.
- Greph (groupe de recherche en épistémologie politique et his- torique), *Qui a peur de la philosophie ?*, Paris, Flammarion, 1977.
- Hadot Pierre, *Qu'estce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Havet Jacques, «Notice nécrologique de Jean Beaufret», *Annuaire de l'association amicale des anciens élèves de l'ENS*, 1984, p. 82-94.
- Heilbron Johan, *The Rise of Social Theory*, Oxford, Polity Press, 1995.
- , «A Regime of Disciplines. Toward a Sociology of Disciplinary Knowledge», in Charles Camic et Hans Joas (dir.), *The Dialogical Turn : Roles for Sociology*

- in a Post Disciplinary Age*, Lanham (MD), Rowan and Littlefield, 2004.
- Janicaud Dominique, *Ravaisson et la métaphysique Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997 [1969].
- , *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990.
- , *Heidegger en France*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 2001.
- Jeanpierre Laurent, *Des hommes entre plusieurs mondes Étude sur une situation d'exil Intellectuels français réfugiés aux États-Unis pendant la Deuxième Guerre mondiale*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2004.
- Jorland Gérard, *La science dans la philosophie Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Paris, Gallimard, 1981.
- Jouary Jean-Paul, «Philosophie et mauvais sujets», *Libération*, 23 juin 2008.
- Karady Victor, «Les professeurs de la République. Le marché scolaire, les réformes universitaires et la transformation de la fonction d'enseignant à la fin du xix^e siècle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, 1983, p. 90-112.
- Keck Frédéric, *LévyBruhl Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2008.
- Koyré Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966.

- Kuhn Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Lachelier Jules, *Études sur le syllogisme*, Paris, Alcan, 1907.
- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926.
- Latour Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.
- Leguay Pierre, *La Sorbonne*, Paris, Grasset, 1910.
- Leiner Jacqueline, 1970, *Le destin littéraire de Paul Nizan*, Paris, Klincksieck, 1970.
- Lepenies Wolf, *Les trois cultures Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985.
- Le Rider Jacques, *Nietzsche en France, De la fin du xix^e siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.
- Leterre Thierry, *Alain Le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006.
- Levinas Emmanuel, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- Lévi-Strauss Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- Macherey Pierre, *De Canguilhem à Foucault La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.
- Mannheim Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006 [1929].
- Matonti Frédérique, *Intellectuels communistes Essai sur*



- l'obéissance politique La Nouvelle Critique* (1967-1980), Paris, La Découverte, 2005.
- Matthews Éric, *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Menger Pierre-Michel, *Le travail créateur S'accomplir dans l'incertain*, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil, 2009.
- Milner Jean-Claude, *Le périple structural Figures et paradigme*, Lagrasse, Verdier, 2008 [2002].
- Nicolet Claude, *L'idée républicaine en France (1789/1924)*, Paris, Gallimard, 1982.
- Nizan Paul, *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932.
- , *Aden Arabie*, préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Maspero, 1960.
- Panofsky Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 [1951].
- Parodi Dominique, *La philosophie contemporaine en France Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 1919.
- Pavel Thomas, *Le mirage linguistique Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Péguy Charles, «Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne», *Œuvres complètes en prose*, t. III, Paris, Gallimard, 1914.



- Petit Annie, Heurs et malheurs du positivisme Philosophie des sciences et politique scientifique chez Auguste Comte et ses premiers disciples (1880-1890), thèse de doctorat, Paris, Université de Paris I, 1993.
- Pinto Louis, La théorie souveraine Les philosophes français et la sociologie au xx^e siècle, Paris, Cerf, 2009.
- Pocock John G.A., The Machiavellian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Poucet Bruno, Enseigner la philosophie Histoire d'une discipline scolaire 1860-1990, Paris, CNRS, 2000.
- Prochasson Christophe, «Philosophe au xx^e siècle : Xavier Léon et l'invention du système R2M (1891-1902)», Revue de métaphysique et de morale, vol. 98, n° 1-2, 1993, p. 109-140.
- Pudal Romain, Les réceptions du pragmatisme en France (1890-2007) Histoires et enjeux, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2008.
- , Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920) Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique, multi-graphié, 41 p., 2009.
- Ravaisson Félix, La philosophie en France au xix^e siècle, recueil de rapports sur les progrès des lettres et des sciences en France, Paris, Imprimerie impériale, 1868.



