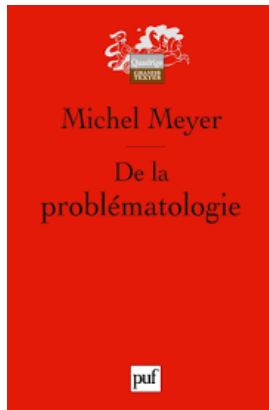


الإشكالية - ميشال ماير ترجمة : أ.د. أحمد الصادقي

تاريخ النشر: 01 / 08 / 2020

تاريخ القبول: 22 / 07 / 2020

تاريخ الإرسال: 21 / 07 / 2020



هذا كتاب في الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. ينبغي أن نفهم من ذلك، تبعا للموروث الثقافي، بحثا في الأساسي واستفهاما جذريا. وكما يذكر ديكارت أولئك الذين نسوا أرسطو، أن التفلسف هو بحق "بحث في هذه الأسباب الأولى، يعني في المبادئ (...)" وإني أظن بأن هذا الأمر يتفق جميع فقهاء الفلسفة عليه.

لكن، لا ينبغي أن نضلّ أنفسنا هاهنا، فجنس الفلسفة قد ضاع، وصدمة التاريخ قد وضعت في الواجهة عبثية المشاريع الفردية، ورمت بالريب خطابات هذه الذات التي يقال بأنها مؤسّسة، ريب يأتي في الغالب من أمكنة أخرى، من اللا شعور أو من المصالح الشارطة للذات. سيعلن عن موت الذات التي قامت عليها الفلسفة منذ ديكارت، مع ضرورة الانتباه إلى لغة وخطاب هذه الذات كنتيجة. هاتان الخاصيتان الفكريتان هما اللتان تميزان عصرنا الذي تم فيه اجتثاث الذات من الأساس، وهذا عمل افتتحه في القرن الماضي كل من نتشه، ماركس وفرويد.



بهذه الكيفية عانقت الفلسفة التاريخ في تسارعه وعدم استقراره، إلى حد أنها تنظم إيقاع تطورها على نتائج الموضوعة ونشرات الأخبار. إنه عصر المسلسلات الذي وصفه هيس Le Jeu في Hesse. لقد انتهى الفكر بالخضوع للتفتيت، للانتقالي، منتقلا من الصالونات العتيقة الماضية إلى الصالون الحالي، حيث تحضر النخبة المهذبة بالديمقراطيات، عن طريق وسائل الاتصال

التي أضحت ضرورية نظرا لحجم المستمعين. إن الفلسفة، وهي تفعل ذلك، قد تخلت عن نفسها لصالح سطحية القول ولغياب الصرامة الذي يسمح بقيام اللعب بالكلمات الأكثر باطنية. لقد فعلت الفلسفة ذلك قسرا، إذ لم يعد هناك أساس للطريقة الفلسفية يمكن أن يقودها سواء في تساؤلاتها أو إجاباتها. من الأكيد أنه قلما قل التشديد بعد ديكارت، عن البحث في المبادئ، حيث الفكري يؤسس ذاته على الوعي بالذات الذي هو نقطة الانطلاق الديكارتية. وسيكون إسهام كانط مثل تبعه المباشر فيخته الذي تصدى، مع ذلك، في البحث في أساس هذه الكيفية الجديدة من النظر، وذلك من أجل ترسيخ مساهمة كانط.

واليوم، مع موت الذات المؤسسة، اختلف الأمر. فلم يعد من الممكن التفلسف بدون استعادة الطريقة من أساسها. ماذا تعني، في العمق، الصفة المتفجرة للتفلسف الراهن، إن لم تكن هي أننا لا نعرف أية أسئلة ينبغي طرحها وكيف ينبغي حلها بصرامة، نظرا لغياب مبدأ موجّه؟ وإذن، سيهتم كل واحد بما يريد، يتكلم عنه كما يروق له، ويبحث عن الضمانات التي هي الآن متوفرة: الجمهور، وإن لم يتوفر، فجمهور الجامعة الذي يحتفظ بالذاكرة الفلسفية دون أن يغنيها في الغالب. لم يعد للفلسفة من مخرج رصين غير أن تلجأ إلى رسوخها الذي يؤكد ماضيها وهي تقيم تاريخا للفلسفة. وللأسف كان لهذا الانطواء نفس النتيجة سواء بالنسبة للأساسي أو بالنسبة للموقف السابق، يعني تفتيت وتفجير الفلسفة التي يتوجب أن تكون دوما طريقة للتوحيد وللأستمة. فكل واحد يتكلم عن كاتب يعجب هذا يحب ليبنتز وذاك يحب لوك أو هيجل، كما لو أن هذه التفضيلات لم يكن من الممكن تبريرها اللهم إلا إذا بررها المتخصص لسبب أنه يدرس هذا أو ذاك. إن مقدارا من الرزانة يكون مضمونا بوجود النصوص الكبرى. لكن لماذا هي كبرى؟ عن ماذا تُحدّثنا؟ هل ينبغي دراستها في ذاتها ولذاتها كما لو أن الأمر يتعلق بما هو بديهي؟ ألا ينبغي مساءلتها ومفصلة ما تقوله لنا، تبعا للمشاكل التي نعمل جاهدين على حلها وطرحها حيث تكون هذه النصوص إجابة عنها؟ في هذه الحالة لا يكون التعسف في الاختيار مبررا اللهم إلا إذا تم الانكفاء على فكرة طرح أي سؤال من أجل القيام بصناعة الفلسفة وذلك بالعودة إلى تاريخها. يتم الاختباء، إذن، وراء الطابع المؤسسي للحلول من أجل تبرير أن المشاكل لا تطرح بصدها.

إن تجزيء الفكر وتقطيعه هو نقيض الفلسفة بامتياز، رغم المظاهر العكسية في المستوى الذي تكون فيه الفلسفة نَسَقِيَّة باطنيا. يستجيب هذا التقطيع لفترات الكاوس ليس بأن يجعل منها صدى (أو محاكاة)، إن لم يكن هذا بفعل التزييف، وإنما بمحاولته في أن يعطي معنى، عن طريق المُفكِّك والمنفصل والمُجَزَّأ، لذاك الذي لا يمكنه أن يزعم بأنه يحصل عليه. إن المنفصل الفلسفي هو قول متناقض في التعبير. إنه، تقريبا، مثل ما يراد منا أن نعتقد بأن البنيات في مجتمع ما في فترة ما، تطفو

على السطح في استقلال عن بعضها البعض، من دون عقلنة عامة، ولكن بإرادة قوانين داخلية تختلف في كل مرة.

إن اللجوء إلى تاريخ الفلسفة، باختصار، ليس له مكان داخل الفلسفة، حتى ولو أن الفلسفة لا تستطيع التخلي عن الإحالة إلى ماضيها. إن مسألة التنظيم المنهجي في مساءلة النصوص، والتي تحتاج حقيقتها وقيمتها إلى نقاش، هي في حاجة إلى إعادة بناء. وبالإجمال، فإن الانشغال الجوهري الذي لدينا عن تاريخ الفكر، لا ينبغي استخدامه كذريعة كي لا يحصل هناك فعل التفكير، بالرغم من الوهم الذي قد ينتج عن العلاقة بالنص، والذي تنحدر منه رصانة النزعة الأكاديمية التي تنقص الفلسفة-الموضوعة، رصانة بإمكانها أن تجبرنا على هاهنا يقوم فعل مؤسس مكتف بذاته. إن هذا الموقف الذي يختزل الفلسفة في أن لا تكون أكثر من تاريخ للفلسفة يعجز عن اعتبار ذاته فلسفيا من دون أن يتجاوز ذاته كتاريخ محض. بل أكثر من ذلك، فتصور الفلسفة كتاريخ للفلسفة عليه أن يفند نفسه إذا ما سهرنا على صياغته. هذه الصياغة ليست من تاريخ الفلسفة. لكن ماذا تعني هذه الصياغة أو الطريقة إذا ما قمنا بتدقيقها على الرغم من كل شيء؟ إنها تفترض، ببساطة، أن المبدأ لا يوجد ولا يمكن العثور عليه. وبناء على ذلك لا ينبغي أن نبحث عنه. ما هو أكثر خطورة هو-كما قلت ذلك- أننا لم نعد نعيش داخل ما بعد الديكارتية حيث تتم رأسملة تراث يقوم على أسس مقبولة، الأمر الذي يبرر استبعاد البحث عن مبدأ أول. فالتراث الألماني قد أعطى لنفسه ديكارتيا يخصه، وذلك في شخص فيخته، كيف ينبغي أن يكون سلب كل مَبْدَأٍ مَبْدَأٌ موجه؟ إننا لا نستطيع أن نتفلسف ونحن نعتبر أن التفلسف بهذه الكيفية يظل تفلسفا. إن مساءلة مفكر ما تحيل إلى ضرورة تساؤلية يؤيدها هذا المفكر في أحسن الأحوال، الأمر الذي يقتضي، عند العودة، تجذير السؤال وتجذير التفلسف فيه وذلك بموضعته بمعنى ما.

سواء تم تبني الطريقة التاريخية فيما يتعلق بالموضوع أو لم يتم، فإن التفلسف يشتمل دوما على ممارسة السؤال وعلى الأشكلة. ينبغي، إذن، الوصول إلى عملية اختيار الأسئلة وطرح أخرى جانباً، كما ينبغي الوصول إلى معرفة الإجابات التي ينبغي رفضها. إننا نفكر في سقراط. غير أن هاهنا انشغال قار للفلسفة. وكتاب نقد العقل الخالص يتجذر داخل نفس الانشغال. يكتب كانط في مقدمة الطبعة الأولى من هذا الكتاب ما يلي: "إن للعقل الإنساني هذا القَدْر الفريد، وهو أنه في جنس معارفه، مثقل بأسئلة لا يستطيع تجنبها، إذ أنها مفروضة عليه من طبيعته ذاتها، غير أنها أسئلة لا يستطيع أن يجيب عنها لأنها تتجاوز سلطة العقل الإنساني". سيعترف القارئ المتشبع، في هذا التحديد لتخوم الأسئلة، وفي التماسه لمعيار حل يقوم على هذا التحديد، بأن التمهصلات المؤسسة لكتاب النقد تنظم التنوع الداخلي لهذا الكتاب. إن هذا المعنى للأسئلة نجده أيضا، ولنفس السبب، في الإمبريقية، يعني أن بداية

انفتاح الفلسفات والمجاذلات إنما هي علامة على فقر التفكير أكثر من كونها ثروة فعلية، وذلك في المستوى الذي تشير فيه إلى نوع من التعسف والضبائية، وتُلزم على الإمساك بها عبر استعادة النسقية. إننا نعثر، تقريبا، ونحن نقرأ مقدمة كتاب "محاولة في الفهم الإنساني" على وصف وتصوير للوضعية الراهنة: "ليست هناك حاجة لامتلاك معرفة عميقة كي يتم اكتشاف النقص القائم في العلوم (...) عن الصخب والضجيج الذي تقبله بأن لا شيء يسير بشكل جيد فيها. فليس هناك أي شيء فيها لا يكون موضوع نقاش، ليس هناك ما لا تدور حوله الآراء المتناقضة لرجال العلم. فالمسألة الأكثر اعتيادية لا تنفلت من مجادلاتنا، بحيث نعجز عن تقديم نتيجة أكيدة لتلك التي تكون أكثر أهمية. تتضاعف المناقشات وتزداد، كما لو أن ليس هناك سوى الشك والاحتمال. في هذه الفتنة وهذا الهيجان لا يكون العقل هو المنتصر وإنما الذي ينتصر هو الفصاحة، بحيث أن لا أحد يكون يائسا من إمكان الاهتداء إلى تباشير فرضية تكون أكثر غرابة واختلافا، إذا ما كان بارعا في تصويرها في ألوان مناسبة. إن النصر لا يحصل بالجنود المدججين بالرمح والسيوف، وإنما يحصل بالأبواق وبالطبول وبالموسيقى العسكرية". إننا ونحن نقرأ هذا النص الذي هو متقدم على وسائل الاتصال الراهنة نعتقد أن هيوم يبحث، كما قال، عن ما يسمح بتقديم نتائج على الأسئلة الأكثر اعتيادية، وذلك بوضع المسألة موضع تساؤل. لكن هيوم ينسى، هو نفسه، أن نقطة الانطلاق تظل بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة لأسلافه، هي الذات، أو بتعبيره هو نفسه، "الطبيعة الإنسانية".

