نظام الخطاب

ميشيل فوكو

تقديم لماذا ميشيل فوكو الآن؟

كنت قد انخرطت منذ فترة من الزمن في دراسة التيارات الفكرية التي تشغل الساحة الثقافية الفرنسية. وقد تركز اهتمامي على ميشيل فوكو بشكل خاص لسببين أساسيين:

الاول: هو أنه ألاكثر راديكالية وجذرية في قلب الأوضاع السابقة، وتعرية الأفكار والمؤسسات الراسخة والمسيطرة. فمنذ عام ١٩٦١ عندما صدر كتابه الكبير الأول «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» كان واضحاً ان فكراً جديداً شديد الابتكار والخلق قد ولد. هذا مع العلم أنه لم ينتبه إليه وقتئذ إلا نفر قليل من الكتاب والمفكرين من بينهم موريس بلانشو ورولان بارت. كان المثقفون الفرنسيون آنذاك مشغولين بحق بمسائل الصراع الايديولوجي والديالكتيك وفائض القيمة والرأسمالية، الخ.. ولم يكونوا مستعدين للاصغاء إلى فكر جديد، يطرح نفس المشاكل تقريبا بطريقة أخرى، أو يتحدث عن مشاكل جديدة لا تقل أهمية عن السابقة. كان اكتشاف فوكو الحقيقي في ذلك الكتاب يتمثل في تفكيك مفهوم العقل الكلاسيكي، وتبيان هشاشة كل تحديد مطلق للعقل، وبالتالي تبيان نسبية العقل واختلاف مفهومه وحدوده باختلاف المجتمعات البشرية والعصور التاريخية. لقد استطاع فوكو أن يبرهن تاريخيا وبالتحليل على أن الحدود التي تفصل العقل عن الجنون ليست نهائية ولا مطلقة، وإنما هي متموجة ومتداخلة ومتغيرة. وهكذا استطاع أن يحجّم العقل الكلاسيكي الذي أسسه ديكارت والذي كان سائداً حتى أمد قريب، وخصوصاً في البيئات المحافظة وفي السوربون.

لكن الكتاب الكبير الثاني الذي سيعطي لفوكو أهميته المحلية والعالمية كأحد فلاسفة هذا العصر هو بدون ريب: «الكلمات والاشياء» الصادر عام ١٩٦٦. بظهور هذا الكتاب انفجرت شهرة فوكو كالقنبلة،

وعمره لا يتجاوز الاربعين سنة، وهذا عمر صغير نسبيا بالنسبة لفيلسوف. في هذا الكتاب قلب فوكو تاريخ الأفكار التقليدي السائد رأساً على عقب، واستطاع أن يقدم صورة جديدة كليا عن مسيرة الفكر الغربي منذ أوائل القرن السادس عشر وحتى فجر حداثتنا، أي طيلة أربعة قرون. وقد ارتكز الكتاب على مفهوم اساسي واحد هو «الابستمي».

في عام ١٩٦٩ يقوم فوكو بمراجعة نقدية شجاعة لمساره الفكري السابق، وينتقد بعض ما جاء في كتبه الماضية، ويعدل من بعض المصطلحات التي خلقها لكي تصبح أكثر دقة، وينتج عن ذلك كتاب منهجي كثيف وهام هو: «اركيولوجيا المعرفة». نجد في هذا الكتاب الصعب والدقيق جداً المباديء النظرية التي تلخص منهجية فوكو في البحث والكشف.

وأما السبب الثاني، الذي دعاني للانشغال كل هذه الفترة الطويلة بقراءة فوكو ومحاولة تقديمه الى العربية، فهو سبب خاص نسبيا، أقصد بذلك أنه سبب فني. إني احب الكتاب الذين يعرفون كيف يكتبون، وخصوصاً اذا كانوا كتاباً كباراً، وميشيل فوكو كاتب من الطراز الأول، ولعلي لا أبالغ إذا قلت بأنه أهم كاتب في اللغة الفرنسية اليوم. وقد يبدو ذلك مستغرباً بالنسبة لفيلسوف مضطر، بحكم طبيعة عمله، للاهتمام بالأفكار أكثر من الاهتمام بالأشكال، وقد انتقد بعضهم فوكو لأن اسلوبه «اجمل مما ينبغي»! لكأن جمال الاسلوب وقوته يشكلان خطراً على دقة الأفكار! . . . لكن فوكو ليس وحيداً في هذا المجال، فهناك نيتشه من قبل وهايدغر، وحتى بعض نصوص كارل ماركس . . .

لكن، لماذا «نظام الخطاب بالذات»؟

كنت قد فكرت في البداية بتقديم ترجمة كاملة للمقدمة الشهيرة «لاركيولوجيا المعرفة». فمن المعروف أن هذه المقدمة تحتل مكانة هامة في فكر فوكو، وتجيب على الكثير من الأسئلة التي يطرحها الفكر الحديث اليوم، ولكني ارتأيت أخيرا تأجيل هذا العمل الى وقت آخر، والانصراف الى ترجمة الدرس الافتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠، والذي خرج في كتيّب مستقل فيما بعد، إن هذا النص يتخذ أهمية خاصة لعدة أسباب. فهو أولاً يجيء مباشرة بعد «اركيولوجيا المعرفة»، وبالتالي يحمل الكثير من آثار ذلك الكتاب المنهجي وأفكاره، ثم إنه يمثل تلخيصاً وتكثيفاً لكل كتب فوكو السابقة ـ هذا لا يعني انه يغني عنها! ـ ويحتوي على المشاريع المستقبلية التي كان الفيلسوف ينوي القيام بها، والتي تحققت جزئياً فيما بعد.

يضاف إلى ذلك أني كنت قد أعددت دراسة مطولة عن فكر فوكو وفيها عرض واسع لفكره من خلال «الكلمات والاشياء». ولذا يستطيع القارىء أن يلجأ الى تلك الدراسة من أجل أن يفهم بشكل أفضل النص المترجم الذي أقدمه الآن على صفحات «الكرمل».

ومع ذلك لست واثقاً تماماً من نجاح المهمة، وأرجو أن أكون مخطئاً، لقد كانت الترجمة مغامرة خطرة . فبسبب من كثافة النص وتجريده الى حد ما، كان نقله الى العربية يعتبر مجازفة فعلاً. وخصوصاً أن كتب

فوكـو الأخـرى لم تترجم بعـد، ولكني أكثـرت من الهـوامش والشروح من أجل مساعدة القاريء على فهم النص إن أمكن، وكما وأعدت الترجمة أكثر من مرة لهذا الغرض.

سوف أسجل ملاحظة اخيرة قبل إنهاء هذا التقديم. ينبغي على القاريء أن يفهم كلمة «خطاب» هنـا بالمعنى الـواسـع والحـديث للكلمة. إنها تعني كل كلام شفهي أوكتابي أيا يكن موضوعه ومضمونه أو شكله. إن فوكـو يريـد أن يؤسس هنـا علماً للخطـاب، ويـريـد أن يستخـرج القـوانين التي تتحكم به من الداخل أو من الخارج. ذلك أن مادة فوكو هي «الارشيف» كله، إنه اركيولوجي يبحث في أعمال الارشيف والمكتبات القديمة والعصور، ويستخرج القوانين العامة..

لكن ينبغي أن نفهم الأمـور جيـداً، إن فوكـو لا يريـد تفسـير مضـامين الخطابات واستخراج المعنى الأخـير الـذي يختبىء في اعـماقهـا، ويكشف عن شيء خفي على السـابقين، كما قد يتوهم بعضهم، إنه يعا ل الخطابات كجسد ماديّ، وكحدث فريد وخطير في تاريخ الفكر والوجود، ويريد أن يعرف الشروط التي أتاحت لخطاب ما إمكانية الوجود، في حين أنها منعت وجود خطاب آخر، أو كل الخطابات الأخرى مكـانـه. هذا السـؤال الاسـاسي، بمعنى آخر إن فوكو يريد ان يسبر أغوار اللامفكَّر فيه ضمن قارة الفكر الغـربي. ثم هو يعـارض الفكـرة الشـائعـة التي تقول بأن الكلام سهل وميسور ومباح للجميع. إن الكلام ليس سهـلاً، وهـو يخضـع لشـروط وقوانين إكراهية داخلية وخارجية تحد من كثرته وتجعله نادراً. لماذا؟ لأنه رهان للسلطة ووسيلة للسلطة ايضاً، ولأنه يهدد احياناً السلطة القائمة، وبالتالي يتعرض للقمع والمنع والضرب.

إن فوكو يحاول، على مدار هذا النص، أن يبلور القوانين والاشكاليات التي تحد من حرية الخطاب، وتجعله ممكن الوجود هنا، ومتعذر الوجود هناك..

والآن: هل أصبحت الترجمة أسهل؟

ـ «كـل ما نكتبـه ترجمـة»، يقـول الفيلسـوف جاك دريـدا. ترجمـة للعـواطف والمشـاعـر، أوللواقع والاقتصاد. أو ـ لم لا؟ ـ ترجمة لنصوص الاخرين. ماذا يبقى بعد أن تنتهي الترجمة؛ أقصد بعد أن تنتهي الكتابة؟...

□

النّص:

في هذا الخطـاب الـذي ينبغي أن القيـه أمـامكم اليـوم، وفي الخطابات أو المحاضرات الأخرى التي ينبغي أن ألقيهـا هنـا ربـما لسنـوات عديـدة، كنت أتمنى لو أستطيع أن أدخل خلسةً، وبدلاً من أن أبتديء الكـلام كنت أتمنى لو غلّفني الكـلام وحملني بعيـداً فيـما وراء كل بدايـة ممكنـة. كنت أتمنى في اللحظة التي

ابتديء فيها الكلام لو أن ورائي صوتا مجهولاً سبقني منذ وقت طويل. كان يكفي عندها أن أنسج الكلام وأتابع العبارات الواحدة بعد الاخرى وأسكن في طياتها دون أن يلتفت إلى ذلك أحد، كما لو أن العبارة قد أومأت لي بإشارة إذ توقفت للحظة. لن تكون هناك أية بداية إذن. وبدلاً من أن أكون الشخص الذي يصدر عنه الخطاب، سوف أكون بالأحرى صُدفةً عارضةً في طريقه، وفجوةً نحيلةً فيه، ونقطةَ اختفائِهِ الممكنةْ.

كنت أتمنى ـ بسبب أني اعتدت على الكلام منذ زمن طويل مزاوجاً بشكل مسبق كل ما أريد قوله ـ لو أن ورائي صوتاً يتكلم هكذا:

«ينبغي أن أستمر. ينبغي أن أقول الكلمات ما دامت هنالك كلمات. ينبغي أن أقولها حتى تجدني، حتى تقولني، يا له من عذاب غريب ومن غلطة غريبة. ينبغي أن أستمر، ربما كان ذلك قد حصل. ربما كانت قد قالتني. ربما كانت قد حملتني حتى عتبة تاريخي، ووضعتني أمام الباب الذي ينفتح على تاريخي، لا أعتقد أنه سوف ينفتح» [1]

أعتقد أن لدى الكثيرين رغبة مشابهة في أن لا يدخلوا في البدايات. رغبة مشابهة في أن يجدوا أنفسهم منذ اللحظة الأولى في الطرف الآخر من الخطاب، دون أن ينظروا من الخارج إلى ما يحتويه الخطاب من فرادة ورعب وربما من شرٍ وأذى. لكن المؤسسة ترد على هذه الرغبة المشتركة بطريقة تهكمية ساخرة. ذلك أن المؤسسة تجعل البدايات وَقُورة وتحيطها بدائرة من التيقظ والصمت، وتفرض عليها صِيَغاً شعائرية من أجل لفت الانتباه. تقول الرغبة:

«لا اريد أن أدخل، شخصيا، في هذا النظام الخطر للخطاب، لا أريد أن أتعامل مع جانبه الحاسم والحاد والقاطع، أريد أن يكون الخطاب المحيط بي شفافاً وهادئاً وعميقاً ومفتوحاً الى ما لا نهاية. هناك حيث يجيب الآخرون على انتظاري وحيث تشرق الحقائق الواحدة بعد الأخرى، ولا يبقى عليّ عندئذ إلا أن أترك نفسي على سجيتها، محمولةً من قبل الخطاب وبالخطاب كضائع سعيد».

وأما المؤسسة فتجيب:

«ينبغي عليك ألا تخشى الابتداء، نحن موجودون هنا جميعاً من أجل أن نبين لك أن الخطاب منسجم مع نظام القوانين، وأننا نراقب منذ زمن طويل لحظة ظهوره، وأننا قد خصصنا له موضعه الذي يشرفه وينزع عنه سلاحه وخطره في ذات الوقت. وأنه إذا ما توفرت له بعض السلطة فإنه يمتلكها عن طريقنا وبواسطتنا نحن وحدنا»[2].

لكن ربما لم تكن هذه المؤسسة أو تلك الرغبة إلا جوابين متعاكسين على نفس القلق والتساؤل: القلق إزاء ماهية الخطاب في حقيقته المادية كشيء ملفوظ أو مكتوب، والقلق تجاه هذا الوجود العابر السائر

نحو الامّحاء بدون شك، ولكن خلال فترة زمنية لا نستطيع تحديدها، والقلق من إحساسنا بأنه تكمن تحت هذه الفعالية اليومية والرمادية[٣] سلطات ومخاطر لم تقدر بعد حق قدرها، والقلق لاشتباهنا بوجود صراعات وانتصارات وجراحات وهيمنات وعبوديات تزخر على مدى الكلمات الكثيرة التي كان الاستخدام الطويل قد قلص من خشونتها.

ولكن ما الشيء المهلك الذي يكمن في هذه الظاهرة: ظاهرة أن الناس يتكلمون، وأن خطاباتهم تتكاثر وتتزايد إلى ما لا نهاية؟ أين يكمن الخطر إذن؟

□

إليكم الفرضية التي أريد أن أطرحها هذا المساء لكي أحدد الموضع الذي أتكلم منه، وربما المسرح المؤقت جداً للعمل الذي أقوم به، سوف أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع يتم بواسطة بعض الاجراءات التي تسيطر عليه وتنتخبه وتنظمه وتعيد توزيعه. كل ذلك بغية تحاشي سلطاته وأخطاره، ومن أجل السيطرة على حادثه المتغير، وتجنب ماديته الثقيلة المرعبة.

في مجتمع كمجتمعنا، الكل يعرف بالتأكيد ممارسات **الاقصاء والاستبعاد**. إن المثال الأكثر وضوحاً وإلفة على ذلك هو **الممنوع**. كلنا يعرف أننا لا نستطيع أن نقول كل شيء، واننا لا نستطيع أن نتكلم عن كل شيء في كل مناسبة، وأنه أخيراً، لا يستطيع أي شخص أن يتحدث عن كل شيء. هكذا نجد أنفسنا أمام الموضوع المحرَّم وشعائرية الظرف والحق المتميِّز أو الشامل للذات التي تتكلم. إننا هنا أمام ثلاثة أنماط من الممنوعات التي تتقاطع ويقوي بعضها بعضاً أو تعوض عن بعضها البعض وتشكل بذلك شبكة معقدة لا تفتأ تتغير وتتحول. سوف أسجل هنا فقط ما يلي: نلاحظ في زمننا الراهن أن المناطق التي تضيق فيها الشبكة على ذاتها وتكثر فيها الخانات أو الثقوب السوداء هي مناطق الجنس والسياسة. يحصل ذلك كما لو أن الخطاب بدلاً من أن يكون عنصراً شفافاً او محايداً تُنزَع فيه أشواك الجنس والسياسة وأسلحتهما، قد اصبح المكان الذي يُمارسان فيه بشكل متميز بعض قواهما الأكثر جبر وتاً ورعباً. يبدو الخطاب ظاهرياً شيئاً لا يذكر، قليل الاهمية، ولكن الممنوعات التي تصيبه وتحظر عليه تكشف بسرعة عن علاقته الوثيقة بالرغبة والسلطة. وما المدهش في ذلك؟ إن الخطاب ـ كما يبين لنا التحليل النفسي ـ ليس فقط هو الشيء الذي يبدي الرغبة أو يخفيها، وإنما هو أيضا موضوع الرغبة وهدفها بالذات. . ولأن علم التاريخ لن ينفك يعلمنا أن الخطاب ليس فقط الشيء الذي يعبر عن الصراعات وأنظمة الهيمنة والسيطرة، وإنما هو الشيء الذي من أجله وبه نسعى لاقْتِنَاص السلطة.

