



سلطان العقل وسطوة الأهواء:
ديكارت وإشكالية تدبير الانفعال
د. نور الدين ديناني
دكتوراه في الفلسفة من جامعة الحسن الثاني
المغرب

الملخص

تُسائل هذه الدراسة الأساس الميتافيزيقي الذي تتأسس عليه ثنائية النفس والجسد في متن ديكارت "أهواء النفس"، من زاوية ما تُحدثه الأهواء من ثغرة في مبدأ الكوجيطو ذاته. فبخلاف قراءات ترى في الأهواء تهديداً صريحاً لسيادة الذات المفكرة، تُظهر الدراسة أن ديكارت يقيم تمييزاً دقيقاً بين الحدس، المصون من الخطأ بحكم انتمائه إلى الفكر الخالص، والحكم، حيث تتموضع إمكانية الزلل الناجم عن سوء تدبير الانفعال؛ وهو تمييزٌ يُبقي الكوجيطو سليماً في بنيته وإن ضاقت ثغرتة دون أن تتغلق كلياً. وتُبين الدراسة أن سلطان العقل على الأهواء ليس سلطاناً مباشراً يقوم على قمعها أو اجتثاثها؛ إذ يُقرّ ديكارت باستحالة ذلك بنوياً. بل هو سلطانٌ بالوساطة، تستدعي فيه الإرادة أهواءً بعينها لمصارعة أهواء أخرى، في مفارقة تجعل من مجاوزة الهوى فعلاً هوائياً في جوهره. وتخلص الدراسة، استثناساً بقراءة فوكو للحظة الديكارتية، إلى أن هذا التأسيس - على ما اعتراه من غموضٍ حمل أغلب الدراسات الديكارتية على تغافله - يُشكل نقطة انعطاف من "الانشغال بالذات" إلى "معرفة الذات"، ومنه تتأسس سلاله فلسفية-سياسية حديثة تتخذ من تدبير الأهواء بالأهواء مبدأً ناظماً لها.

**Abstract:**

This study interrogates the metaphysical grounding of the soul/body dualism in Descartes's *Passions de l'âme*, focusing on the breach the passions open within the cogito itself. Against readings that treat the passions as a sheer threat to the sovereignty of the thinking subject, the study shows that Descartes draws a precise distinction between intuition, immune to error by virtue of belonging to pure thought, and judgment, where the possibility of error occasioned by the mismanagement of affect is located; a distinction that leaves the cogito's structure intact even as its breach narrows without closing. The study further demonstrates that reason's authority over the passions is not direct, exercised through their suppression or extirpation, a possibility Descartes structurally forecloses; but mediated: the will conscripts certain passions to contend with others, in a paradox whereby the overcoming of passion is itself, at bottom, a passionate act. Drawing on Foucault's reading of the Cartesian moment, the study concludes that this foundation – notwithstanding the ambiguity that has led most Cartesian scholarship to neglect it – constitutes a pivotal shift from the "care of the self" to "knowledge of the self," inaugurating a modern philosophical–political lineage that takes the governance of passion by passion as its ordering principle.



يندرج السؤال عن علاقة الفعل السياسي بالأهواء والانفعالات، في جذره الفلسفي الأبعد، ضمن مساءلة أقدم مدارها موقع الانفعال من الذات المفكرة ذاتها. وإذا كان الفكر السياسي الحديث والمعاصر قد أعاد صياغة هذا السؤال ضمن اقتصادات متعددة للأهواء العامة، فإن الجذر الميتافيزيقي لهذا الانشغال يعود إلى اللحظة الديكارتية، حيث نُصّب الفكر جوهرًا للوجود على نحو يفترض إقصاء الأهواء أو تحييدها. غير أن ديكارت نفسه، في رسالته "أهواء النفس"، لا ينصرف إلى هذا الإقصاء، بل ينخرط في مساءلة الأهواء بوصفها إمكانًا لا تهددًا محضًا، وبوصفها مجالًا "للرقة والسرور" لا مصدرًا للهمجية.

