

خطاب ما بعد الحقيقة -فوكو والبنويّة-

الدكتورة ليلى حب الله⁽¹⁾

مستخلص:

تهدف هذه المقالة إلى مساءلة فكرة ما بعد الحقيقة «Post Truth» على اعتبارها تمثل لحظة معرفية امتدت من القرن الماضي، وما زالت مفاعيلها تتوالد في الواقع المعرفي، وتفسيراتها تتمثل في المجال الاجتماعي والسياسي والإنساني العام. وتقوم في ما تقوم عليه على إعلان عصر «ما بعد الإنسان»، والذي من خلال شعاره هذا نقرأ سياقات ومآلات الذات والموضوع، و تمظهرات العلاقة بينهما في خطاب الحقيقة وما بعدها، من خلال مقارنة المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، وعلاقته بالمسار البنيوي وما بعد البنيوي.

ولفهم خطاب ما بعد الحقيقة لا بدّ من الوقوف على تموضع مفهوم العلاقة بين الذات والموضوع، حيث إنّ في السياق الفلسفي وصولاً إلى ديكرت، كان يُنظر إلى الإنسان بوصفه ذات عارفة فاعلة subject، وإلى الوجود بوصفه متعلقات معرفية/ أشياء objects، تربط بينهما عملية من

(1) دكتوراه في علم اجتماع المعرفة، الجامعة اللبنانية.

الإدراك الواعي وغير الواعي، للأشياء كما تظهر في إدراكنا (الشيء لذاته)، وللأشياء كما هي في نفسها بشكلٍ مستقلٍّ عن عملية الإدراك (الشيء في ذاته). وإن لم تختلف هذه المنطلقات المؤسسة للعلاقة القائمة ما بين الذات والموضوع، فإنَّ الاختلاف يقع في عملية حراكها لفهم الواقع وظواهره وتفسيره.

وعليه، فإنَّ فكرة الحقيقة وما بعدها ما هي إلا الظاهر من هذا التفاعل في الحقل المعرفي، أي إنَّ الحقيقة ليست كينونة في ذاتها، يمكن إثباتها أو نفيها، ولعلَّ فكرة ما بعد الحقيقة ذاتها ليست كما يُروَّج بأنَّها نتاج العصر الحديث، وفلسفة ما بعد الحداثة، بل ربما ارتبط وجودها بجوهر الإنسان ووجوده.

كلمات مفتاحية:

البنويّة، ما بعد البنويّة، فوكو، ما بعد الحقيقة، الذات، الموضوع، ما بعد الإنسان.

مقدمة:

بدأت الحداثة بالغرب -كما يُروَّج لها- بمقولاتٍ فلسفيةٍ اختصرها كانط (1724-1804م) بمنهج استخدام العقل والفهم الخاص، والجرأة على التفكير والتفسير والفهم دون الحاجة إلى الإرشاد من الغير⁽¹⁾. وإنَّ ترجمةً تطبيقيةً لهذه الفكرة أو الفلسفة، تؤدِّي بنا إلى القول بأنَّ عصر الحداثة هو عصر الذاتية والفردية، عصر فلسفة الذات. والذي يرى هيدجر (1889-1976م)⁽²⁾ أنَّ جميع الفلسفات الحديثة، والوضعية منها أيضًا، تندرج تحت هذا المصمّر، أي تنتهي إلى الذات الفردية التي لديها القدرة على الإدراك وتحصيل المعرفة، من خلال ثنائية العقل والحواس.

وأما عن ارتباط هذا الموضوع بالمدرسة البنيوية، فإنَّ تطوّر السياق المعرفي في الغرب، أدّى مرّةً أخرى إلى ارتباطه بواقع ما كان يمكن فهمه، على صعيد الدراسات الإنسانية، بالعودة إلى الفردية والوضعية والتجريبية، والتي كان من خلالها قد انتفض على الفلسفات المتعالية، فكان عصر ما بعد الحداثة محاولةً للبحث عن موائمة جديدة لإدراك الواقع، ما بين الوجود والبنية، ما بين فلسفة متعالية وفلسفة تطبيقية.

إنَّ البناء الاجتماعي للواقع هو مفهومٌ من المفاهيم الرئيسة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويرتبط في تعريفه بالعملية التي يقوم من خلالها الأفراد بتشكيل واقع مشتركٍ بطريقةٍ توالديةٍ مستمرة، من خلال أفعالهم وردّات أفعالهم. ويجري اختبار هذا الواقع ومعايشته وفهمه وتفسيره، بوصفه واقعًا موضوعيًا وقيمةً فرديةً. وهذا في ما يعنيه أنَّ الواقع الاجتماعي ليس شيئًا ذا وجود منفصل، أي وجود طبيعي، فهو واقع جرى بناؤه وتحديد عناصره من خلال الفعل الفردي.

(1) في جوابه على سؤال حول ما هو التنوير، قال إيمانويل كانط (1784): «إنَّ التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. ويكون هذا القصور راجعًا إلى الذات، إذا لم يكن سببه غياب الفهم، بل غياب العزم والجرأة على استخدامه دون إرشاد الغير. إنَّ شعار التنوير هو: تجرؤ على المعرفة «Sapere Aude» تجرؤ على استخدام فهمك الخاص» (ص17).

(2) Heidegger, M., & Stambaugh, J. (1996). Being and time: A translation of Sein und Zeit. State University of New York Press.

وهذا يمكن تأويله على أنّ الواقع الاجتماعيّ لا حقيقة له في الواقع الطبيعيّ، وفكرة الحقيقة هنا هي فكرة تتجرّد من تعريف الصحّ والخطأ، أيّ إنّها ليست فكرةً قيميةً، ذات قيمة تفضليّة، بل هي فكرةٌ نحاول من خلالها الوقوف على وجود الشيء في الواقع بمعزلٍ عن كونه تمثّل أو علامة أو رمز. وهذا ما يسمح بافتراض أنّ الواقع الاجتماعيّ يمكن أن يتغيّر، فهو «واقع افتراضيّ»، لا يقوم على أصولٍ طبيعيّةٍ ثابتةٍ لجهة وجوده واستمراره. وبما أنّه ليس حقيقيّاً؛ يكون محرّراً لنا من الثوابت، فاتحاً احتمالاتٍ عدّة من العوالم والحقائق التي يمكن تفكيكها وبنائها مرّةً أخرى.

ولعلّ أهمّ ما يميّز السؤال الاجتماعيّ حول «الواقع الحقيقيّ»، هو ليس سؤال الماهيّة أو الكيفيّة، ولكن كيف جرى قبول هذا الأمر أو ذلك على أنّه واقعٌ حقيقيّ؟ وهذا يمكن الوقوف عليه في مجموعةٍ من العمليّات التي تبدأ بخلق الأفراد للواقع الاجتماعيّ من خلال تفاعلهم ونشاطهم الخارجيّ، والذي يمكن تقسيمه إلى نوعين من العوالم: العالم الماديّ/ الطبيعيّ، وهو ما لا يصدر عن الفعل البشريّ؛ والبيئة الاجتماعيّة/ الثقافيّة التي هي صنيعة الإنسان، والتي بدورها تنقسم إلى ماديّ وغير ماديّ، من اكتشافاتٍ واختراعات، وكلّ ما قد يتبنّاه الإنسان من معتقداتٍ وقيمٍ وأعرافٍ ومفاهيمٍ وأفكارٍ مجرّدة. لكن باستطاعة الإنسان تحويل الواقع الماديّ إلى معطى ثقافيّ مجرّد؛ وذلك بإضفاء معنى محدّد يُسقطه على الواقع الماديّ، كفكرة المقدّس وغيرها.

وبذلك ترتبط الوقائع وتعتمد على الإنسان لجهة وجودها، ولجهة المعنى المعطى لها، وكلّما كان هذا الوجود والمعنى مرتبطاً بالإنسان صار أكثر تجرّيداً، وصار يخضع إلى نوعٍ من العلاقات الناطمة. وبذلك وبما أنّ المعنى يعتمد في وظيفته على التجريد والانتظام، فهو مشروطٌ وغير مستقلّ، لكنّ هذا المعنى لا يصل إلينا عادةً بهذه الصورة، بل يصل إلينا على أنّه حقيقةٌ راسخةٌ، وهذا من خلال عمليّةٍ تُسمّى التشييء/ التشيؤ

objectification، أي أن نُعبر عن شيءٍ مجردٍ بشيءٍ عينيٍّ ماديٍّ.

والتشيؤ هو عمليةٌ يفهمُ الأفرادُ من خلالها الحياةَ اليوميةَ باعتبارها واقعاً منظماً ومرتبّاً مسبقاً، يفرض نفسه عليه بشكلٌ مستقلٍّ عن وجود البشر. وبذلك يبدو المعنى غير المستقرّ ثابتاً لا يقبلُ الشكَّ⁽¹⁾. وتتمّ عمليةُ التشييء هذه من خلال المأسسة التي يجري من خلالها تركيز المعنى، والتاريخية التي تحملها عبر تعاقب الأجيال، وبإضفاء الشرعية التي تحصل من خلال إعطاء المعنى بعداً عقلياً وأخلاقياً، ما يساهم في تفسيره وتبريره⁽²⁾. ولا يمكننا إغفال أهميّة اللغة التي بدورها تحمل المعنى فيصبح متأصلاً فيها، وبما أنّ اللغة خارجةٌ عن الأفراد فهي عادةً ما يجري التعامل معها على أنّها واقعٌ اجتماعيٌّ موضوعيٌّ.

ولعلّ عمليةُ الإدراك التي يقوم من خلالها الأفراد باستيعاب هذه العملية من التجسيد أو التشيؤ، والتي تتمّ من خلال إضفاء الشرعية على النظام المؤسّساتي والنظام اللغوي، تعني أنّ الإنسان يصل إلى مرحلة لا يعود معها قادراً أن يدرك بوعي دوره في خلق العالم الذي يظنّه موضوعياً، فالجدل بين الإنسان بوصفه منتجاً، وبين منتجاته تصبح مفقودة⁽³⁾. وبذلك نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ المجتمع هو نتاجٌ بشريٌّ، وأنّه يدرك بوصفه واقعاً موضوعياً، وأنّ البشر هم نتاج اجتماعي⁽⁴⁾.