هناك في مجتمعنا مبدأ آخر للاقصاء والاستبعاد لا يتمثل في المحظور أو الممنوع. وإنما يتمثل في نوع من التقسيم والرفض. أشير هنا إلى التعارض الكائن بين العقل والجنون. كان المجنون، منذ أعماق

القرون الوسطى السحيقة، يعتبر ذلك الشخص الذي لا يمكن لخطابه أن ينتشر كخطابات الآخرين. كان كلامه يعتبر أحياناً لا معنى له على الاطلاق، ولا يمتلك أية حقيقة أو أهمية. ولم يكن يستطيع أن يصلح دليلاً او شاهداً أمام القضاء، ولم يكن يستطيع أن يوثق عهداً أو عقداً، وحتى لم يكن يستطيع أن يحضر القداس ويتيح استحالة القربان وتحويل الخبز الى جسد[٤]. ولكن كانوا في أحيان أخرى يعزون اليه سلطات غريبة: منها أنه ينبيء بالحقائق المخبأة، ومنها أنه يكشف المستقبل وأن يرى بسذاجته ما لا تستطيع حكمة الآخرين ان تراه، إنه لمن الغريب أن نلاحظ أن كلام المجنون قد بقي طيلة عدة قرون في أوربا إما غير مسموع، أو أنه اذا ما سمع اعتبر كلامه جزءاً من الحقيقة، وإما أن كلامه سقط في العدم ورفض بمجرد نطقه. وإما أنهم اكتشفوا فيه عقلا ساذجاً أو محتالاً: عقلاً أكثر عقلانية من عقول الناس العاقلين. في كل الاحوال سواء أكان مستبعداً مرفوضاً أم مغزوا بالسرّ من قبل العقل، فإنه لم يكن له وجود بالمعنى الحرفي للكلمة، كان المجنون يعرف من خلال كلامه، وكان التمييز والتقسيم يحصل هناك. ولكن كلامه لم يُلتَقط أبداً ولم يُصغَ اليه. لم تخطر ابداً على بال أي طبيب قبل نهاية القرن الثامن عشر فكرة البحث عن هذا الكلام، وكيف قيل، ولماذا قيل، هذا مع العلم أن كلامه يمثل نقطة الاختلاف والفصل الواضحة. راح كل خطاب المجنون الضخم هذا يضيع في الضجيج. ولم يُعطَ حق الكلام إلا رمزيا حيث كان يتقدم أعزل متصالحاً لأنه يلعب دور الحقيقة المقنعة.

سوف يقولون: لقد انتهى كل هذا اليوم أو أنه في طريقه إلى الانتهاء، وأن كلام المجنون لم يعد يكمن في الطرف الآخر من خط التقسيم، وأنه لم يعد مرفوضاً تماماً[٥]. بل إنه على العكس يترصدنا، وأننا نبحث فيه عن معنى ما أو عن بداية عمل ما أو عن انهياره. وأننا نفاجأ بكلام المجنون هذا في كلامنا نحن بالذات، وفي هذه النتف والهمهمات الصغيرة التي يفلت منا فيها ما نقوله. ولكن هذا الاهتمام الزائد لا يعني أن التقسيم القديم لم يعد يلعب دوره، إذ يكفي أن نفكر ولو للحظة بكل ترسانة المعرفة التي نفسر بوساطتها هذا الكلام (= كلام المجنون)، ويكفي أن نفكر بكل شبكات المؤسسات التي تتيح لشخص ما (طبيب او محلل نفسي) أن يصغي لهذا الكلام وتتيح للمريض في ذات الوقت أن يقول كلماته الفقيرة أو يمتنع عن قولها يائساً، يكفي أن نفكر بكل ذلك لكي نعرف أن خط التقسيم أبعد ما يكون عن الامّحاء، وإنما هو يلعب دوره بشكل آخر وطبقاً لخطوط تقسيميه مختلفة ومن خلال مؤسسات جديدة ويحدث تأثيرات اخرى غير السابقة. وحتى عندما يقتصر دور الطبيب حرفيا على الاصغاء لكلام حرٍ أخيراً، فإنه يستمع اليه دائماً من خلال الابقاء على خط التقسيم بالذات. أقصد الاصغاء الى خطاب مغموس بالرغبة ولكنه يعتقد بسبب من استشارته الشديدة أو بسبب من قلقه الشديد أنه مليء بالقوى الجبارة. إذا كان يلزم فعلاً صمت العقل من أجل شفاء الوحوش، فإنه يكفي أن يصبح الصمت إنذاراً، وهكذا يبقى خط التقسيم والفصل موجوداً.

ربما كان من المخاطرة أن نعتبر التضاد بين **الصواب والخطأ** كنظام ثالث للاستبعاد والاقصاء يُضاف الى النظامين السابقين اللذين أثرتهما قبل قليل . كيف يمكن أن نقارن عقلانيا بين إكراهية الحقيقة وتقسيمات كهذه ؟ نلاحظ أن هذه التقسيمات تبدو اعتباطية في البداية أو تنتظم على الأقل حول حوادث تاريخية محتملة الوقوع . ونلاحظ أنها ليست قابلة للتعديل فحسب ، وإنما هي أيضاً في عملية تحول مستمرة [٦] . إن هذه التقسيمات (أو الحدود الفاصلة) مدعومة من قبل نظام كامل من المؤسسات التي تفرضها وتؤ بدها والتي لا تمارس وظيفتها دون إكراه أو دون بعض العنف على الأقل .

صحيح أنه إذا ما تموضعنا في مستوى اقتراح ما (= تعبير ما) أو في داخل خطاب ما ، فإن الخط الفاصل بين الصواب والخطأ ليس اعتباطياً ولا متغيراً ولا مؤسساتيا ولا عنيفاً . ولكن إذا ما تموضعنا على صعيد آخر ، وإذا ما تساءلنا عن معرفة ماهية إرادة الحقيقة هذه في خطاباتنا ماضياً وحاضراً ، هذه الارادة التي كانت قد عبرت (اخترقت) قرونا طويلة من تاريخنا ، إذا ما تساءلنا عن الشكل العام جداً لخط التقسيم الذي يتحكم بإرادتنا في الحقيقة [٧] ، فإننا نكتشف عندئذ ارتسام شيء ما يشبه نظاماً من الاقصاء والاستبعاد . إنه نظام تاريخي ومتغير وإكراهي بشكل رسمي ومؤسساتي .

إن هذا الخط التقسيمي الفاصل تاريخيّ بالتأكيد . ذلك أننا نجد فيما يخص الشعراء الاغريقيين في القرن الرابع أن الخطاب الصحيح بالمعنى القوي والايجابي للكلمة ـ أقصد الخطاب المحترم المرهوب الذي ينبغي الخضوع له لأنه كان حاكما ـ كان لا يزال هو الخطاب الصادر عن من له الحق في الكلام طبقاً للطقوس اللازمة . كان هو الخطاب الذي يحدد العدل ويعطي لكل حقه . كان هو الخطاب الذي يتنبأ بالمستقبل : أي لا يعلن فقط ما سيحدث ، وإنما يساهم في حدوثه ويجذب إليه البشر ويلتحم هكذا بالقَدرْ . ولكننا نجد أنه بعد قرن من الزمان فإن الحقيقة الأكثر علوا لم تعد تكمن في **ماهية او كينونة** الخطاب أو فيما **يفعله** ، وإنما تكمن فيما **يقوله** . وهكذا جاء العرف الذي انتقلت فيه الحقيقة من مرحلة الفعل الشعائري القوي والعادل للنطق إلى المنطوق ذاته [٨] . أي انتقلت إلى معنى الكلام وشكله وموضوعه وعلاقته بالعائد (= الواقع الخارجي) . وهكذا حصل خط تقسيمي فاصل بين هزيود وأفلاطون يفصل الخطاب الصحيح عن الخطاب الخاطيء ، إنه تقسيم جديد لأن الخطاب الصحيح لم يعد هو الخطاب النفيس والمرغوب ، لأنه لم يعد ذلك الخطاب المرتبط بممارسة السلطة . لقد ضدّ السفسطائي . . .

إن خط التقسيم والفصل التاريخي هذا قد شكل بدون ريب الصيغة العامة لارادتنا في المعرفة [٩] . ولكنه لم ينفك ينزاح ويتغير من مكان إلى مكان . ربما كان ممكناً احيانا قراءة الطفرات المعرفية الكبرى وفهمها كنتائج لاكتشافٍ ما ، ولكن يمكن قراءتها ايضا بمثابة ظهور أشكال جديدة في إرادة الحقيقة .

هناك بدون شك إرادة لفهم الحقيقة في القرن التاسع عشر لا تتطابق مع إرادة فهم الحقيقة الخاصة بالعصر الكلاسيكي لا في الاشكال التي تطرحها ولا في المواضيع والأشياء التي تتحدث عنها ولا في الأدوات

التقنيـة التي تستنـد اليهـا . لنرجع الى الوراء أكثر. نجد مثلاً أنه قد ظهرت في المنعطف الفاصل بين القرن السـادس عشـر والقـرن السـابـع عشر إرادة في المعرفة من نوع خاص (وفي انكلترا بالذات) التي باستباقها لمضامينها الحالية رسمت أو شكّلت مستويات الموضوعات والاشياء القابلة للملاحظة والقياس والتصنيف. إن إرادة المعرفة هذه تفرض على الذات العارفة (وبشكل ما قبل حصول أية تجربة) موقعاً محدداً ونظرة محددة ووظيفة محددة تتمثل في ان ترى بدلاً من أن تقرأ وأن تتفحص بدلاً من أن تعلق. يفرض إرادة المعرفة هذه ـ وعلى مستـوى أكثـر اتسـاعـاً وعمـوميـة من أيـة أداة محددة ـ المستـوى التقني (التكنيكي) الذي تستثمر فيه المعارف ذاتها لكي تصبح مفيدة وممكناً التحقق منها. كل شيء حصل كما لو أن إرادة الحقيقة (أو إرادة كشف الحقيقـة) قد امتلكت بدءاً من الخـط التقسيمي الافـلاطوني الكبير تاريخها الخاص الذي يختلف عن تاريخ الحقـائق الاكـراهية (الاجبارية). هذا التاريخ هو تاريخ أشكال الاشياء التي تنبغي معرفتها وتاريخ وظائف ومواقع الذات العارفة وتاريخ الاستثمارات المادية والتكنيكية والادواتية للمعرفة.

نلاحـظ أن إرادة الحقيقـة هذه، ككـل أنظمـة الاقصـاء والاستبعـاد، تستنـد الى دعـامـة رسميـة ومؤسّساتية . إنها تقوى وتستمر بواسطة كثافة الممارسة وتكرارها كما هو الحال في علم التربية بالطبع، وكما هو الحـال فيـما يخص نظـام إصـدار الكتب والنشـر والمكتبـات والتجمعـات العلمية سابقاً والمختبرات الحديثة حالياً. ولكنها تحافظ على استمراريتها بشكل أعمق بواسطة الطريقة التي مارس فيها المعرفة ذاتها في مجتمع ما، وبـالطـريقـة التي يُعلَى فيهـا من شأن المعـرفـة ويتم نشـرها وتوزيعها وبشكل ما منحها وعزوها في هذا المجتمع بالذات. لنذكّر هنا على سبيل الايجاز والرمز فقط بالمبدأ الاغريقي العتيق الذي يقول: بأنه يمكن لعلم الحساب أن يمارس دوره بالتأكيد في المجتمعات الديمقراطية لأنه يعلمنا روابط المساواة، وبأن الهندسة وحـدهـا هي التي ينبغي تدريسهـا في المجتمعـات التي تسيطـر عليهـا الحكومات الأوليغارشية لأنها تبين لنا النسب من خلال اللامساواة.

أخيراً فإني اعتقد أن إرادة الحقيقة هذه المسنودة بتوزيع مؤسساتي ودعامة مؤسساتية تميل لأن تمارس على الخطـابـات الأخـرى ـ وأنـا دائـما أتحـدث عن مجتمعنـا بالذات ـ نوعاً من الضغط وشيئا يشبه السلطة القسرية. أشير هنا إلى الطريقة التي وجب فيها على الأدب الغربي أن يبحث منذ قرون عديدة عن سند له فيما هو طبيعي، ومحتمل الوقوع.

وفي الصدق وفي العلم أيضاً: أي باختصار يبحث عن دعامة له في الخطاب الصحيح (الحق). أشير هنـا أيضـاً إلى الطـريقـة التي بحثت فيهـا الممارسات الاقتصادية المقنّنة على هيئة تعاليم وقواعد أو وصفات واحتمالاً على هيئة أخلاقية محددة، كيف بحثت وحاولت منذ القرن السادس عشر ان تؤسس ذاتها وتعقلن ذاتهـا وتـبـرر ذاتهـا على هيئـة نظـريـة عامـة للثروة وللانتاج. أشير أيضا الى الطريقة التي حاول فيها نظام قسري كقانون العقوبات عن إيجاد قواعد له أولاً في نظرية قانونية بالطبع، ثم ثانيا وبدءاً من القرن التاسع

عشر كيف حاول تمثل معرفة سوسيولوجية وبسيكولوجية وطبية وطبية نفسية. حصل ذلك كما لو أنه حتى كلام القانون ذاته لم يعد مسموحاً به في مجتمعنا إن يتخذ شكل وصيغة خطاب الحقيقة.

من بين كل أنظمة الاستبعاد والاقصاء الثلاثة التي تصيب الخطاب: أي الكلام المحرَّم (الممنوع) وخط التقسيم الفاصل بين العقل والجنون وإرادة الحقيقة كنت قد تكلمت عن النظام الثالث بشكل أطول. ذلك أنه ما انفك النظامان الاولان ينحرفان صوبه ويتجهان نحوه منذ عدة قرون، وذلك لأنه يحاول أكثر فأكثر أن يضمهما إليه من أجل تعديلهما وتأسيس شرعيتهما في الوقت ذاته. وكلما أصبح النظامان الأولان أكثر هشاشة وأقل يقينا بسبب اختراق إرادة الحقيقة لهما، كلما أصبحت هذه الاخيرة أقوى وأكثر عمقاً واتساعاً بشكل لا يحاط بها.

ومع ذلك فهي التي يتكلم عنها الناس بشكل أقل. يحصل ذلك كما لو أن إرادة الحقيقة ومغامراتها كانت بالنسبة لنا مقنَّعة أو مخيفة من قبل الحقيقة ذاتها في مجراها الضروري. وربما كان السبب في هذا الوضع ما يلي:

اذا كان الخطاب الصحيح لم يعد بالفعل منذ الاغريق ذلك الخطاب الذي يلبي الرغبة أو يمارس السلطة، فما هو رهان الخطاب الصحيح هذا في إرادته لقول الحقيقة إن لم تكن الرغبة أو السلطة؟ ان الخطاب الصحيح الذي تخلصه ضرورة شكله وصياغته من الرغبة وتحرره من السلطة لا يستطيع أن يعترف بإرادة الحقيقة التي تخترقُهُ. ثم إن ارادة الحقيقة التي فرضت نفسها علينا منذ زمن طويل مشكَّلة بطريقة محددة الى درجة أن الحقيقة التي تنشدها لا تستطيع إلا وأن تخفيها وتحجبها.

وهكذا لا يتبدى أمام أعيننا إلا الحقيقة التي يُعتَقدُ انها تمثل الخصوبة والقوة الناعمة اللطيفة والكونية بشكل ماكر. وهكذا نجهل، بالمقابل، ارادة الحقيقة بصفتها آلة هائلة وخارقة للاقصاء والاستبعاد. كل اولئك الذين حاولوا في لحظات متقطعة من تاريخنا أن يسيطروا على إرادة الحقيقة هذه ويضعُوها موضع التساؤل ضد الحقيقة أي في المكان الذي تبرر فيه الحقيقة المنع والاقصاء وتحدد الخط الفاصل بين العقل والجنون، كل هؤلاء بدءاً من نيتشه وانتهاء بآرتوو وباتاي ينبغي ان يمثلوا لنا الآن علامات على الطريق ومناراتٍ عالية تضيء لنا ممارساتنا في واقع الحياة الجارية كل يوم[١٠].

□

توجد هناك بالطبع أساليب أخرى كثيرة للسيطرة على الخطاب وللحد منه أو تحديده. إن الاساليب التي تطرقت إليها حتى الآن تمارس دورها بشكل ما من الخارج. وهي تشتغل بصفتها أنظمة إقصاء واستبعاد. إن لها علاقة مؤكدة بذلك الجزء من الخطاب الذي يستهدف السلطة والرغبة.

أعتقد أنه بالامكان الان رصد مجموعة اخرى من أساليب ضبط الخطابات وتحديدها. إننا عندئذ نواجه أساليب داخلية تمارس سيطرتها الخاصة بها. إنها أساليب تلعب دورها بصفتها مباديء تصنيف وتنسيق وتوزيع كما لو أن الأمر يخص هذه المرة السيطرة على بعد آخر من الخطاب الا وهو: الحادث والمصادفة.