من هذا المنطلق، يقتضي هذا المقال الكيفية التي واجه بها ديكارت الثغرة التي تفتحها الأهواء في متن الكوجيطو، والحدود التي رسمها لسلطان العقل على الأهواء، ودرجة استقلالية الإرادة عن الانفعال. ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور: يتناول أولها الأساس الميتافيزيقي المزدوج (النفس/الجسد) الذي تبني عليه معرفة الأهواء وموقعها من الكوجيطو؛ ويسائل ثانيها التوتر بين سطوة الأهواء وسلطان العقل في ضوء الحسد واليقين؛ ويفحص ثالثها آليات مجاوزة الأهواء بالأهواء ذاتها، وصولًا إلى القراءة الفوكوية للحظة الديكارتية بوصفها منعطفًا من "الانشغال بالذات" إلى "معرفة الذات".

أولًا: الذات المنفعلة: الأساس الفيزيولوجي للأهواء وثغرة الكوجيطو

يعيننا، في هذا المقام، النظر في العناية التي أولاهها ديكارت لصياغة قواعد قيادة النفس في تجربتها الانفعالية، تعينها على ضبط أهوائها وتنظيم انفعالاتها؛ إذ يرسم للعقل كفاءات استعمال الأهواء، ويقترح قواعد عامة موجّهة للسلوك. صحيح أننا أمام نص يروم بيان كفاءات اشتغال الأهواء، من حيث هي كفاءات سالبة للذات ومُهَدَّدة لمبدأ الكوجيطو، لكن الأصح أن ذلك قد كان برسم تقديم صفات لتجاوز التأثير ذاك. هذا إذا ما حمل ديكارت على التفكير في الأهواء؛ فالإنسان، على الرغم من كونه كائنًا عاقلًا واعيًا بذاته، يظل محكومًا في أفعاله بمقتضى أهوائه وانفعالاته. ولذلك فإن الفلسفة كما يتصورها، حينما تُقصي هذا الجانب، تغدو فلسفة "همجية" أو "عدوانية". أما فلسفته هو، كما يتمثلها، فتشتت تميزها من ميلها إلى أن «تجعل من الأهواء مجالًا للرقة والسرور في هذه الحياة»¹.

ومع ذلك، في وسع أي باحث في الفلسفة عامة وفي الفلسفة الحديثة خاصة أن يلحظ أن معظم الدراسات التي اهتمت بالدرس الديكارتية قد أغفلت الجزء الذي كان مداره على الأهواء، منشغلة عنه بسواه. وأيًا كانت مبررات هذا التغافل، فإن ما يستوقفنا في هذا النص ويدعونا إلى تناوله باهتمام وتفصيل هو تشديد ديكارت على أن فهم تمثيلات الإنسان لنفسه ولإدراكاته لا يستقيم بمعزل عن اعتبار الأهواء، وذلك عبر فهم منطقها؛ إذ يُنْهِنُها فيه أولًا إلى ندرة البحث في مسألة الأهواء، ويكشف لنا ثانيًا أنه يُعالج إشكالية مدارها مصادر الأهواء وفحص أسبابها الأولى، غير أنه لم يُعنَ بذلك إلّا في سياق تحكيم الذات المفكرة، حيث تنصيب الفكر جوهرًا للوجود؛ إذ يؤسس لأطروحة تُقر بأنّ للأهواء منفعة تكمن في كونها «تقوي الأفكار وتُطيل فترة بقائها في النفس، [وهي] أفكار من الأفضل للنفس أن تحتفظ بها»². ومن ثم فإن ديكارت – في كتاباته المتأخرة ومراسلاته – لم يُغيّر رهبانه، وإنما غيّر طريقته. وقد امتدت أسيجة العصر الكلاسيكي العقلانية في هذا النص إلى أقصى مدى ممكن؛ فالتفكير في الأهواء عصرئذ كان مقتربًا ببلوغ الاتزان، مُهتجسًا بغاية التعقل، وهو ما حمل الفلاسفة الكلاسيكيين على صياغة صناعات ونمذجات لها. والحق أن لهذا النمط من التفكير أسباب نزول ثابتة، لعل أبرزها الاعتقاد فيما للأهواء من قوة وسطوة على الذات تجعلها مُستلبّة مُستعبدة؛ فكان التفكير في الأهواء تفكيرًا في كفاءات الانفعالات منها تارة وفي آليات التحكم فيها تارة أخرى. غير أن المتون التي تناولت الأهواء لم تُرقّ لديكارت، وكان آخرها مياسم الأهواء «Les caractères des passions» الذي أصدره Marin Cureau de La Chambre (1596–1669) قبل أن يُصدر نصّه بثمان سنوات،

¹ – René Descartes, *Les passions de l'Ame*, Introduction de Michel Meyer, (éd L.G Français, 1990), p. 17.