(1) Foucault, M. (1982). The subject and power. Critical Inquiries, 8(4), 145 - 153.

(2) يعتبر الدين أقوى أنواع إضفاء الشرعية على أيّ فكرة، حيث إنّهُ يضع المعنى في مكان يتجاوز عالم البشر. ويعرف الانحرافات عن المعنى ليس على أنّها احتمالات أو بدائل، بل على أنّها نوع من الشرور. وبذلك يعطي شعوراً لمعتنقي تلك المعاني بامتلاك الحقيقة المطلقة والذي عبر تاريخيته ومأسسته واستخدام اللغة يتحوّل إلى «خطاب حقيقة».

(3) Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. Penguin Books.

(4) قال فرانسوا بيكون (1561-1626) في كتابه النهوض بالتعلم: في الواقع، لقد كتب الله كتابين، وليس كتاباً واحداً فقط، وبطبيعة الحال، نحن جميعاً على دراية بالكتاب الأول الذي كتبه، وهو الكتاب المقدّس، لكنّه كتب كتاباً ثانياً يُسمّى الخلق. كتاب واحد هو الكتاب المقدّس: كتاب كلام الله، والكتاب الآخر هو الطبيعة: كتاب أعمال الله.

Kiernan, M. (Ed.). (2000). The Oxford Francis Bacon, Vol. 4: The Advancement of Learning. Oxford University Press. <https://doi.org/ISBN:9780198123484>.

وبذلك ينقسم الواقع -لجهة ارتباطه بالعقل الإنساني والقدرة على التحقق من موضوعيته- إلى أربعة أنواع:

1. واقع طبيعيّ موضوعيّ، لا يعتمد في وجوده على الإنسان.
2. واقع شخصيّ من المعتقدات التي يحملها الفرد على أنها حقائق خاصّة.
3. واقع اجتماعيّ قائم على المفاهيم والمصطلحات التي تتم مشاركتها من خلال عمليّة مأسستها.
4. واقع ميتافيزيقيّ متعال لا سبيل إلى معرفته إلا عبر التوهّم والافتراض⁽¹⁾.

أوّلاً: فوكو والبنويّة:

في الوقت الذي بدأ فيه فوكو (1926-1984م) مسيرته المهنيّة، في الخمسينيّات من القرن الماضي، كان هناك توجّه وفهم معيّن -في الفلسفة الفرنسيّة- للذات الواعية، وهي الظاهريّة Phenomenology. فالفينومينولوجيا هي طريقة للبحث تبدأ بالموضوع باعتباره وعياً، وقد أكّد جان بول سارتر (1905-1980م) على أهميّة الوعي في فهم الظواهر، ذلك على الرغم من وجود اتّجاه آخر في علم الظواهر، ارتبط بشكل وثيق في فرنسا بأستاذ فوكو في ذلك الوقت مورييس ميرلو-بونتي (1908-1961م)، الذي حاول تصحيح ثنائيّة العقل والجسد لديكارت لصالح موضوع «متجسّد» كليّ، متّبعاً عمل مارتن هايدجر⁽²⁾.

وهذا المناخ هو ما أدّى إلى ردّ فعل العديد من أقران فوكو ضدّ الظاهريّة، وتبنّي ما يسمّى بالمنظور «البنويّ» الذي أكّد على البنى المجهولة وشرح الذاتيّة بوصفها ناتجاً لهذه الظواهر. فالبنويّة نظريّة

(1) اعتمد فوكو على الأركيولوجيا لتحليل هذا الترابط بين المعرفة والسلطة، وهي أسلوب تحليل تاريخيّ يحاول عزل حالات التباين في النظام العام للقواعد التي تحكم ما يمكن رؤيته وقوله، أو ما سمّاه فوكو «التكوين النصّي/الخطابيّ» discursive formation.

(2) Kelly, 2013, 511.

ومنهج، تكون فيه البنية الأساس للثقافة الإنسانية هي الفينوم Phenome الذي يتكوّن من عناصر تتفاعل بعلاقة هرميّة وثنائيّة، ما يؤدّي إلى بنية عالميّة تُشكّل سلوك الإنسان وأفكاره في نهجٍ شموليّ.

بدأ النظر إلى فوكو ضمن هذا الاتجاه الفكريّ، على الرغم من رفضه استخدام مصطلح «البنويّ» لوصفه أو وصف أيّ من أقرانه الفرنسيّين في تلك الحقبة⁽¹⁾. وفي مقابلةٍ معه عام 1971م صرّح فوكو قائلاً: «أنا لست بنويّاً، أنا أطبّق علوم الرياضيّات واللغويّات في مجال التاريخ، والأساطير، وعلم الأعراق، وعلم الاجتماع»⁽²⁾.

وقد ارتبطت البنيويّة بالمدرسة الشكلائيّة لجهة العلاقة بين التركيب والوظيفة الذاتيّة، وبالسيمياءيّة من حيث نفي العلاقة بين الدالّ والمدلول، وتوسّل منهج المعرفة السلبيّة، حيث نعرف ما نعرفه بسبب الاختلاف. وكان أحد المقاربات «البنويّة» للذاتيّة هو صياغة نظريّة للذات تقوم بتحليلها من حيث بنيتها التأسيسيّة، فأنتج جاك لاكان (1901-1981م) نظريّته في إطار التحليل النفسيّ الذي يفهم الوعي على أنّه يتضاءل أمام العمليّات اللاواعية في العقل، ولعب رولان بارت (1915-1980م) دوراً مهمّاً في البنيويّة، من خلال ما سُمّي بعلم السرد Narratology. أي التحليل البنيويّ للسرديّات الروائيّة تحليلاً ثنائيّاً. واعتُبرت هذه النظريّة السرديّة في البنيويّة مأخوذةً من المدرسة الشكلائيّة الروسيّة، وخاصّةً من دراسات جاكوبسون اللغويّة (1896-1982م). أمّا ليفي شتراوس (1908-2009م) فقد عكست إصداراته البحثيّة تبنيّه للمنهج البنيويّ، «البنى

(1) نشرت مجلّة أدبيّة فرنسيّة في سنة 1966 رسماً كاريكاتورياً يصوّر أربعة من المفكرين، وهم كلود ليفي شتراوس، ورولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك لاكان: جالسين على الأرض تحت بعض الأشجار المداريّة وهم يرتدون التنانير والخلال. وعرف بعد نشره بعنوان «حفلة غداء البنيويّين».

Cartoon by Maurice Henry in La Quinzaine Littéraire, 1 July 1967, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Barthes.

(2) Entrevue en 1971 avec Michel Foucault, philosophe français. Entrevue en 1971 avec Michel Foucault, philosophe français - YouTube.

الأولى للقرابة»، «الأنثروبولوجيا البنيوية»، وهو يعتقد بأن المنهج الذي اتبعه، هو الذي مكّنه من جعل المعطيات التجريبية حول مؤسسات القرابة والطوطمية والأسطورية أقرب إلى الفهم من أي وقت مضى. لا بل إنّه يمضي إلى ما وراء تفسير هذه المعطيات بحيث ينتهي إلى تحديد ماهية ما يعتبره الصفات التي يختص بها الذهن البشري عامة⁽¹⁾.

أما فوكو فقد قامت شهرته بالدرجة الأولى على تحديده للقوى التي يمارسها أولئك الذين يتمتعون بالسلطة الفكرية في كل المجتمعات والأزمان لتحديد ما يمكن قوله وما لا يمكن. ولذلك كان استخدام منهج الجينولوجيا محاولة لرصد عمليات التحويل Transformation لعلاقة السلطة بالذات، والتي تحوّلت من ممارسة الرعاية الذاتية قديماً، من خلال المعرفة الذاتية وفك رموز الذات، وصولاً إلى المراقبة الذاتية الحديثة، وأخيراً الانضباط الذاتي. ويصرّ فوكو على أن علم الأعراق/الأنساب، ومن خلال مقارنته بين المجتمعات «الحديثة وغير الحديثة»، يكشف التحوّلات التي بموجبها تبدأ الثقافة في إدراك نفسها على أنّها تاريخية؛ لذا لم يكن هدفه من مشروعه الفكري التنظيم والبناء، بل حاول تحليل الواقع وتعميداته المختلفة؛ بهدف السماح بالرفض، والفضول، والابتكار⁽²⁾.

اعتبر كتاب فوكو «نظام الأشياء، علم آثار العلوم الإنسانية» Order of Things, An Archeology of the Human Sciences كتاباً بنيوياً، حاول فيه الالتفاف على التعارض الفلسفي القائم بين التأويل والوضعية، وبالتالي فكّ تشابك الدائرة الأنثروبولوجية، على أمل إيجاد طريقة جديدة في التفكير، والتي أدرك مقدّماتها في «البنيوية». يرى فوكو أنّ البنيوية في معنى من معانيها تعيد تأسيس الذات والواقع بين الوجود والمعنى، الأمر الذي ميّز العصر الكلاسيكي، وأنّ «خطاباً يسود في سماء تفكيرنا - خطاب

(1) Stroke, 1996, 18.

(2) Foucault, M. (1982). The subject and power. Critical Inquiries, 8(4), 13.

ربما يتعدّد الوصول إليه- والذي سيكون في نفس الوقت أنطولوجياً وذا دلالات. فالبنويّة كما يفهمها ليست طريقةً جديدةً، إنّها «الوعي المستيقظ والمضطرب للفكر الحديث»⁽¹⁾.

في سلسلة من المحاضرات التي أُلقيت في ريو دي جانيرو عام 1973م، حوّل علم الأنساب genealogy، شدّد فوكو على الأهميّة المعرفيّة للنقد الذي قام به نيتشه لنظرية الذات عند كلٍّ من ديكارت وكانط. حيث جعلنا من الذات الأساس المطلق للمعرفة، التي على أساسها تكون الحقيقة والحريّة أمراً ممكناً⁽²⁾ فالنفس (الذات) بمعناها التقليديّ تبدو لفوكو فكرةً لاهوتيّةً متعاليةً زائفة، فلا هو في صدد البحث عن معنى خفيّ نهائيّ يمكن أن يُفسّر الظواهر كلّها، ولا هو يؤمن بأنّه من الممكن تفسير كل شيء من خلال التفسيرات الغائيّة للتاريخ.