وأول هذه الاساليب أو المباديء: التعليق والشرح. سوف أفترض، لكن دون أن أكون جد متأكد من ذلك، أنه لا يوجد أي مجتمع في العالم إلا وتوجد فيه حكايات كبرى تُقَصّ وتُكرَّر ويُنوَّع عليها. اقصد بذلك صياغات ونصوصاً ومجموعات طقسية شعائرية من الخطابات التي تقص طبعاً لظروف محددة جيداً، أي أشياء قيلت مرةً ثم احتُفِظ بها لان الناس اعتقدوا بأن فيها شيئاً يشبه السرّ أو الخصوبة (الغنى). باختصار يمكننا ان نظن بأنه يوجد بشكل منتظم جداً في كل المجتمعات نوع من التفاوت بين الخطابات. هناك اولا الخطابات التي تقال على مر الايام والحادثات التي تمضي مع الفعل ذاته الذي لفظها. وهناك الخطابات التأسيسية التي هي أصل عدد معين من الأفعال الجديدة للكلام الذي يستعيدها ويغيرها او يتكلم عنها. هناك باختصار الخطابات التي قيلت ولا تزال تقال وسوق تقال إلى ما لا نهاية بغض النظر عن شكل صياغتها. اننا نعرف جيداً هذه الخطابات في نظامنا الثقافي: انها النصوص الدينية أو القانونية. انها أيضاً تلك النصوص الغريبة ذات الطابع المحير والتي تدعى «بالنصوص الأدبية». وهناك أيضاً إلى حد ما النصوص العلمية.

من المؤكد أن التفاوت بين أنواع الخطابات هذه ليس ثابتاً ولا مستمراً ولا مطلقاً. لا يوجد من جهة الفئة المعطاة مرة واحدة وللأبد من النصوص التي تكرر وتشرح وتعلق. ذلك أن الكثير من النصوص الكبرى الأساسية يختلط ويختفي، وتأتي التعليقات المركزة عليها لكي تحتل محلها. ولكن إذا كانت نقاط التطبيق قد تغيرت فإن الوظيفة ذاتها تبقى. وهكذا يستمر مبدأ التفاوت في لعب دوره دون توقف. إن الامّحاء الجذري لهذا التفاوت في المستوى بين الخطابات لا يمكن ابداً أن يكون إلا لعبة أو يوطوبيا او قلقاً. لعبة على طريقة بورخيس الذي يتحدث عن الشرح (او التعليق) الذي لا يكون شيئاً آخر غير تكرار النص المعلّق عليه كلمة كلمة، ولكن بشكل مهيب ومتوقع. ثم لعبة ايضاً على طريقة النقد الحديث الذي يتحدث إلى ما لانهاية عن عمل أو نص غير موجود. ثم حلم غنائي لخطاب ينبعث في كل نقاطه وأجزائه بشكل جديد فعلا وبريء، والذي ما ينفك يظهر من جديد بكل طراوته انطلاقاً من الأشياء والعواطف والانظمة الفكرية. ثم اخيراً قلق مريض جانيه الذي كان يعتبر كل عبارة مهما صغرت بمثابة «كلام الانجيل» وكأنها تنطوي على كنز لا ينفد من المعنى، وتستأهل أن تستعاد وتعاد وتشرح إلى ما لا نهاية.

كان يقول بمجرد أن يقرأ أو يصغي:

«عندما أفكر في هذه العبارة التي سوف تذهب إلى الابدية والتي ربما لم أكن قد فهمتها تماماً عندما نطقتها. . .»

ولكن من الذي لا يرى هنا أننا نلغي أحد عناصر العلاقة في كل مرة من هذه الامثلة ولا نلغي العلاقة ذاتها؟ إنها علاقة لا تنفك تتغير بمرور الزمن، كما أنها تتخذ في كل فترة محددة أشكالاً متعددة ومختلفة. إن التفسير أو التعليق القانوني مختلف جداً ـ وذلك منذ زمن طويل ـ عن التفسير الديني. كما انه يمكن لعمل أدبي واحد أن يكون عرضة في نفس الوقت لانواع من الخطابات التفسيرية الشديدة التمايز. نضرب على ذلك مثلاً الاوديسة باعتبارها نصاً اولياً مكرراً في نفس الفترة من قبل ترجمة بيرارثم في تعليقات نصية لا نهائية، واخيراً في رواية أوليس لجيمس جويس.

في الحالة الراهنة أريد أن أحصر الحديث بالاشارة إلى أنه فيما يسمى بالتفسير بشكل عام، فإن التفاوت بين النص الاولي والنص الثانوي (أو الثاني) يلعب دورين متضامنين ومتساندين في آن. فهو من جهة يتيح انشاء خطابات جديدة إلى ما لانهاية. وذلك أن علوّ النص الاول وإشرافه واستمراريته ومكانته بصفته خطاباً قابلاً للاستعادة من جديد، والمعنى التعددي أو المخفي الذي يُعتدَ بأنه ينطوي عليه، ثم السرية والخصوبة التي يعتقد بانها تكمن فيه، كل هذا يؤسس إمكانية مفتوحة للكلام والتعليق اللانهائي، ولكن من جهة اخرى نلاحظ أن دور التعليق أو التفسير يتمثل في أن يقول اخيراً ما هو مقال بشكل صامت هناك [11] ينبغي عليه ـ اي على التعليق ـ بحسب تناقض يتغير ويتبدل باستمرار ولكن لا يستطيع الافلات منه أبداً أن يقول للمرة الاولى ما كان قد قيل من قبل وأن يكرر بدون ملل ما لم يكن قد قيل ابداً. إن الغليان اللانهائي للتعليقات والتفاسير منخور من الداخل من قبل حلم التكرار المقنَّع: ربما لم يكن في افقه شيء آخر غير ما كان موجوداً في نقطة البداية، أي مجرد تلاوة وإنشاد. إن التفسير أو التعليق يتلافى مفاجأة الخطاب، وذلك بأن يحسب لها الحساب، إنه يتيح بالفعل قول شيء آخر غير النص ذاته ولكن بشرط أن يكون هذا النص ذاته هو المقال وهو المنجَز بشكل ما. هكذا ينقل مبدأ التفسير والتعليق التعددية المفتوحة والمفاجأة والتغير من الشيء الذي يحتمل أن يقال إلى عدد التكرار وشكله وقناعه وظرفه الزمني. إن الجديد أو الجدة لا تكمن فيما قيل وإنما تكمن في حادث عودته أو رجعته. أعتقد أنه يوجد مبدأ آخر لتندير [12] الخطاب، انه يكمل الأول حتى حدود معينة، إن الامر يتعلق هنا بالمؤلف. لا اعني بالمؤلف هنا، طبعاً الفرد المتكلم الذي لفظ نصاً او كتب نصاً، وإنما اقصد المؤلف كمبدأ لتجميع الخطابات وكوحدة وأصل لدلالاتها وكمركز لتماسكها. إن هذا المبدأ لا يمارس دوره في كل الامكنة بشكل ثابت او مستمر. يوجد في كل الجهات حوالينا خطابات كثيرة شائعة لا تمتلك فعاليتها او معناها من نسبتها إلى مؤلف محدد. من هذه الخطابات مثلا الكلام اليومي الذي يمحي ويتبخر بمجرد أن يحكى أو يلفظ، ثم المراسيم والعقود التي تحتاج الى توقيع ولكن ليس إلى مؤلف، ثم الوصفات التقنية التي تنتقل غفلاً.

ولكن نلاحظ جيداً ان نسبة الاعمال أو الكتب الى مؤلف محدد في المجالات المعرفية التي تتطلب ذلك كالأدب والفلسفة والعلم لا تلعب دائماً نفس الدور. فمثلا نلاحظ ، فيما يخص المجال العلمي ، ان عزو الكتاب العلمي إلى مؤلف محدد كان لازماً في العصور الوسطى ، وكان يعتبر دليلاً على الصحة والحقيقة. وكانت الفرضية العلمية تمتلك قيمتها عن طريق نسبتها الى مؤلفها بالذت. لكن بدءاً من القرن السابع عشر ما انفكت هذه الوظيفة تتلاشى وتمحي فيما يخص الخطاب العلمي ، ولم تعد مهمتها تتعدى اعطاء اسم ما لنظرية معينة أو لاثر أو لمثال أو لمرض من الامراض. بالمقابل ، نلاحظ فيما يخص الخطاب الادبي [١٣] وبدءاً من نفس الفترة أن وظيفة المؤلف [١٤] لم تنفك تقوى وتشتد. أصبحت كل الحكايات والقصائد والمسرحيات التراجيدية او الكوميدية التي كانت تنتشر وتشيع في القرون الوسطى بشكل سري نسبيا (= اي بدون معرفة أسماء أصحابها) ، أقول أصبحت الان مضطرة لأن تقول من أين جاءت ومن هو الشخص الذي كتبها. اصبح الناس يطلبون من المؤلف تقديم فكرة عن وحدة النص الموقَّع باسمه. أصبحوا يطالبونه بأن يكشف ـ أو على الاقل بأن يمتلك ـ المعنى المخبوء الذي يخترق هذه النصوص. أصبح مطالَباً بأن يوضح العلاقة بين هذه النصوص وبين حياته الشخصية وتجاربه المعاشة والتاريخ الواقعي الحقيقي الذي شهد ولادتها. إن المؤلف يمثل عندئذ ذلك الشيء الذي يقدم للغة التخييل المقلقة وحدتها ونقطة تماسكها واندماجها في الواقع.

«اعرف جيدا أنه سيقال لي : «ولكنك تتحدث هنا عن المؤلف كما يعيد الناقد تركيبه أو تشكيله بعد انتهاء الاثر. وعندما يكون الموت قد جاء ولم يبق إلا خليط مبهم من الطلاسم. ينبغي عندئذ فعلاً تنظيم كل هذه الاشياء وترتيبها. أي ينبغي تصور أو تشكيل مشروع ما أو تماسك ما أو موضوعاتية معينة تُنشَد عادة في وعي المؤلف او في حياته. وربما كان ذلك خيالياً الى حد ما. ولكن كل هذا لا يمنع أن المؤلف أو الرجل الذي كتب هذا الأثر قد وجد فعلاً ، واحدث خرقا في وسط كل الكلمات المستخدمة محملاً إياها عبقريته او جنونه وفوضاه».

سوف يكون من العبث او الجنون ، بالطبع ، ان ننكر وجود الفرد الكاتب أو المخترع. ولكني أعتقد ـ وذلك منذ فترة من الزمن على الاقل ـ ان الفرد الذي يبتديء بكتابة نص يلوح في افقه إنجاز عمل ممكن ، يستعيد على حسابه وظيفة المؤلف. أعني بذلك أن ما يكتبه وما لا يكتبه ، وما يرسمه حتى ولو على هيئة نص مشوش ومؤقت كبداية لعمل ، وما يتخلى عنه لكي يسقط كالكلام اليومي ، كل لعبة الاختلافات هذه محدَّدة من قبل وظيفة المؤلف كما يتلقاها عن زمنه ، أو كما سوف يعدلها بدوره. ذلك أن بإمكانه ان يقلب الصورة التقليدية المشكلة عن المؤلف. ولكنه بدءاً من موقع جديد لوظيفة المؤلف سوف يرسم في كل ما بإمكانه أن يقوله وفي كل ما يقوله كل يوم ، وفي كل لحظة الوجه العام الذي لا يزال مهتزاً لعمله.

ان التعليق أو التفسير يحدّ من خطر الخطاب ومصادفته ومفاجآته المتغيرة عن طريق لعبة التماثل

والهوية التي لها صيغة **التكرار والذات**. وأما مبدأ المؤلف أو وظيفة المؤلف فتحد من نفس هذا الخطر وهذه المصادفة عن طريق لعبة الهوية التي لها شكل **التفردن والأنا**.

ينبغي أن نلحظ فيما يدعى ليس بالعلوم الدقيقة وإنما بالعلوم الواسعة [١٥] مبدأ آخر للتحديد والحصر. إنه مبدأ يتيح عملية البناء والتشكيل ولكن طبقاً للعبة ضيقة.

إن تشكيلة العلوم بالمعنى الواسع للكلمة تتعارض مع مبدأ التفسير كما تتعارض مع مبدأ المؤلف. إنها تتعارض مع مبدأ المؤلف لأنها تُحدَّد بواسطة مجموعة من الاشاء والمناهج والمقترحات المعتبرة صحيحة، وبواسطة لعبة القواعد والتحديدات والتقنيات والادوات. كل هذا يشكل نوعاً من النظام السري المجهول الموضوع تحت تصرف من يريد استخدامه أو من يستطيع استخدامه، دون ان يكون معنى هذه الاشياء أو صلاحيتها مرتبط بمن اخترعها. ولكن مبدأ العلوم الحرة يتناقض أيضا مع مبدأ التفسير أو التعليق. ذلك أن ما يفترض وجوده في العلم بالمعنى الواسع للكلمة ليس هو ـ على عكس التفسير ـ المعنى الذي تنبغي اعادة اكتشافه، ولا الهوية التي ينبغي تكرارها، وإنما هو الشيء الضروري واللازم من أجل تشكيل مقترحات علمية وصياغات جديدة. اذن، لكي ينوجد العلم بالمعنى الواسع للكلمة ينبغي أن تتوفر قبل كل ذلك امكانية صياغة مقترعات ومصطلحات جديدة إلى ما لا نهاية.

ولكن هناك ما هو اكثر من ذلك، وهناك اكثر من ذلك بدون شك لكي يكون هناك أقل. إن العلم بالمعنى الواسع للكلمة ليس هو مجموع ما يمكن ان يقال من أشياء صحيحة بخصوص شيء ما، وحتى ليس هو مجموع ما يمكن قبوله بخصوص معطى او شيء واحد فقط بفضل مبدأ التماسك او التناسق المنهجي. فمثلاً إن الطب ليس مشكلاً من كلية الاشياء الصحيحة التي يمكن قولها بخصوص المرض. وكذلك علم النبات فلا يمكن تحديده عن طريق مجموع الحقائق التي تخص النباتات. ولذلك سببان: الاول، هو ان علم النبات والطب ـ ككل العلوم بالمعنى الوا سع للكلمة ـ مشكَّل من الخطأ كما هو مشكل من الصواب. وهذه الاخطاء ليست نتفاً أو بقايا أو جسماً أجنبيا، وانما هي أساسية، ولها وظائف ايجابية وفعالية تاريخية ودوراً لا يمكن فصله في الغالب عن دور الحقيقة او الحقائق [١٦]. يضاف إلى ذلك أنه لكي تستطيع جملة ما أو مقترح ما الانتماء إلى علم النبات أو إلى علم الامراض، فإنه ينبغي عليه تلبية عدة شروط اكثر دقة وتعقيداً من الحقيقة الصرفة. باختصار ينبغي عليه تلبية شروط اخرى. ينبغي على المقترح او العبارة أن تتوجه إلى مستوى محدد من الموضوعات والأشياء. فمثلاً، بدءاً من نهاية القرن السابع عشر، كان ينبغي لكي تصبح جملة ما «نباتية» أن تصف البنية المرئية للنبات ونظام تشابهاته القريبة والبعيدة أو ميكانيك (= آلية) سوائله. ولم تعد تستطيع الاحتفاظ بقيمه الرمزية او بمجموع المزايا والصفات التي كان يتحلى بها في العصور القديمة وحتى القرن السادس عشر [١٧]. ولكن حتى دون ان تنتمي الى علم ما فإن على الفرضية أو الجملة أن تستخدم أدوات مفهومية أو تقنية من طراز محدد جداً. فمثلاً، بدءاً من القرن

التاسع عشر لم تعد اية فرضية أوعبارة تعتبر طبية بل اصبحت تسقط «خارج عالم الطب» وتعتبر نوعاً من الاستيهام أو الهلوسة الفردية أو التصورات الشعبية، إذا ما استخدمت مفاهيم مجازية وجوهرية في آن واحد كمفهوم التورم أو السوائل الملتهبة أو الجمادات الجافة. كان ينبغي عليها، لكي تصبح طبية فعلاً، أن تستخدم مفاهيم اخرى مجازية أيضا ولكن مستندة على نموذج آخر وظائفي وفيزيولوجي من مثل استثارة الخلايا وتفسخها والتهابها [١٨]. هناك ما امتد اكثر من ذلك: لكي تنتمي جملة ما أو فرضية ما إلى علمٍ ما فإنه ينبغي عليها أن تستطيع الارتسام على طراز معين من الأفق النظري. فمثلاً، سوف أذكّر هنا، بأن البحث عن اللغة البدائية كان موضوعاً مقبولاً تماماً حتى القرن الثامن عشر، ولكن إثارته اصبحت، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، كافيةً لان تطرح كل خطاب يتحدث عنه لا أقول في مهاوي الخطأ، وانما في مطاوي الوهم، وفي متاهات السخف اللغوي الصرف.