² – *Ibid.*, Art 16, 17.



ولم يختسبه سوى جملة أقوال عديمة المعنى. لذلك، وإخلاصاً منه لروح منهجه في التعامل مع إرث القدماء بوصفه إراثاً غير سليم، فتناول موضوعه كما لو أن أحداً لم يسبقه إليه؛ وقد حدد سعيه تبعاً لذلك في تأسيس أخلاقٍ مؤقتة، مدارها علاج سوء فهمنا وتدبيرنا لحقيقة الأهواء والانفعالات وتجاوز مخلفاتها.

يسلم ديكارت بأن إمكانية المعرفة بالأهواء تنبني أولاً على «ضرورة التمييز بين وظائف النفس ووظائف الجسم»³، فحرارة الجسد لا تنبثق إلا عنه، وحركة أعضائه لا تنفعل إلا به، فـ«تنتمي إليه، تبعاً لذلك وبحكم الضرورة، كل تصرفاتنا»⁴. ذلك أن كل ما ندركه بالتجربة يُنسب إلى أجسادنا، فالحركة التي فينا حين لا تعتمد على الأفكار تنتمي إلى الجسد، أما النفس فإليها ينتمي كل ما لا يمكن نسبته إلى الجسد. وبالنتيجة، فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن «النفس هي التي تمد الجسم بالحرارة والحركة»⁵. هذا الاعتقاد – والذي يحسب ديكارت أن بيان قنافته مدخل رئيس لإدراك دلالة الأهواء وعامل مساعد على تفسير أمرها – مردّه إلى اعتقاد آخر هو أن توقف حركة الجسد في الموت هو من طريق انعدام النفس، وتلك سنة سنّها التقليد الأرسطي وسار عليها من بعده القديسان أوغسطين وتوما الأكويني، وقد بدت لديكارت عائقاً أمام كل معرفة سليمة للنفس وفهم لطبيعة أفعالها. تنبني إمكانية المعرفة تلك ثانياً على الاعتقاد بأن الأفكار على ضربين: أفعال وأهواء. تتأتى الأولى كلياً من النفس، ولا تتوقف إلا عليها. أما الثانية فتعبر عن «مجموع الإدراكات أو المعارف التي توجد فينا، دون أن تكون النفس هي التي جعلتها على ما هي عليه»⁶.

لا تتوقف الأهواء على النفس فقط، إنما هي مرفوقة، بالضرورة، بحركات الجسم، وهي فعل الجسم في النفس؛ وعلى الرغم من أن قوامها على النفس، فإن هذه لا تسببها، إذ سببها الرئيس يتأتى من «(...) الأرواح التي تحتويها تجايف الدماغ»⁷. وإذ يتنازل القلب بذلك عن مكانته مركزاً للأهواء والانفعالات، فإنه – بالرغم من دوره الكبير بحسبانه سبباً فيزيولوجياً لها – تبقى النفس لا تحسّ بالآثار المترتبة عن الانفعالات إلا في الدماغ. وحينما يُقر ديكارت بأنه لن يأخذ بالاعتبار الاعتقاد السائد بتلقي النفس انفعالاتها من القلب، فإنه يجعل ذلك في صلب نقده للتصور الرواقي وقبله الأرسطي؛ فالنفس ترجع انفعالاتها إلى ذاتها، في حين أن الأهواء والانفعالات كافة، بحسب نظام الطبيعة، غير مرتبطة إلا بالجسم.