إنّ التأصيل يحدث، بالنسبة، للوك على مستوى الفاهمة. غير أنه، لنفس الأسباب -كما يقول:- "ينبغي علينا أن لا نتردد، لمجرد الطموح في معرفة كونية، في طرح أسئلة على أنفسنا وعلى الآخرين، بصدد الخصومات والارتباكات المتعلقة بموضوعات لا توجد فاهمتنا من أجلها ولا تستطيع أن تكون عنها في الذهن أي إدراك واضح ومتميز بصدها". اليوم، حيث البداهة الديكارتية عن أنا خالص، قد غابت بفعل موت الذات، وذلك مثل الأساس الأرشميدي، ولقطاع هذه البداهة، سواء كانوا إمبريقيين أو كانطيين، فإنه يكون من الملائم أن نتساءل حول المسألة نفسها بما هي كذلك، من دون أية موارد، إذا ما أردنا الوصول إلى معرفة أية أسئلة ينبغي طرحها، وكيف نرسم تخومها عن تلك التي لا تقبل الحل، مكتشفين ما ينبغي أن يكون حلا.

يبدو أن هذا هو ما سيشكل، منذ الآن فصاعدا، المهمة الطبيعية للفلسفة. لكن هل من الممكن، فيما وراء التبريرات الميتودولوجية، واعتبارا للتغير التاريخي، أن نؤكد بأننا نلتقي بهذا في المطلب المبدئي للفلسفة؟ على أي حال، لا ينبغي السقوط في الخطاب المألوف لوجهة النظر، وللذاتية (الناجمين عن موت الذات، كما رأينا ذلك). فإذا كانت مُسألة المُسألة تفرض نفسها، فإنه ينبغي أن تكون لدينا

القدرة على تأسيسها، وليس أن نثبت بأن هذا السؤال هو من بين الأسئلة الأخرى يكافئها في القيمة، ولو أنه يعارضها في هذا الباب.

من المهم، نتيجة لذلك، أن يحصل السؤال حول ما هو مبدئي، ما هو أصلي، حول ما يأتي في المحل الأول، وذلك قبل أن يجري التورط في تساؤلات خاصة، أيا كانت (طبيعتها). إن ما يفرض نفسه كأول في التساؤل حول ما هو أول إنما هو المسألة نفسها، وذلك من خلال السؤال العام الذي يتم طرحه. لهذا السبب تكون المسألة مبدأ الفكر نفسه، مبدأ الفلسفة بلا منازع. هذا يعني أن قدرة الإجابة، تعني، كما هو الحال بالنسبة لهدفنا، قدرة الإجابة عن نقطة البداية نفسها، إجابة تحليل على السؤال الضمني، أي على المسألة. لا يمكن أن تكون هناك إجابة أولى إذا لم تؤكد، هي نفسها، أولية المسألة، وإلا فإنها تدمر ذاتها كإجابة أولى، وتصبح بذلك تناقضا، إذ أنها بذلك تفترض مسبقا شيئا لا تؤكد، ويقال عنه بأنه عنصر أول.

إن الفلسفة هي مسألة جذرية، إذ أنها تعتبر المسألة نفسها تيمتها الأولى. لقد كان على اليونانيين أن يطلقوا عليها حرفيا اسم الإشكالية لو كانوا قادرين على تفكير المسألة نفسها، لكنهم لم يكن ذلك في استطاعتهم. وسوف نرى، فيما بعد، ما السبب في ذلك.

إن الفلسفة، وهي تقوم بكبت مبدأها النشيط الذي هو المسألة، تصير شيئا آخر. إن فحصا بسيطا للتاريخ يُعَلِّمنا أن المسألة لم تكن، قط، تيمة تخص الفلسفة (وحدها)، لكن الفلسفة (مع ذلك) لم يكن من الممكن أن ترى النور، أو تستمر، والحالة هذه، من دون أن تستعمل المسألة في ممارساتها. هكذا نشاهد السؤال الذي لم تتم صياغته تيماتيا قد اتجه نحو شيء آخر غيره. ما الذي سيسفر عن نتائج هذا اللا-صوغ التيمي non-thematisation للمسألة الجذرية من طرف الفلسفة؟

سوف يكون تحرير الإجابات في قضايا أمرا لا مفر منه، إذ الخطاب الذي تنبعث منه الأسئلة لم يكن مُفَكَّرًا فيه في علاقته بهذه الإجابات، فهذا الخطاب يتم النظر إليه في ذاته كما لو كان يوجد من أجله لذاته ويدرس ذاته بذاته، إن لم يكن من أجل ذاته. لقد كان من نتيجة هذا التحرير للإجابات في قضايا أن تصير الحقيقة هي الخاصية الجوهرية التي تنسب إليها. (ومن تمة فإن) فكرة الحل تسقط تحت سيادة ما سأطلق عليه اسم النموذج القضوي للعقل. ينبغي أن نفهم من هذا النموذج ذاك الذي سيظهر شيئا فشيئا مع أفلاطون وأرسطو في معالجة القضايا: الرابط الجدلي والعلمي المُوَجَّد مع أفلاطون، والمنقسم إلى جدلي، غير علمي وخطابي، من جهة، ومنطقي، من جهة أخرى، مع أرسطو.

إن ما هو مشترك بين أفلاطون وأرسطو هو أن الرابط القضيوي، الذي يكون في الجدل ضعيفا وفي المنطق قويا، إنما هو من طراز التبرير، من حيث إنه يقيم حقيقة قضية ما ويقوم بثمينها. هذا الانشغال بالتبرير هو نتيجة حتمية لخطائية discursivite (خطاب استدلالي) لا تتحدد إلا بنتيجة نشاطها الخاص، نشاط يمتص في ما ليس بجوهري، ويتعين كظاهرة سيكولوجية وذاتية. وسيقاس الخطاب، من الآن فصاعدا، بمقياس النتيجة التي تبرر نفسها كنتيجة، وبالتالي تبريره في حقيقته المستقلة، أي في الحقيقة التي تجعله مستقلا. لهذا (السبب) تكلمت عن النموذج القضوي للعقل، وليس عن اللغة. واليوم هناك ميل يرى في القضية كيانا لسنيا، وعند الاقتضاء، يرى فيها كيانا منطقيًا وسيمانطيقيا. غير أن هذا يعد ثمرة تأمل حول اللغة باعتبارها مشروعًا بذاته، مشروعًا حديث العهد من الوجهة التاريخية، إذ أن اليونانيين لم يكونوا بقادرين على معرفته، كما بينا ذلك. فعندهم يعتبر اللوجوس هو الكلمة التي تعين العقل باعتباره خطابا، وهم يستعملون هذه الكلمة بدون تمييز، إذ النموذج القضوي الذي يقوم بالتبرير له قوة إعطاء المبررات التي تكون قادرة على الإفحام. بهذه الطريقة أصبحت الفلسفة علما قبل أن تتمكن من تمييز نفسها عنه. فالانشغال المعرفي الإستمولوجي للفلسفة إنما يتعلق بالتبرير باعتباره نموذجا للعقل. هذا الانشغال نلاحظه، بوضوح جيد، عند أفلاطون، حيث يستحق العلم عنده مقاربة خاصة بتوسط المنطق الذي سيصبح مع أرسطو نظرية في القياس.

لم تبق الفلسفة تحسب نفسها كعلم لزمان أطول، كما أنها لم تستطع الانفصال عنه حقيقة. من هنا، الوضع الغامض لهذا العلم الذي يتم البحث عنه، والذي كان هو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى عند أرسطو. إن النموذج القضوي هو الذي يضع الفلسفة والعلم بالفعل في صف واحد، ويرتبهما داخل نظام التبرير بلا تمييز. إن هذا يعد نتيجة غياب الصوغ -التي هي للمساءلة الفلسفية الجذرية من طرف الفلسفة نفسها. وبما أن الفلسفة هي هذه المسألة التي تكبح نفسها في موضوع ليس هي ويتم تأصيله في الوقت ذاته داخل الممارسة التساؤلية وفي التصور الملازم لها، فإن هذا الموضوع يصير مفكرا فيه قسرا كعام. إنه الوجود، إن أردنا ذلك. هذا ما يفسر كون الفلسفة، على عكس العلم، تعمم رؤيتها للموضوع أو للوجود وهي تركز نظرتها، ليس على هذا (الشيء) أو ذاك، أو حتى على نمط معين من الظواهر، وإنما على موضوعية الموضوع، على ظاهرية الظاهرة، على وجود الموجود. سيكون هناك، إذن، (والحالة هذه) ما يجعل من الموضوع أن يكون موضوعا، وما يجعل من الظاهرة أن تكون ظاهرة، وما يجعل من الأشياء أن تكون على ما هي عليه. غير أن النموذج القضوي يظل باقيا، إذ الأمر يتعلق دوما (في هذه الفلسفة) بالتبرير، يتعلق ب "الأمر الذي يجعل من...". إن العلم يهتم بموضوعات خاصة، وتهتم الميتافيزيقا بالموضوع على العموم، وهما يعتبران فلسفيين، كما رأينا ذلك أعلاه، وينجم عن ذلك، أن نطلق على هذه الأخيرة اسم الفلسفة الأولى إذ منها