وعليه، اعتبر فوكو أنّ عصر التنوير ذو أهميّة منهجيّة باعتباره الواقع التاريخي الذي هيأ المناخ لهذا الشكل من النقد، والذي يُعدّ مصدراً رئيساً لنهجه الخاص، الذي تمثّل بوجود «أنطولوجيا نقدية لأنفسنا»⁽³⁾. النقد بهذا المعنى ليس موقفاً نظرياً أو عقيدة بل هو -كما يراه- موقف أنطولوجي ونمط فلسفيّ للوجود. إنّ نقطة بداية فوكو، من الناحية المفاهيميّة، هي رفض ذلك النوع من الفلسفة التي تسعى إلى تحديد الجواهر غير المتغيّرة التي قد تؤسّس أو تُنظّم أفكارنا وممارساتنا، كما هو الحال على سبيل المثال في النقد المتعالي/ التجاوزي لكانط، الذات المتعالية في مقابل الذات التجريبية⁽⁴⁾.

(1) Foucault, M. (1970). The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences [Les mots et les choses]. New York, NY: Vintage Books, 78.

(2) Djaballah, M. (2013). Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical. In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 267.

(3) يعطي فوكو أسماء مختلفة: الأنطولوجيا النقدية للذات، أنطولوجيا الحاضر، أنطولوجيا الواقع، تاريخ الحاضر، الأنطولوجيا التاريخية للذات.

(4) Foucault, M. (2001). Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984- (J. D. Faubion, Ed.). New Press, 379.

وعلى الرغم من تأكيده على أهمية التاريخي في مواجهة التجريد المثالي، حرص فوكو على التمييز بين ما يفعله وبين جهود كارل ماركس (1818-1883) الذي جعل الذات التي كانت مطلقة عند هيجل، منتظمة في منظمات اجتماعية محدّدة ومتطورة تاريخياً، وتختلف أشكالها باختلاف الظروف التاريخية، وترتكز على الظروف الماديّة والأشكال التاريخيّة للحياة الاجتماعيّة. وعليه، رفض فوكو جميع أشكال التاريخانيّة، وفي مقدّمة كتابه حول علم آثار المعرفة «Archeology of Knowledge»، انضمّ إلى مؤرّخي العلوم الفرنسيّين «باشلار» و«كانغيلم» اللذين يتحدّيان فكرة أنّ العلم يتقدّم باستمرار، ويطوّران فكرة التغيير العلميّ من خلال التمرّقات بين الأطر المفاهيميّة المتميّزة. تجنّب فوكو فكرة «التاريخ الشامل» الذي من شأنه أن يجذب الظواهر كلّها حول مركزٍ (مبدأ، معنى، روح، عالم، رؤية، شكل عام) واحد، حيث تعمل مثل هذه المفاهيم على إنكار تاريخيّة الأحداث، ما يتطلّب منها التوافق مع إطار ما بعد التاريخ المتصور مسبقاً⁽¹⁾.

ثانياً: الذات والموضوع:

شكّلت قضية الذات والموضوع قضيةً جوهريّةً في العلوم الاجتماعيّة وفلسفتها النظرية، وحاول فوكو أن يوضح أن «الإنسان» ليس مجرد شيءٍ كان ينتظر حتّى تتخذ المعرفة العلميّة موضوعاً لها، كما حصل في حقول العلوم الإنسانية، وأنّ تعتبره التأمّلات الفلسفيّة مصدراً للقيمة، بل إنّ «قلقاً خاصّاً» نشأ نتيجةً لتحولاتٍ دقيقة أثّرت على ممارسة المعرفة التجريبيّة في تاريخ معيّن. بمعنى آخر، ليس الأمر أنّ البشر كانوا دائماً حريصين على إنتاج خطابٍ علميٍّ حول طبيعتهم، ولم يصبح الإنسان موضع اهتمامٍ إلّا مؤخّراً، منذ نهاية القرن الثامن عشر فصاعداً.⁽²⁾

(1) Foucault, M. (1970). The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences [Les mots et les choses]. New York, NY: Vintage Books, 12.

(2) على الرغم من أنّ عبارة «العلوم الإنسانية» أقلّ شيوعاً في اللغة الإنجليزيّة عنها في الفرنسيّة، لكنّها =

وحول هذه العلاقة، علاقة ظهور «الإنسان» بوصفه موضوعَ اهتمام علميٍّ، يفترض فوكو في كتابه «نظام الأشياء» أنَّ شكل المعرفة الذاتية الذي نسمِّيه «العلوم الإنسانية» هو نتيجة لإعادة ترتيب الطريقة التي نتصوَّر بها العلاقات بين الأشياء وصياغتها. يروي فوكو في هذا الكتاب بداية الإنسان ونهايته الوشيكَة بوصفه موضوعًا لدراسة العلم والفلسفة، من خلال كتابة تاريخٍ سلسلةٍ من الترتيبات المختلفة للأشياء، مع التركيز على فتراتٍ ثلاثٍ رئيسة: عصر النهضة، العصر الكلاسيكي، والعصر الحديث، وتقديم بعض التلميحات حول ما نسمِّيه اليوم «لحظة ما بعد الحداثة»⁽¹⁾.

حدّد فوكو هذه الفترة الأخيرة بالحركة البنوية التي كانت في ذروتها في فرنسا عندما نُشر الكتاب عام 1966؛ لذلك -بالنسبة إلى فوكو- ليس فقط أنَّ مفهومنا للوجود مرتبطٌ بحالتنا الإنسانية، بل على العكس من ذلك، فإنَّ فكرة «الإنسان» هذه تعتمد على تحوُّلٍ معيَّن في تاريخ الوجود. بالنسبة إلى فوكو، «الإنسان» ليس شيئًا معيَّنًا بل سؤالًا معيَّنًا⁽²⁾؛ لذا لم يكن اهتمامه بعصر التنوير بوصفه فترةً تاريخيةً، وإنَّما كان اهتمامًا بتنوُّع النقد الذي استخدمه كانط في تفسيره لهذه الحقبة التاريخية. وهو يصرُّ على أننا لا نستطيع أن نفكرَّ أو نتصرَّف بدون إطارٍ أو نظامٍ من نوع ما، وليس بالضرورة أن يكون عالميًا أو ثابتًا، فكلُّ نظام بشريٍّ تاريخيٍّ ومحدود، ظهر في وقتٍ معيَّن ومقدَّر له أن يزول ويتحوَّل⁽³⁾.

=تغطي تقريبًا نفس نطاق التخصصات التي تغطيها فكرة «العلوم الاجتماعية» من خلال معارضتها لـ «العلوم الطبيعية» وتتضمَّن محاولات لإنتاج المعرفة العلمية حول الظواهر الإنسانية مثل اللغة والثقافة والمجتمع. وفي كتاب «نظام الأشياء» يتمُّ استخدام التعبير بمعنى أكثر تحديدًا، يتضمَّن بشكلٍ أساس ثلاثة تخصصات: علم الاجتماع، علم النفس، وعلم الأدب والأساطير.

Foucault, M. (1978). The History of Sexuality, Volume 1. USA: Random House, Inc, 56.

(1) Maniglier, P.(2013). The Order of Things . In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 105.

(2) Maniglier, P.(2013). The Order of Things . In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 104.

(3) Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 283.

ماذا يعني لهذا النوع من «الأنطولوجيا التاريخية» والتنظيم، ظهور «الإنسان» بوصفه موضوعاً، أي أن تصبح من خلاله الأشياء والمعاني قابلة للتمثيل؟ يرى فوكو إلى أنه بقدر ما يتم تعريف الأشياء على أنها منتظمة في فئات وتصنيفات، فإنها تتمتع بطابعٍ داخليٍّ خاصٍّ بها، نوع من العمق الوجودي: فهي في المقام الأول موجودة في أنفسها، ثم بشكل ثانوي فقط فيما يكون من علاقتها بالآخرين وللآخرين⁽¹⁾.

تتركز أطروحة فوكو على أن «الإنسان» ليس موضوعاً مباشراً لأي علم موحد، بل هو الأثر السطحي لتراكب هذه «التجارب الثلاث»: الوجود، اللغة، والعمل؛ إذ يقول: «الإنسان هو ذلك الكائن الذي يعيش ويتكلم ويعمل وفقاً لقوانين الاقتصاد وفقه اللغة وعلم الأحياء»⁽²⁾. ويترتب على ذلك أن المعرفة نفسها لها تاريخٌ هو جزءٌ خاصٌّ بها، يتضمن معرفة الكيفية والسببية في وجود هذا الشكل أو ذاك. وبالتالي لا إمكانية لوجودها كواقعٍ أبديٍّ وعالميٍّ، إنها نسبيةٌ تكتشف نفسها كجزءٍ من مجال البحث الخاص بها، ومحدودة ذات حضور مشروط في الواقع، و«الإنسان» هنا في علاقته بالمعرفة ليس الموضوع المعياري الخالص للعلم، ولا الذات الواقعية، بل متفاعلاً في حالة من التعالق والتماثل بين التجريب والتعالي⁽³⁾.

اعتقد فوكو أن هناك طريقةً للخروج من هذه الثنائية التجريبية المتعالية، أي بديل للنموذج الأنثروبولوجي، وبالتالي إمكانية التخلص من مفهوم «الإنسان». وعليه، رأى أنه بمقدور علم الجينولوجيا والأركيولوجيا معرفية مواجهة ما أسماه التاريخ «المستمر» أو «التقليدي»، وهو التاريخ

(1) Foucault, M. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977- (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Harvester, 17.

(2) Foucault, M. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977- (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Harvester, 19.

(3) Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 286.

الفلسفي الذي يسعى إلى تمييز الأشياء وقراءتها عبر التتابع التاريخي، لفرض الوحدة والهدف على الممارسات التاريخية، واستعادة الماضي كعملية تطوّر مستمر. أي إنّ التاريخ المستمر هو «الارتباط الذي لا غنى عنه للوظيفة التأسيسية للذات»، أي الإنسان باعتباره الصانع الأصلي للأحداث⁽¹⁾.