- , Testament philosophique et fragments, texte revu et présenté par Charles Devivaise, Paris, Boivin, 1933.
- Redondi Pietro, «Préface», in Alexandre Koyré, De la mystique à la science: cours, conférences et documents, 1922-1962, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986.
- Revel Jacques (dir.), Jeux d'échelles La microanalyse à l'expérience, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil, 1996.
- Revel Jacques, *Un parcours critique*, Paris, Galaade, 2006.
- Ribard Dinah, 2005, *Raconter, vivre, penser Histoire(s) de philosophes*, Paris, Vrin/EHESS, 2005.
- Ricœur Paul, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949.
- Ringer Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- Rorty Richard, Schneewind Jerome et Skinner Quentin (dir.), *Philosophy in History Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Roudinesco Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France*, Paris, Fayard, 2008 [1994].
- Salanskis Jean-Michel et Sebbah François-David, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris, Sens et Tonka, 2008.
- Sapiro Gisèle (dir.), *Les contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau monde, 2009.



- Sartre Jean-Paul, *SaintGenet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.
- Schintz Albert, *Antipragmatisme Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale*, Paris, Alcan, 1909.
- Séailles Gabriel, *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, Alcan, 1920.
- Serres Michel, *La traduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- Sitbon-Peillon Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009.
- Skinner Quentin, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris, Albin Michel, 2009.
- Soulié Stephan, *Les philosophes en République L'aventure intel lectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie (1891/1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- Tesnière Valérie, *Le quadrige Un siècle d'édition universitaire (1860/1968)*, Paris, PUF, 2001.
- Tresmontant Claude, *La crise moderniste*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Valéry Paul, *Les Cahiers de Paul Valéry*, Paris, Éditions du CNRS, 1957.
- Van Damme Stéphane, *Descartes Essai d'histoire culturelle*



d'une grandeur philosophique, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

Vanderem Fernand, «La philosophie, une classe à supprimer?», repris avec les réponses à l'article dans *Pour et contre l'enseignement philosophique*, Paris, Alcan, 1894.

Veyne Paul, «Préface» à Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Laffont, 1993.

Virgoulay René, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002.

Wahl François, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Le Seuil, 1973.

Worms Frédéric, *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

–, *La philosophie française au xx^e siècle Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Zeller Eduard, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, Paris, Hachette, 1884.



المحتويات

شكر	٧
المقدمة	١٣
القسم الأول: تأسيس ميدان علمي	٣٣
أولاً: الفلسفة في قاعة التدريس	٣٥
- الاستثناء الفرنسي	٣٥
- وجوب الدفاع عن الفلسفة	٤٤
- نطاق المنهج	٥١
- أمناهج في التفكير؟	٦٠
- تعرية الفلسفة على يد جمهورها عينه	٦٦
ثانياً: مسارات ومفاهيم	٧١
- مهنية أم فكرية؟	٧١
- الفلسفة كمسرح للتداعيات	٨٨
- تعابير جدلية ومسارات مفهومية	١٠١
- سلالة مزدوجة	١٠٦
ثالثاً: المراحل والأزمات	١١٣
- تصنيفات وقصص	١١٣

- أجيال فلسفية ١٢٤
- شباب غاضبون هل من جيل فلسفي؟ ١٣٥
- مراحل ثلاث من التحديث الفلسفي ١٤١
- القسم الثاني: أفلسفة وطنية؟ ١٥٥
- رابعاً: معقل المنطق ١٥٧
- إعادة تنظيم مفهومي ١٥٧
- الإرهاص الوضعي ١٥٩
- الجمهورية في مبادئها ١٧٧
- العقل الجدلي ١٨٦
- خامساً: الروحانية الفرنسية ١٩٥
- جيل فرنسي ١٩٥
- برغسون، إنبعاث جوهرى ومألوف في آن معاً ٢٠٣
- حياة برغسون الاجتماعية ٢٠٩
- اكتشاف الوجود من دون هوسرل وهايدغر ٢١٧
- استمرار الماورائيات والنزعات اللاهوتية ٢٢٥
- سادساً: تحولات مفهومية ٢٣١
- نيتشه الأكثر فرنسية بين الفلاسفة الألمان ٢٣٨
- الحقبة البراغماتية ٢٤١
- الممتدى الآتي من الفتور: ٢٤٩
- كوجيف نهاية التاريخ ٢٤٩
- أسرة فيتنغشتاين ٢٦٠