ينحدر العلم الذي سيميز، تقريبا، تحت اسم الأنطولوجيا الجبهوية. الأنطولوجيا العامة هي، إذن، فلسفة أولى. لكن ما وراء الفيزياء لم يستطع الانفصال عن قواعد العلم وهو يطبق على كل فلسفة، اللهم إن كان ما يطبق في تلك الفترة هو العكس. مع انبثاق العلم الحديث أظهرت النهضة الاختلاف، إن لم يكن التعارض، الذي سيتأصل، في عصرنا، بين العلم والفلسفة، غير أنه إن مزجنا بينهما، كما حصل ذلك في القرن الثامن عشر، فإن ذلك يعني، والحالة هذه، الحديث عن الاستحالة المتزايدة للفلسفة الأولى. إن العلم يتقدم، لكن الفلسفة (الأولى) تتحرك في مكانها. معكانط سيحصل الطلاق بينهما بصورة واضحة. وسيبدأ العلم، شيئا فشيئا، يمتص أسئلة الفلسفة، وتصير الأسئلة الفلسفية الأخرى، شيئا فشيئا، هي هذه المشاكل التي لا تقبل الحل، والتي تتكرر، منذ غابر الأزمان، في عدم قابليتها للحل. وهكذا، فإنه بفعل التأخر الواضح للفلسفة، صار الاختلاف بينها وبين العلم أكثر حدة بحيث تحول إلى مشكلة. إن الفلسفة، وهي تجهل نفسها بأنها إشكالية، لم تكن قادرة على تفكير ذاتها على ضوء نموذج آخر يعيد الاعتبار إلى خصوصيتها الذاتية، ويسمح بقبول، بل وبتفضيل، نوع من الخطاب الذي يعبر عن الإشكالي، بدلا من الخطاب الذي يسعى كل مرة إلى امتصاص الإشكالي في الحل الذي يقوم بالغائه. إن الفلسفة تقدم إجابات. لكنها ليست إجابات، إذا ما رأيناها، عن قرب، على ضوء النموذج القضوي للغة، يعني على ضوء العلم، يعني العقل. إن الأسئلة الفلسفية التي لا تفكر التجدير الذي تشتمل عليه وتشتغل عليه، إنما تتجه نحو شيء آخر غيرها، وهذا ما يجعلها تتحدد كأنطولوجيا ويجعلها هذا (التحديد) في خصام مع العلم، مع كل التبعات التي تنجم عن ذلك والتي نعرفها. لكن هناك اختلاف يلعب لعبه في المسألة التي تضم العلم والفلسفة معا. ونظرا لعدم توفر إشكالية تعيد الاعتبار لهذا الاختلاف، فإننا لا نلاحظ، هنا وهناك، إلا قضايا تحتمل الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ، بحيث تقارن مع قضايا أخرى وتقارن بها. لكننا نصطدم، هنا، بالطابع الإيجابي والفعال للعلم والذي ينقص الأنساق الفلسفية. في الواقع أن هذه (الأنساق) تحيل إلى صوغ إشكالي يعمل عبر قضايا تعتبر بأنها إشكاليات-منطقية problemato-logiques، يعني أنها تعبر عن الصوغ الإشكالي في الوقت الذي تجيب عنه. إن هذه الطبيعة المزدوجة (للإشكاليات المنطقية في الفلسفة) للإجابة وللتعبير تظهر بشكل واضح، إذ أن القيام بصياغة مشكلة ما في الفلسفة يعني تقديم حل لها، ذلك لأن فعل الأشكلة هو هدف الخطاب الفلسفي. سيكون من العبث أن نندهش في كون الفلسفة تديم مشاكلها، إذ أنها تستجيب لهذا (الأمر). ولما كان العلم يلغي المشكلة عندما يقدم لها حلا، فإن الفلسفة (والحالة هذه تنفصل عنه). ما سيكون في العلم ضعيفا يصبح في الفلسفة، على العكس من ذلك، ثروة حقيقية. هناك ما هو أكثر من هذا: أن تؤخذ المشكلة الفلسفية، في صياغتها وتقبل، كإجابة، معناه أنه ينبغي على الفلسفة أن تطرح مشكلاتها في إطار صوغ إشكالي يلغيها، يعني يلغيها كإجابة وفي ذات الوقت يحتفظ بها. نفهم من ذلك أنه ليس من الممكن فصل المشكلة عن الإجابة التي تحضر فيها، الأمر يفرض على الفلسفة أن لا تفترض بشكل مسبق أي شيء من خارج، من جراء أنها لا تفترض أي شيء بشكل

مسبق. إن هذا، بالتأكيد، تعريف كلاسيكي، إذ أننا نجده، كما هو، عند هيجل، ولكن يمكن ملاحظته، قبل ذلك، كمطلب أعلى مع أفلاطون، وذلك في اتجاه البحث عن مبدأ لا افتراض anhypothétique الأمر الذي يجعل من الفلسفة أن تكون في موقع أعلى من العلوم التي لا يمكن أن تتحرك إلا انطلاقاً من الافتراض، كالمهندسة، على سبيل المثال.

إن كل هذا (الذي قيل) ينطوي ويستتبع أن تكون الفلسفة موضوعها الخاص، هذا ما كانت عليه دوماً بلا شك، ولكن بصورة محرفة، إذ لم يحصل هناك سؤال يتعلق بالمسألة (نفسها). لقد حصل هذا السؤال، لكن بشكل غير مباشر، عبر الأنطولوجيا، وليس عبر الإشكالية. النتيجة بالنسبة إليه (أي بالنسبة للسؤال) هي أن تصمد الفلسفة أمام مناقشة، لا تطاق، مع العلم، ولا سيما وأنهما- وهذا من باب العبث- ليسا في نفس المستوى من جهة الإجابات. هكذا لوحظ التخلي عن الميتافيزيقا وانفصالها، تقريباً، عن الفلسفة التي استمرت في الارتباط بالعلم وبالاستناد عليه، والذي يتوجب عليه أن يقوم بحل المشكلات. لقد أقام كانط، على سبيل المثال، هذا الفصل بين العلم والفلسفة ضد الميتافيزيقا التي يمكن أن نقول عنها بأنه يدحضها بمقدار ما يقوم بتأسيسها داخل القدر المحتوم للسؤال الذي يتجذر في طبيعة العقل. تتكافأ الأطروحتان في ما تنطويان عليه وتشتركان فيه بشكل متبادل. إن هذا لا يحول دون أن تتجه الفلسفة- التي تبين أنها لا تستطيع التخلي عن الفلسفة الأولى، إذ أنها أساساً ميتافيزيقية- أكثر فأكثر نحو صوغ أنطولوجي لأسئلتها إلى حد الإفراط الذي يتماهى، اليوم، مع الأنماط الأكثر تغيراً. من هنا حصلت خيانة الفلسفة، وبالتالي ينبغي أن يعاد إليها المبدأ وأن تتخلص من صوغها الإشكالي، وهي تحقق وجودها العميق الذي ليس هو المسألة فحسب وإنما مسألة جذرية، إذا ما أردنا أن لا تتشوه في جواب مختبئ.

عندما نقول بأن على الفلسفة أن تكون، بذاتها، موضوعها الخاص، فإن هذا يبدو عبثاً، اللهم إلا إذا قبلنا الفكرة القديمة. معنى قصدنا هذا دقيق جداً، وإنني أرى بأنه قصد واضح. فالأمر هنا لا يتعلق بالدفاع عن الأطروحة التي تقول بأنه ينبغي للفلسفة أن تتحرك في الفراغ وهي تتساءل من دون نهاية عما تستطيع ويتوجب عليها أن تفعله، وتقوم، بعد ذلك، بتكريس المحتوى الإيجابي لطريقة التأمل هذه. ما أريد قوله هو أكثر مباشرة. إن الفلسفة هي مشكلها الخاص بها، سواء في وجودها أو إمكاناتها. إن الأمر يتعلق هنا بواقع تاريخي، أردنا ذلك أو لم نرد. ينبغي على الفلسفة، من جراء ذلك، أن تتساءل حول مصادر الصوغ الإشكالي من أجل استخدامه. أن يكون الفكر، بالنسبة إلى ذاته، مشكلة، فإن هذا معاناة تاريخية، وينبغي الوعي بهذا الأمر. تصبح المسألة الفلسفية، إذن، هي تركيز الانتباه على الصوغ الإشكالي، بصورة فلسفية، أي جذرية، ومن دون أي افتراض مسبق. بصورة فلسفية، يعني أن لا نقف عند مجرد مسألة المسألة فيما ترجمه من اضطراب حالي للفكر، وإنما بأن نطرحها

لذاتها وانطلاقاً من ذاتها فيما تعرضه من إجابة. ما ينبغي معرفته، إذن، هو أن نرى فيما إذا كانت هذه المسألة قائمة على مبدأ وعلى أساس. بهذه الكيفية ننقل من المستوى التاريخي إلى المستوى الميتافيزيقي بالمعنى الدقيق، الشيء الذي يعطي قيمة محددة لعودة الفلسفة إلى وجودها الخاص. إن هذه القيمة مزدوجة، فهي تسمح بعودة التفكير في الفلسفي إلى مطلب تأسيسي، وذلك بعد أن يتم إدراك ما يعرضه هذا المطلب من (ما هو) تاريخي.

أن تكون الفلسفة قد انسلخت من أساسها بفعل صيغ تيمية متفرقة ومشتتة، فهل يعني ذلك القول بأنها قد تاهت وأخطأت؟ لا يتعلق الأمر بتيه ولا بنسيان، وإنما يتعلق باستحالة تاريخية. لم تكن فلسفات الماضي أخطاء، لأن الأسئلة التي تستهدفها لم تكن في طبيعتها أن يتم التفكير فيها، وإنما أن تجد لها حلولاً، لم (تطرح) كي يتم البحث فيها وإنما كي يعثر لها عن حل. وينتج عن ذلك أن الحل لا يتكلم عن نفسه كحل وإنما يقول ما هو الحل، وهذا أمر مختلف. يلغي السؤال نفسه في الإجابة التي لا تقول بأنها إجابة وإنما تؤكد (فقط) ما يتوجب عليها أن تقوله بدون أن تقول بأنها تؤكد. من العادي أن الإجابة لا تقدم تقريراً عن نفسها باعتبارها إجابة، ومن ثم فإنها لا تعكس كيفية إرجاعها إلى أي سؤال كان، حتى ولو هذا السؤال جذري في ما يطرحه من مشكلة التجذير بصفته مشكلة من الطبيعي أن تكون الإجابة إثباتاً لشيء آخر غير ما هو عليه، لشيء تجعل منه أن يكون إجابة. إن الفلسفة، وهي تجعل من المسألة موضوع تفكيرها، لا تفعل سوى أن تثبت ذاتها باعتبارها رداً *répondre*، ولكنه رد يجهل نفسه كرد. إن الفعل الخلاق في وضع التخوم لخصوصية الفلسفة، ينشأ من تعدد الإجابات الممكنة، من كون أن المشكلة لا تستنفذ، بحيث تمنح الولادة لحلول أخرى وهكذا دواليك.