وعليه، فإنّ منهج فوكو هو بالاستغناء عن الذات التأسيسية، التخلص من الذات نفسها، ومن أيّ تحليل يمكن أن يُفسّر تكوين الذات ضمن إطار تاريخي، وهذا هو علم الأنساب geneology، أي شكل من أشكال التاريخ يمكن أن يُفسّر تكوين المعرفة والخطابات ومجالات الأشياء، دون الحاجة إلى الإشارة إلى موضوع يكون إمّا متعالياً بالنسبة إلى مجال الأحداث، أو يسير في تشابهه الفارغ عبر التاريخ⁽²⁾.

في مقالته عام 1982 بعنوان «الذات والسلطة» زعم فوكو أنّ هدف عمله على مدى السنوات العشرين الماضية لم يكن تحليل السلطة، بل خلق تاريخ للأنماط المختلفة التي من خلالها يصبح الإنسان موضوعاً، وأنّ عمله ركّز على «ثلاثة أنماط من التشييء التي تُحوّل البشر إلى موضوعات؛ يتعلّق النمط الأول بـ «إضفاء الموضوعية» على الذات الناطقة والمنتجة والحية، من خلال خطابات اللغويات والاقتصاد والبيولوجيا، ويبحث النمط الثاني في إضفاء الطابع الموضوعي على الذات، من خلال ما يسمّيه فوكو «ممارسات الانقسام» التي تعني الممارسات التي تفصل بين غير الطبيعي (المجنون، المجرم، و المنحرف جنسياً) عن الطبيعي، أمّا النمط الثالث،

(1) Foucault, 1969, 12.

(2) يجب أن يفهم نهج فوكو تجاه الذاتية ضمن مفهوم الذات في الفلسفة الفرنسية. يُعتبر إيمانويل كانط هو من أدخل كلمة «الذات» في الفلسفة الحديثة، مؤسساً تعريف الذاتية بالوعي. ومع ما تمّ تأسيسه بواسطة ديكرت، الذي تعود إليه مسؤولية فهم الذاتية باعتبارها وعياً في مركز المشروع الفلسفي. هذا المفهوم والتأكيد على الذات الواعية يُسمّى «الفلسفة الديكارتية» Cartesian Philosophy.

وهو محور عمل فوكو، فيكشف عن الطرق التي يُحوّل بها البشر أنفسهم إلى موضوعات⁽¹⁾.

إنّ مفهوم فوكو للذاتية يتناقض مع المفهوم التقليدي لها باعتبارها ثابتة تاريخياً ومتجاوزة. لا يجب فهم الذات على أنّها شيء بسيط، أو مجرد فاعل واعٍ، بل على أنّها شيء يجب بناؤه، وبما أنّ هذه الأشياء تختلف تاريخياً، فإنّ الذاتية نفسها أيضاً تختلف. الذاتية هنا شيء ليس له محتوى عالمي، بل يحتاج إلى تشكيل نفسه بطرقٍ محدّدة في وقتٍ معيّن. ومع ذلك، فإنّ الذاتية بالنسبة إلى فوكو ليست مجرد نتاج سلبّي لعمليات تاريخية غير شخصية، كما قد يُظنّ من خلال عملية «إخضاع» الذات في ما يتعلّق بالسلطة. بل إنّّه يصرّ على أنّ الذات تُشكّل نفسها، وهي عملية يسمّيها فوكو «الذاتية»، باستخدام التقنيّات المتاحة لها تاريخياً، وتحت تأثير عوامل خارجة عن سيطرتها⁽²⁾. تُشكّل الذات نفسها في أشكالٍ مختلفة في أوقاتٍ مختلفة من خلال استخدام ممارساتٍ متنوّعة، ولكن دائماً من خلال تمييز نفسها عن الجسد المادّي الذي ينخرط في تلك الممارسات⁽³⁾.

إنّ التكوين الذاتي للذات ليس هو الذات التي تنتج نفسها من لا شيء، ولكنّه تشكيل ما هو موجود بالفعل. يمكننا أن نفهم ادّعاء فوكو بأنّ الذات ليست متطابقة مع نفسها في ضوء ذلك، فبدلاً من أن تكون شيئاً هو ببساطة ما هو عليه، مثل المادّة، فإنّ الذاتية بالنسبة إلى فوكو هي شيء يتكوّن بشكل أساس ممّا ليس هو، وهو شكلٌ موجودٌ على أساس جوهرٍ

(1) Foucault, M. (2001). Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984- (J. D. Faubion, Ed.). New Press, 326.

(2) ميّز ديكرت بين الذات والفعل، الروح والجسد، متّبِعاً أفلاطون الذي اعتقد بالانفصال المتأصل للروح عن الجسد: الذات هي الروح، كيّانٌ منفصلٌ متّحدٌ مؤقتاً مع الجسد خلال هذه الحياة. فوكو لا يؤمن بمثل هذه الإجابة على سؤال الذات. بالنسبة إليه الموضوع «ليس مادّة»، إنّهُ شكل، وهذا الشكل ليس متطابقاً دائماً مع نفسه.

(3) Foucault, M. (2001). Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984- (J. D. Faubion, Ed.). New Press, 326.

أساس قد تبدو عليه الذاتية، ولكنه في الحقيقة شيء آخر، أي شيء مادي. الذات إذاً هي شيء مؤسس على نوع من الانقسام الوجودي بينها وبين الجسد، لكنه انقسام نسبي فقط وليس جوهرياً أو مطلقاً⁽¹⁾.

وبشكل أكثر عمومية تحدّث فوكو عن «ممارسات الذات» (self-techniques) التي من خلالها تُشكّل الذات نفسها بطريقة نشطة. هذه «ليست شيئاً اخترعه الفرد نفسه، وهي نماذج يجدها في ثقافته، وتقرحها عليه ثقافته ومجتمعه وبيئته الاجتماعية⁽²⁾. وهذا ينسجم مع فهم الذات عند البنيويين، حيث تتحقّق الذات من خلال التزامها بالنظام.

ثالثاً: الدال والمدلول:

أقام عالم اللسانيّات «دو سوسير» (1857-1913م) مفاهيم وأسساً كان لها الفضل في إنشاء علوم الأدب واللغة، مركّزاً على مجموعة من المبادئ الرئيسة التي شكّلت فيما بعد «المدرسة البنيوية» في الحقل الاجتماعي. حيث إنّ في نهايات القرن التاسع عشر كانت العلوم الطبيعية تركز إلى مجموعة من القواعد والنظريات التي تقبل البرهان والتجربة والتأكيد والصحة. وعليه، حاول «دو سوسير» أن يطبّق هذا المنهج على البناء اللغوي، حيث فرّق ما بين اللسان Langue والكلام Parole. فاللسان اجتماعي في جوهره، مستقلّ عن الفرد، أمّا الكلام فهو الجزء الفردي من اللغة، وبذلك اعتبر «دو سوسير» أنّ اللسان منضبط منسجم وذو معايير منتظمة.

(1) يعتبر فوكو أنّ هناك طريقتين معاصرتين لمقاربة علاقة الذات بالحقيقة، وهما طريقة لاكان وهيدير. Foucault, M. (2005). About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. In K. Atkins (Ed.), Self and Subjectivity (Blackwell Readings in Continental Philosophy). Oxford: Wiley-Blackwell, 214.
(2) Foucault, M. (2011). The courage of truth: Lectures at the Collège de France, 1983-1984 (A. I. Davidson, Ed.). Palgrave Macmillan, 88.

فاللغة هي نظام علاماتٍ تتكوّن من الدالّ والمدلول؛ الدالّ هو الصوت الذي نحدثه أو النصّ المكتوب، والمدلول هو المفهوم، حيث الكلمة ترتبط بفكرةٍ وليس بشيء. ويظنّ أنّ «دو سوسير» قد أخذ هذا المفهوم من جون لوك، وأضاف إليه أنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول في العلامة اعتباطيّة وتفاضليّة. والمنهج الذي نعرف من خلاله علامةً من أخرى، هو إمّا دراسة اللسان بشكل تجميعيّ، حيث توجد مجموعات من الإشارات/ العلامات في علاقة ترابطيّة مع بعضها، وإمّا بدراسة الكلام، حيث توجد الإشارات/ العلامات بجانب بعضها بعضاً في علاقات تسلسل. فعلاقات التزامن Synchrony مستقرّة وثابتة، وعلاقات التعاقب Diachronie علاقات تُغيّر مكانها بطريقةٍ غير منتظمة عبر الفضاء؛ يتحرّك اللسان في الفضاء، ويطوي الكلام في الزمن كأحداثٍ تاريخيّة.

فالعلامات تبعاً لهذا النسق المعرفيّ تعسفيّة ومتباينة، ولا صفة طبيعيّة لها، ولا ترتبط بالعالم الطبيعيّ بأيّ شكلٍ من الأشكال، ولا بغيرها من العلامات الأخرى بأيّ وسيلةٍ طبيعيّة. ويتمّ فهم العلامات باستخدام عمليّات النفي لا الإثبات، بمعنى أنّ معرفتنا للشيء ليست لخصائص في ذاته بل لأنّ الشيء ليس غيره. وعليه، يوضح فوكو أنّه «لا يوجد تأسيسٌ للحقيقة دون تأكيد أساسٍ للآخريّة؛ الحقيقة ليست أبداً نفسها؛ لا يمكن أن توجد الحقيقة إلّا في شكل العالم الآخر والحياة الأخرى»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أنّ معنى مصطلح معيّن عند البنيويّة ليس نتيجة ارتباطه بمفهوم معقول، بل هو نتيجة معارضته إلى مصطلحات أخرى. ونتيجةً لذلك فمن الصحيح القول إنّ الجانب الدلاليّ للعلامة ليس بمعزلٍ عن تحديده كمصطلح، إنّ الطريقة التي ترتبط بها المصطلحات، أي بنيتها، هي التي تجعلها ذات معنى؛ ولذلك فإنّ البنيويّة تظهر أنّه إذا لم يكن المعنى تمثيليّاً، فإنّ الوجود ليس له معنى خالصاً.