وفي مطلق الأحوال، لا تقوم الأهواء إلا «(...) [بـ] حث النفس وهيئتها لتقبل الأشياء التي كانت قد أعدت الجسم لها»⁸، ولعل ذلك هو ما يُبرّر «(...) إثارة الانطباع ذاته لانفعالات متنوعة»⁹؛ إذ لم يفتأ ديكارت يسوق أمثلة مضمونها أن من ذات السبب يمكن أن تثار أهواء وانفعالات متنوعة لدى أشخاص مختلفين. وبالجُملة فإن الانفعالات إدراكات أو إحساسات أو تأثرات للنفس، وتُنسب إليها خاصة لا لغيرها، و«(...) تُسببها وتغذيها حركة معينة للأرواح»¹⁰، من دون أن يُعتقد من هذه الإدراكات كونها جلية واضحة؛ ذلك «أن المرء بقدر ما يقع تحت تأثير الأهواء يكون أكثر جهلاً بها»¹¹. إنها بهذا المعنى مجموع الأفكار التي ليست أفعالاً للنفس ولا هي ناجمة عن إرادتها، و«لا تُنسب إلا إلى النفس تمييزاً لها عن تلك الإحساسات التي تُردّ إلى الجسم، أو التي تُنسب إلى الأغراض الخارجية»¹².

³ – Ibid., Art 2.

⁴ – Ibid., Art 4.

⁵ – Ibid., Art 5.

⁶ – Ibid., Art 17.

⁷ – Ibid., Art 37.

⁸ – Ibid., Art 40.

⁹ – Ibid., Art 39.

¹⁰ – Ibid., Art 27.

¹¹ – Ibid., Art 28.

¹² – Ibid., Art 29.



من حسنات هذا التصور الديكارتي إدراكه أن تزايد معرفتنا بالأهواء مقترنٌ بنقصانٍ منسوب الخوف منها؛ فقد تبدت له — بعد دراسته المستفيضة لشتى أشكالها — جيدة بطبيعتها، فأقر بأن ما ينبغي تجنبه منها ليس سوى استعمالها السيئة أو الإفراط فيها، وانصرف تبعاً لذلك إلى وضع علاجات من قبيل التروي والصبر والمهارة؛ علاجات تُسَعِفُ المرء على تصويب عيوب حالته الطبيعية، غير أننا لا نرى في هذا الأمر جدّة، فهو بالكاد سبق أرسطي محض.

تأخذنا المقدمة السابقة إلى استنتاج رئيس مضمونه أن الأهواء وحدها يتوقف عليها كل خيرٍ وشرٍّ في هذه الحياة؛ ذلك أن الأشخاص الذين تستطيع الأهواء أن تحرّكهم وأن تؤثر فيهم أكثر من غيرهم هم القادرون على تذوق أكبر قدرٍ من العذوبة والتمتع في هذه الحياة، غير أنهم — وبسبب هذه الأهواء كذلك — قد يتذوقون أكبر قدرٍ من المرارة، من دون أن تُعدّ هذه الأهواء مصدر تلك المرارة، إذ مصدرها الأساس تعذر إدراك كفيات توسّلها جيداً؛ فالحكمة تُعلّم المرء كيف يصبح سيّد أهوائه وانفعالاته وكيف يتحكّم فيها بمهارة، وهو لا يسعه بالتبع إلا أن يستخلص الفرح من الشرور ومن المساوئ التي قد تتسبّب فيها أهواؤه وانفعالاته.

الحديث هنا عن "أهواء النفس"، لكنّها أهواءٌ تنبثق من الجسد. يُعيد هذا الأمر، في العمق، إنتاج ثنائية الأهواء ومعرفتنا بها من خلال ثنائية ما هو طبيعي وما هو رُوحاني، ثنائية الجسد والروح. وبنفس لا يكاد يخلو من سُخرية يُعلّق ميشيل ماير: «(...) حضارتنا الغربية تتميز بشيء فريد من نوعه إنما تزعم في الحرية وفي التمكن من كل ما يعرقل هذه الحرية، كـ "الأهواء"»¹³. لقد جعل ديكارت من الأهواء موضوعاً ذهنياً صريحاً، يمكن التحكم فيه بتغيير في الوعي، غير أن الهوى لم يعد — والحالة هذه — طبيعياً، على الرغم من أنه ينبعث من الجسد؛ وهو ما يجعل ديكارت حبيس المفارقة ذاتها. فهو يُشدّد على فكرة ذات جذور أفلاطونية محضة تقول إنه متى أمكن معرفة الأهواء والتعرّف عليها من حيث هي أهواء، فإن ذلك يُسعِفنا على مُحاربتها. يتساءل ماير: «(...) هل الوعي بما كافٍ لتجاوزها، فهل الوعي بالظمأ، مثلاً، يشفي الغليل؟»¹⁴.