يتوقف إمكان هذه البنية على أن يكون الرد (الجواب) الفلسفي إشكالياً، يعني رد يضع في الجواب ما يكون مؤشكلاً *problématise*، وما يكون مؤشكلاً، من حيث هو كذلك، يتم حله في رد إشكالي. إن الرد الإشكالي هو بالطبع صوغ إشكالي، وبالتالي لا يكون له، مثل أي سؤال، إلا جواب واحد ممكن. فتعدد صياغة مشكلة فلسفية ما (مثلاً: ما هي الحرية؟) يحيل إلى أنساق متعددة في القانون، حيث تجد نفسها مصاغة مفاهيمية، وتكون معرفة ويتم إيجاد حل لها داخل هذا النسق (القانوني). سؤال الحرية سي طرح بشكل مغاير عند كانط وماركس، على سبيل المثال، إذ أن كل فلسفة من هاتين الفلسفتين تنظر إلى الحرية وتقارنها، على طريقتها، على ضوء الإنارة المفاهيمية الداخلية لكل منهما- فتعالج الحرية موضوع السؤال. لا بد أن يكون الصوغ الإشكالي شمولياً (فيهما) وأن يحصل فيهما من حيث هو رد إشكالي، وإذن، سؤال وجواب متمايزين بفعل الالتفاف حول الذات. إن الصوغ الإشكالي الذي يحمل في ذاته تمايزاً مقترحاً، سيقدم، بذلك، جواباً على السؤال الذي يطرحه. ولهذا السبب، فإن كانط وماركس، كي نأخذ نفس المثال، يقدمان حلاً لمشكلة الحرية، كما يصيغانه، وكما

هي مصاغة. لكنهما لا يستطيعان استنفاذاها، لأن هذا الرد (أو الحل) هو، بالضبط، إشكاليتي بصورة خالصة.

إن هذا، هو بخلاف الأنماط الأخرى من الإجابات التي سنطلق عليها، بفعل الانشغال بالذاكرة اليونانية، بأنها غير احراجية ولا نقدية apocritiques، تلك التي تقوم بحل المشكلة وتلغيها. لكن إن أمكن أن نلاحظ بأن الأسئلة في الفلسفة لا تلغى، فهل نستنتج من ذلك فشلا يقوم داخل الفلسفة يجعلها باطلة، حتى ولو استشعرنا ضرورتها وجوديا؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال، بحسب المقاربة الإشكالية، بالنفي. فليس في الفلسفة تصاعد ولا مظهر تراكمي في الإجابات كما هو الحال في العلم، لسبب بسيط، هو أن طبيعة الإجابات (فيهما) مختلفة، ولا تترك نفسها (في الفلسفة) تختزل في نزعة قضوية propositionnalisme. إن ما يميز الإجابة الإشكالية، هو أنها تهشم اللامفكر فيه في فكر، وترسم المبادرات وتخلق فضاء للعلاقة وللمعنى، وهذا هو الحل الذي تحمله، وليس الحل الذي نفهمه في دلالتة العادية، بمعنى أن الإجابة غير الاحراجية، كما اسمها، تسد الباب أمام البحث، وتقوم بكبت الإشكالي، فهي تتخلص منه بدلا من أن تتعمق فيه وتبحث فيه وتخرجه إلى النور. إنها تصلح كأساس لسؤال آخر. وهكذا دواليك. تتوارى الأسئلة وتتراكم الإجابات. إن الوهم الذي تقيس به الفلسفة نفسها بهذا المعيار إنما يرتبط، طبعا، بكون أنها لم تتصور أسئلتها بصورة إشكالية، ومن هنا حصل النقد الموجه إلى المعيار العلمي. لم يكن للفلسفة، وهي تطرح أسئلتها دوما بكيفية غير إشكالية، أن تسأل المسألة، وإنما (على العكس من ذلك) انحرفت واستدارت نحو خارج ما، حيث ستأخذ مكانا لها في مواجهة ومنافسة العلم، فجعلته بذلك ممكنا.

إن تعدد الإجابات في الفلسفة يكشف عن خصوصيتها، لكن هذا التعدد هو تاريخي محض. تشكل التاريخية والمساءلة زوجا يتم تصوره إشكاليا، أي باعتباره فلسفيا وأساسيا. إن التاريخ هو وحده الذي يبين أن المشكلات تستمر في الفلسفة داخل الرد وبالرغم منه، إذ أنه يختلف (كل مرة) في المحتوى الذي يظهر هو وحده، على الرغم من أنه يتركب من إجابات. وإذن، فإن الفلسفي لا يفرض ذاته، من حيث هو ردّ، إلا بعديا، أي إزاء النظرة المؤرخية التي تكونها الفلسفة عن نفسها. إذا ما حصل انقلاب على القراءة التي تحملها التاريخية معها، فإنه سيتم كبت المسألة من حيث هي مبدأ، ولن نرى فعلها ذلك. وبالنتيجة، فإننا سنعجز عن أن نفكر (المساءلة) بما هي كذلك. فلا نجد أمام أنظارنا إلا تمظهراتها السيكلوجية أو اللسانية، لكن طبيعتها الفلسفية الأساسية، التي تؤسس الفلسفي، ستنفلت عن الفكر ذاته. وسوف تظهر الإجابات الفلسفية المتتالية، إذن، كقضايا غير مُبرّرة، وغير مبررة بخاصيتها المتنافرة التي تجعلها متعارضة فيما بينها، متعارضة بشكل جذلي كما هو الحال عند هيجل. سوف تكون الإجابات تعبيراً حراً عن فردانيات مفككة. وسوف يتم الحديث عن اسبينوزا أو عن لوك، إذ سوف لن يرى في فلسفتيهما سوى انعكاس لعبقرية مبدعة، وليس إجابة قبل كل شيء،

يعني رؤيتهما كتاريخي. ما ينبغي علينا أن نعرفه، وسيكون هذا هو موضوع الفصل الأول، هو لماذا أصبحت الإشكالية ممكنة اليوم؟ لقد أصبحت الفلسفة، فعلا، منقسمة ومفككة تحت الضربات الموجعة للقوى العدمية للعلم وللتسارع التاريخي، لكن أيّا ما كان العصر فإنها لم يكن لها أن تتصرف بشكل مختلف. يقوم التاريخ بإعادة تجميع قوى الانحلال هذه، ويكشف بذلك، بمزيد من الوضوح، عن النقص الأصل الذي يظهر كذهول يطرح مشكلة. تفرض حقيقة المسألة نفسها عبر مستويات وأشكال حاصلة في الكبت، إذن، في التعبير عن هذه المسألة نفسها الحاضرة بشكل كامل في أساس النشاط الذهني. لهذا السبب تمكنت الفلسفة، ولزمن طويل، من أن تظهر كلعب حرّ للفردانيات الكبرى التي تتعارض فيما بينها، والحال أنه ليس هاهنا سوى صوغ ظاهراتي للتاريخ والذي يتراجع أو يكبت داخل أشكالته الأصلية الضاغطة والتي تظل، مع ذلك، متغيرة. من هنا مظهر استقلالية واعتباطية الأنساق الفلسفية، مظهر يشكل تعبيرا عن كبت مسألة تتجزأ في إجابات لا تفكر نفسها كإجابات. وليست الحرية هنا سوى أن الفلسفة تفرض نفسها بما هي كذلك، مستقلة عن كبت مسألة منعكسة، ولكنها مسألة تتحول تاريخيا بلا نهاية، ومن ثم تصاغ بشيء آخر في شيء آخر. والحال أنه ينبغي التفكير في هذه الحرية باعتبارها رابطا للتاريخ كإجابة عن ما يسمح به ويقتضيه. إن الحرية، إذن، هي ضرورة التاريخ من حيث هو كبت للمسألة بما هي كذلك: إنها فلسفة في تعبيرها بالضرورة. فالوهم إنما في أن نرى في الحرية مجرد حرية لذاتها، بدلا من نرى فيها إمكانا مفروضا من خارج يمكن أن نخفق فيه، ومن هنا حريتنا في أن نفكر في الضرورة. باختصار، فإن الاستقلالية بالنسبة إلى التاريخ هي تاريخية. إنها تنمحي بالتدرج منذ القرن التاسع عشر لأسباب هي باطنيا تاريخية، أسباب متولدة من تسارع التغير ومن إدراكه، وبالتالي بدمج التاريخي بالفلسفي كمطلب لعودة الفكر إلى ذاته. غير أن الفلسفة، نظرا لعدم قدرتها على إعادة تأسيس نفسها في عملية تمفصلها مع التاريخي متمركزة حول المسألة، ستضيع فيه (أي في التاريخي). إن الفلسفة وهي تتخلى عن الفلسفة الأولى، وهو أمر قد تقرر منذ كانط، سيجعل من الفلسفة بمثابة استحالة تفكير المبدئي، وسيجد مبدأ هذه الاستحالة معقوليته في التاريخانية الهيجلية.

يحيل النقاش الدائر حول فلسفة أولى وأخرى ثانية، إلى الاختلاف بين الميتافيزيقا والفيزياء، بين الفلسفة والعلم. الفكرة التي يتضمنها هذا النقاش هو أنه بإمكان الفلسفة أن لا تكون أولى، ولكن ليس بإمكانها أن تكون شيئا آخر إذا لم تكن أولا أولى، يعني أن تكون مسألة جذرية تتجه نحو المبادئ الأولى. لكن ماذا ستكونه الفلسفة إن أهملت أو نسيت هذا الانشغال بالتجذير؟ إنها ستقع في نفس الميدان الذي تقوم فيه الأنطولوجيا العلمية، ستخصص في واحدة من الأبحاث الخاصة أو في أخرى، وتكون من ثم هي الخاسرة بالضرورة، إذ أن كيفية تساؤلها سيجلب نمطا من الإجابات التي تستبعد الحقيقية غير

القابلة للمناقشة والفعالية التقنية المرتبطة بها. وحتى، عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الذات، فإن الأدب سيصل إلى استخراج الخاص ويقترح ما يشخصه من كونية، بشكل أفضل من الفلسفة. وبالإجمال، فإن النقاش المشار إليه أعلاه يفتح على انشقاق بين الميتافيزيقي والفلسفي، أردنا رؤية ذلك أم لم نرد، وسينتصر هذا الأخير شيئا فشيئا على الأول، مؤكداً عقم "العقل الخالص" داخل البحث الفلسفي.