(1) Foucault, M. (2011). The courage of truth: Lectures at the Collège de France, 1983-1984 (A. I. Davidson, Ed.). Palgrave Macmillan, 165.

وفقاً للبنوية، تتكوّن بنية اللغة من مقاطع صوتيّة يختلف فيها الصوت عن المعنى، وعلى ذلك يكون هنالك مبدأ إغلاق العلامات، أي أنّ اللغة نظامٌ أو نسقٌ مغلقٌ من العلامات، فالعلامة اللغويّة هي علاقة بين الدالّ والمدلول فقط، دون إحالتها إلى الخارج. وعليه، فالوعي في البنوية وعيٌ باطنيّ قوامه التوجّه نحو الداخل⁽¹⁾. فالعلاقة بين التاريخ والنظام واضحة بشكل خاصّ في علم اللغة. وفي نهاية القرن الثامن عشر منحت الأنظمة النحويّة بنيةً جوهريّةً مستقلةً عن وظيفتها التمثيليّة التي لا يمكن اختزالها في مجرد أدوات خاضعة لسيطرة الإرادة البشريّة، بل اتّبعت قوانين موضوعيّة لا يمكن اكتشافها إلّا عن طريق اللغويين.

بالنسبة إلى فوكو، فإنّ اللغويّات الجديدة جعلت وجود اللغة بحدّ ذاته مشكلة، وحاول أن يبيّن أنّ تحوُّلاً مماثلاً توزّع على مرحلتين، إعادة تعريف الأشياء أولاً بوصفها أنظمةً ومن ثم تأريخها، وهذا ما كان له تأثير في الاقتصاد والبيولوجيا وكذلك في علم اللغة، بمعنى أنّ هذه التخصّصات الثلاثة جاءت إلى الوجود تحت هذه الأسماء الحديثة مع هذا التحوّل.

رابعاً: التمثّلات:

تشير كلمة «علم الآثار المعرفي» (Archeology of Knowledge) إلى محاولة إظهار أنّ شيئاً ما، والذي يُنظر إليه عادةً على أنّه جوهريٌّ لا يرقى إلى الشك، لديه في الواقع شروطٌ تاريخيّةٌ دقيقةٌ جدّاً لإمكانية حدوثه حيث يمكن تأريخها، وبالتالي تبدو أكثر احتمالاً ممّا كان يُعتقد في البداية⁽²⁾.

(1) حدّد بول ريكور مشروعاً جديداً للتأويل ينتفض على المنهج البنويّ، وعلى انغلاق النصّ على ذاته، والتوجّه إلى الداخل إلى البنية، أي انغلاق العلامة على ذاتها، وانغلاق النصّ وعدم قابليّته للحراك والتغيير. فالوعي في المشروع الهرمينوطيقا وعيٌ خارجيٌّ قوامه التوجّه نحو الخارج، أي نحو انفتاح العلامة وربطها بالعالم الخارجيّ. وارتبطت الهرمينوطيقا تاريخياً بالنصوص المقدّسة والمدرسة الدينيّة البروتستانتيّة، حيث خضع النصّ المقدّس للتفسير والتأويل.

(2) Maniglier, P.(2013). The Order of Things . In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 104.

لقد شاع في فلسفة العلوم الإنسانية أن فكرة اعتبار الإنسان موضوعاً مثل أي موضوع علمي آخر، تعتبر فكرة مختزلة وغير دقيقة. وعليه، فإن نظرية المعرفة في العلوم الإنسانية تنظر بنوع من الريبة لاعتماد أساليب الفهم والشرح، باعتبارهما منهجين غير متوافقين مع الموضوع. وقد بين فوكو هذه الفكرة من خلال الوقوف على طبيعة المعرفة في الحقبة الكلاسيكية التي كانت تفهم على أنها نوع من التمثيلات Representation. والتمثل هو ما هو في ذاته عن شيء آخر، وهذا يعني أن كلاً من التمثيل هو عن شيء آخر، وأنه يتجلى في كونه يتعلق بشيء آخر. كان هدف فوكو توضيح العلاقة بين هذا المفهوم للمعرفة بوصفه تمثيلاً، وما نتج عنه من مفهوم خاص للوجود على هذا النحو. وعليه، فإن «الابستمولوجيا» تصبح هي في نفس الوقت أنطولوجيا ونظرية معرفية⁽¹⁾.

وفي تاريخ المعرفة الذي طوره فوكو في كتابه «نظام الأشياء»، رأى أن المفهوم الكلاسيكي للنظام كوجود، هو مفهوم دقيق ولا يعني فقط أن الأشياء موضوعة في نظام معين، ولكنها معرفة في وجودها وجوهرها بالقياس إلى هذا التوضع. وأن علاقاتهم لا تنتج عن إسقاط شبكة خارجية عليها، ولكنها مستمدة من طبيعتها.

أراد فوكو أن يبين أنه مثلما كان مفهوم المعرفة كتفسير مؤسساً على مفهوم الوجود كونه مشابهاً، فإن مفهوم المعرفة بوصفه تمثيلاً يركز على مفهوم الوجود بوصفه نظاماً⁽²⁾. ولكن كيف يُفسّر «النظام كوجود» مفهوم المعرفة باعتبارها تمثيل. هناك ملاحظات ثلاث تساعد على توضيح العلاقة بين هذين المفهومين:

- أولاً: إن كون النظام وجوداً لا يحتاج إلى أن يُقال أو يُتخيل ليكون على ما هو عليه.

(1) Maniglier, P.(2013) .The Order of Things . In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 107.

(2) Kelly, 2013, 514.

- ثانيًا: وبما أن الأشياء منظّمة فكذلك تمثّلاتها، وبعبارة أخرى: إنّ الرموز والأشياء لا تتطابق، بل تتماثل بنيويًا.

- ثالثًا: إنّ فكرة النظام باعتباره جوهريًا تعني ضمناً أنّه يُمثّل نفسه داخل نفسه⁽¹⁾.

تساءل فوكو ماذا حدث لطريقة وجود الأشياء بحيث لم يعد من الممكن تفسير المعرفة على أنّها تمثيل؟ ورأى أنّ التاريخ والتنظيم في المعرفة الحديثة ينتميان إلى تسلسل زمنيّ وبعْدٍ تاريخيٍّ. وبالتالي، فإنّ الأنطولوجيا التاريخية الحديثة التي تساوي الوجود مع الزمن، تعتمد على أنطولوجيا الكائنات كأنظمة، أي إنّ الوجود يعني أن يكون هنالك نظام للعلاقات، وأن يكون تاريخيًا⁽²⁾.

وفي هذه المجالات يسقط منطق التمثيل، وعليه تفقد الأشياء قدرتها على تمثيل نفسها على أساس جوهريّ وبشكلٍ متلازم. فبدلاً من تحديد هويّتهم من خلال علاقاتهم مع بعضهم، أصبحت الأشياء الآن أنظمة علاقات، والعلاقات مع بعضها تعتمد على شكل العلاقات الداخلية الخاصّة بها، أيّ بنيتها. لم يعد من الممكن تفسير الواقع بوصفه نتيجةً ضروريّةً لطبيعة الأشياء، حيث لا يوجد سببٌ جوهريّ يجعل الأشياء مرتبطةً ببعضها، وهويّتها تأتي من بنيتها الداخلية وليس من موقعها بالنسبة إلى الأشياء الأخرى.

(1) يمكن العودة في هذه النقطة إلى ما تطرّق إليه جان بودريار (2007 - 1929) في كتابه التشبيه والمحاكاة (1981) حول علاقة الرمز والصورة بالواقع. حيث اعتبر أنّه في نهاية العصور الوسطى كان لهذه الرموز معان ثابتة، إذ كانت تعكس واقعاً سابقاً ومنفصلاً عنها. لكنّها بحلول عصر النهضة، انتقلت هذه الرموز إلى التعبير عن واقع مثاليّ أو مزيفٍ أو غيبيّ، لكنّ الواقع المتواري كان لا يزال حاضراً. وبعد اندلاع الثورة الصناعية ونشأة مجتمع الحداثة، أصبح هنالك نسخ متطابقة لا أصل واقعيّ لها. وقتها بدأ الواقع في الانكماش والغياب. وهذا ما شهده القرن الأخير من الانتقال من الرمز إلى التشبيه أو الصورة الزائفة Simulacra كما أسماها. وهو ما ليس له أصل أو نماذج أوّليّة في الواقع، ولا يحمل أيّ قيمة دلاليّة. والمعضلة تكمن في أنّ هذه التشبيهات أصبحت أكثر مصداقيّة من الواقع ذاته. وعليه خرج بمصطلح «الواقع الفائق» Hyper reality.

(2) Foucault, M. (1978). The History of Sexuality, Volume 1. USA: Random House, Inc,

ولكن ما هي بالضبط العلاقة بين مفهومَي التاريخ والتنظيم وكيف تُفسّر ظهور الإنسان كموضوع؟ إنَّ أحد أهمّ المصطلحات المكانية البارزة المرتبطة بـ «فوكو» هو ما عُرف بـ «اليوتوبيا المغايرة» أو المساحات المختلفة. أشار فوكو إلى أن اليوتوبيا المغايرة ليست مساحات واقعيّة ولا هي يوتوبيا، ولكنّها لسببٍ أو لآخر مساحات من الاحتمالات البديلة، ما أسماه «heteroclite» أو التجمّعات الغريبة⁽¹⁾، وهي ما اعتبرها فوكو بديلاً من الفوضى، حيث ظهرت أنظمة أخرى كان الإنسان محور تنظيمها.