داخل جدران هذه الحدود المرتسمة، يمتلك كل علم مجموعة من الفرضيات الصحيحة والخاطئة ويعترف بها، ولكنه يصد عن هوامشه أنواعاً كاملة أخرى من المعارف الممسوخة. إن هوامش علم ما أو أطرافه مسكونة، قليلاً أو كثيراً، اكثر مما نظن [١٩]. هناك أولاً التجربة الأولية المباشرة والموضوعات الخيالية التي تؤ بد باستمرار عقائد لا ذاكرة لها، أي مغرقة في القدم. ولكن ربما لم يكن هناك شيء اسمه الخطأ بالمعنى الحرفي للكلمة، ذلك أن الخطأ لا يمكنه ان ينبثق ويتجسد إلا داخل ممارسة محددة. بالمقابل هناك أخطاء كالوحوش تتسكع، ذات هيئة متغيرة بتعاقب تاريخ المعرفة. باختصار: ما اريد قوله هو أنه ينبغي على عبارة ما أو مقترح ما أو فرضية ما أن تملأ شروطاً معقدة ورهيبة من أجل أن تستطيع الانتماء الى ساحة علم ما. وقبل ان تكون صحيحة أوخاطئة، ينبغي عليها أن تكون «في الصحّ» كما يقول جورج كانغيليم.

لقد تساءل الباحثون كثيراً في الماضي عن السبب في أن علماء النبات والبيولوجيين في القرن التاسع عشر لم يستطيعوا أن يروا أن ما كان مندل [٢٠] يقوله كان صحيحاً. إن السبب في ذلك هو، بكل بساطة، أن مندل كان يتكلم عن أشياء معينة، ويخترع مناهج محددة، ويتموضع في أفق نظري لم يكن يعرفه عصره. لا ريب في أن نودان [٢١] قبله كان قد وضع الأطروحة التي تقول بأن الخصائص الوراثية سرية. ولكن على الرغم من ذلك، ومهما بدا هذا المبدأ آنذاك جديداً وغريباً فقد كان ممكناً له أن ينتمي إلى الخطاب البيولوجي السائد في وقته كسر غامض على الأقل، وأما مندل فقد طرح الخصيصة الوراثية كموضوع بيولوجي جديد كليا وذلك بفضل فرز معين لم يكن قد استخدم حتى ذلك الوقت. لقد فصل الخصيصة الوراثية عن النوع وعن الجنس الذي ينقلها وعن المجال الذي يلحظها فيه وعن السلسلة المفتوحة إلى ما لانهاية من الأجيال التي تظهر فيها وتختفي بحسب انتظامات إحصائية. إن هذا الكشف الجديد (او الشيء الجديد) يتطلب أدوات مفهومية جديدة وأسساً نظرية جديدة. كان مندل يقول الحقيقة ولكنه لم يكن «في

الحقيقة» أو «في الصحّ» بالنسبة للخطاب لبيولوجي السائد في عصره [٢٢].

لم يكونوا آنذاك يشكلون الموضوعات والمفاهيم البيولوجية بهذه الطريقة، وقد لزم تغيرٌ كامل في المستوى وانفتاح مجال جديد كلياً من الموضوعات في ساحة علم البيولوجيا، لكي يدخل مندل أخيراً في دائرة الحقيقة، ولكي تبدو مقترحاته صحيحة في قسمها الأكبر. كان مندل وحش حقيقةٍ، مما جعل العالم عاجزاً عن التحدث عنه. بالمقابل، كان شليدن [٢٣] مثلاً ينفي قبل ثلاثين عاماً، وفي عزّ القرن التاسع عشر وجود الجنس لدى النباتات، ولكنه كان يفعل ذلك طبقاً لقواعد الخطاب البيولوجي وأصوله، ولم يكن بالتالي يصوغ إلاّ خطأ مدجناً ومقبولاً. أي كان «في الصحّ» أو «في الحقيقة» السائدة.

من الممكن دائاً ان نقول الحقيقة في فضاء الخارج المتوحش، ولكننا لن نكون في الحقيقة الا اذا انصعنا «لبوليس» استدلالي محدد ينبغي تنشيطه في كل خطاب من خطاباتنا [٢٤].

إن العلم ـ بالمعنى الواسع للكلمة، وليس بمعنى العلوم الدقيقة ـ يشكل مبدأ وقاعدة لضبط إنتاج الخطابات. إنه يحدد لهذا الانتاج الحدود عن طريق لعبة التماثل والهوية التي تتخذ صيغة التنشيط الدائم للقواعد والقوانين.

درج النار عادة على ان يروا في خصوبة مؤلف أو في خصوبة إنتاجه وفي غزارة التعليقات والشروح وفي تحول علم ما مصادر لا نهائية لانتاج الخطابات. ربما. ولكن هذه الاشياء هي أيضا مباديء إكراهية قسرية. ومن الجائز ألا نفهم وظائفها الايجابية والانتاجية الغزيرة إن لم نأخذ بعين الاعتبار وظائفها الحصرية والاكراهية.

□

أعتقد أنه توجد مجموعة أخرى من الأساليب التي تتيح السيطرة على الخطابات وضبطها. إن الأمر لا يتعلق هنا مطلقا بالسيطرة على السلطات التي تتضمنها الخطابات، ولا يخص تلافي أخطار ظهورها ومصادفاته. وإنما هو يتعلق بتحديد شروط استخدامها، وبفرض مجموعة من القواعد على الأفراد الذين يتولونها لكيلا تتيح المجال لكل الناس بأن يصلوا إليها ويستخدموها. إن الأمر يخص هذه المرة تندير الذوات المتكلمة، أي التقليل من عدد المتكلمين وجعله نادراً. لن يدخل أحدٌ أبداً نظام الخطاب إن لم يحقق بعض الشروط، وإن لم يكن مؤهلاً منذ البداية للقيام بذلك. لنقل الأمر بشكل أكثر تحديداً: ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس السهولة وقابلة للاختراق، فبعضها محروس بشكل قوي جداً، في حين أن المناطق الأخرى تبدو تقريبا مشرعة الابواب لكل الرياح، وتحت تصرف كل الذوات المتكلمة (= أي كل الناس).

اود فيما يخص هذه النقطة أن أذكر بنكتة جميلة إلى درجة أننا نرتجف فيما لو أنها كانت صحيحة. إنها تُرجع كل إكراهات الخطاب إلى سبب واحد أو عامل واحد. أقصد بذلك الاكراهات التي تحد من سلطة الخطابات والتي تسيطر على ظهورها المفاجيء والتي تقوم بعملية الانتخاب والفرز بين الذوات المتكلمة.

في بداية القرن السابع عشر سمع الشوغون ـ ديكتاتور اليابان القديم ـ أن تفوق الاوروبيين في مجال الملاحة والتجارة والسياسة والفن العسكري عائد إلى معرفتهم بالرياضيات. وقد رغب عندئذ في امتلاك هذا العلم الثمين جداً. ولما كانوا قد ذكروا له أن هناك ملاحاً انكليزيا يمتلك سرّ هذه الخطابات العجيبة [٢٥] فقد استحضره إلى صالونه واحتفظ به. وراح، وحيداً معه، يأخذ عنه الدروس يوماً بعد يوم. وعرف الشوغون سرّ الرياضيات. وهكذا استطاع أن يحتفظ فعلا بالسلطة وعاش حتى ارذل العمر. ولم يظهر الرياضيون اليابانيون إلا في القرن التاسع عشر. ولكن النكتة أو الحكاية لا تتوقف هنا. إذ أن لها سفحها أو صيغتها الأوروبية. لقد شاء الراوي ان يكون هذا الملاح الانكليزي، ويلي أدامس، عصامياً تعلم بنفسه. كان نجاراً تعلم علم الهندسة لأنه اشتغل في ورشة بحرية. هل ينبغي علينا أن نرى في هذه الحكاية تعبيراً عن إحدى أكبر اساطير الثقافة الاوروبية؟ إنها تقيم التعارض بين المعرفة الاحتكارية والسرية للطغيان الشرقي، وبين أوربا التي تسودها وسائل التواصل الكوني للمعرفة والتبادل اللامحدود الحر للخطابات.

لكن هذه الأطروحة لا تثبت أمام التفحص والامتحان بالطبع. ذلك أن التبادل والتوصيل هما عبارة عن شكلين أو صيغتين ايجابيتين تلعبان دورهما داخل أنظمة معقدة من التقييد والحصر. ولا يمكنهما ممارسة عملهما بشكل مستقل عن هذه الأنظمة. لأن الصيغة الأكثر وضوحاً وسطحية على أنظمة التقييد والحصر هذه تتمثل بما يمكن وصفه تحت عنوان: العامل الطقسي أو الشعائري Le rituel.

يحدد العامل الشعائري أو الطقسي عادة تلك الصفة التي ينبغي أن يمتلكها الأفراد الذين يتكلمون والذين ينبغي عليهم في لعبة الحوار والتساؤل والانشاد أن يحتلوا هذا الموقع دون ذاك ويصوغوا طرازاً محدداً من العبارات الملفوظة. إنه يحدد الحركات والاشارات والتصرفات والظروف ومجموع العلامات التي ينبغي عليها أن تصاحب الخطاب. ثم هو يثبت أخيراً الفعالية المفترضة أو المفروضة لأنواع الكلام، ويحدد آثارها المرتكسة على الذين توجه اليهم، ويثبت حدود قيمتها الاكراهية والقسرية. إن الخطابات الدينية والقضائية والطبية وأيضاً السياسية في قسمها الأكبر لا يمكن فصلها عن هذا التنظيم الشعائري الذي يحدد للذوات المتكلمة خصائص متفردة وأدواراً متفقاً عليها.

إن «مجتمعات الخطابات» تمارس دورها بشكل مختلف جزئياً. إن وظيفتها تتمثل في الحفاظ على الخطابات أو في انتاج الخطابات، وذلك من أجل نشرها في فضاء مغلق، ولا توزعها إلا طبقاً لقواعد صارمة، دون أن يصبح قائلوها مسلوبين بسبب هذا التوزيع ذاته. أحد النماذج العتيقة على ذلك نجدها في مجموعة الرواة الذين كانوا يمتلكون معرفة القصائد التي ينبغي إنشادها، أو التي ينبغي تنويعها وتحويلها عند الاقتضاء. ولكن على الرغم من أن غاية هذه المعرفة كانت هي الانشاد الشعائري، فإنها كانت محمية ومدافع عنها ومحفوظة من قبل جماعة محددة وذلك بواسطة تمرين الذاكرة المعقد جداً لكن الضروري. كان

التدريب أو التعليم يدخل صاحبه في مجال ما وفي سر ما يفصح عنه الانشاد ولكن لا يفشيه . لم تكن الادوار قابلة للتبادل بين التكلم والاصغاء .

بالطبع لم تعد هناك من «مجتمعات للخطاب» كهذه، مصحوبة بلعبة السرّ والانشاد . ولكن ينبغي ألا نخدع أنفسنا . فحتى ضمن نظام الخطاب الصحيح، وحتى ضمن نظام الخطاب المنشور والمتحرر من كل الطقوس الشعائرية، فإن أساليب امتلاك السر وعدم التبادل الداخلي لا تزال تمارس وظائفها فيها . من المحتمل جداً أن تكون ممارسة الكتابة كما هي مترسخة مؤسساتياً اليوم في الكتاب ونظام النشر وشخصية الكاتب قد حصلت ضمن مجتمع الخطابات المفتوح ربما، ولكن القسري والاكراهي بالتأكيد .

إن خصوصية الكاتب ـ بالمعنى الأدبي للكلمة ـ وإحساسه باختلافه وتعارضه مع كل ممارسات الذوات المتكلمة والكاتبة الأخرى، ثم الميزة اللامتعدية التي يسبغها على خطابه، والفرادة الجوهرية التي يعزوها منذ زمن طويل للكتابة، ثم التأكيد على مسألة التفاوت بين «الخلق والابداع» وبين كل تنظيم لغوي آخر. كل ذلك يوضح شكلياً ـ وهو يميل إلى تأكيده عملياً ـ على الاستمرارية وجود «مجتمع مغلق للخطاب» من نوع معين [٢٦] . ولكن هناك مجتمعات أخرى للخطابات تمارس فعلها بشكل مختلف وطبقاً لنظام آخر من الاستبعاد والافشاء (افشاء سر المهنة) : لنفكر هنا لحظة بالسرّ التقني أو العلمي [٢٧] ، ولنفكر بأشكال بثّ الخطاب الطبي وتداوله . ولنفكر باولئك الذين قبضوا على الخطابين الاقتصادي والسياسي واحتكروهما .

يبدو للوهلة الأولى أن «العقائد» (من دينية وسياسية وفلسفية) هي على النقيض من تركيبة «مجتمع الخطاب المغلق على ذاته» . فهنا نجد أن عدد الأفراد المتكلمين يميل إلى أن يكون محدوداً ومحصوراً حتى ولو لم يثبت بشكل نهائي منذ البداية . ولا يمكن للخطابات أن تنتشر وتتداول الا بينهم . أما العقيدة فهي على العكس من ذلك تميل إلى أن تنشر ذاتها . وبواسطة تأسيس مجموعة واحدة ومشتركة من الخطابات يحدد أفراد عديدون إلى أبعد مدى متصوَّر انتماءهم المتبادل . يبدو، ظاهرياً، أن الشرط الوحيد المطلوب للانضمام الى العقيدة هو القبول بقاعدة معينة من الانسجام المرن قليلاً او كثيراً مع الخطابات الصالحة أو المعتبرة صحيحة . لو أن العقائد لم تكن غير ذلك، لما كانت مختلفة كثيراً عن العلوم . ولكان الضبط المعرفي الاستدلالي يمارس دوره على شكل العبارة المنصوصة أو مضمونها، وليس على الذات المتكلمة، لكننا نلاحظ أن الانتماء العقائدي يضع موضع الشك العبارة المنصوصة أو الملفوظة والذات المتكلمة معاً، بل ويضع موضع الشك الواحدة من خلال الأخرى . إنه يضع موضع الشك الذات المتكلمة عبر العبارة وبدءاً منها . يدلنا على ذلك عمليات الاقصاء وآليات الرفض التي تمارس دورها عندما تصوغ ذات «متكلمة» ما عبارة أو عدة عبارات لا يمكن هضمها أو تمثلها من قبل العقيدة . ذلك أن الهرطقة والارثوذكسية ليستا

عائدتين إلى مبالغة متطرفة للآليات العقائدية، وإنما هما تنتميان إليها بشكل جذري وأساسي. ولكن نجد بالمقابل أن العقيدة تضع موضع الشك العبارات النصية او الشفهية انطلاقاً من الذوات المتكلمة، وذلك ضمن مقياس أن العقيدة تساوي نفس قيمة التظاهرة أو الأداة أو العلامة على انتماء مسبق، سواء أكان هذا الانتماء طبقياً أو مكانة اجتماعية أو عرقياً أو تمرداً أو مقاومة أو خضوعاً أو قبولاً.

ان العقيدة تربط الافراد بطراز معين ومحدد من التنصيص Enonciation وتمنعهم بالتالي من استخدام كل أنواع التنصيص او التعبير الأخرى. ولكنها تستخدم في طريق الرجعة أنماطاً معينة من التنصيص لكي تربط الأفراد والمنتمين إلى نفس العقيدة فيما بينهم وتميزهم بذلك عن كل الأفراد الآخرين. وهكذا تمارس العقيدة استعباداً مزدوجاً: بدءاً من الذوات المتكلمة وانتهاء بالخطابات، وبدءاً من الخطابات وانتهاء بالجماعة المحتملة على الأقل، أي بالأفراد المتكلمين.

أخيرا، وعلى صعيد أكثر اتساعاً، ينبغي أن نعترف بوجود تفاوتات كبيرة في وسط ما يمكن تسميته بالاستملاك الاجتماعي للخطابات. كان يمكن لنظام التعليم أن يكون من الناحية القانونية الأداة التي يتوصل بفضلها كل فرد في مجتمع كمجتمعنا إلى مختلف أنواع الخطابات. ولكننا نعلم جيداً أن التعليم يتبع في أسلوبه وفي ما يسمح به وما يحظره خطوط التفاوت التي تنتج عن المسافات والمعارضات والصراعات الاجتماعية. إن كل نظام تعليمي هو عبارة عن طريقة سياسية تهدف إلى الحفاظ على استملاك الخطابات أو تعديل هذا الاستملاك مع كل المعارف والسلطات التي تحملها الخطابات معها.