ثانياً؛ سطوة الهوى وسلطان العقل: تكافؤ مشروط

ولأنّه احتسب أن «كل خيرٍ أو شرٍّ في هذه الحياة إنما متوقّف عليها»¹⁵، ولأنّه أقرّ بأنها «كلّها جيّدة بطبيعتها، وبأن ما يتعيّن تجنبه، ليس هي في ذاتها، وإنما سوء استعمالها أو الإفراط فيها»¹⁶، فإن ديكارت قد أعرض عن محاكمة الأهواء على غرار محاكمة القدماء لها، وانصرف عن الاعتقاد الرواقّي السائد بتلازم تحقيق الحكمة مع استئصال الأهواء خاصّةً ونبذ الحساسية عامّةً؛ ذلك أنّه على الرغم ممّا يبيّده من توجّس من الأهواء ومن سلطتها على الذات، فإنه يؤمن بأن الذين تحرّكهم أهواؤهم وتؤثر فيهم، أكثر من غيرهم، هم الأقدر على تذوق أكبر قدرٍ من العذوبة والتمتع في هذه الحياة، غير أن الإعراض والانصراف ذينك قد اقترنا لديه بتزايد وعي الأهواء أولاً، وبتبدد الخوف منها ثانياً. ولسنا نرى في ذلك سوى انتصاراً منه لمقولات الحكمة والفطنة والرؤية، فأولئك الشغوفون لا تحرّكهم أهواؤهم إلّا لأنّ لديهم نقصاً في منسوب الحكمة، وهم إذ «تعوزهم الحكمة، يتعذّر عليهم بالتبع، توسّل أهوائهم جيّداً وحسن تسخيرها، [ف] يكونون على قدرٍ كبيرٍ من المرارة»¹⁷. ولأنّ الاستعمال الوحيد لجميع الأهواء يكمن في «أنّها تُعدّ النفس لكي تقبل ما تُمليه الطبيعة كمُعطى نافع لها وتُهيئ الأجسام لما يناسبها من الحركات القادرة على تحقيق هذه الأشياء»¹⁸، فإن السعي إلى جعل الذات سيّدة نفسها لا يستقيم دون اعتبار هذه الأهواء، لأنّ من بين كل أنواع الأفكار «(...) لا شيء يهزّ النفس ويهيّجها بقدر ما تفعل الأهواء»¹⁹.

– ميشيل ماير، مرجع سابق، ص. 86.

– المرجع نفسه.

– Ibid., Art 212.

– Ibid., Art 211.

– Ibid., Art 212.

– Ibid., Art 52.

– Ibid., Art 28.



يبدو أن الكوجيطو أمام ثغرة "brèche"، غير أن هذه الثغرة تضيق بمجرد اعتراف صاحبه بعدم تعارض الذات المفكرة تلك مع أهوائها معارضة جذرية؛ إذ هي لا تغفل عما يحصل لديها من تأثرات، كما أن معظم الانفعالات التي تلحقها ليس من شأنها أن تهدد الحدس البسيط للفكر؛ فالحدس، لأنه دائماً صحيح، ليس من شأن الأخطاء - التي تتسبب الأهواء فيها - أن تصدر عنه، وإنما هي صادرة عن الحكم. فهل من شأن هذا القول أن يفقد الذات الواعية، من حيث هي سيّدة على أحكامها، قوّتها؟ قطعاً لا؛ فسلطان النفس، بالنظر إلى أهوائها، لا يكمن في قدرة الإرادة على إثارتها واجتثاثها بشكل مباشر، إذ لا تستطيع النفس التحكم كلية في انفعالاتها، وإنما يكمن في قدرتها على توجيهها بشكل غير مباشر.