وهذا ما وجده فوكو في تعريف لاكان لـ «اللاوعي» بأنّه «لا كائن» ويوجد فقط بشكل غير مباشر، في مساحاتٍ مغايرة، في زلّات اللسان أو الأحلام أو الأعراض. فالتحليل النفسيّ ليس معرفة من شأنها استخلاص القوانين العامّة، ولكنّه ممارسةٌ تكون فيها الحقيقة الذاتية مجرّبة وليست مجرد تمثيل، وفردية وليست عامّة. وذكر ليفي شتراوس أنّ المعرفة الأنثروبولوجيّة ليست مشروعاً نظريّاً لوصف الآخرين، بقدر ما هي تمرين عمليّ في الانفصال الذاتي: إنّ «الأشياء» عند علماء الاثنوغرافيا ليست حقائق عن العالم لتسجيلها وشرحها بل هي أجزاء من نفسه «يمكن للفرد أن يراها»⁽²⁾.

بشكل عامّ، يمكن القول إنّ كلّاً من التحليل النفسيّ والأنثروبولوجيا يُظهران أنّ هناك بالفعل حقيقةً حول الموضوع، ولكن هذه الحقيقة ليست موضوعيّة؛ إنّها حقيقةٌ مسبقةٌ متاحةٌ فقط لشكلٍ من أشكال البحث التأملّي. وبدلاً من ذلك، فهو تجريبيّ بمعنى أنّه يتجلّى فقط في التحوّلات الفعلية للذات⁽³⁾. في حين أنّه نسبيّ، ليس بمعنى أنّه نسبيّ إلى موضوع ما، بل بمعنى أنّه يُحدّد نفسه ضمن موضوع ما؛ ولذلك، فإنّ البنيويّة

(1) Gordon, C. (2013). History of Madness. A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 89.

(2) Kelly, 2013, 511.

(3) Foucault, M. (2001). Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984- (J. D. Faubion, Ed.). New Press, 290.

بوصفها منهجاً استطاعت أن تُوفّر الوسائل اللازمة لتصوّر نسيئة المعرفة، دون الحاجة إلى إسنادها إلى أيّ «ذات-موضوع» غامضة.

خامساً: الحقيقة:

اعترف فوكو بأنه لا توجد حقيقة ليست فعلاً تفسيراً، وأنّ كلّ شيء هو بالفعل مصدر ثانوي. بمعنى أنّ السجلات التاريخية قد تمّ بالفعل اختيارها وتنظيمها من خلال ممارسات الحفظ والتنظيم التي تمّ إجراؤها في حاضرٍ معيّن⁽¹⁾. إنّ المعرفة بالنسبة إلى فوكو ليست في حدّ ذاتها مجرد كشفٍ أو وصفٍ سلبيٍّ للحقائق، بل هي اختراعٌ نشط، ومحاولةٌ لفرض النظام على عالمٍ فوضوي. وبمزاج نيتشويّ أكثر، يتحدّث فوكو عن هذا النشاط التفسيريّ باعتباره «انتهاكاً»: «المعرفة لا يمكن إلاّ أن تكون انتهاكاً للأشياء التي يجب معرفتها. يجب علينا أن نتصوّر الخطاب باعتباره (عنفاً) نمارسه على الأشياء) أو -في جميع الأحوال- ممارسةً نفرضها عليهم»⁽²⁾.

وعليه، فإنّ موقف فوكو من الحقيقة يُعدّ جزءاً من هجوم ما بعد الحداثة على فكرة الحقيقة الموضوعيّة، على اعتباره يتصوّر التاريخ بأنّه «خيالٌ لنظامٍ سرديٍّ مفروض على فوضى الأحداث غير القابلة للاختزال لصالح الممارسة»⁽³⁾.

ينظر فوكو إلى الممارسات غير الخطابية المتمثلة في التنظيم والتقسيم والإقصاء وممارسات السلطة، على أنّها تساهم في إنتاج هيئات المعرفة أو «أنظمة الحقيقة»، والتي تُوفّر بدورها الشرعية لتلك الممارسات غير الخطابية. لم يعد اهتمام فوكو -هنا- معرفياً في المقام الأوّل، بل تحوّل

(1) Evans, Richard J. (1997) In Defence of History. London: Granta, 196.

(2) Falzon, C. (2013). Making History. In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (1st ed.). Blackwell Publishing Ltd, 288.

(3) Foucault, M. (2008). The Birth of Biopolitics, 1978/1979-. USA: Palgrave Macmillan,

إلى «الأنطولوجيا الاجتماعية»، علاوةً على اكتساب المعرفة بُعدًا سياسيًا. إذًا، مثل «كانط» اهتمّ فوكو بالشروط القبليّة للفكر والفعل، ولكن هذه ليست الشروط القبليّة للذات المتعالية، بل هي ظروفٌ تاريخيّة تشكّلت من خلال الممارسات الخطابية وغير الخطابية للثقافة، إنّها تظهر تاريخيًا وتكون عرضةً للتحوّل، وظهورها وانحدارها هو موضوع مشروع فوكو المعرفي⁽¹⁾.

لم يكن فوكو قد استخدم كلمة «الحقيقة» استخدامًا بارزًا، لكنّ عمله كان يركّز دائمًا على المفاهيم ذات الصلة بمفهوم الحقيقة، مثل المعرفة، إلى أن صرّح بأنّ «الحقيقة» كانت دائمًا في قلب مشروعه المعرفي⁽²⁾. كان المكان الرئيس الأوّل لهذا الجديد من المواضيع في فكره هو سلسلة محاضراته السنويّة في كولينج دو فرانس للعام الدراسي 1980-1981، بعنوان «الذاتية والحقيقة»، حين تجلّى خطاب «ما بعد الحقيقة» بارتباطه بمفهوم القوّة/ السلطة، عبر إخضاع الواقع لها، فالسلطة قادرة على التحكّم بالواقع والتأثير بالجمهور، وعليه فالواقع وليد السلطة.

يرى بعضهم أنّ فكرة ما بعد الحقيقة ليست وليدة العصر الحديث، بل هي فكرة قد رافقت التطوّر الفكريّ الغربيّ عبر تاريخه. ويعزى ذلك إلى أنّ الفلسفة تتضمّن نظامين من المسائل، مسائل الدرجة أو النظام الأوّل، حيث يكون فيها نظام الحقيقة محدّدًا ضمن معايير الصّحّ والخطأ. ويحصل ذلك في مجتمع يتشارك فيه الجمهور افتراضاتٍ مشتركةٍ حول ما يندرج ضمن هذين البعدين. أمّا النظام الثاني، هو ما يحصل في مجتمع لا تكون فيه الافتراضات حول الصّحّ والخطأ متّفقا عليها، بل لا بدّ من خلق وإيجاد هذه الافتراضات والأفكار والمفاهيم التي تُحدّد خطاب الحقيقة من غيره.

(1) Deleuze, G. (1986). Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press, 60.

(2) Foucault, M. (2001). Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984- (J. D. Faubion, Ed.). New Press, 281.

وهذا هو النظام الذي يُعرف في عصرنا الحاليّ بنظام ما بعد الحقيقة، أيّ تعدّد الاحتمالات حول طبيعة ما هو صحيح وما هو خاطئ، وهو ما يتمّ عرضه على الجمهور على أنّه خطاب حقيقة.

إذاً، ما يجري الحديث عنه -هنا- ليس تحديداً لما هو صواب وما هو خاطئ، ولكنّه حول الظروف التي تُعزّز ما هو الصحّ وما هو الخطأ. وهذا ما يُميّز عصر «ما بعد الحقيقة»، بأننا نعي هذه الحقيقة الاجتماعية ونمارسها في فضاءنا العامّ والخاصّ. وهذا الإدراك لهذه العمليّة من وجود ظروفٍ خالقة لمفاهيم الحقيقة، أخذت بداياتها منذ أفلاطون، ففكرة ما بعد الحقيقة قد تجد صدىً لها في جمهوريّته، في المجتمع العادل، الذي حدّد فيه أفلاطون نوعين من الجماهير: جمهور طبقة الفلاسفة الذين يُنابط بهم معرفة الحقيقة لممارستها والحكم على أساسها، والتي لا يتعيّن على باقي شرائح المجتمع معرفتها، وجمهور طبقة العامّة التي تقتصر معرفتها على معرفة الواقع، والتي لا تتجلّى فيه الحقائق بل تقتصر على مجموعةٍ من المغالطات المعرفيّة.

ومن هنا، يقوم الفلاسفة بخلق الظروف التي تسمح باختيار نظام حقيقة تفرضه على العامّة، والعامّة تتلقّف ما هو الصواب والخطأ. وفي هذا -أيضاً- نوعٌ من المغالطة الفلسفيّة والمفاهيميّة حول ما هو خطاب الحقيقة الذي يطرحه العلماء على العامّة إن كان لا يتوجّب عليهم الاطلاع على الحقائق كما هي؟ وهذا ما جعل من فكرة التمييز بين الواقع والخيال شيئاً ملتبساً.

وقدر ارتبطت هذه الفكرة اصطلاحاً بـ «سياسة ما بعد الحقيقة»، وبذلك جرى التعاطي معها بوصفها ظاهرةً مستحدثةً في العصر الحاليّ، خاصّةً في عصر وسائط التواصل الاجتماعيّة. وهو عصرٌ أصبحت فيه المعرفة الموضوعيّة أقلّ تأثيراً في سلوكيّات الأفراد، واتّخاذ القرارات، واحتلّت فيه

الآراء الشخصية المساحة الأكثر تأثيراً. وعليه، يصعب التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه -هنا- هو هل كانت الحقائق موضوعية في يومٍ من الأيام؟

في العام 2016م اختار قاموس أوكسفورد فكرة «ما بعض الحقيقة» كلمة العام، وعرفها بالشكل الآتي: على أنها صفة تتعلق أو تشير إلى الظروف التي تكون فيها الحقائق الموضوعية أقل تأثيراً في تشكيل الرأي العام، من مناشدات العاطفة والمعتقدات الشخصية⁽¹⁾.