إنني أعي كل الوعي التجريد الكبير الحاصل بسبب الفصل الذي قمت به قبل قليل بين شعائرية الكلام، ومجتمعات الخطاب، والجماعات العقائدية والاستملاكات الاجتماعية. إن هذه الأشياء مترابطة في معظم الوقت وهي تشكل بترابطها بناءات (او منشآت) كبرى تؤمن توزيع الذوات المتكلمة على الأنماط المختلفة للخطابات. وتؤمن استملاك الخطابات من قبل بعض فئات الأفراد. لنقل بكلمة واحدة: إن هذه الأشياء كلها تشكل ممارسات كبرى لاخضاع الخطابات والسيطرة عليها. ماذا يعني في نهاية المطاف نظام تعليمي ما إن لم يكن نوعاً من جعل الكلام طقسياً شعائرياً؟ وأن لم يكن تحديداً وتثبيتا لأدوار الذوات المتكلمة؟ وإن لم يكن تشكيلاً لجماعة عقائدية مبثوثة ولو بشكل ضمني على الأقل؟ وإن لم توزيعاً واستملاكاً للخطاب بكل سلطاته ومعارفه؟ ما هي «الكتابة» - بالمعنى الأدبي للكلمة - إن لم تكن نظاماً استعبادياً مشابهاً لما ذكرنا؟ هذا على الرغم من أنها تتخذ أشكالاً مختلفة قليلاً، ولكن خطوط تقسيماتها الكبرى تبقى متماثلة. أليس النظام التشريعي القضائي والنظام المؤسساتي للطب هما أيضا، في بعض جوانبهما على الأقل، يشكلان أنظمة مماثلة لاستعباد الخطاب؟

□

اتساءل احياناً فيما إذا لم تكن بعض موضوعات الفلسفة قد أتت لكي تجيب على ألعاب الحصر والاستبعاد هذه، وربما لكي تقويها.

تجيب عليها أولاً عن طريق افتراض حقيقة تكون بمثابة قانون للخطاب، ثم افتراض عقلانية متأصلة تكون بمثابة مبدأ لسريان هذه الألعاب، وأيضاً عن طريق تأييد أخلاقية معينة لانتاج المعرفة التي لا تعد بالحقيقة إلا رغبة في الحقيقة ذاتها وبإمكانية القدرة على التفكير فيها. ثم تقويها فيما بعد عن طريق النفي أو الانكار المتعلق هذه المرة بالحقيقة الخاصة بالخطاب بشكل عام.

منذ أن كانت قد استبعدت ألعاب السفسطائيين وتجارتهم، ومنذ أن كانت قد حجمت تناقضاتهم بالكثير أو بالقليل من اليقين، فإنه يبدو أن الفكر الغربي قد حرص على أن يكون للخطاب أصغر مكان ممكن بين الفكر والكلام. يبدو أنه قد حرص على أن يكون إنتاج الخطاب عبارة عن محصلة معينة تقع بين فعل التفكير وفعل الكلام. أي عبارة عن فكر يتلبس بعلاماته لكي يصبح مرئياً عن طريق الكلمات، أو على العكس عبارة عن بنى اللغة ذاتها التي تُركَّب بشكل تنتج فيه أثراً من المعنى.

لقد اتخذ هذا الحذف القديم جداً لحقيقة الخطاب في الفكر الفلسفي أشكالاً كثيرة عبر التاريخ. وقد رأيناه منذ وقت قريب جداً يشكل موضوعات عديدة مألوفة لدينا.

يمكن الاعتقاد بأن موضوع الذات المؤسسة يؤدي إلى حذف حقيقة الخطاب، إن الذات المؤسسة تتحمل في الواقع مسؤولية تنشيط الأشكال الفارغة للغة عن طريق مطامحها وأهدافها. إنها إذ تعبر (أو تخترق) سماكة الاشياء الفارغة وعطالتها تقبض ثانية في الحدس على المعنى المودع فيها. إنها هي التي تؤسس فيما وراء الأزمان آفاقاً من المعنى والدلالة التي ينبغي على التاريخ فيما بعد أن يوضحها ويملأها. وفي هذه الآفاق تجد الفرضيات والعلوم والمجموعات الاستقرائية أساساً لها في نهاية المطاف. إن الذات المؤسسة تمتلك، فيما يخص علاقتها بالمعنى، علامات واشارات وآثاراً وحروفاً. ولكنها ليست بحاجة من أجل اظهارها إلى أن تمر بالذروة الفريدة للخطاب.

إن الموضوع الثاني الذي يقف في مواجهة موضوع الذات المؤسسة هو ما يسمى بالتجربة الأصلية، وهو يلعب دوراً مماثلاً. إنه يفترض بأنه على مستوى التجربة وفي بدايتها الاولى، أي حتى قبل أن تتشكل على هيئة كوجيتو معين، تعبر العالم دلالات مبدئية كانت قد قيلت سابقاً، وتنظمه فيما حولنا وتفتحه منذ البداية على نوع من التعرف المبدئي. وهكذا يعتقد بعضهم بوجود تواطؤ أولي مع العالم يؤسس لنا إمكانية الكلام عنه والاشارة اليه وتسميته والحكم عليه ثم معرفته أخيراً على صيغة الحقيقة. وهم يتساءلون: إذا كان هنالك من خطاب فماذا يمكن أن يكون إذن في شرعيته المبررة إلا نوعاً من القراءة المتروية؟ إن الاشياء تتمتم قبلنا بالمعنى الذي لا يبقى على لغتنا إلا أن تظهره. وهذه اللغة تتحدث الينا منذ مشروعها الفطري

الأولي عن كائن هي بالنسبة له كالشروش أو كالعروق.

إن موضوع **الوساطة الكونية** يشكل هو الآخر طريقة أو اسلوباً لحذف حقيقة الخطاب. وهذا على الرغم من المظاهر. ذلك انه يبدو للوهلة الأولى أننا إذ نجد حركة اللوغوس التي ترتفع بالخصوصيات في كل مكان إلى درجة المفهوم، والتي تتيح للوعي الفوري أن يبسط عقلانية العالم، فان الشيء الذي نضعه في مركز التأمل والتفكير هو الخطاب بالذات. ولكن هذا اللوغوس ليس في الحقيقة إلا خطاباً قد قيل سابقاً، أو بالاحرى إن الاشياء ذاتها والأحداث ذاتها هي التي تتحول بلا شعور إلى خطاب عن طريق بسط سرّ جوهرهما الخاص.

لم يعد الخطاب إلا نوعاً من اللمعان لحقيقة تولد أمام عينيه بالذات. وعندما يستطيع كل شيء ان يتخذ أخيراً شكل الخطاب، وعندما يستطيع كل شيء أن يجد الفرصة لأن يقال، وعندما يستطيع الخطاب أن يقال بخصوص كل شيء، فإن ذلك يحصل بسبب أن كل الاشياء التي أبدت معناها وتبادلته تستطيع أن تندمج في الداخلية الصامتة للوعي بالذات.

سواء أكان الامر يتعلق اذن بفلسفة الذات المؤسسة أو بفلسفة التجربة الأصلية الأولية أو بفلسفة الوساطة الكونية، فإن الخطاب ليس شيئاً آخر إلا لعبة للكتابة في الحالة الاولى، ولعبة القراءة في الحالة الثانية ولعبة التبادل في الحالة الثالثة. إن هذا التبادل وتلك القراءة وهاتيك الكتابة لا تطرح رهانا الا العلامات. وهكذا يلغي الخطاب ذاته في جوهر حقيقته وذلك إذ يخضع لنظام الدالّ.

أين هي الحضارة التي احترمت الخطاب، ظاهرياً، أكثر من حضارتنا؟ في أي مكان حصل تشريفه وتقديره بشكل أفضل مما حصل عندنا؟ اين حصل تحريره جذريا من إكراهاته، وتعميمه كونيا إكثر مما شهدناه؟ لكن، يبدو لي، أنه يختبىء وراء هذا التقديس الظاهري للخطاب، ووراء حب الخطاب أو الكلام هذا نوعٌ من الخشية أو الخوف. كل شيء يحدث كما لو أن الموانع والسدود والعقبات والحدود قد رُتِّبت بشكل ما تستطيع عن طريقه أن تتحكم بتسرب الخطاب أو انتشاره ولو جزئياً، وبشكل يفقد فيه قسمه الأكثر خصوبة وخطراً، وبشكل يتم فيه تدجين فوضاه طبقاً لصيغ تتلافى الأشياء الأكثر شذوذاً فيه. كل شيء يحصل كما لو أنه أريد محو حتى علامات اقتحامه ضمن ألعاب الفكر واللغة. يوجد في مجتمعنا، وفي كل المجتمعات الاخرى بدون شك ولكن طبقاً لتقسيمات زمنية وأشكال مختلفة، كرهٌ عميقٌ للخطاب، ونوع من الخوف الأصم من فلتاته. يوجد كره شديد ضدّ هذه الاشياء المقولة. وضد انبثاق كل هذه العبارات. وضد كل ما يمكن أن تنطوي عليه من عنف وتقطع وشراسة وفوضى وهلاك، وضد كل هذا الطنين الكبير الفوضوي الذي لا يفتر للخطاب.

وإذا ما أردنا ـ لا أقول محو هذا الخوف ـ وإنما فهمه وتحليله، أي تحليل شروطه ولعبته وآثاره، فإنه ينبغي علينا ان نتخذ ثلاثة قرارات لا يزال يقف في وجهها فكرنا الراهن. تتوافق هذه القرارات مع مجموعة

الوظائف الثلاثة التي أثرتها آنفا: اي وضع إراداتنا في فهم الحقيقة على محك التساؤل والشك، وإعادة صفة الحَدَثْ الى الخطاب، وأخيراً رفع سيادة الدالّ.

□

هذه هي المهامّ، أوبالأحرى هذه هي الموضوعات التي ستتحكم بالعمل الذي أرغب القيام به هنا في السنين المقبلات. يمكن أن نحدد فوراً بعض إكراهات المنهج التي تسوقها معها.

هناك أولا مبدأ القَلْب. فحيث يعتقد الناس طبقاً للتراث أنهم قد اكتشفوا منبع الخطابات ومبدأ كثرتها وفيضها واستمراريتها ضمن هذه الأشكال التي يبدو أنها تلعب دوراً ايجابيا، وأقصد بالأشكال هنا مبدأ المؤلف والعلم بالمعنى الواسع للكلمة وإرادة الحقيقة، فإنه ينبغي بالأحرى ان نكتشف اللعبة السلبية للانقطاع والتندير الخاصين بالخطاب.

ولكن ما إن نستكشف مباديء التندير هذه، وما ان نتوقف عن اعتبارها بمثابة ذروة أساسية وخلاقة، فماذا نرى تحتها؟ هل ينبغي علينا الاقرار بالامتلاء الضمني لعالم من الخطاب المتسلسل والمستمر دون انقطاع؟ هنا ينبغي علينا ان ندخل مباديء منهجية أخرى.

هناك إذاً مبدأ الانقطاع واللااستمرارية. إن وجود انظمة للتندير لا يعني أنه يكمن تحتها خطاب كبير لا محدود، مستمر وصامت يكون مُستبعداً ومقموعاً من قبلها. هذا الخطاب الذي تتركز مهمتنا في التقاطه واكتشافه وإعطائه حق الكلام أخيراً. ينبغي ألا نتخيل أننا إذ نجوب العالم طولاً وعرضاً ونختلط بكل أشكاله وأحداثه، أن هناك شيئاً غير مقال وغير مفكَّر فيه ينتظرنا لكي نقوله ونفكر فيه أخيراً. ينبغي ان نعامل الخطابات بصفتها ممارسات متقطعة تتصالب وتتجاور أحياناً ولكنها ايضاً تجهل بعضها البعض وتستبعد بعضها البعض.

هناك مبدأ الخصوصية أيضا. ينبغي ألا نذيب الخطاب في لعبة من الدلالات المسبقة. ينبغي ألا نتصور أن العالم يدير نحونا وجها مقروءاً تكمن مهمتنا فقط في تفسيره. إن العالم غير متواطيء مع رغبتنا في المعرفة والكشف[٢٨]. وليس هناك من عناية إلهية استدلالية اومنطقية تديره لمصلحتنا. ينبغي أن نتصور الخطاب على هيئة عنف نمارسه على الاشياء، أوعلى الأقل كممارسة نفرضه عليها. وهنا، وفي هذه الممارسة بالذات تجد أحداث الخطاب مبدأ انتظامها واطرادها وتناسقها.

اما القاعدة المنهجية الرابعة فتخص مبدأ الخارجانية. يعني ذلك انه ينبغي ألا ننطلق من الخطاب ونتغلغل نحو نواته الداخلية المختبئة، أو نحو قلب فكر أومعنى يعتقد أنه موجود فيه[٢٩]. وانما، على العكس، ينبغي ان ننطلق من الخطاب ذاته ومن لحظة ظهوره وانتظامه متوجهين نحو شروط إمكانية وجوده الخارجية، ونحو ما يوجد السلسلة الصدفوية المتقلبة لاحداثه، وما يحدد لها التخوم.

ينبغي على هذه المفاهيم الاربعة أن تمارس دورها بصفتها مبدأ ضابطا للتحليل. هذه المفاهيم هي: مفهوم الحَدَث، ومفهوم السلسلة، ومفهوم الانتظام، ومفهوم إمكانية الوجود.إنها تتعارض كما نرى، حرفاً حرفاً، مع المفاهيم التالية: الحَدَثْ يعارض الخلق أو الابداع، والسلسلة تعارض الوحدة، والانتظام يعارض الابتكارية والأصالة، وشرط إمكانية الوجود يعارض الدلالة أو المعنى، إن هذه المفاهيم الأربعة الأخيرة (من دلالة وابتكارية ووحدة وابداع) كانت قد هيمنت بشكل عام على التاريخ التقليدي للأفكار. كان مؤرخو الافكار التقليديون يبحثون عن نقطة الخلق وعن وحدة العمل أو العصر أو الموضوع، وعن طابع الابتكارية الفردية، وعن الكنز اللامحدود للدلالات المطمورة.

سوف أضيف هنا ملاحظتين فقط: الأولى تخص التاريخ. غالباً ما تحسب للتاريخ المعاصر ميزة أنه قد أزال الامتيازات التي منحت سابقاً للحَدَثْ المتفرد، وأنه قد ساهم في كشف المدة الطويلة [٣٠] ورفع شأنها. هذا صحيح لا ريب فيه. ولكني على الرغم من ذلك لست متأكداً بأن عمل المؤرخين قد سار بالضبط في هذا الاتجاه، أو أن هناك تناقضاً بين استكشاف الحدث وتحليل المدة الطويلة. يبدو، على العكس، أنه إذ نضغط إلى اقصى حد ممكن على حبة الحدث وإذ ندفع بسلطة قرار التحليل التاريخي حتى نصل بها إلى لائحة الأسعار في السوق، والى عقود كاتب العدل وسجلات الكنائس وأرشيفات الموانيء ونتتبع كل ذلك سنة بعد سنة، وأسبوعا بعد أسبوع، فإننا نكتشف فيما وراء المعارك الكبرى والأوامر الملكية والسلالات الحاكمة والمجالس النيابية والتشريعية ظواهر ضخمة ذات أهمية قرنية أو ألفية (أي تتجاوز بتأثيرها مئات السنين) إن علم التاريخ كما هو يمارس اليوم لا يصرف وجهه عن الحدث، وإنما هو على العكس يوسع من مجاله باستمرار. وهو يكتشف باستمرار طبقات جديدة أكثر سطحية أو أكثر عمقاً. إنه ـ اي التاريخ أو علم التاريخ ـ يعزل باستمرار مجموعات جديدة تكون أحياناً غزيرة وكثيفة، وأحيانا نادرة وحاسمة، تتراوح ما بين التغيرات الشبه يومية للأسعار، وتنتهي بأنواع التضخم القرنية المزمنة. الشيء المهم اليوم هو أن علم التاريخ «الحالي» لا يهتم بحدث إلا ويحدد السلسلة التي ينتمي إليها، الا ويخصص طراز التحليل الذي تنتمي السلسلة اليه، إلا ويبحث عن معرفة انتظامية الظواهر وحدود إمكانية انبثاقها، الا ويتساءل عن التغيرات والانحناءات ومظهر القوس، إلاَّ ويحدد الشروط التي تتحكم بها. صحيح ان التاريخ لم يعد يبحث منذ زمن طويل عن فهم الاحداث بواسطة لعبة الأسباب والنتائج، وذلك ضمن الوحدة الهلامية للمصير الكبير الشديد المراتبية والهرمية، أو الغامض الانسجام. ولكنه لا يتلافى ذلك من أجل ايجاد بنيات (ج بنية) أولية غريبة على الحدث أو معادية له. إنه يفعل ذلك لكي يحدد السلاسل المتنوعة والمتصالبة والمتغايرة غالباً ولكن غير المستقلة. هذه السلاسل هي التي تتيح حصر «مكان» الحدث وحدود تقلباته وتغيراته، وشروط ظهوره.

إن المفاهيم الأساسية التي تفرض نفسها اليوم لم تعد هي مفاهيم الوعي والاستمرارية مع مشاكل

الحرية والسببية الملحقة بها. وليست هي مفاهيم العلامة والبنية. وإنما هي مفهوم الحَدَث والسلسلة مع كل لعبة المصطلحات الملحقة بها من مثل: مصطلح الانتظام والتغيُّر والتقلُّب والتبعية والتحول، إن تحليل الخطابات الذي أحلم به يتم إنجازه بواسطة لعبة المفاهيم هذه، وهو لا يرتكز على الموضوعاتية التقليدية التي كان فلاسفة الامس لا يزالون يعتبر ونها تمثل التاريخ «الحي»، وإنما على العمل المحسوس والفعلي لمؤرخي اليوم [٣١].