ثالثاً؛ مكر الإرادة: تدبير الأهواء بالأهواء

تقترب الإرادة، على نحو طبيعي، بحركة الغدّة، ولا تقتصر على الفكر، ومن ثمة فإنه «لا قدرة [لها] على الانفعال»²⁰؛ إن لها «قدرة [فقط] على نتائجه وعلى ما يُفرض إليه»²¹ من حركات على مستوى الجسم، فهذه الحركات هي ما تستطيع الإرادة إليه سبيلاً؛ ولذلك فلا مهرب لها من توسّل الحيلة، إذ «في هذه القدرة؛ قدرة النفس على وقف حركات الجسم وفي عجزها، تتحدّد قوّتها أو ضعفها»²². والحيلة هنا لا تكمن في «مصارعة الإرادة للانفعال بأسلحتها الخاصة، وإنما بنوع من الأسلحة تمدّها بها بعض الانفعالات لتقاوم بها انفعالات أخرى»²³، وهي أحكام قطعية لا غير، تحصّلت لدى النفس بصدد الخير والشر؛ وبالتّبع فإن ضعف النفس لا يتمثّل في خضوعها لانفعال ما، وإنما في الانحراف معه كليةً.

والذي يعنينا أكثر من مضمون هذا القول²⁴ - ولربّما هو في قلب الدوافع التي حملتنا على تناول المقالة الديكراتية - أنه فتح الباب أمام تقليد سيسود ابتداءً من الفلسفة السياسية الحديثة، مُقتضاه أن السبيل الأنجع لمُجاوزة الأهواء هي الأهواء ذاتها؛ إذ من شأن بعض الانفعالات أن تمدّدنا بأسلحة وقوى لمواجهة انفعالات أخرى ومجاهتها. فالنفس ليس في وسعها أن تستمدّ قوّتها إلا من المعرفة، معرفة الحقيقة، التي ستُمكنها من إنتاج أحكام تُسعفها على توسّل انفعالات معيّنة ضدّ أخرى، فيكون بوسعنا، فقط، «(...) عبر العادة، ربط الحركات بأفكار أخرى غير تلك التي ارتبطت بها»²⁵.

انتهى ديكرات - كما كان متوقّعاً - إلى تسجيل انتصار للعقل والإرادة في قيادة الأهواء والسيطرة على الانفعالات، حتى بالنسبة «لأولئك الذي يحوزون أضعف النفوس»²⁶. فالإرادة عنده لها وجهة بيّنة جليّة هي الخير، وهذا معلومٌ لديها، غير أن الأهواء هي ما من شأنه أن يعوقها وأن يصير مصدراً رئيساً للخطأ؛ فيكون الخطأ المصاحب للأهواء، بل المُحيث لها، نتاجاً محضاً للإرادة. غير أن هذا الخطأ - والذي يمسّ الجسم والحياة - في الوُسع تجاوزه حالما يتمكّن الفكر من العودة إلى ذاته وتأمّلها عبر الحدس، على أن يكون هذا التجاوز مقروناً بتوقّف الذات عن الانخداع وبكبح إمكانات انحراف الفكر المتأّتية من عوز في الإرادة؛ ولذلك فإنّ الممكن هنا والمأمول لن يكون أكثر من تقليص دائرة الخطأ والحدّ من إمكاناته. وللرفع من منسوب هذا الأمل انصرف ديكرات إلى احتساب الإعجاب Admiration عنصراً محورياً في رسالته، لأنّه متضمّن في الأهواء كافةً.

²⁰ - Ibid., Art 47.

²¹ - Ibid.

²² - Ibid., Art 48.

²³ - Ibid.

²⁴ - ابتداءً من المقتولين 47 و48.

²⁵ - Ibid., Art 50.

²⁶ - Ibid., Art 50.