هل سيتم إنقاذ الفلسفة بتخليصها من الميتافيزيقي؟ ليس هاهنا أي شيء مؤكد. فالمعضلة التي كانت تطرح، منذ غابر الأزمان، غير قابلة للحل، وذلك بفعل النموذج القضوي نفسه. فإما أن تعطى للفلسفة فعالية مماثلة للعلم، وذلك بترتيبها وراء العلم وأن تستخلص منه منهجه، من دون أن تكون قادرة من حيث الأساس على تطبيقه. ستكون الفلسفة، والحالة هذه، ثانوية وتابعة للعلم. لكن ما الذي يستطيع العلم أن يقوله ولا يقوله بشكل جيد بالطبع؟ ربما أن (هذه الفلسفة الثانية) تستهدف الإبانة عن فرضياته المسبقة وعن لا مقوله. لكن ما ذا سيكونه مشروع مثل هذا؟ من الطبع أن يستغني العلم عن مثل هذه النتائج الفلسفية والتي، وإن كانت تستهدف الإبانة عن العلمية بما هي كذلك، فإنها بالنسبة إليه زائدة وغير نافعة. وعلى العكس من ذلك، إن كان الأمر يتعلق بتبرير النموذج العلمي للعقل باعتباره اللوجوس الوحيد الذي يكون دالا، فإن هذه الطريقة (في التبرير) هي نفسها غير علمية، وسوف تدحض نفسها في الحال. إن النقاش الميتا- نظري حول الأسس قائم، إذن، داخل العلم ودائما. وإما، وهذا هو الإمكان الثاني، أن تنفصل (الفلسفة) عن العلم بحيث تصبح ميتافيزيقا كعنصر يميز بينهما، وتصبح الفلسفة فلسفة غير متجانسة. إن هذه الزاوية الثانية عن الاختلاف بين الفلسفة والميتافيزيقا لا تستقيم هي أيضا بدورها. فالنموذج القضوي للعقل سيجعل من النمط الخطابي للميتافيزيقا نمطا فاشلا، على اعتبار أن هذا النموذج يجعل من نفسه معيار كل خطابية ممكنة. إن الميتافيزيقا تصير بالفعل فلسفة أولى، في ارتباطها بخطابية تمتلك، لوحدها بصورة أحسن، إيجابيات ما ننتظره من الخطابية على العموم. إنها تؤسس ما ليس في حاجة إلى تأسيس. ماذا تؤسس بالضبط، إذن؟

لا ينبغي للمطلب المبدئي للفلسفة، وهو مطلب يُعرّفها، أن يُردّ إلى نموذج لا تأخذه هي بعين الاعتبار ويدينها. فمن باب التناقض أن نرى في فكرة المبدأ أساسا للأشياء أو أساسا للخطاب حولها، لأن هذه الفكرة نفسها تفترض محتوى غير مؤسّس ويوجهها من دون أن تتساءل حوله. إذا ما تم التساؤل حول هذا المحتوى فإن هذه الفكرة ستسقط، حينئذ، في أولوية المسألة. أن يتمكن المبدأ من أن يتصور أنطولوجيا، بتوسط الخطاب من حيث هو ratio cognoscendi أو بتوسط الواقع باعتباره ratio essendi فإن ذلك هو ثمرة نزعة قضوية أولية. وبالفعل، فإن الأمر يتعلق بتبرير مجموعة من القضايا

باعتبارها صادقة، وهي قضايا غير متماسكة فيما بينها إلا بفعل تبريرية تجعل القضايا متسلسلة فيما بينها بحيث تكون كل واحدة منها مبدأ أخرى.

داخل هذا النموذج القضوي الذي يجعل من التبرير طبيعة اللوجوس، تُم التساؤل حول المبدئي، بدلا من أن نرى، على العكس من ذلك، فيما إذا كان من طبيعة المبدئي أن يولد مثل هذا اللوجوس إن تساؤلنا يتعلق بهذا الانقلاب الميتافيزيقي عند أفلاطون وأرسطو. فاستعادة الفلسفة كميثاق فيزيقا، هي استعادة تُعرّف هذه الأخيرة كإشكالية وليس كما وراء الموجود (الفيزيائي)، استعادة تجعل من الضروري القيام بصوغ نظري جديد للوجوس. يتعلق الأمر (هنا) بانفتاح الفكر على نموذج آخر ليس هو التبرير، وإنما على نموذج قائم بكل بساطة على العقلنة. إن تقديم الأسباب عن فعل التفلسف والعمل من تم بصورة نقدية معناه استعمال للاستدلال الإشكالي الذي يحدث تمفصلا بين الأسئلة والخطاب الذي تأخذه بعين الاعتبار.

وإذن، فإن العلم ومنهجه سوف يرتسمان كجهة لهذا الاستدلال الإشكالي، فلا يعودان إمكانا وحيدا ولا مقياسا. إن هذا الصوغ الجقي modalisation لهذا الاستدلال ينتهي إلى الإشكالية، ومن تم يمكن الحديث، بالضبط، عن تأسيس فلسفي. هذا الصوغ التصوري لما هو علمي يقصي وينافس احتكار العقلنة من طرف العلم. ينتهي الحل العلمي إلى النظرية العامة للمشكلات، غير أنه يندرج ضمنها بكيفية خصوصية. وحينذاك لن يكون من المسموح به التفكير في العلم في انعزال. وهذا يسري على العلم نفسه بأن يفكر نفسه في انعزال. ولم يعد التشييد الفلسفي يشتمل على القيام بصوغ أنطولوجي ontologisation للمبدأ الذي يتوجب على العلم أن يقوم عليه، بحيث يقوده إلى رؤية ذاته كما لو كان يقوم على الميتافيزيقا داخل "شجرة ديكارت"، حيث يقود هذا إلى نتيجة مؤداها أن "ملحدا لا يمكنه أن يكون مهندسا" وهي نتيجة عبثية. بإمكاننا أن نفكر في كانط الذي افتتح ما سوف يكون هو المأزق الأكبر للفكر المعاصر. فبالنسبة إليه، لم يعد التشييد أو التأسيس الفلسفي يشتمل على تثمين العلم. وفي هذا لا نستطيع أن نرى في كتاب نقد العقل الخالص "نقطة انطلاق لتأسيس الميتافيزيقا" كما يقول هيدجر. غير أن هذا الإمكان ذاته يكشف عن غموض في الموقف الكانطي ذاته.

فالعلم معطى، ولذلك لا يتعلق الأمر بتثمينه (أو إضفاء المصادقية عليه) وإنما يتعلق الأمر بأن نستنبط منه ما يجعل منه أن يكون ذا مصادقية. يسمح هذا الاستنباط بالرجوع إلى مصدر المعرفة، حيث نجعل من هذا الاستنباط، عند هذه العودة، أساس كل معرفة ممكنة. إن هذا (الاستنباط) هو دلالة المنهج الترنسندنتالي. بهذا الاستنباط تمسك الفلسفة بالمعرفة التي ستمارسها على نفسها في تصوراتها المقبلة. وسواء أردنا ذلك أو لم نرد، فإن الفلسفة تستخلص جوهرها وشروط تقدمها من العلمية التي قامت هي نفسها بتحليلها. ما يلزم عن ذلك هو تصفية الميتافيزيقا. هل سنحصل على

ميتافيزيقا جديدة أم على العكس من ذلك على استحالتها؟ هل يتعلق الأمر بتحريرها من سلطان إحالتها إلى العلم، ومن الموجود، وبالتالي منحها وضعاً خاصاً؟ لكن كيف يمكن أن يحصل هذا بالانطلاق من العلم نفسه؟ أليست الميتافيزيقا نفسها مستحيلة من جراء أن وجودها يكون بفعل العلم الذي لا تستطيع الانفصال عنه؟ أليست الفلسفة التي تريد أن تكون ميتافيزيقية فلسفة لا تقبل الدحض وتكون بذلك مدانة من طرف العلم حتى على مستوى المنهج الذي لا تستطيع أن تمتلكه وهي تجابه في مفارقتها؟ إن الميتافيزيقا مستحيلة بما هي كذلك. فهل فتح كانط حقلاً جديداً، أي نقطة انطلاق الميتافيزيقا عندما فصلها عن العلم؟ أم أنه يدينها، فقط، في صورتها التقليدية، ليس من أجل الانفتاح على اللامفكر التقليدي الذي هو الوجود، وإنما من أجل العلم باعتباره صوغاً تأسيسياً وصوغاً تأسيسياً ينبغي استعادته واستئنافه؟ أليس هذا، بالأحرى، انتصاراً للحقيقية الضمنية المزعومة للأنطولوجيا الهرمة عوض الانقلاب "الكوبرنيكي" الذي يُلمَح إلى العلم باعتباره أنطولوجيا جديدة؟ يأتي الغموض، كما قلت ذلك، من كون أن الميتافيزيقا تكون ممكنة إذا كان العلم ممكناً. وإمكان العلم يأتي من الاستنباط الترنسندنتالي الذي يضمن، بما هو كذلك، موضوعية الطريقة الذهنية ويصلح كنموذج لإمكان ميتافيزيقا مقبلة. إن الاستنباط الترنسندنتالي، هو بحق، محل للتركيب القبلي لنمو الروح في وحدته فيما وراء كل علم. إن هذا المحل الترنسندنتالي الذي فيه تنعقد الملكات من أجل توليد هذا التركيب الذي يتوجب عليه أن يقوم بتخليص الميتافيزيقا من "مواضيعها" الهرمة، هو الذي يعتبر الأساس عند كانط.

وعند كانط، وبتصريحه، يعد طلب الأساس والبحث عنه إشكالية، غير أنها ما تزال إشكالية فارغة لم يتم التفكير فيها بوجه مختلف اللهم كنقص وذلك بالمقارنة مع الطابع التقييري للعلم. ما يطلق عليه كانط اسم إشكالي ليس أمراً إيجابياً، وإنما هو واقع ينتظر تبريراً، ربما يكون نقصاً أو تصدعاً بنيوياً، إذ الأمر يتعلق بمفهوم سلبي. إن الأساس هو من نظام الملكات، يعني أنه يستنبط تحليلياً بالتراجع إلى وراء. وإذا ما كان الاستنباط فلسفياً على نحو ملائم فإنه لا يستخلص قوته من العلم الذي يستخلص منه الجوهر. هكذا يتم استخراج الأساس عن طريق عملية الذهاب والإياب التي تجريها الفلسفة على العلم، والتي تقوم بتأصيل الاثنين معاً، داخل القدرة الترنسندنتالية، الاستنباطية والتحليلية للروح.

هذا أمر لا يحول الاستنباط الذي يتم تصوره بهذه الكيفية من أن يضع الأساس داخل النموذج القضوي للعقل، حيث *Le quid juris* السؤال: "بأي حق؟" يجد نفسه معتبراً بل ومفضلاً. إن الميتافيزيقا، وهي تعاني من "الانقلاب الكوبرنيكي" وتُنْتَزَع بذلك، وهي مكرهة، من العلم الذي يلهمها،

وبدلاً من أن تستنبط منه، بكل بساطة، كما هو الحال عند ديكرت، إنما يكشف دوماً عن الترابط بينهما، كما يكشف عن صعوبة فعلية عن الصوغ الاستقلالي للميتافيزيقا عن العلم منذ كانط وبعده. إن هذه الوضعية لا يمكن تجنبها ما دمنا نرى بأن الأساس هو الذي يضفي المصادقية على العلم ويبرر نتائجه، سواء انعكس ذلك على الفلسفة أو لا ينعكس عليها.