إنَّ الحراك الفكري النقدي المتواصل في الغرب أدَّى إلى شيوع مجموعة من التوجُّهات الحديثة في عصر ما بعد الحداثة حول فكرة الحقيقة. نذكر منها النظرية الأكثر شيوعاً التي عُرفت بالنظرية الاختزالية، والتي ترى بأنَّ الإقدام على ذكر فكرة الحقيقة لا يُقدِّم أو يُؤخِّر في صلاحية الفكرة أو الخطاب من غيابها. فالقول بشيءٍ ما على أنَّه حقيقة لا يضيف إلى جوهره شيئاً، وعدم استخدام الكلمة لا أثر له على السياق العام للخطاب. فللحقيقة قوَّة أو سلطة معيارية، أيُّ إنه لا بدَّ من أن تكون حقيقة لمعيار متعال لا يشتمل على ذاتها بل يسوقها إلى ذلك. وبذلك، يرى أتباع هذه المدرسة من أنَّ العصر لا يحتمل حديثاً مجرداً ومفاهيم فوقية، وهو عصر الهبوط من المجرد إلى العملي الواقعي. فالنظريات العلمية تبرهن حقيقتها حين يتمَّ تجربتها في الواقع. والحقيقة -كما يراها بعضهم- هي أداة للتعميم، والتعميم لا قيمة موضوعية له في العلم، فهو ذو قيمة تفتقر إلى الصحة والموضوعية.

(1) وهذا ما تنطوي عليه دراسات الاستيمولوجيا الاجتماعية حول تمثيلات المعرفة في مجتمع ما، وكيف يجب للمعرفة أن تنتظم وتنتشر في المجتمع. يمكن الاطلاع على دراسة المطابقة Conformity Study في علم النفس الاجتماعي التي أدَّت إلى مسلمة مفادها أنَّ الحقائق تصنع في المجتمع، فالطريقة التي نرى فيها الواقع لا تخضع في كثير من الأوقات إلى منطلقات موضوعية أو حقائق موضوعية، بل تتأثر كثيراً بالرأي العام. وفي قياس درجة تثبيت الخطأ في العلم، هناك فرق بين ما يتوفر من خطاب أو معلومات تدعم النظرية وتؤكدُها، وبين معلومات تتوافق مع النظرية.

هنالك -أيضاً- النظرية التوافقية التي تنصّ على أنّ تعريف الحقيقة هو أنّ معيار مقياسها هو تطابقها مع الوقائع. إذاً هو بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الادّعاءات أو التوكيدات، وحصول الحالة في الواقع المعاش. وهنالك النظرية التي تنظر في علاقات التماسك والتوافق بين ما هو مقترح وبين وجود مقترحات أخرى تؤدّي إلى نتائج متوافقة.

أمّا المدرسة البراغماتية للحقيقة، فهي تنظر إلى أنّ الحقيقة ما هو فاعلٌ في الاجتماع الإنساني. وهي نظرية تمّ تبنيها من قبل علماء التطور، على أنّ الحقيقة هي الأمور التي يكون وجوب وجودها سبباً في استمرار الحياة، وفي خلق علاقة بين الوجود الطبيعي والوجود الإنساني. وعليه، فإنّ اعتبار الحقيقة مرجعاً يمكن القياس عليه لا جدوى منه، حيث إنّهُ -كما سبق- لا وجود لها بمعزلٍ عن العوامل الموضوعية والظروف الطبيعية والفعل الإنساني.

والنظرية النسبية للحقيقة التي اعتبرت أنّه لا وجود أصلاً للحقيقة. لقد تمّ الردّ على هذه المدرسة بأنّ مجرد الادّعاء بأنّه لا وجود للحقيقة بشكلٍ مطلق هو إقرارٌ بحقيقةٍ ما، وهو ما يخالف الفلسفة العامّة لهذا الطرح الفكري. وبالنسبة إلى أصحاب هذا التوجّه، تُعرف الوقائع من خلال استخدام عقولنا وحواسنا الخاصّة التي تفرض علينا نوعاً من التأويل والتفسير والفهم النسبي، والمختلفة باختلاف الزمان والمكان والظروف، وأنّ هنالك فرقاً ما بين معرفة شيءٍ ما والتصديق به. وعليه، فإنّ التوجّهات المعاصرة في عصر ما بعد البنيوية تهاجم الأسس وتهاجم فكرة الحقيقة. فلا وجود لحقيقةٍ موضوعية، الحقيقة هي نوعٌ من الخطأ الذي يُناقض بعضه بعضاً.

خاتمة:

الحقائق الاجتماعية لا يمكن أبداً تصوُّرها صحيحةً أو خاطئة. إنه الخطاب نفسه الذي يخلق الحقيقة حول موضوع معيّن، والخطابات المتنافسة تخلق حقائق متنافسة»⁽¹⁾.

بحسب فوكو، فإنّ هنالك «ثلاثة مجالات متاحة لدراسة الجينولوجيا: الحقيقة، السلطة، والأخلاق»، وتفاعلات هذه المحاور تُحدّد شروط الإمكانية وحدود الذاتية⁽²⁾. واقترح دراسة فكرة الحقيقة في المسألة السياسية؛ لأنّ في هذا الحقل تمثلاً لوجود «إرادة للحقيقة» تتجلى في الممارسات الاجتماعية، مثل القانون والعقاب والانضباط والاقتصاد؛ ذلك لأننا «نخضع لإنتاج الحقيقة من خلال القوة، ولا يمكننا ممارسة القوة إلّا من خلال إنتاج الحقيقة»⁽³⁾.

إننا إذا ما تأملنا فكرة «ما بعد الحقيقة» بمنهج بنيويّ، رأينا أنّه لا علاقة جوهرية بينها وبين فكرة الحقيقة. الفكرتان لا يثبت أو ينفي أيّ منهما الآخر، ولا يُضيف أيّ منهما معنى للآخر إلّا حين مفارقتها. وعليه، فإنّ الإنسان بوصفه ذاتاً وموضوعاً، في عصر «ما بعد الإنسان» Post Humanism، لا ينفي وجوده كمركز مرتبط، لكنّه يُضيف إليه صفة المفارقة، أي أنّه في الواقع فاعلٌ ومنفعلٌ فيه، عبر عمليّات إسقاط المعنى، دون كونها عمليّة واعية؛ ولذا، فإنّ هنالك مراجعة في الوقت الراهن في الوسط الأكاديمي لصحة افتراض بدء حقبة «مركزيّة الإنسان» Anthropocene، أيّ العصر الجيولوجي الذي يُنظر إليه على أنّه الفترة التي كان فيها النشاط البشريّ هو المؤثر والمهيمن على البيئة والمناخ.

- (1) Foucault, M. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977- (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Harvester, 27.
- (2) Simons, J. (2013). Power, resistance, and freedom. In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), A Companion to Foucault (pp. xx-xx). Malden, MA: Wiley-Blackwell, 305.
- (3) Foucault, M. (2008). The Birth of Biopolitics, 1978-1979-. USA: Palgrave Macmillan, 70.

جاءت الاتجاهات المعاصرة لما عرف بـ «ما بعد البنيوية» لترتكز على ركائز المنهج البنيوي، فبدل أن تنطلق من أفكار فلسفية تأسيسية مفارقة التزمت التقسيم الثنائي وفكرة الدال والمدلول؛ وذلك لأنه لم يعد بالإمكان العودة إلى الطرح الأوغسطيني Augustine حول الدال Signa والمدلول Res، بوصفه جوهرًا للأشياء لا فكرة. فمن شأن هذه العودة أن تقطعنا معرفيًا مع ما تأسس له لاحقًا من علاقة الإنسان بالإرادة؛ حيث يعتقد بعضهم أن فكرة وجود علاقة اعتباطية بين الدال والمدلول، تعود في جذورها إلى المعنى اليوناني للكلمة، بمعنى وجود الإرادة.

أَيَّ إِنَّ الدَّالَّ مُتَحَرِّرٌ مِنَ الْمَدْلُولِ بِحَكْمِ الْإِرَادَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ⁽¹⁾، مَا سَوْفَ يُؤَدِّي إِلَى اسْتِحَالَةِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ خُطَابِ «الْبُرُوبَاغَانْدَا» وَ«خُطَابِ الْحَقِيقَةِ»، فَلَا شَيْءَ حَقِيقِيٍّ، وَلَا وَاقِعَ مُفَارِقَ لَوْجُودِ الْكَلِمَاتِ، فَاللُّغَةُ لَيْسَتْ عَمَلِيَّةً تَسْمِيَّةً، بَلْ هِيَ عَمَلِيَّةٌ دَلَالَةٌ، وَالدَّلَالَةُ لَمَّا يَقْصُدُ مِنْهَا بِإِسْقَاطِهِ عَلَى الْوَاقِعِ. وَهَنَّا تَأْتِي الْمَدْرَسَةُ التَّفَكِّيكَتِيَّةُ، بِوَصْفِهَا إِحْدَى اتِّجَاهَاتِ مَا بَعْدَ الْبَنِيوِيَّةِ، لِتُحَرِّرَ الدَّلَالََةَ أَكْثَرَ، فَتُلْغِيَ الْمَدْلُولَ، فَكُلُّ شَيْءٍ هُوَ عِلَاقَةٌ بَيْنَ مَجْمُوعَةٍ لَا مُتَنَاهِيَةٍ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الدَّلَالِيَّةِ. فَاللُّغَةُ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُحَرِّرَ أَيَّ حَقِيقَةٍ حَوْلَ الْوَاقِعِ، هِيَ مَجْرَدُ كَلِمَاتٍ تُشِيرُ إِلَى أُخْرَى، «سَيْسْتَم» مَغْلُقٌ لَا مَعْنَى لَهُ، فَالْمَعْنَى لَا يَوْجَدُ فِي الْعَلَامَةِ، بَلْ هُوَ مَعْنَى مُفَارِقَ Absence of meaning. فَعِنْدَمَا أَتَحَدَّثُ عَنِ الْوُجُودِ، فَأَنَا أَقْصِدُ بِذَلِكَ كُلَّ شَيْءٍ مَا عَدَا الْوُجُودَ، فَالْمَعْنَى يَتِمُّ الْكَشْفُ عَنْهُ عِبْرَ الْمَحْتَوَى الَّذِي يَحْتَوِي مَجْمُوعَةً مِنَ الدَّوَالِّ.