شكّل القول الديكارتّي فيما اتّصل بالأهواء التأسيس الفعلي لفلسفته العملية²⁷؛ إذ إنّ اعتبار الأهواء هو المدخل الرئيس الذي من شأنه تأهيل الذات لحيازة السيادة، وتمكين الكوجيطو من سدّ ثغراته المُنبتقة عن تجارب الذات الانفعالية. غير أنّ الباحث في الدراسات التي تتخذ من المتن الديكارتّي مداراً لها يلحظ أنّها قد انشغلت، انشغالاً ملحوظاً، عن موضوعات الأهواء والانفعالات، ولعلّ ما تُفسّر به تلك الدراسات انشغالها ذاك أو تغافلها أمرين: أولهما أنّ ديكارت نفسه قد ناقش، في هذا النص، إمكانيات الذات المُفكرة وإرادتها بكثير من التردد، وثانيهما أنّ معظم أفكاره في هذا المعرض لم تخلُ من غموضٍ ولم يفارقها الالتباس، حتى لنجزم أنّه ليس تزيّداً في القول — حسبما تعتقد الدراسات تلك — إنّ الكوجيطو قد طال كلّ شيء وتقدّم في الاتجاهات كافة إلا فيما اتّصل بالأهواء والانفعالات.

ولذلك تبدّت "اللحظة الديكارتية"، وفقاً لتحليلات ميشيل فوكو²⁸ بحسبانها لحظةً فارقة، من حيث تضمّنها تراجعاً لمبدأ "الانشغال بالذات «le souci de soi» لصالح "معرفة الذات"؛ لحظة أُقصي معها المبدأ ذاك من حقل التفكير الفلسفي، على أنّ هذا التحول، الذي دُشن بنظرة في "التأملات" وليس فقط في "أهواء النفس"، قد اقترن بوضع البداهة في مقدّمة التفكير من دون أيّ شكٍّ ممكّن. فهل كان يتعلّق الأمر في "الانشغال بالذات" بدعوة إلى الانعزال والأنانية والفردانية؟ قطعاً لم يكن الأمر كذلك؛ إذ هو متعلّق بالأساس بممارسة اجتماعية عقلانية، فما كان من شأن الانشغال ذاك أن يُقعد بالذات عن الفعل، إنّما كان من شأنه أن يحمّلها على المشاركة في العالم.

²⁷ - محمد سوسي، تصور الأهواء والانفعالات في الفلسفة العملية لديكارت: بين الوصف وتحديد الصفات، تقديم ومراجعة: عز العرب لحكيم بناني (الرباط: دار أبي رقرق، 2023م)، ص. 14.

²⁸ - أنظر: ميشيل فوكو، تأويل الذات، مرجع سابق، درس 2 يناير 1982.



خاتمة

يتبين مما سبق أن ديكارت، حين واجه ثغرة الكوجيطو التي تفتحها الأهواء، لم ينحُ منحى الإقصاء الرواقي لها، بل أسس لتصور يقوم على معرفتها والتحكم فيها بوصفها - في أصلها - جيدة بطبيعتها. فسلطان العقل على الأهواء ليس سلطاناً مباشراً يقوم على القمع أو الاجتثاث، وإنما سلطان غير مباشر يتوسل الأهواء ذاتها سبيلاً لمجاوزة أهواء أخرى، فتغدو الإرادة - في تدبيرها للانفعال - مُطالبَةً بالحيلة لا بالمواجهة. وبذلك تضيق ثغرة الكوجيطو من دون أن تنغلق كلياً؛ إذ يبقى الحدس مصوناً من الخطأ، فيما يظل الحكم عرضة له بمقدار ما يُخطئ في تدبير الأهواء وتوسلها.

إنّ هذا التأسيس الديكارتي، وإن أُخذ عليه لاحقاً غموضه والتباسه - على ما يشهد به تغافل الدراسات عنه - يظل يمثل لحظة تأسيسية لتقليد فلسفي سيتسع لاحقاً في الفلسفة السياسية الحديثة، مقتضاه أن مجاوزة الأهواء لا تكون إلا بالأهواء ذاتها. وهي اللحظة التي رآها فوكو منعطفاً من "الانشغال بالذات" إلى "معرفة الذات"، بما يحمله هذا المنعطف من إعادة تموضع للانفعال في قلب الفعل الفلسفي، لا خارجه.