ولكن هذا التحليل يطرح بسبب ذلك أيضاً مشاكل فلسفية صخمة، إذا كان ينبغي معاملة الخطابات أولا بصفتها مجموعات من الأحداث الاستدلالية الفكرية، فما المكانة التي ينبغي اعطاؤ ها لمفهوم الحدث هذا الذي لم يلق اهتمام الفلاسفة الا نادراً؟ بالطبع، ان الحدث ليس جوهرياً ولا حادثاً عارضاً ولا خاصية نوعية ولا سير ورة. إن الحدث لا ينتمي إلى نسق الأجساد، ومع ذلك فهو ليس شيئا روحانياً او لا مادياً على الاطلاق، إنه يحدث تأثيره دائماً على مستوى المادية. إنه نفسه أثر مادي. إنه يقع ضمن العلاقة ويتمثل بالعلاقة والتعايش والتبعثر والتقطع والتراكم وانتقاء العناصر المادية. إنه ـ اي الحدث ـ ليس أبداً فعل الجسد ولا ملكيته. إنه يتولد كنتيجة للتبعثر المادي وضمن هذا التبعثر المادي بالذات.

لنقل بكلمة واحدة أنه ينبغي على فلسفة الحدث ان تتقدم بالاتجاه الذي يبدو للوهلة الاولى متناقضاً: أي باتجاه المادية اللاجسدية.

من جهة اخرى، إذا كان ينبغي معاملة الاحداث الفكرية الاستدلالية طبقاً لسلاسل متجانسة ولكن متقطعة الواحدة بالقياس الى الاخرى، فما المكانة التي ينبغي اعطاؤ ها لهذا الانقطاع؟ لا نقصد هنا بالطبع تتابع لحظات الزمن ولا تعددية الذوات المفكِّرة المختلفة، وإنما الامر يتعلق بقاطع حادّ يكسر اللحظة ويفتتُ الذات ويبعثرها على شكل مجموعة تعددية من المواقف والوظائف الممكنة. إن انقطاعاً كهذا أو قطيعةً كهذه تصيب الوحدات الأكثر صغراً وتلغيها. هذه الوحدات المعترف بها تقليديا أو المتنازع عليها بشكل أقل: اي اللحظة والذات. ووراء هاتين الوحدتين، وباستقلال كامل عنهما، ينبغي ان نتصور بين هذه السلاسل المتقطعة وجود علاقات لا تنتمي الى نسق التتابع ـ او التواقت والتزامن ـ ضمن وعي فردي ما أو وعي جماعي. ينبغي أن ننجز خارج فلسفات الذات والزمن نظرية للمنهجيات المتقطعة. أخيراً، إذا كان صحيحاً أن هذه السلاسل الفكرية الاستدلالية المتقطعة تمتلك كلٌّ منها انتظاميتها ضمن حدود معينة، فإنه ينتج عن ذلك أنه لم يعد ممكناً إقامة روابط من السببية الميكانيكية أو من الضرورية المثالية بين العناصر التي تشكلها.

ينبغي القبول بادخال المصادفة كمقولة في عملية إنتاج الاحداث. ولكن هنا أيضاً نحس بالعوز وغياب النظرية التي تتيح لنا التفكير في الروابط التي تربط بين المصادفة والفكر. إني أخشى أن ينطوي هذا

التفاوت النحيل الذي نريد إدخاله إلى ساحة تاريخ الأفكار والذي لا يتركز في معاملة التصورات القابعة وراء الخطابات وإنما الخطابات ذاتها بصفتها سلاسل منتظمة ومتميزة من الأحداث، أقول إني أخشى ان ينطوي هذا التفاوت على مؤامرة صغيرة، وربما شنيعة تتيح إدخال **المصادفة والانقطاع والمادية إلى قلب** الفكر أو جذره وأرومته. هذا هو الهلاك المثلّث الذي يحاول أحد اتجاهات التاريخ تلافيه عن طريق رواية التلاحق المستمر للضرورة المثالية [٣٢]. ينبغي على هذه المفاهيم الثلاثة أن تتيح ربط تاريخ أنظمة الفكر بممارسة المؤرخين. هذه اتجاهات ثلاثة ينبغي ان تتبعها وتسير في مسالكها الممارسة النظرية.

□

إذ أتتبع هذه المباديء، وإذا اشير إلى هذا الأفق، فإن التحليلات التي أقترح عملها تنقسم الى قسمين: الأول يخص المجال «النقدي» الذي يشغل مبدأ القلب والعكس. يتمثل ذلك في محاولة استخراج أشكال الاقصاء والاستبعاد والحصر والتملك التي كنت قد تحدثت عنها آنفاً. ينبغي أن أبين كيف تم تشكلها، ولكي تجيب على أية حاجة، وكيف عُدِّلت وتغيرت مع الزمن، وما هي الاكراهات التي مارستها فعلاً، وإلى أي مدى كانت قد حورت وغيرت من وجهتها، هناك من جهة اخرى الجانب النشوئي الذي يشمل المباديء الثلاثة الاخرى ويحدد كيف كانت قد تشكلت سلاسل الخطابات عبر أنظمة الاكراهات القسرية هذه أو على الرغم منها أو بمساعدتها. ثم ماذا كان المعيار الخاص لكل من هذه المباديء؟ وماذا كانت شروط إمكانية ظهورها ونموها وتغيرها؟

لنبتديء بالجانب النقدي. يمكن للمرحلة الأولى من التحليل أن تهتم بما كنت قد سميته وظائف الاقصاء والاستبعاد. لقد حصل أن درست في الماضي أحدها وذلك خلال فترة محددة: أقصد بذلك خط التقسيم الفاصل بين الجنون والعقل في الحقبة الكلاسيكية. يمكننا فيما بعد أن نحاول تحليل نظام منع لغوي معين هو: النظام المتعلق بالجنس منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر. إن الأمر لا يتعلق هنا أبداً بمعرفة كيف امحى هذا المنع لحسن الحظ تدريجيا، وإنما نريد ان نعرف كيف تغير وتحول بدءاً من ممارسة الاعتراف، حيث كانت الممارسات الجنسية الممنوعة تُصنَّف وترتب هرميا بالطريقة الاكثر وضوحاً وصراحة، وانتهاء بظهور الموضوعاتية الجنسية في ميدان الطب والطب النفسي في القرن التاسع عشر. كان هذا الظهور خجولاً جداً في البداية ومتأخراً جداً. إن كلامنا هنا لا يمثل، بطبيعة الحال، إلا إشارات تقريبية عامة ورمزية، ولكن يمكننا منذ الان ان نراهن على ان حدود الفصل والتقسيم تختلف عما نتصوره وأن الموانع لم تحصل دائماً في المكان الذي نتخيله [٣٣].

في الوقت الراهن أريد أن أهتم بنظام الاقصاء والاستبعاد الثالث. وسوف اتناوله بطريقتين: فمن جهة أريد أن أكتشف ليس فقط كيف حصل اختيار الحقيقة هذا، وإنما أيضاً كيف كُرِّر وتحول هذا الاختيار

الذي نسكن في داخله، والذي نجدده دون توقف. .سوف أتموضع أولاً في زمن السفسطائيين، وبالتحديد في بدايته مع سقراط أو على الاقل مع الفلسفة الأفلاطونية لكي أرى كيف انتظم الخطاب الفعال تدريجيا اي الخطاب الشعائري المثقل بالسلطات والهلاك ، وانقسم الى قسمين: الخطاب الصحيح والخطاب الخاطيء، سوف أتموضع فيما بعد في المنعطف الفاصل بين القرن السادس عشر والسابع عشر، اي في الفترة التي ظهر فيها في انكلترا خصوصاً علم للنظرة والمراقبة والملاحظة، وظهر نوع من الفلسفة الطبيعية غير المفصولة عن ارساء بنى سياسية جديدة، وغير مفصولة عن الايديولوجيا الدينية، والتي تمثل بالتأكيد شكلاً جديداً من أشكال إرادة المعرفة. وأخيرا ستكون نقطة العلّام الأخيرة التي سأهتم بها هي بداية القرن التاسع عشر المرافقة لظهور الاكتشافات الكبرى المؤسّسة للعلم الحديث، ثم تشكل مجتمع صناعي وأيديولوجيا وضعية مصاحبة له. هذه ثلاثة مقاطع زمنية في تاريخ ارادتنا للمعرفة: انها تمثل ثلاث مراحل من جهلنا. . .

أود ايضاً ان أستعيد نفس المسألة، ولكن من زاوية مختلفة تماماً: اريد بذلك أن أقيس حجم تأثير الخطاب الذي يدعي العلمية «كالخطاب الطبي او الطبي النفسي والخطاب الاجتماعي أيضاً» على مجموع الممارسات والخطابات الاجبارية التي يشكلها نظام قانون العقوبات. اقصد بذلك دراسة تقارير الكشوف الطبية ـ النفسية ودورها الجزائي الذي يكون بمثابة نقطة البداية لهذا التحليل ومادته الأساسية.

ضمن هذا المنظور النقدي أيضاً، ولكن على صعيد آخر، ينبغي تحليل آليات رصد الخطابات وحصرها. من بين هذه الاجراءات والوسائل مبدأ المؤلف والتعليق والتقسيم العلمي التي كنت قد ذكرتها سابقا. يمكننا ضمن هذا المنظور أن نحلم بانجاز بعض الدراسات. أفكر هنا مثلاً بدراسة تحليلية تتعلق بتاريخ الطب في الفترة الواقعة بين القرن السادس عشر والتاسع عشر. إننا لا نقصد هنا تعداد الكشوفات الحاصلة والمفاهيم الشغالة (او المبلورة والمنجَزة) بقدر ما نقصد محاولة فهم كيفية تبلور وممارسة مبدأ المؤلف والتعليق والعلم ضمن بنية الخطاب الطبي وبنية كل المؤسسة التي تدعمه وتنقله وتقويه. ينبغي ان نحاول معرفة كيف مارس مبدأ المؤلف الكبير ذاته، من امثال ابو قراط وجالينوس بالتأكيد، ولكن أيضا من أمثال بارسيلز وسيدنهام وبورهاف. وينبغي معرفة كيف تمت بشكل متأخر في القرن التاسع عشر ممارسة الحكم المأثورة أو الكلمات الجامعة والتعليق، ثم كيف حلت محل هذه الممارسة تدريجيا ممارسة الحالة وتجميع الحالات والتدريب العيادتي على حالة ملموسة محسوسة [٣٤]. ثم ينبغي معرفة طبقاً لاي نموذج بحث الطب عن تشكله كعلم وذلك باستناده اولاً على التاريخ الطبيعي وثانيا على التشريح والبيولوجيا.

يمكننا أيضاً أن ندرس الطريقة التي شكل بها النقد الأدبي والتاريخ الأدبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شخصية المؤلف وصورة العمل الأدبي. وذلك عن طريق استخدام أدوات التفسير الديني

والنقد التوراتي وتاريخ القديسين و«الحيوات» التاريخية والخرافية والسيرة الذاتية والمذاكرات، ثم تعديل هذه الادوات ونقلها من مجال إلى آخر. ينبغي أيضا في يوم من الايام دراسة الدور الذي لعبه فرويد في مجال المعرفة التحليلية النفسية، والذي هو مختلف جداً بالتأكيد عن دور نيوتن في مجال الفيزياء وكل مؤسسي هذا العلم، والمختلف جداً عن الدور الذي لعبه مؤلف ما في حقل الخطاب الفلسفي، حتى ولو كان هذا المؤلف من نوعية كانت الذي أسس طريقة اخرى للتفسلف.

هذه هي بعض مشاريع الجانب النقدي للمهمة التي تهدف الى تحليل ذرى الضبط والسيطرة الاستدلالية الفكرية. اما فيما يخص الجانب النشوئي، فان الامر يتعلق بالتشكيل أو بالنشوء الفعلي للخطابات إما داخل حدود الضبط والمراقبة، واما خارجها، واما في الغالب الاعظم على هذا الطرف وذاك من خط التقسيم أو الحدود الفاصلة. ان الجانب النقدي يهتم بتحليل عمليات «تندير» الخطابات (جعلها نادرة) وتجميعها وتوحيدها. وأما الجانب النشوئي الأصلي فيدرس كيفية تشكلها المبعثرة والمتقطعة والمنتظمة في آن. في الواقع أن هاتين المهمتين لا تنفصلان أبداً تماماً. إذ ليس هناك من جهة أشكال (أو اساليب) الرفض والاقصاء والتجميع والعزو، ثم من جهة أخرى، وعلى مستوى أكثر عمقاً، الانبثاق العفوي للخطابات التي تجد نفسها بعدئذ خاضعة للانتخاب والضبط قبيل ظهورها أو بعد ظهورها مباشرة.

يمكن للتشكيل المنتظم للخطاب أن يتمثل، طبقاً لبعض الشروط وإلى حد معين، آليات الضبط والسيطرة. وهذا ما يحصل مثلا عندما يتخذ مجال معرفي ما شكل ومكانة الخطاب العلمي. وبالمقابل، فإن اشكال الضبط والسيطرة تستطيع أن تتخذ لها جسداً داخل تشكيل فكري استدلالي معين. نضرب مثالاً على ذلك النقد الأدبي بصفته خطاباً مكوناً أو مشكلا للمؤلف. يحصل ذلك الى درجة أنه ينبغي على كل مهمة نقدية تستهدف وضع ذرى الضبط على محك التساؤل ان تحلل في ذات الوقت الانساق الفكرية الاستطرادية التي تتشكل عبرها. وينبغي على الدراسة النشوئية أو الوصف النشوئي أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود التي تلعب دوراً في التشكيلات الحقيقية الواقعية. إن الفرق ما بين المشروع النقدي والمشروع النشوئي لا يخص كثيراً مسألة المادة المطروقة أو المجال المطروق، وإنما الفرق يكمن في زاوية المعالجة والمنظور وتتخيم الحدود.

كنت قد أثرت قبل قليل مشروع دراسة ممكنة: أقصد دراسة الممنوعات التي تصيب خطاب الجنس وتحلّ به. سوف يكون من الصعب، ومن قبيل التجريد على أي حال، القيام بهذه الدراسة دون أن نحلل في ذات الوقت مجموع الخطابات الأدبية والدينية والأخلاقية والبيولوجية والطبية والقانونية أيضاً. أي تحليل كل مكان ذُكِرَ فيه الجنس، وكل مكان سُمّيَ فيه ووُصِف وتكلم عنه مجازياً وشُرِح وأطلقت بصدده الأحكام. لا نزال بعيدين جداً عن التوصل الى تشكيل خطاب موحَّد ومنتظم بخصوص الجنس. وربما لن نتوصل الى ذلك أبداً، وربما لم نكن نسير في هذا الاتجاه. لا يهمّ أن الممنوعات (أو المحظورات) لا

تتخـذ نفس الشكـل ولا تلعب دورهـا بنفس الطـريقـة في الخطـاب الأدبي وفي الخطـاب الطبي أو الطبي النفسي أو في خطـاب توجيـه الـوعي . وبـالعكس ، فإن هذه الانتظـامـات الفكـرية الاستدلالية (= هذه المجـالات المعـرفيـة) لا تقوي المخطوطات بنفس الطريقة ولا تحيط بها ولا تزحزها بنفس الاسلوب . هكذا نجـد أنـه لا يمكن إنجـاز هذه الدراسة إلا طبقاً لتعددية في السلاسل التي تدخلها المخطورات لكي تلعب دورها . لكن هذه المحظورات تختلف في جزء منها على الاقل من سلسلة لأخرى .

يمكننا أن ندرس أيضا سلاسل الخطابات المتعلقة بالغنى والفقر وبالنقود والانتاج والتجارة في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والسابع عشر. نجد أنفسنا هنا بإزاء مجموعة من العبارات النصية المتغايرة جداً التي قيلت أو صيغت من قبل الأغنياء والفقراء، العلماء والجهلة، البر وتستانت والكاثوليك، الضباط الملكيـين والتجـار والأخـلاقيـين. وكل عبارة لها شكل انتظام محدد، ولها انظمتها الاكراهية الخاصة. وليس منهـا أيـة عبـارة تجسـد مقـدما هذا الشكل الآخر للانتظام الفكري الاستدلالي الذي سيتخذ مظهر المجال المعرفي أو العلم والذي سيدعى «تحليل الثروة والغنى» أو فيما بعد :«الاقتصاد السياسي» [٣٥]هذا مع العلم أنه بدءاً منها كانت انتظامية جديدة قد تشكلت باستعادتها أو بإقصائها ، بتبريرها أو بحذفها لهذه العبارة أو تلك من عباراتها .