القسم الثالث: فن، دين، وفلسفة.....	٢٦٧
سابعاً: الدين في حدود العقل البسيط.....	٢٦٩
- مفارقة في الجمهورية.....	٢٦٩
- الأزمة الحداثوية، الإيمان والمعرفة.....	٢٧٧
- موريس بلونديل: هل من فيلسوف.....	٢٨١
- مسيحي في الجامعة الجمهورية؟.....	٢٨١
- حالة برغسون.....	٢٨٦
- التقاطعات الفلسفية - اللاهوتية.....	٢٩٤
ثامناً: على تخوم العلم.....	٣٠٥
- أهمية العلم وطبيعته.....	٣٠٥
- العقل القلق.....	٣٢٠
- فلسفة جديدة للحركة العلمية.....	٣٢٨
- المزاج العلمي وتقلباته.....	٣٣٥
تاسعاً: الفيلسوف الفنان والنزعة التنبؤية.....	٣٤١
- ولادة المؤلف الفلسفي.....	٣٤١
- مقتضيات الحاضر الفكري والسياسي.....	٣٥٢
- تبجيل الكاتب الفيلسوف.....	٣٦٣
- جماليات وسياسة.....	٣٧٤
خلاصة.....	٣٧٩
تسلسل تاريخي.....	٣٨٥
ثبت المراجع.....	٣٩٥

هذا الكتاب يقدم بحوية غير عادية وجريئة قراءة متاحة للجميع، في الحياة الفكرية الفرنسية عبر أبرز ممثليها وصناع تميزها ألا وهم فلاسفتها. من أين يستمدون هؤلاء هذا المقام الاجتماعي الذي تميزت به فرنسا بتخصيصه لهم؟ ما يقدمه جان لويس فابياني في كتابه هو إجابة عن هذا السؤال يستحضر فيها بدايات تكون هذا الدور فيعرض علينا المفاهيم والأنساق التي انبنى عليها، وكذلك الحياة الاجتماعية للأفكار منذ بدايات الجمهورية الثالثة وحتى نهاية القرن المنصرم. ويتتبع فابياني أيضاً التغيرات التي شهدتها هذا الاختصاص في الخطاب والممارسات طوال قرن من الزمن، طارحاً على نفسه - بصفته عالم اجتماع متخصصاً في الحياة الاجتماعية للمعارف والأفكار - السؤال التالي: هل أنه بالإمكان مقارنة الفلسفة بأدوات علم الاجتماع؟ وكيف يمكن مقاربتها شأنها شأن أي نشاط اجتماعي أو ثقافي؟

في خلفية السؤال أن الفلاسفة كانوا منذ فترة طويلة يرفضون محاولات المؤرخين وعلماء الاجتماع توسيع نطاق الاستجواب. الأمور مختلفة اليوم ويمكن أن نقترح طريقة أخرى لكتابة تاريخ الفلسفة، تحفظ الاحترام للمفاهيم وتحصر في الوقت ذاته على الكشف عن حياتها الاجتماعية من خلال أساليب وجود كتب الفلسفة، والأجهزة المؤسسية التي تثبت هذا الاختصاص في العالم الاجتماعي، كما تحصر على تبيان انخراط الفلاسفة في منازعات عصرهم. والقصد من ذلك الأمر هو التفكير في وحدة الممارسة الثقافية على مر الزمن، وفسح المجال في الوقت عينه أمام تظهير ما ينشأ من تجديد ومن انقطاعات أيضاً طوال المسار.

جان لويس فابياني



مدير دراسات في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية EHESS وأستاذ في جامعة أوروبا الوسطى في بودابست، يدرس مادة علم الاجتماع التاريخي للمعرفة.

كان تلميذاً لبيار بورديو وجان-كلود باسرون ورائدل كولينز. انتخب في عام 1991 معيداً في EHESS، ثم مدير دراسات فيها عام 1996. التحق بعد ذلك بمركز الدراسات السوسيولوجية والسياسية، ريمون آرون (CESPRA)، التابع لمركز القومي للبحوث العلمية CNRS والـ (EHESS).

نشر حديثاً فلاسفة الجمهورية (Minuit)، والتعليم الشعبي والمرشح (PUG) منشورات غرونوبل الجامعية)، وسوسيولوجيا المشاهد المتجدد (L'Entretemps)، كيف يكتب علم الاجتماع (EHESS).