وسيصبح الإرث الكانطي ثقيلاً. فهو، من جهة، سيطبع فلسفة يقال بأنها علمية، فلسفة تقوم بتدعيم نموذج العقلانية العلمية باعتباره النموذج الذي وحده الصادق. إن هذه الفلسفة هي "ميتافيزيقا الفاهمة"، ومن جهة ثانية، إن لم تكن نخش التناقض في التعبير، سيحمل هذا الإرث الكانطي ثماراً تعتبر الميتافيزيقا منفصلة عن العلمية، على اعتبار أن مهمتها حتى بالنسبة لهيدجر إنما هي البحث في أسسها اللامفكر فيها. وستبقى هذه الميتافيزيقا، بسبب غياب الإشكالية، ذات صوغ أنطولوجي-ontologisante، وهي عوض أن تواجه النزعة القضائية للنموذج التبريري تدعو إلى الخطاب الشعري، وهي دعوة لا تقوم على أساس. إن هذه الميتافيزيقا الجديدة المزعومة حاولت القيام بتمييز وجود ما تم اعتقاده، إلى ذلك الحين أنه موجود، والذي هو في الحقيقة نفس الشيء. إنها، على الأقل، لم تُعرّف نفسها كإعدام أنطولوجي، يعني بأن تعرف نفسها، مرة أخرى، بالمقارنة مع ما ليس أول كي لا تصير إلا إضافة، كما لو كان من الممكن العثور على الأساسي من لاشيء، أو من ما ليس هو.

التمن الذي تؤديه الفلسفة الأولى، في سبيل الاقتداء بنموذج التبرير وقولبتها فيه، سواء تم ذلك انطلاقاً من تركيب الملكات أو لم يتم، إنما هو انحلالها الخاص. وتعتبر الأنطولوجيا السلبية لهيدجر، حيث "الوجود هو ما لا يقال"، هو لاشيء Le rien ما يوجد، تجلياً معاصراً لهذا الانحلال. وبالطبع، فإننا نعثر على هذه العدمية الفلسفية عند فيتجنشتين (الفصل الأول) عندما نؤكد على ضرورة العثور على الأساس، فإن ذلك يعني أنه ينبغي أن نفهم منه، من جهة، أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا أولى، وإلا فإنها ليست فلسفة، ومن جهة أخرى، إن كانت أولى فإنه ينبغي عليها أن تتساءل حول ما هو أول، ليس من أجل الانشغال بما يتلو (هذا الأول) وإنما بأن تفعل ذلك في جهل تام بما يمكن أن يأتي بعد. فالأمر لم يعد يتعلق بإرجاع هذا العمل إلى العلم أو إلى أي شيء آخر. ففي الفلسفة يتم طرح السؤال حول ما هو أول من حيث هو كذلك، وكسؤال افتتاحي يكون غاية في ذاته. إن الفلسفة تكون أولى لسبب وحيد هو أنها تطرح في الأول السؤال حول ما هو أول من دون أن تقود المبدأ الذي تنيره نحو الجواب الذي تجعل منه مبدأ، أي نحو هذا الذي يتحدد كمبدأ (في الجواب). ما الذي يكون أولاً في السؤال حول ما هو أول غير السؤال نفسه؟ ما الذي سنشك فيه بعد هذا؟

ليس هناك نموذج ولا تابع للنموذج يضم المسألة، يعني ذلك أن المسألة تجد نفسها هنا أمام نفسها، وهذه هي الدلالة الوحيدة لتشديد foundation الفلسفي. نحن هنا في ابتعاد عن الفهم التقليدي للأساس، بالمعنى الذي تفهمه الميتافيزيقا. فلم تعد هناك إحالة إلى طبيعة أو إلى كائن ينبغي علينا القيام بتأسيسه، أو إلى خطاب ملائم ينبغي إضفاء المشروع عليه. لم يعد المبدأ عنصراً ببناء بعدي لواقع يكون في المسألة أصلياً حيث يصير هذا المبدأ بالضرورة "ميتا" meta ولم يعد منح معنى للتشديد الفلسفي هو البحث عن أساس شيء ما بحيث يتحدد هذا الأساس في النتيجة وإنما يعني استقبال الأساسي كسؤال وطرحه باعتباره سؤالاً. سؤال الأساسي هو الأكثر أولية، إذ يمكن أن نهتم به لذاته دون التركيز في ذلك على أي شيء آخر. والتساؤل هنا، يمارس داخل أصالته originalité الباطنية. هنا يعثر الفلسفي على مجده الخاص، بفضل صوغ تيممي جديد وبصورة جذرية، يفرضه الوضع التاريخي الراهن على الفكر. الأساسي هو فعل المسألة، وهذه المسألة الضرورية تكفي لتمنحه معنى. من الأكيد أن ليس كل ما يشكل موضوع سؤال يقبل الدلالة الفلسفية، لكن من المؤكد أن الفلسفة، إذا ما أرادت أن تتوصل إلى حل مشاكلها، فإنه يتوجب عليها أن تتساءل حول الصوغ الإشكالي وخصوصاً حول المشاكل التي هي فلسفية. إن هذا أمر يحيل، عند العودة، إلى ضرورة إقامة لجوس يقوم على الاختلاف سؤال-جواب، وليس على لا مبالاة indifferention النزعة القضية propositionnalite.

تتوقف خصوصية الفلسفي على تساؤل جذري. وبما أن الفلسفة تصير من جديد أولى، فإنها تطرح السؤال الذي يتوافق مع هذا المطلب أي مع ما هو أول. إن السؤال الجذري هو سؤال ما هو جذري، وهذا لا يكون جذرياً إلا في هذا السؤال نفسه. ما يكون هو الأول في طلب الأول إنما هو التساؤل الذي يفكر الفلسفة الأولى كإشكالية. من الممكن القول أنه ينبغي لها (لهذه الفلسفة) أن تفكر ذاتها بدلاً من أن تكون مفكراً فيها، لأنه بهذا التساؤل الجذري الذي ينعكس على ذاته داخل فعله التأسيسي fonda mentalité تجعل الفلسفة من ممارستها الخاصة موضوعاً خاص بها. إن المجاوزة التي يتحتم على الفلسفة أن تمارسها على نفسها هي بالضرورة مجاوزة ميتافيزيقية. ينبغي على الفكر أن يتحمل مسؤولية نفسه على اعتبار أنه مقاضاة interpellation لوجوده الداخلي. سيكون (العقل والحالة هذه) تأسيسياً، إذ أنه لا يرتبط بأي شيء وهو يضع أول حقيقة له كحقيقة أولى. وإذن، فإن الإشكالية، كما يشير إلى ذلك العنصر الأول لعنواننا، هي فلسفة الفلسفي. لماذا العناوين الأخرى (نقص ذلك) العلم واللغة؟ لأنه من المهم، أولاً، قلب النموذج القضوي للعقل الذي نجده في نظرية اللغة وفي تحليل العلم واللذين يحمي أحدهما الآخر ويعاضده. تقتضي إعادة تشييد الإشكاليتي لغة جديدة يكون فيها الإثباتي assertorique مشتقاً من الصوغ الإشكالي، وليس العكس، أي لغة تمنح الوجود للإشكالي في صميم الإثباتات التي تعبر عنه. من هنا يمكن إعادة ترميم وبناء الفلسفي في علاقته بالعلمي داخل عقلنة أكثر

توسعا والتي تكشف عن التكامل والاختلاف بينهما، بدلا من ترجمة العلاقات بين العلم والفلسفة داخل خطابية تنازعية، وبمعايير غير حصينة.

إن الإشكالية هي إذن؛ فلسفة وعلم ولغة. لقد آن الأوان كي تعاد للفلسفة وظيفتها الميتافيزيقية، التي هي وظيفة طبيعية. وذلك بفضل الصوغ المفهومي conceptualisation الإشكالي، إذا ما أردنا أن نفهم كيف يتجذر الفكر وكيف ينمو. لقد آن الأوان كي يتم التخلي عن الاعتراضات العقيمة للفلسفة والتي تشكل، كما قلت أعلاه، جزءا من الإرث الكانطي. إن النزعة الوضعية مثل الميتافيزيقا الأنطولوجية التي تجددت بفعل الاختلاف الأنطولوجي تعكسان تناقضا لا يقاوم وغير ملائم، ولا سيما بين العلم والفلسفة، إذ أنهما معا يرتكزان على النموذج القضوي، نموذج التبرير الذاتي autojustificatoire. إنه نموذج تبريري للنزعة الوضعية التي دمرت نفسها به كفلسفة، وهو نموذج فظيع بالنسبة لميتافيزيقا الاختلاف الأنطولوجي التي، وهي تشتغل على ميدان الصوغ الأنطولوجي، لا ترى أي نموذج آخر للعقلنة إلا في التبرير في معناه الإثباتي، وهو نموذج قادها نحو السقوط في النزعة اللاعقلانية كبديل. هل سنقبل هذه المعضلة، لزمنا طويلا، التي هي نقاش مغلوطة لا يقدم إلا حولا مغلوطة، نقاش يضعنا أمام بدائل مستحيلة، نظرا لعدم التفكير ثنائية في الفلسفي انطلاقا من الأساسي الذي يشكل السؤال الأساسي؟ إن علما وميتافيزيقا متعارضان إنما هما نتاج تفكيرهما بشكل سيئ. وتكون النتيجة التي لا مفر منها (لهذا التعارض) هي تمزيق الفلسفي، كما رأينا ذلك. لكن ما يتم التفكير فيه بشكل سيء منذ البداية هو الذي يتمكن من الحصول على تعارض. هذا يدل على أننا نقارن بينهما (بين العلم والفلسفة) على مستوى النتائج. وهذا أمر لا يمكن تفاديه عندما لا تتوفر على أدوات ذهنية أخرى غير تلك التي تقدمها فلسفة التبرير التي هيمنت على الفكر منذ أفلاطون، إنها فلسفة حاصلة عن التوجه نحو القضية التي تقوم بفحصها، إذ أنها (أي القضية) الحامل الوحيد للحقيقة. وبما أن الأمر يتعلق بأن نفرغ جهدنا لإقامة رؤية جديدة عن اللوجوس، وفي ذات الوقت عن حقل الجواب du repondre الذي يجعل من الرد بما هو كذلك أن يكون ممكنا، فإنه ينبغي توظيف اللغة والتفكير التأمل reflexion وذلك بقلبيهما والتأثير فيهما بنفس الكيفية التي ينبغي إعادة التفكير في العلمية داخل عقلنتها جنبا إلى جنب مع عقلنة الفلسفة، وليس أن نفعل ذلك من الخارج. وستكون الفلسفة بالفعل أولى، ولكن بمعنى جديد ليس بديكارتية ولا كانطية.