يمكننـا أيضـاً ان نفكـر بدراسـة تخص الخطابات المتعلقة بالوراثة كما هي مبعثرة ومقسمة حتى بداية القرن العشرين عبر مجالات معرفية وملاحظات وتقنيات ووصفات مختلفة . يتعلق الأمر عندئذ بتبيان لعبة التمفصل أو الاستناد التي أعيد بوساطتها تركيب هذه السلاسل طبقاً للصيغة الابستمولوجية المتماسكة لعلم الوراثة المُعترَف بها من قبل المؤسسات . لكن هذا العمل أنجزه مؤخراً فرانسوا جاكوب بتفوق باهر وتبحّر لا يمكن مجاراته [٣٦]

هكذا ينبغي أن يحصل التناوب المستمر بين الوصف النقدي (=المنهجية النقدية) والوصف النشوئي ، وينبغي استناد الأول على الثاني أو العكس ، وإحداث التكامل بينهما. إن الجزء النقدي من التحليل يهتم بأنظمة تغليف الخطاب . إنه يحاول أن يكتشف ويحصر مبادىء الترتيب والتنسيق والاستبعاد وندرة الخطاب . لنقل ، من أجل اللعب على الكلمات ، أن الجانب النقدي يمارس وقاحة تطبيقية . أما الجانب النشوئي للتحليل فهو يهتم بسلاسل التشكيل الفعلي للخطاب . إنه يحاول القبض عليه في سلطته التأكيدية . وأنا لا أقصد بذلك السلطة التي تعارض سلطة الانكار ، وإنما سلطة تشكيل مجالات من الأشياء والموضوعات التي يمكن بصـددهـا تأكيـد أو نفي الأطـروحـات (أو العبـارات) الصحيحة والخاطئة . لنعرّف الوضعيات (أو العلوم) إذن بأنهـا عبـارة عن مجالات مخصصـة للأشيـاء المحسوسة أو المواد ، ولنقل من أجل أن نلعب على الكلمات مرة أخرى بأنه إذا كان الاسلوب النقدي هو ذلك الاسلوب الذي يمارس الوقاحة المجتهدة ، فإن الدعاية النشوئية سوف تمثل مسرح الوضعية السعيدة.

في كل الاحوال ينبغي التأكيد على شيء صحيح واحد هو : أن تحليل الخطاب المُتصوَّر بهذا الشكل لا يكشف عن كونية معنى ما أوعمومتيه ، وإنما يبلور لعبة الندرة المفروضة بواسطة سلطة أساسية كبرى للتأكيد . ندرة وتأكيد ، ثم ندرة التأكيد أخيراً ، وليس أبداً الكرم المستمر للمعنى ، وليس مطلقاً مَلَكيّة الدالّ .

والآن ، ليقل أولئك الذين يحسون بعوز في الكلمات والمفردات ـ إذا كان ذلك يطرب رؤوسهم أكثر مما يحدث عقولهم بهدوء ـ بأن كل ما قلته ليس إلا بنيويَّة [٣٧] .

ما كان بإمكاني الشروع بهذه الابحاث التي عرضت أمامكم مخططها ، لولم أجد أمامي نماذج ومنارات تضيء لي الطريق ، ولولم يكن لدي سند ودعائم ارتكز عليها ، اعتقد أني مدين كثيراً لجورج ديموزيل [٣٨] ، لانه هو الذي حثني على العمل عندما كنت في سن لا ازال اعتقد فيها بأن الكتابة عبارة عن متعة وتسلية . ولكني مدين ايضاً بالكثير لمؤلفاته . وليعذرني اذا كنت قد ابعدت نصوصه التي تهيمن علينا اليوم عن معناها ، أوحولتها عن صرامتها ودقتها . إنه هو الذي علمني تحليل الاقتصاد الداخلي للخطاب بشكل مختلف كليا عن أساليب التفسير التقليدية ، أوعن أساليب الشكلانية الالسنية [٣٩] . انه هو الذي علمني ان اكتشف عن طريق لعبة المقارنات ، بين خطاب وآخر ، نظام علاقات الارتباط الوظيفية . انه هو الذي علمني كيف أصف تحولات خطاب ما والروابط المتعلقة بالمؤسسة . إذا كنت قد أردت تطبيق منهج كهذا على خطابات أخرى غير الحكايات الخرافية أو الاسطورية ، فان هذه الفكرة قد حصلت بدون شك لاني وجدت أمامي أعمال مؤرخي العلوم وخصوصاً أعمال جورج كانغيليم [٤٠] . إني مدين له إذ فهمت أن تاريخ العلم ليس محصوراً بالضرورة بين الاختيارين التاليين :

١ ـ سرد وقائع الاكتشافات العلمية بحسب التسلسل التاريخي .

٢ ـ وصف الافكار والآراء التي تحيط بالعلم من جهة منشئه الغامض اومن جهة اسقاطاته الخارجية او آثاره الخارجية . وفهمت أنه بإمكاننا ، بل وينبغي علينا ان نكتب تاريخ العلم بصفته كلاً متماسكاً وقابلا للتحول على السواء من النماذج النظرية والأدوات المفهومية .

ولكني أعتقد بأن ديني يذهب إلى حد كبير إلى جانب هيبوليت [٤١] . إني أعرف جيداً بأن اعماله مصنَّفة ، في نظر الكثيرين تحت ظل هيغل ، وأعرف أن زمننا يحاول ان يفلت من هيغل سواء أكان ذلك عن طريق المنطق او الابستمولوجيا ، أوعن طريق ماركس ونيتشه ، وكل ما قلته سابقاً بخصوص الخطاب هو جد خائن بالقياس إلى العقل الهيغلي . ولكن الافلات الحقيقي من هيغل يفترض منا ان نقدر بدقة الثمن الذي ينبغي دفعه لكي نتخلص منه . وهذا يتطلب معرفة الى اي درجة اقترب فيها هيغل منا بمكر وخفية ، وهذا يفترض معرفة الشيء الهيغلي فيما يتيح لنا التفكير ضد هيغل ، وان نقيس إلى أي مدى ربما كان فرارنا

منه عبارة عن خدعة يواجهنا بها، وينتظرنا في نهاية المطاف صامداً، وفي موقع آخر.

إذا كنا أكثر من واحد مدينين لجان هيبوليت فلأنه كان قد اجتاز من أجلنا وقبلنا، دون ملل او تعب، هذا الطريق الذي بواسطته ننحرف عن هيغل، ونقيم مسافة بيننا وبينه، والذي بواسطته نجد أنفسنا راجعين اليه بشكل مختلف، ثم مضطرين لكي نتركه من جديد.

فأولاً، كان جان هيبوليت قد اهتم بتقديم حضور معين لهذا الظل الكبير الشبحي، الذي يعسّ بيننا ويطوف حولنا منذ القرن التاسع عشر، والذي نتصارع معه بغموض. لقد هيأ هيبوليت لهيغل هذا الحضور في الفكر الفرنسي عن طرق ترجمته الفذة «لفينومينولوجيا الروح».

إن هيغل حاضر فعلا في هذا النص الفرنسي. البرهان على ذلك هو أن الالمان انفسهم قد لجأوا اليه واستشاروه لكي يفهموا بشكل أفضل، ولو للحظة على الأقل، ماذا حصل للنسخة الالمانية [٤٢].

لقد دخل جان هيبوليت في هذا النص من كل النواحي، واجتاز كل مسالكه ودروبه، كما لو أن قلقه أو همه كان ما يلي: هل لا يزال التفسلف ممكنا في هذا المكان الذي لم يعد فيه هيغل ممكنا؟ وهل يمكن لفلسفة ما أن توجد بعد اليوم دون أن تكون هيغلية؟ وهل الشيء الغير هيغلي في فكرنا هو بالضرورة غير فلسفي؟ وهل الشيء المضاد للفلسفة هو بالضرورة غير هيغلي؟ حصل ذلك إلى حد أنه لم يكن يستهدف من وراء حضور هيغل هذا الذي فرضه علينا إلى أن يجعل منه فقط مجرد وصف تاريخي دقيق، وإنما كان يريد ان يجعل منه صيغة لتجربة الحداثة. المقصود بذلك: هل من الممكن التفكير بالعلوم والتاريخ والسياسة وعذابات الحياة اليومية طبقاً للطراز الهيغلي؟ وكان يريد، بالمقابل، ان يجعل من حداثتنا اختباراً للهيغلية وانطلاقاً منها: اختباراً للفلسفة. كانت العلاقة مع هيغل بالنسبة له تمثل موضعاً لتجربة معينة، ولصدام ما لم يكن متأكداً بأن الفلسفة ستخرج منه منتصرة. لم يكن ابداً يستخدم النظام الهيغلي بمثابة كون مطمئن، وإنما كان يرى فيه المخاطرة القصوى التي جازفت بها الفلسفة.

من هنا حصلت، فيما اعتقد، التغييرات والزحزحات التي أجراها لا في داخل الفلسفة الهيغلية، وانما عليها، وعلى الفلسفة كما كان هيغل يتصورها. ومن هنا أيضاً حصل قلبٌ لمواضيع باكملها، فبدلاً من تصور الفلسفة على شكل كليانية قادرة اخيرا على ان تفكر بذاتها، وتتمالك نفسها ضمن حركة المفهوم، راح جان هيبوليت يركزها على قعر أفق لا نهائي، ويجعل منها مهمة لا محدودة. كانت فلسفته التي تستيقظ دائما مبكرةً، غير مستعدة اطلاقا لان تكتمل. مهمة بدون نهاية او خاتمة، وإذن مهمة مستعادة باستمرار، معَّرضة لأن تتخذ اشكال التكرار وتناقضه.

إن الفلسفة، كفكر متعذر على الكليانية، كانت بالنسبة لجان هيبوليت كل ما هو مكرر في الشذوذ الاقصى للتجربة. كانت الشيء الذي يعطي ذاته ويتوارى كسؤ ال مستعاد باستمرار في الحياة والموت والذاكرة. وهكذا حول الموضوع الهيغلي الخاص بنهاية الوعي بالذات، الى موضوع للتساؤ ل المكرور

والمستعاد، ولكن، لان الفلسفة كانت تكراراً واستعادة، فإنها ليست تابعة أو لاحقة للمفهوم. ليس عليها، والحالة هذه، ان تتابع تأسيس التجريد، وإنما ينبغي عليها أن تبقى دائماً في الخلف، وتحدث القطيعة مع عمومياتها المكتسبة وتباشر اتصالها بما ليس فلسفة. ينبغي عليها ان تقترب الى اكبر حد لا مما ينهيها ويكملها، وإنما مما يسبقها: مما لم يستيقظ بعد على قلقها. ينبغي عليها أن تستعيد فرادة التاريخ والعقلانيات المحلية او المنطقية للعلم وعمق الذاكرة في الوعي من أجل ان تفكر فيها وتتأملها لا أن تقلصها. وعندئذ ينبثق موضوع الفلسفة الحاضرة والقلقة والمتحركة على مدار احتكاكها بما ليس فلسفة.

هذه الفلسفة التي لا توجد وتتأكد الا بذاتها، والتي تعلن لنا معنى هذه اللافلسفة. لكن، اذا كانت الفلسفة موجودة في هذا الاحتكاك المستعاد مع اللافلسفة، فماذا تعني بداية الفلسفة؟ هل هي موجودة سابقاً وحاضرة سريا فيما ليس معي، مبتدئة بالتشكل بصوت خفيض ضمن غمضة الاشياء؟ ولكن عندئذ لا يعود للخطاب الفلسفي أي مبرر وجود. أو أنه ينبغي عليها ـ على الفلسفة ـ أن تتشكل على أساس اعتباطي ومطلق في آن؟ وهنا نلاحظ حلول موضوع تأسيس الخطاب الفلسفي وبنيته الشكلية محل الموضوع الهيغلي المتعلق بالحركة الخاصة بالراهن والمباشر.

وأخيراً هناك تغيير أو زحزحة [٤٣] اخيرة اجراها جان هيبوليت على الفلسفة الهيغلية هي: إذا كان ينبغي على الفلسفة ان تبتديء كخطاب مطلق، فماذا يحصل للتاريخ؟ وما هي هذه البداية التي تبتديء بفرد واحد في مجتمع محدد وطبقة اجتماعية محددة، وفي خضمّ الصراعات؟

تؤدي هذه الزحزحات الخمس التي اجراها جان هيبوليت الى الطرف الاقصى للفلسفة الهيغلية، وتجعلها تنفذ بدون ريب الى الطرف الآخر من حدودها الخاصة، مثيرة بذلك ذكرى الشخصيات الكبرى للفلسفة الحديثة الواحدة بعد الاخرى. اقصد تلك الشخصيات التي ما انفك جان هيبوليت يقارعها بهيغل ويقابل بينها وبينه. فأولاً مع ماركس ومسائل التاريخ، ثم مع فيخته ومشكلة البداية المطلقة للفلسفة، ومع بيرغسون وموضوع الاحتكاك بما ليس فلسفيا، ومع كيركغارد ومشكلة التكرار والحقيقة، ومع هوسريل وموضوع الفلسفة كمهمة لا نهائية مرتبطة بتاريخ عقلانيتنا. وفيما وراء هذه الشخصيات الفلسفية نلحظ كل مجالات المعرفة التي أثارها جان هيبوليت بخصوص اسئلته المتعلقة بالذات: أي التحليل النفسي والمنطق الغريب للرغبة والرياضيات وتعقيد الخطاب ونظرية الاستعلام وتطبيقها على تحليل الكائن الحي، أي باختصار كل المجالات التي يمكن انطلاقاً منها طرح مسألة المنطق والوجود اللذين لا ينفكان يعقدان فيما بينهما الروابط ويحلانها.

إني أعتقد أن هذا العمل ـ عمل جان هيبوليت ـ المتركز في بعض الكتب الكبرى، ولكن المتوفر اكثر أيضاً في الأبحاث والتدريس والانتباه الدائم والتيقظ والكرم اليومي، والمتوفر في المسؤولية التي تبدو ظاهريا إدارية وبيداغوجية (أي في الواقع سياسية بشكل مزدوج)، اني أعتقد أن هذا العمل كان قد تقاطع مع

المشاكل الأكثر أهمية لزمننا وشكلها وصاغها. نحن عديدون اولئك الذين يشعرون بالدين تجاهه.

لأني قد استعرت منه بدون شك معنى الشيء الذي أفعله وإمكانية تحقيقه، ولأنه طالما أضاء لي الطريق عندما كنت أتخبط كالأعمى، فقد أردت أن أضع عملي هذا تحت رمزه، وحرصت في ختام عرضي لمشاريعي أن أثير اسمه. إن الاسئلة التي أطرحها الآن تتصالب وتتقاطع في النقطة المتجهة نحوه: نحو هذا العوز الذي يشعرني بغيابه وبضعفي الخاص.

لأني مدين له بكل هذه الاشياء، فإني أفهم جيداً أن الاختيار الذي اتخذتموه بدعوتي للتدريس هنا [٤٤] هو في جزء كبير منه ثناء واحترام تعيدونه إليه. إني مدين لكم من أعماق قلبي لهذا التشريف الذي خصصتموني به، ولكني مدين لكم ايضاً بنفس الدرجة لأنه كان هو بالذات أحد أسباب هذا الاختيار. إذا كنت أحسست بأني غير قادر على خلافته، فإني أعرف أنه لو أعطيت لنا هذه السعادة في حياته، لكنت هذا المساء مدعوماً بتشجيعه.

والآن أفهم جيداً لماذا أحسست بصعوبة كبيرة عندما أردت أن ابتديء الحديث، أعرف جيداً ما هو الصوت الذي كنت أتمنى أن يسبقني، وأن يحملني ويدعوني للكلام، والذي يسكن في طيات خطابي الشخصي. اعرف الآن كم كان مرعباً الابتداء بالكلام، لأني ابتدئه في هذا المكان الذي كنت أصغي اليه منه، والذي لم يعد هو موجوداً فيه لكي يسمعني.

ترجمة: هاشم صالح

---

(١) تمثل هذه العبارات المتلاحقة والعبثية السطور الاخيرة من رواية «اللامسمّى» لصموئيل بيكيت. إنها لدلالة ذات معنى أن يبتديء فوكو درسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس بكلمات بيكيت هذه. كان بعضهم قد نبه الى العلاقة المباشرة والوثيقة التي تربط فلسفة فوكوديلوز وغيرهما بمسرح العبث واللامعقول الذي ازدهر في الخمسينات. لكن كلمات بيكيت واستشهاد فوكو بها يشيران ايضا الى نقطة أساسية واحدة: هي محدودية كل كتابة وكل فلسفة مهما عظمت وكبر شأنها.