وعليه، فإنَّ فوكو يرى أنَّ الهدف من اللغة ليس توليد المعنى، بل تشكيل السلطة، عبر خلق مساحاتٍ مغايرة، الهدف منها الوصول إلى «المتافيزيقا الوجودية»؛ لمحاولة حلِّ الإشكالية ما بين المعنى والوجود. إنَّ فكرة ما

(1) يمكن مراجعة كتاب شوبنهاور (1784-1860) العالم كإرادة وتمثُّلات The World as Will and Representation حيث يعتقد أن نيتشه قد تأثر به، وعليه دو سوسير.

بعد الحقيقة لا علاقة لها بالحقيقة بوصفها مفهوماً وضعت البنيوية في علاقة ثنائية لمعنى اعتباطي مفارق، بل قد يكون عصر ما بعد الحقيقة هو الفاتح للتعددية في الاحتمالات اللامتناهية للحقائق كتمثل للقيمة الفردية، وكفاعلية مجتمعية. حينها يسقط الواقع والافتراضي، والمتعالي والموجود، والمفارق والجوهر، والإنسان والطبيعة، ولا يبقى إلا اللغة بوصفها جوهرًا بذاته ولذاته، وما تمثله في الواقع إلا محاولة لتموضع الواقع الإنساني بين التكوين والبنية.

إنَّ ما نتصوره في نهاية هذه الورقة، أنَّ فكرة البنيوية وما بعدها، والحقيقة وما بعدها، والإنسان وما بعده، ما هي إلا مسارات يتجلى فيها قصور الإنسان عن إدراك ذاته ووجوده، محاولات للانفلات من إعطاء المعنى وتثبيت العبثية والفوضى. حيث يصبح الإنسان ذاته «حالة من الشك» في جانبه الأنطولوجي والابستمولوجي، أي في الوجود والمعنى.

فمصطلح «ما بعد الحقيقة»، في حقله المعرفي، يفتح لنا احتمالات للفهم لناحية المعنى والوجود. فكلمة «ما بعد» قد تتضمن مقاربتين، إحداها زمانية مكانية والأخرى تجاوزية، أي أنَّ الحقيقة لجهة الفهم التاريخي ترتبط وجوديًا بالزمان والمكان للأحداث الاجتماعية أو الوقائع أو الأفكار. وهذا البعد الأنطولوجي هو الذي يُحدد روابط العلاقة بينهما، أي تموضعها في حيزٍ بعديٍ مرتبط بالتسلسل التاريخي.

أما المقاربة الثانية فهي فعل التجاوز، أي إنه سؤال في القيمة، قيمة الحقيقة بوصفها معنى. وفي هذه تسلك عن الحقيقة قيمتها من الوجود الطبيعي، وتفتح مروحة من التمثلات في الوجود عن الحقائق. «فما بعد» هو فعل الغاية منه تجريد السؤال الاجتماعي من القيمة. وإن جردت واختزلت القيمة عن سؤال الحقيقة، أصبحنا أمام منظور المنفعة في الحقل الاجتماعي، فالظواهر الاجتماعية عادةً ما تُقارب بناءً على القيمة والمنفعة في بعدها الابستمولوجي.

إننا إذ نطمئن للقول بأن لحظة ما بعد الحقيقة، هي لحظة تفوق المنفعة على القيمة، والقيمة هنا متمثلة ببعدها الأخلاقي الإتيقي، والذي قد يُشكل محوراً مهماً لإعادة التوازن للسؤال الاجتماعي. فالحقيقة في الحقل الفلسفي الاجتماعي، فكرة تتأطر في أصولها بالبعد الميتافيزيقي المفارق، وتتشابك في مقاربتها التكوينية في الواقع الفيزيقي المعاش، ومحاولة للمواءمة بين المطلق والمحدود، والمجرد والعملاني.

وعليه، فهي تتمثل الواقع دون أن تعكسه، كما بينّا في العلاقة بين التمثّل والفكرة. فهي لا تفارق المعنى فقط، بل تخلق مجموعة من المعاني المفارقة للتمثيل أيضاً.

ولكن قد يتبادر إلى الذهن بأن سؤال المعنى هو سؤال القيمة، والقيمة هنا في الفهم المعاصر قيمة ذاتية تتمحور حول فلسفة الذات والمعرفة الذاتية. وهذا سياق معرفي يتحرك ضمنه الفرد في نمط من العلاقات والترابطات التي تُحدّد صلتها مع الواقع المادي، عبر تصوّرات الإدراك التي تستمدّ وعيها من هذا السياق الفردي. والإدراك العقلي، والفكري، والمعرفي، يتمثّل في الواقع عبر سلوكيات تتحقّق من خلالها الذات، أو تُحقّق من خلالها الانتفاع والمنفعة. فإن كان الحيز الفكري يلزم ذاته بقيم الحقيقة المطلقة، فإن الحقل العملي يتفلّت من هذه القيم.

إنّ مصطلح «ما بعد الحقيقة» هو تصوّر لواقع الإنسان الفرد/ الذات الفردية، وقدرته على إنتاج وإعادة إنتاج الواقع عبر اختلاق جملة من المعطيات والوقائع، من أفكار وأيديولوجيات، وعلوم وآداب، ما يحملنا على القول بأن حقل الحقيقة وما بعد الحقيقة في البعد الاجتماعي هو حقل التفاعل السياسي⁽¹⁾.

(1) قام الكاتب المسرحي الأمريكي ستيف تيشيش في مقالته عام 1992 «حكومة الأكاذيب» باستخدام مصطلح سياسة تجاوز الحقائق Post Truth Politics، والذي تحدّث فيها عن إدارة بوش، واختيار العيش في عالم ما بعد الحقيقة، أي في عالم لم تعد فيه الحقائق مهمة. كما ذكرت قبل ذلك =

حيث فضل الإنسان منطق الغلبة والقوة على منطق الحق عبر تاريخه البشري، فكانت السيطرة على الوجود سابقة للحاجة إلى فهمه، والمنفعة منه قبل الارتقاء إلى السلم القيمي منه.

فلو قاربنا السؤال الاجتماعي المتمثل بفكرة الدين والأسطورة، المفارقة والمتجاوزة، لوجدنا أن حقيقة هذه الأسئلة تستمد من قدرتها على التحكم بالواقع، وتحويل الإنسان من ذات إلى موضوع. إن العلاقة هنا تنطوي على نوع من تحررنا من الدلالة السابقة على الذات، أي إن تحرير الدلالة، والعلاقة بين الدال والمدلول، تنفلت من الطرح الذي ساد سابقاً بوجود طبيعة بشرية ضمن واقع حقيقي State of nature خارج أطر العقل البشري. فالأسماء والكلمات تتحقق في الواقع الطبيعي بانفصالها عن النتائج الفكرية. إنه مفهوم يتمثل به الإنسان العاقل والمفكر، الذي يملك إرادته في فهم وتغيير الواقع⁽¹⁾.

بطبيعة الحال، إن مرحلة ما بعد الحداثة هي مرحلة التحول من مركزية القيم والنموذج المتعالي إلى هيمنة المنفعة والنموذج الافتراضي، على اعتبار الواقع افتراضياً في مقولات ما بعد الحداثة.

=الفيلسوفة الألمانية حنا أرنت في مقالها في العام 1967 بعنوان «الحقيقة والسياسة» Truth and Politics «بأن الحقيقة والصدق لم تكن من بين فضائل السياسي، وأن الكذب كان أداة ضرورية ومبررة في أيدي السياسيين ورجال الدولة.

(1) ويمكن العودة في هذه النقطة إلى الفيلسوف البريطاني لي ماكنتاير، حيث قال «إن ظاهرة ما بعد الحقيقة ليست إنكار وجود الحقيقة والوقائع، بل هو نوع من إخضاع الحقائق للمواقف الشخصية والمنظور الشخصي. ففي عصر ما بعد الحقيقة، بعض الحقائق أكثر أهمية من غيرها، والمعيار الذي يقيس به المرء حقيقة على أخرى هو مدى موافقتها رأيه ووجهة نظره الشخصية. كما يمكن العودة إلى الفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت في مقالته مع الصحيفة البريطانية كارول كادا فولدر، حيث قالت: «إن الخطر الكبير في هذا العصر على الإنسانية، في بداية عصر المعرفة وعدم اليقين، هو فقدان احترام الحقيقة والحقائق، وفقدان الإرادة لفهم العالم على أساس الحقائق».

McIntyre, L. (2018). Post-truth. MIT Press.

Daniel Dennett: 'I begrudge every hour I have to spend worrying about politics' | Daniel Dennett | The Guardian.

من فعل التحقُّق من فهم مصطلح جديد هو بقدرة محاكاته لما يحتويه من عناصر وجوده القبليّة. أي إنّ مصطلح «ما بعد الحقيقة» ينطلق إلى ما تمّ التوافق عليه من تعريفات وتصنيفات لمفهوم الحقيقة في هذا العصر. على اعتبار أنّ الحقيقة يُنظر إليها ضمن سياقاتٍ نظريّة أربعة، نظريّة المراسلة، التناسق، البراغماتيّة، والتعدُّدية.

وهذا ما يُعيدنا في هذا الاستخلاص إلى فوكو والمدرسة البنيويّة، وما بعد البنيويّة، حيث إنّ قيمة الحقيقة وتجاوزها هو ذلك التمظهر للصراع الفكريّ بين الفلسفة التّأويليّة والوضعيّة. فلا هي صورة للذات بوصفها أساساً مطلقاً للمعرفة، ولا من الممكن تفسيرها من خلال الغائيّة التاريخيّة، أي فهمها على أنّها ظاهرة ضمن حدود المطلق المجرّد، والمحدود المجسّد. إنّ ما بعد الحقيقة، وما بعد الحداثّة، وما بعد البنيوية، وما بعد الإنسان، هو عمليّة تحوُّل، كما فهمها فوكو في منهجه الجينولوجيّ، في النظرة إلى الذات في علاقتها مع الذات، على أنّها أيضاً سؤال اجتماعيّ سياسيّ، فلا إمكانيّة للتعامل معها بوصفها وجوداً واقعاً أبديّ، بل على أساس علاقاتٍ اعتباريّةٍ تفاضليّةٍ تقوم على مبدأ فهم تمثّلات العلاقة بين الذات والمعرفة والقوّة.