لكن الفلسفة، في عصرنا الحالي، هي أكثر إشكالية من أي وقت مضى، فهي ملغومة بتمزقات داخلية بقدر ما هي مصابة بالضربات العنيفة التي تأتيها من العلوم المحيطية كالتحليل النفسي، على سبيل المثال. ويعتبر الصوغ الإشكالي التعبير الإيجابي لهذه الحالة. أن نساءل المسألة، إنما هو إجابة على تاريخنا الخاص بنا، وهو طريقة كي نضطلع به ومتابعته، وإذن، لإلحاق الهزيمة بالعدمية من كل

الجهات، (أن نساؤل المسألة هو إذن) الحل الأسهل والأقل فلسفيا. وإذا ما كانت نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة هي المسألة، وإذا ما كان هذا بالضرورة هو جواب عن السؤال الأساسي حول ما هو أساسي، وإذا ما كانت هذه المسألة خالية من الافتراضات المسبقة، فإنه لا شيء يمنع، والحالة هذه، من طرح مثل هذا التساؤل. إن جوابا يتم تقديمه بصدد التاريخ هو مثل أي جواب آخر: فهو مستقل عن المشكلة التي ولّدته ويقوم بتفسيرها. من الممكن أن لا ننكب على (القيام) بالصوغ الإشكالي لما يكون إشكاليا *du proplematisable* وأن لا نتساءل حول المسألة. فالفلسفة، هي دوما، تعبير عن الحرية وذلك في المستوى الذي تتحرر فيه من الظرف التاريخي فتخلق بذلك لنفسها تقليدا *sui generis*. غير أنه إن رفضنا للفلسفة طلب الأساسي بما هو أساسي، فإننا سنسقط بذلك في التناقض، لأن ما هو أساسي، حينما نتساءل حول ما هو أساسي والذي يكون مفترضا بشكل مسبق من طرف أي جواب إنما هو فعل التساؤل نفسه. يمكننا، والحالة هذه، أن نتساءل فيما إذا كان لهذا الفعل معنى عندما نبحث له ثانياة عن المبدأ، أو حتى عندما نطعن في طريقة بلوغه. ما يجري هنا كذلك بصورة أساسية هو أننا نطرح سؤالا، وأننا بذلك نتحقق من أساسية *fondamentalité* يتم نكرانها أو توضع فقط قيد الاختبار. إننا لا يمكن أن نجيب عن السؤال "لماذا البحث من جديد عن المبدئي" والذي يدعم فراغ مشكلة مثل هذه، إلا عندما نؤكد *se la posant*. لقد تم تقديم حل له من قبل عندما طرحنا المبدئي باعتباره يشكل موضوع تساؤل. بإمكاننا أن نقول أيضا بأن المبدئي هو الفخ الميتافيزيقي الذي يتوجب على الفلسفة المعاصرة والمقبلة أن تتخلى عنه مرة واحدة وإلى الأبد. لكن ألسنا، هنا كذلك، أمام وضع مبدئي إن لم نكن أمام المصادرة على المطلوب والتي نتيجتها هي أننا نجيب، دوما، عن سؤال ما هو أصلي بصورة غير مباشرة من دون أن نطرح هذا السؤال؟ ألا نفترض مسبقا، بهذه الكيفية، ما يشكل معنى، أو أكثر من ذلك ما يكون منتزعا من نظرية أكثر أساسية عن المعنى واللا-معنى الذي يشكل معنى بصورة أصيلة، وذلك بالمقارنة مع الأصلي؟ من الممكن أن نؤكد، في حدود، أن إثبات لا-معنى السؤال المتعلق بالأصلي، فضلا عن كونه يحيل إلى تصور للأسئلة التي تحمل دلالة ما بالتعارض مع تلك التي تكون محرومة منها، هو أيضا إثبات ليس له معنى وذلك بفعل تناقض داخلي، حيث إنه يقوم بحل السؤال بالرغم منه (أي بالرغم من هذا السؤال). إنه يدمر نفسه بمجرد ما يكون مطروحا، ويجد جوابا حتى من دون أن يطرح. وقد يبدو هذا مفارقة، غير أن هذا لا يكون إلا في السطح في المستوى الذي يكون عدم طرحه جوابا عنه، بحيث يكون (هذا الجواب) إعلانا لموقف بصده، أو إبداء لرأي. الاستنجد الأقصى يكون هو اللجوء إلى اللغة التي لا يمكنها أن تواجه (هذه) المفارقة أو أن تعبر عنها بما هي لغة "أثر" أو لغة "الحضور الغائب" *la presence absente*، والتي نعلم بأنها تسمح لأنصارها بأن يثبتوا أي شيء إذ أنها تمنع نفسها من أن يتم اعتبارها حرة فيما تقوله وبالإجمال، فإن السؤال المتعلق بالأصلي يجد نفسه في أصل كل طريقة ذهنية *demarche intellectuelle* وهو في حالة من الافتراض المسبق. وإذا ما استطعنا الاقتصاد في طرحه، وذلك من أجل التقدم نحو الأمام، كما هو الحال غالبا

في العلم، فإن هذا لا يحول دون القدرة على إعادة بناء الفرضيات المسبقة المنظمة لسلوكاتوميكانزمات تفكير الآخرين، ولو من الخارج ومن الأعلى.

ما يمكننا الاحتجاج عليه هو أن تشتغل الفلسفة بهذه الكيفية في اتخاذ القرار حول سؤال الأصلي من دون أن تقوم بطرحه، أن تتخذ هذا القرار فقط في إجاباتها كما يفعل العلم والفعل لانشغالهما بالفعالية أكثر من الاستحالة القبلية. لنذهب إلى أبعد من ذلك. فلما كان سؤال الأصلي، هنا، في أصل كل جواب ممكن، فإنه لا مفر من طرحه، سواء كان ذلك بحكم الواقع أو بحكم الحق. يتمنكران ذلك. من هنا موقفنا الذي يشتمل على إبانته بما هو كذلك. لكن ما لا يكون أقل احتجاجا عليه هو إمكان أن لا نطرحه دوما بشكل صريح، يعني طرح هذا السؤال *se la poser*. هاهنا تقوم حرية لا يمكن حصرها والتي تشكل ميزة المسألة. بإمكاننا أن لا نعتبر الصوغ الإشكالي للخطاب الفلسفي في إمكانه الذاتي وأن نجعل ما هو فلسفي في التاريخية مستقلا بذاته والذي يطبع (الخطاب الفلسفي) بالكبت الذاتي. إن طريقة فلسفية خالصة إنما تنحدر منه، ولكن لا يبدو اليوم أنها تقوم فيه، وهي تبدو جوهرية وفلسفية ممكنة من دون أي تناقض. إن فعل التفلسف هو إبداع وخلق، إنه جعل فعل مستقل قيد الاشتغال، لأن فعل التفلسف هو فعل حر. إن المسألة الفلسفية التي تجري في الإجابات التي تستنتج منها، نظرا لكونها إجابات إشكالية، هي مسألة تنفتح على كثرة منسجمة. لكن سيكون هناك ضياع للفكر إذا لم تقم ضرورة الإجابة عن الأصل كإثبات للمسألة بتأمل حرية ولادتها. إن هذا التركيب بين الضرورة والحرية يتعلق في الواقع بالنظري وبالتاريخي معانٍ الذي يشترط إنما هو النظري وليس التاريخي الذي لا يمكن الأخذ به دائما داخل البنات النظرية. إن التاريخي لا يكون مفكرا فيه داخل شرطيته إلا عندما نرى بأنه يطرح بدائلا، الأمر الذي يعني بأنه يقدم أسئلة تسمح على الأقل بنوعين متعارضين من القراءات (الجواب) فضلا عن عدم الاهتمام بالسؤال نفسه، الأمر الذي يعني كيفية أخرى من الإجابة عنه. إن مفارقة التاريخ *Histoire* الذي يقيم سلسلة من العلل عن طريق حرية التصرف بشكل سلبي لا يمكن حلها إلا بالمسألة. إذا ما رأينا بأننا أحرار في الإجابة عن مشاكل التاريخ، عن التاريخ باعتباره مشكلة، فإننا ننجز بذلك تاريخا فعليا، إننا ننجزه في الحرية التي نظهرها إزاءه.

وباختصار، فإن التاريخ يطلب منا إجابة، وأن الإشكاليات التي يفرضها علينا هي معاشة كإمكان أن لا نطرحها، بأن نحولها أو بأن نلغيها داخل النظري الذي، والحالة هذه، يجيب عنها. ولأن العلاقة مشكلة-حل تمنحنا هذا الإمكان بأن لا نطرح المشكلة وأننا ونحن نفعل ذلك نجيب عنها: تتضمن الضرورة الداخلية لكل صوغ إشكالي حرية أن لا نفكر فيها. إننا لا نستطيع أن نثبت تفلسفنا باعتباره وحده الممكن، ولا باعتباره وحده الذي ينبغي القيام به، ولكنه من حيث هو تعبير عن الحرية بالضرورة، إنه فعل ذلك الذي يفكر ويظهر التفلسف داخل هذا الإمكان المتعدد نفسه. تحتجب

التاريخية داخل هذا الذي تسمح به، وإذن، تفرضه داخل انفصال النتائج النظرية انطلاقاً من الممكن الذي يطبع فعالية التاريخ. لم يكن الترنسندنتالي أبداً سوى سلب تاريخي لتاريخية المفكر فيه. إن التاريخية مفهومة هكذا هي كبت للتاريخ، الشيء الذي يعني بأن النظري ينبثق بما هو كذلك. إن الاستقلال الذاتي *autonomisation* للإجابات التي ينكر بعضها بعضها وهي تثبت ما تثبته، يعني شيئاً آخر، هو التاريخية، البنية الداخلية للمساءلة. تظهر هذه الأخيرة، إذن، مستقلة، وليس مؤرخنة *historicisé*، فيكون التاريخ خارجها داخل البناء الداخلي الذي ينبغي أن تشتغل به كي تكون.

أن لا نكرس اهتمامنا للإشكالية، كوننا لا نفكر في الفكر من حيث هو الاختلاف جواب-سؤال، إنما هو فعل من أفعال التاريخ حتى ولو أن هذا الأخير يجعل مثل هذا الصوغ الإشكالي ضرورياً، ولم تكن هذه الضرورة إلا نظرية، إذ البديل يظل تاريخياً، وأن عدم تفكير-الإشكالي *le non-penser* أو التفكير اللا-إشكالي *le penser a-problematologique*، يظل دوماً ممكناً. لكن هذا الإمكان (نفسه) لا يمكن التفكير فيه إلا بصورة إشكالية، إذ الممكن ليس مقولة مستقلة. إن الرد (أو ما يكون هو جواباً) هو نفسه الذي يُعرّف الممكن كبديل، كاختيار وككثرة حرة. إن الممكن بالنسبة للنظري (يحتل نفس الموقع الذي تحتله) الحرية بالنسبة للتاريخي. ففي سلب الفلسفة كإشكالية تجد حرية التساؤل نفسها قيد الاشتغال كما يحلولها، ومن هنا فإن ما تثبته الإشكالية بصدد المسألة يجد نفسه مفحوصاً. أن يقرر الفيلسوف، أو أن يكون قادراً على اتخاذ القرار، بأن لا يسائل المسألة، إنما ينكشف، بالضرورة، كأمر ممكن حينما يسألها، غير أن فيلسوفنا هذا، يثبت ما يجله أو يقول بأنه يرفضه.