(٢) ـ نلاحظ ان فوكو يقيم حواراً صعباً بينه (اي بين الرغبة) وبين المؤسسة المتمثلة في الكوليج دوفرانس أعلى هيئةعلمية وفكرية في فرنسا. لكأنه يريد منذ البداية أن يبر ر سبب «تدجينه» وظروف هذاالتدجين. إن قبوله في التعيين كأستاذ للفلسفة في الكوليج دوفرانس يدل على أن الفكر الفرنسي الأكثره طليعية وجرأة قد دخل اخيراً في نطاق المؤسسة، حتى ولوكانت هذه المؤسسة في حرية ورحابة الكوليج دوفرانس. أخيراً دخل صاحب «تاريخ الجنون» مرحلة التكريس وجلس على كرسي بيرغسون، وهو الان يودع آخر لحظات هامشيته الخلاقة.

(٣) ـ هذا هو الاسلوب المجازي الذي يستخدمه ميشل فوكو، والذي يشكل احدى الصعوبات الاساسية في ترجمته الى العربية. إذ كيف يمكن للخطاب ان يكون رمادياً؟ فكر جان كوهين مرة بدراسة الخطاب الفلسفي لفوكومن الناحية الفنية والاسلوبية، أي من الناحية الشعرية. وتمنى لو يتاح له تطبيق ذلك على «الكلمات والاشياء».

(٤) ـ يشير فوكو هنا إلى ممارسة عادية تتم اثناء حضور القداس في الكنيسة كما هوواضح. ويبدو أن المجنون كان محروماً من أدائها كما هو متوقع.

(٥) ـ يشير المؤلف هنا بشكل غير مباشر إلى الحركة المضادة للتحليل النفسي او للطب النفسي التي كان لكتابه الشهير بالذات الفضل في إثارتها ودعمها. تدعو هذه الحركة إلى تحرير المجانين تدريجيا من سجونهم لكي يختلطوا بالناس العاديين، ويعودوا الى الحياة بشكل طبيعي ان أمكن.

(٦) ـ كان فوكو قد درس في كتابه: «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» نسبية مفهومي العقل والجنون وتغير مضامينهما على مدى ثلاثة قرون، اي بدءاً من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن التاسع عشر. واحدث ثورة كاملة إذ بين بالتحليل تاريخية كل من هذين المفهومين، واختلافهما بحسب العصور.

(٧) ـ هذه هي الترجمة التي اخترناها للتعبير الفرنسي (Notre Volonté de Vérité) والذي يعني ارادة كشف الحقيقة أو التوصل الى الحقيقة. وهنا يضع فوكو هذه الارادة على محك التساؤل والنقد، ويعتبر أنها غير بريئة وغير نهائية وغير مطلقة، الدليل على ذلك انها قد غيرت من شكلها ومحتواها مرات عديدة بمرور العصور التاريخية. إنه يريد أن يضع على محك النقد حقيقة الغرب الفلسفية.

(٨) في علم الالسنيات هناك فرق بين عملية النطق او التلفظ بالكلام الشفهي الحارمع كل الوضع الذي يرافقه، وبين الكلام ملفوظاً جاهزاً، أو مكتوبا على الورق. في الحالة الثانية تضيع وتتبخر كل الظروف المادية والبسيكولوجية المصاحبة لعملية النطق، ولا يبقى إلا مضمون الكلام.

(٩) ـ من الواضح ان فوكو يفرق هنا بين نوعين من الحقيقة: ١) الحقيقة حقيقة لان قائلها شخص جبار او مهم ينبغي الانصياع له و٢) الحقيقة حقيقة لان مضمون القول مهم وصحيح. .

(١٠) ـ كان فوكو قد اختتم كتابه «تاريخ الجنون» بالحديث عن نيتشه وآرتوو فان غوخ. . واعتبر اعمالهم بمثابة نقاط حدية في مسيرة الفكر الغربي. بل ذهب الى ابعد من ذلك عندما رأى أن أنهيار عقل نيتشه ودخوله كليا في ليل الجنون كان قد افتتح الحداثة الغربية كلها، لانه أبان لها الحدود القصوى لما يكن التفكير فيه، ووصل بالغرب الى الطرف الاخر من الفكر. .

(١١) يمكن ان نضرب مثالاً على النص الأولي فيما يخص تراثنا القرآن او المعلقات فيما يخص الشعر وأما النصوص الثانوية فتكون عندئذ كل تلك الشروحات والتعليقات المتتالية التي حظي بها الكتاب المقدس او الشعر الجاهلي. كانت شروحات القرآن بدءاً من الطبري مرورا بالرازي والطبري والسيوطي وحتى سيد قطب قد حلمت بالكشف عن المعنى النهائي والاخير للنص.

(١٢) ـ لم نجد كلمة في العربية تقابل هذا المصطلح الفرنسي الاساسي. (Raréfaction) انه يعني بالضبط جعل الشيء نادراً اوجعل الخطاب نادراً. من الواضح ان كل درس فوكو الافتتاحي هذا يتلخص في هذه الكلمة، وأن كل الاكراهات الخارجية والداخلية التي يستعرضها تستهدف الحد من انتاج الخطابات، ومحاصرتها والتقليل منها رغم كثرتها الظاهرة. لماذا ؟ لان الخطاب رهان ووسيلة للسلطة. . .

(١٣) ـ المقصود هنا الادب او الكتابة الادبية. لقد اصبحت كلمة خطاب بعد مجيء الثورة الالسنية تستخدم في كل المجالات فنقول: خطاب علمي وخطاب اقتصادي وخطاب فلسفي وخطاب ديني وخطاب سياسي الخ. .

(١٤) ـ المقصود هنا مفهوم المؤلف بحسب العصور التاريخية، والتعديل الذي يطرأ على صورته من عصر الى عصر كما يقول فوكو دون أن يغير ذلك من ضرورة وجوده كبنية او كوظيفة. هنا يبدو فوكو بنيوياً.

(١٥) ـ بالطبع هناك فرق بين العلوم الدقيقة التي تتمثل في الرياضيات والفيزياء والكيمياء اساساً، وبين العلوم الانسانية والاجتماعية وحتى الطبية والبيولوجية التي لا تصل في دقتها ويقينيتها الى مستوى العلوم الاولى. وهذه الثانية هي التي يدعوها فوكو تجاوزاً بالعلوم والتي ترجمناها «العلوم بالمعنى الواسع للكلمة». . .

(١٦) ـ إنه يريد أن يقول لنا أن الوقوع في الخطأ يكون في احيان كثيرة ضروريا من أجل الوصول إلى الحقيقة. وقد يكون ضرورياً احيانا أن نعيش في الخطأ، لاننا لا نستطيع ان نتحمل ضوء الحقيقة باستمرار. . .

(١٧) ـ كان فوكو قد تحدث عن هذه النقطة مطولاً في «الكلمات والاشياء». من الملاحظ ان الدرس الافتتاحي يلخص على المستوى النظري والفلسفي البحوث التجريبية الكبرى التي قام بها الفيلسوف في كتبه السابقة بدءاً من «تاريخ الجنون» مروراً «بولادة الطب العيادي» وانتهاء «بالكلمات والاشياء». . .

(١٨) ـ نلاحظ هنا، تأكيداً على الملاحظة السابقة، مدى التضامن بين الحقيقة والخطأ في فترة تالية أو العكس. ان الحقيقة متغيرة بحسب العصور. هذه الامثلة الطبية مأخوذة من كتاب فوكو الذي بعنوان «ولادة الطب العيادي» ١٩٦٣.

(١٩) ـ هنا يستخدم فوكو تعبيراً مجازياً ايضاً كعادته في الكتابة. العلم عنده يصبح منطقة لها حدود واضحة ومتغيرة على السواء. هناك اشياء داخل هذه الحدود واشياء خارجها وأشياء على الهوامش. . .

(٢٠) ـ مندل: (١٨٢٢ ـ ١٨٨٤) عالم نبات وتيولوجي نمساوي. أجرى تجارب عديدة على التزاوج لدى النباتات، واهتم بموضوع الوراثة لديها، ونتج عن ذلك القوانين المشهورة التي تحمل اسمه (قوانين مُندل).

(٢١) ـ هو شارل نوردان. عالم بيولوجيا فرنسي (١٨١٥ ـ ١٨٩٩) مؤلف لعدة كتب تتعلق بمسألة التزاوج والتلقيح لدى النباتات.

(٢٢) ـ فرق كبير بين ان «تقول الحقيقة» وان «تكون في الحقيقة أو في الصح». فلكي يكون المرء داخل مجال الحقيقة ينبغي عليه ان يكون منسجماً مع عقائد عصره المهيمنة، والا عُدَّ ضالاً حتى ولو كان على صواب. وهذه مشكلة كل الرواد والخلاقين الذين يسبقون عصرهم...

(٢٣) ـ شيلدن: عالم بيولوجي لم أجد له ترجمة في القواميس والمراجع التي استشرتها.

(٢٤) ـ الاستخدام المجازي لكلمة «بوليس» مهم جدا هنا. إنه يوضح لنا الصفة الاكراهية والقسرية التي تميز الفكر البنيوي، ويبين لنا ان الانسان ليس حراً فيما يقوله الى الحد الذي يتصوره.

(٢٥) ـ المقصود علم الرياضيات، فحتى الرياضيات يطبق عليها فوكو كلمة «خطاب»! في الكلام التالي يهزأ فوكو من أسطورة التفوق العلمي للغرب، هذه الاسطورة التي سادت القرن التاسع عشر، والتي تقول بأن أية أمة أخرى في الأرض لا تستطيع ان تكتشف كنه العلم والكون، الا الغرب...

(٢٦) ـ المقصود هنا الادب بالمعنى الصرف للكلمة. اي الكتابة التي تستخدم اللغة بشكل لازم ولا متعد الى أبعد الحدود. ويشير فوكو هنا بشكل غير مباشر الى الاحساس بالتميز الذي يشعر به الادباء الذين يقيمون علاقة خاصة مع اللغة والكتابة تختلف الى حد كبير عن علاقة الاقتصاديين والسياسيين وكل الكتاب الاخرين بها.

(٢٧) ـ يمكن أن نضرب على ذلك مثلا الأسرار الذرية والتكنولوجيا العليا. يحاول الغرب احياناً منع تصدير التكنولوجيا المتقدمة الى الاتحاد السوفيتي كنوع من المعاقبة والحصار.

(٢٨) ـ «العالم غير واضح) يمكن لهذه العبارةان تلخص الجهد البشري المتواصل من اجل معرفة العالم والكشف عن خباياه واسراره، يريد فوكو ان يقول: ان فهم الاشياء ليس بسيطا ولا سهلاً، وكذلك الظواهر الاجتماعية والسياسية فهي تتطلب تحليلاً مجهداً ودقيقاً.

(٢٩) ـ يلتقي ميشيل فوكو هنا مع رولان بارت (انظر: النقد والحقيقة) في المنهج الذي يرتكز في تفسير النصوص على رمزية اللغة وتعددية المعنى. وهذا آتٍ من الالسنيات الحديثة التي غيرت من مفهومنا للغة، ويعارض الفكرة الفللوجية السابقة التي تقول بوجود المعنى الوحيد والاخير المختبىء في احشاء النص. لكن فوكو كفيلسوف يضيف الى ذلك فكرةاخرى هي: النظر الى النص بكل ماديته وثقله واعتباره حدثاً مشروطاً كما انه يهتم بالشروط التي توجده.

(٣٠) ـ المدة الطويلة. La Longue durée مصطلح مشهور في علم التاريخ بلوره شيخ المؤرخين الفرنسيين اليوم: فريدنان بروديل. ويعني هذا المصطلح دراسة البنى الاقتصادية والاجتماعية التي تستمر فترة طويلة من الزمن في حين تتغير الحكومات والسلالات والوزارات. وهذا يمثل رد فعل على التاريخ التقليدي الذي كان يهتم بالأحداث المتقطعة وأخبار الملوك والوزراء أكثر مما يهتم بالظواهر الكبرى التي تدوم زمناً طويلاً.

(٣١) ـ مرة اخرى يوجه ميشل فوكو ثناءه للمؤرخين الفرنسيين المعاصرين. كان قد خصص لهم مديحاً حاراً في مقدمته المشهورة لكتاب «اركيولوجيا المعرفة» الذي يسبق زمنيا بسنة واحدة هذا النص الذي نترجمه الان. ولذلك نجد في الدرس الافتتاحي اصداء كثيرة من ذلك الكتاب المنهجي الكبير. ان فوكو يميل الى جانب المؤرخين (بالمعنى الحديث للكلمة) اكثر مما يميل الى جانب الفلاسفة بالمعنى التقليدي والمجرد للكلمة.

(٣٢) ـ مرة اخرى نجد ان المقصود بهذا الكلام الاشارة الى التاريخ الخطي التقليدي الذي ينظر الى التاريخ وكأنه عبارة عن خط مستقيم متقدم باستمرار نحو هدف محدد. رابطاً المقدمات بالنتائج، ومعتبراً ذلك في حكم الضرورة المنطقية.

(٣٣) ـ يستعرض فوكو هنا الخطوط العريضة للبحث المشار اليه. لم يكن قد انخرط آنذاك عندما أصدر هذا المقال في بحثه المعروف عن «تاريخ الجنس» والذي خرج في كتاب عام ١٩٧٦.

(٣٤) ـ انظر كتاب: «ولادة الطب العيادي».

(٣٥) ـ «تحليل الثروة والغنى» هو العلم أو بالاحرى المجال المعرفي الذي ساد العصر الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي درسه فوكو بالتفصيل في «الكلمات والاشياء». انتهى هذا «العلم» واصبح في ذمة التاريخ بظهور علم الاقتصاد السياسي بالمعنى الحديث للكلمة على يد آدم سميث وريكاردو ثم كارل ماركس.

(٣٦) ـ يشير فوكو هنا الى كتاب فرانسوا جاكوب بعنوان «منطق الكائن الحي». ١٩٧٠ دار غاليمار.

(٣٧) ـ من الواضح ان فوكو يهزأ هنا من أتباع الموضة الرائجة الذين يصنفونه في زمرة البنيويين. ومن المعروف ان هذا التصنيف يزعجه، وقد عبر عن ضيقه منه في أكثر من مناسبة. ان فوكو لا يريد ان «ينحصر» في إطار محدد ونهائي، ذلك انه يحب دائماً ان يتحرك باستمرار في كل الاتجاهات. لكن ليس هناك من شك في أن جزءاً مهماً من تفكيره يندرج في اطار البنيوية بالمعنى العميق والجذري للكلمة.

(٣٨) ـ جورج ديموزيل: من كبار علماء فرنسا اليوم. ولد عام ١٨٩٩ ولا يزال حيا حتى الان. اهتم بدراسة الاساطير المقارنة والتنظيم الاجتماعي للشعوب الهندية ـ الاوروبية. اصدر كتاباً مهماً عام ١٩٥٨ بعنوان: «الايديولوجيا الثلاثية للشعوب الهندية ـ الاوروبية».

(٣٩) ـ في الواقع ان ميشيل فوكو لا يستخدم ابداً في تحليله او منهجيته الاساليب الالسنية في الدراسة. ولهذا فهو ليس بنيوياً قطعاً من الناحية الشكلية. فمن المعروف ان طرائق التحليل الالسني الاحصائية قد غزت كل العلوم تقريباً بحق وبغير حق، عن علم او عن جهل. وقد أصبحت زيا رائجاً فيما بعد ولم ينج من سحرها الا القليلون، من بينهم فوكو بالذات. ان له منهجيته الخاصة في استقراء المادة التي يركز عليها بحثه، هذه المنهجية التي يقول هنا لأول مرة بأنه قد استعارها من جورج ديموزيل...

(٤٠) ـ جورج كانغيليم. فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٠٤ اهتم بدراسة تارخ العلوم. وقدم انجازات كبيرة للابستمولوجيا الفرنسية (فلسفة العلوم) من اهم كتبه: «دراسة تارخ وفلسفة العلوم» الصادر عام ١٩٦٨.

(٤١) ـ جان هيبوليت هو استاذ فوكو، وهو الرجل الذي كان يحتل قبله منصب كرسي الفلسفة في الكوليج دوفرانس.

(٤٢) ـ هذا يوضح لنا مدى اهمية الترجمات الجدية والناجحة. ويبين لنا سخف اولئك الذين يسخرون من الترجمة والمترجمين. ويعتبر ون ذلك عملاً سهلاً او هامشياً...

(٤٣) ـ هذه هي الترجمة التي اخترتها للتعبير الفلسفي الشائع جداً اليوم: (le deplacement) والمقصود بهذا المصطلح اما تغيير المشاكل المطروحة في فكر ما، وإما تغيير طريقة طرح المشاكل السابقة. وكل ذلك يتطلب جهداً وذكاء وعبقرية خاصة.

(٤٤) ـ اخيراً حان وقت شكر المؤسسة (الكوليج دوفرانس) التي كان فوكو قد أثارها في بداية مقاله. هل اتحدث المؤسسة بالرغبة الان؟ وهل دُجّن الفيلسوف ؟...