إن الارتباك الذي تعرفه الفترة الراهنة *la contemporaneité* حول ما الذي ينبغي أن نعنيه بمشكلة فلسفية، حول مهمة الفكر ذاته، والذي هو موضوع الفصل الأول من كتابنا (هذا) ارتباك يدفعنا نحو البحث من جديد عن مركز ننطلق منه كي نتصدى لمفهوم المشكلة. غير أننا، ونحن نفعل ذلك، نسقط من جديد في فكرة المنهج في الفلسفة. ما قيمة المنهج بالنسبة لشعبة مثل الميتافيزيقا؟ إن كان الأمر يتعلق بتوضيح أن سائر نقط الانطلاق ليس لها نفس الوضع *statut*، فإن هذا قد تم بيانه

بفعل الموقع *position* الذي (تحتله) المسألة. وإن كان الأمر يتعلق بتصور المسألة انطلاقاً من مسار خارجي يكون مستنسخاً من العلوم، فإن هذا لم يعد ممكناً. فالرؤية الجديدة التي دافعنا عنها بصدد العلاقات القائمة بين العلم والفلسفة ليست نقطة انطلاق، فهي أيضاً خارجية، ولكنها خلاصة لشيء أكثر عمقا، شيء ينبغي استعادته والتوسع فيه بصدد ضرورة المنهج أو عدم ضرورته.

مسألتنا هذه شاسعة جدا، وسوف نعثر عليها فيما بعد، وذلك عندما نتحدث بشكل أخص عن العلم. غير أن شيئا ما يكون هنا مؤكدا وهو أن العلاقة بين فلسفة وعلم تدمج في الاستدلال دورا لا يمكن قبوله. وبالإجمال يمكن القول أنه لحل مشكلة فلسفية لا بد من منهج، غير أن تبرير هذا المنهج أو ذاك يقتضي ميتافيزيقا مبدأ أقصى يؤسس هذا المنهج وهو يقدم عنه أمثلة. إننا نفكر هنا في ديكارت الذي انتقل من العلم والمنهج إلى الميتافيزيقا. ما يثير الإزعاج والضجر هو أن الوصول إلى المبدأ الأول لهذه الميتافيزيقا يقتضي أن يكون هناك، مسبقا، منهج للاستدلال، إن لم يكن منهجا استنباطيا. من هنا (يقوم) الانشطار بين التحليل، الذي ينظم المنهج متيحا له الوصول إلى مبدأ أول، إلى الكوجيطو، والتركيب الذي هو مكون منه constitutive. إن عددا من النتائج، غير المقبولة في نظري، تنحدر من هذا الانشطار. إن المنهج واحد لا يتقسم، فما يمكن استنباطه تحليليا ينبغي أن يكون معروضا exposé بصورة تركيبية. نلاحظ هذا الأمر جيدا في الأجوبة الثانية على الاعتراضات عند ديكارت. إن هذا يدل على أن ما نريد القيام بتمييزه لا يمكنه أن يحصل بكيفية لا جوهرية وأن الميتافيزيقا تفترض مسبقا المنهج الذي تعتبر أنها هي التي أسسته. إن الانشقاق بين الميتافيزيقي والمنهجي هو إجراء خطابي من أجل محوما لا يمكن أن يكون إياه. لقد أدان كل من اسبينوزا و هيغل، بعد ذلك، هذا الانشقاق وساندا ضرورة حضور المنهج داخل الميتافيزيقا، وأنه لم يعد من الممكن تصوره كوسيلة بسيطة من أجل الوصول إلى غاية مستقلة. لكن هل للمنهج نفسه معنى في الفلسفة؟

هناك ما هو أكثر من هذا: فالمبدأ الميتافيزيقي الأول، أي الكوجيطو، في الحالة التي نحن بصدددها، ليس أولا إلا بفعل قبول استقلال الميتافيزيقي عن المنهج. والحال أننا وصلنا إلى هذا المبدأ بفعل المنهج. ومرة أخرى، فإن الفلسفة الأولى تتموضع داخل ميدان يكون ما يليها هو الذي يُعرّفها ويضمها. إن المنهج هو منهج علمي، إنه يزيل الحقيقي من الكذب بفعل سلسلة من الأسباب التي تبرر الأول وتلغي الآخر. إن العلم هو الذي يحدد ما يكون أنطولوجيا هو الأول، بتوسط الفاهمة الإلهية التي تأتي كي تدعم الكوجيطو، حتى ولو أن مبدأ الكوجيطو هو منهجيا أول، فإنه بمثابة نقطة توقف عند منظور يكون وحده المعتبر في نهاية المطاف. عند ديكارت يكون مطلب المنهج، وإذن مطلب العلم، هو الذي يحكم ميتافيزيقا ما، أو الميتافيزيقا. فهذه ليست مشروعا مستقلا.

وبما أن المنهج لا يمكنه أن يقدم تبريرا لذاته، وأن الميتافيزيقا التي ينبغي عليها أن تقوم بذلك لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بشكل دائري، وذلك بثمن تبعيتها الأنطولوجية إلى العلمية التي ينبغي إثباتها (ديكارت) أو قبولها (كانط)، وبالتالي فإن مثل هذا المفهوم لا يمكنه أن يقيم منذ الآن فصاعدا فلسفة تكون بشكل أصيل أولى، (مفهوم) يرفض بأن يتأسس على إلغاء للثانوية secondarité التي هي في الواقع تدعمه تقليديا. وسوف يتم اتهام المقطع infeodation "ميتا" méta. إننا ونحن نقصي فكرة المنهج

من الفلسفة، يبقى سؤال وجهة النظر التي ستسمح بمعالجة المسائل المطروحة. إنه مشكل إشكاليتي للغاية.

لنرجع إلى طريقتنا من أجل استخراج ما يمكنه أن يلي المطلب المنهجي في فلسفة تكون أولى بشكل أصيل، مطلب هو بالأحرى يكون بديلا للمفهوم الكلاسيكي للمنهج منذ ديكارت. إذا ما وضعنا سؤال الأصلي في أساس كل تساؤل فإن الإجابة الوحيدة التي تكون ممكنة، والتي تحصل بشكل يقيني apodictiquement هي تأكيد المسألة كأصلية. كل إجابة أخرى تدمر نفسها من تلقاء ذاتها. إنه بفعل سؤال المسألة ينبثق (شيء هو بمثابة) خارج-السؤال الذي يعلن هذه المسألة بما هي كذلك. إن فعل طرح السؤال بشكل بين يمنحنا منفذا نحو مجاوزته، نحو ما يلغيه. وبالتالي فإننا نتقدم. إن هذا المنهج الذي يجعلنا ننتقل من السؤال إلى خارج-السؤال، من حيث هو تأمل تبيني للسؤال إنما يقيم الإجابة، وإننا نعرّض على هذا الإجراء عبر تاريخ الفلسفة. عند ديكارت، بالطبع، كما سنرى ذلك، ولكن أيضا عند هيجل، كمثال آخر. مما لا طائل منه هنا أن نعرف فيما إذا كانت الإجابة تحتفظ بالسؤال الذي تتجاوزه أم لا تحتفظ به. إن هذا الـ"منهج"، كما قلت ذلك، لن يكون مفكرا فيه بما هو كذلك، إذ ليس له من شرط أدنى وفريد سوى التمييز بين ما يشكل السؤال وما يشكل الإجابة. سيكون هناك إذن اشتقاق الـ"ميتودولوجي" مما يفهم كلاسيكيا بأنه منهج: إنه حصر وتبرير الحقيقي بما هو كذلك. سوف تكون لدينا فرصة لدراسة هذا الانزلاق كذلك فيما بعد. ما يكون مثيرا هو أن نمط الاستدلال الإشكالي، بالرغم من ممارسته، سوف يتم التنظير له تبعا لنموذج منحرف عن المنهج الذي بهذه الصفة لا يترك مكانا لهذا الاختلاف الإشكالي، الاختلاف إجابة-سؤال. سيكون هناك إذن فارق بين النظرية والممارسة، مع جميع الصعوبات التي يطرحها من أجل إدراك ملائم للميكانيزم المميز للاستدلال الفلسفي، الذي يتقلص إلى نمط آخر من الاستنباط الذي يحسب بأنه يؤسسه، ولكن يجد نفسه تقريبا مختلفا على صعيد الحدث، مثلا في التأملات.

إن الاختلاف الإشكالي هو المعيار الضروري والكافي لأنه يعين بأننا لم نعد داخل الإشكالي، الذي يكون معترفا به كما هو، والذي يمكن محوه من الإجابة، ويمكن أيضا معاينته، بالاختلاف داخل نفس الطريقة.

ما هو السؤال الذي (ينبغي) إذن طرحه بدلا من سؤال الـ"منهج"؟ كيف يشتغل الاختلاف الإشكالي في الفلسفة، بالتأكيد، ولكن أيضا في الأنشطة الفكرية الأخرى، وإذن في العلم؟ إذا كانت الإجابة، في الفلسفة، تنحدر من جراء أننا نطرح السؤال، فإن هذا لم يعد صحيحا في العلم حيث الإجابة، على العكس من ذلك، تنفصل عن السؤال، إذ أن الهدف من الحل ليس هو فعل أشكلة شيء ما، وإنما هو إلغاء كل صوغ إشكالي بصدد هذا الشيء. فالانتقال من السؤال إلى الإجابة لا يكفي بذاته

لصياغة هذه المشكلة. هذا الانتقال يقتضي حلقات وسيطية، وهذا هو ما يشكل ميتودولوجيا العلوم بمعنى الكلمة. نظرا لعدم القيام بهذا التمييز فإن الاستنباط الترنسندنتالي عند كانط، مثلا، سيتم الحكم عليه بمعيار الاستنباط العلمي، وسيتم النظر إليه كدائري فلا يبرهن على أي شيء تماما، وسوف لن يكون متوافقا مع ما نفهمه عادة بأنه استنباط. إذن أن يَكُونَهُ (أي أن يكون استنباطا) باعتباره استدلالا إشكاليا، كما سنقول ذلك لاحقا، أو أنه سيكون غير مفهوم داخل فُلْسَفِيَّتِهِ philosophicité، ولو حتى أن هذه مقبولة لأنه يقال بأن كانط "فيلسوف كبير". ولكي نفهمه جيدا فإنه ينبغي أن نفكر هذا الاستنباط بصورة إشكالية. إن الاستنباط الترنسندنتالي ليس استنباطا حقيقيا بالمعنى المنطقي-العلمي للمصطلح، لكن كانط لم يكن لديه أي صوغ تصوري آخر ولكن بدون أن يكون هذا مانعا بأن يكون استدلالا سليما من حيث إنه يقيم تمييزا إشكاليا لم يفكره.

*Meyer, Michel, DE LA PROBLEMATOLOGIE, Philosophie, science et langage, ed.

Pierre Mardaga, 1986