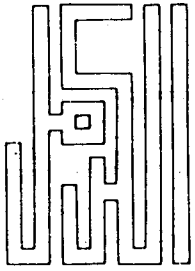
العدد ١٢/١٩٨٤



فصلية ثقافية

رئيس التحرير:
محمود درويش

سكرتير التحرير:
سليم بركات

المحرر المسؤول:
بنايوتس بسخالس

Responsible according to law:
Panayiotis Paschalis

تصميم الغلاف: رشيد القريشي.

«الكرمل» مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين.

الادارة والتحرير

4, CHURCHILL ST. P.O.Box 4256 , Nicosia-Cyprus
Tel: :(00 357-21) 51240/51571 Telex: 3139 BISAN CY

Printed at:Printco LTD P.O.Box 2048, Nicosia-Cyprus

الاشتراك والتوزيع

Oras Travel Agency Ltd.
P.O.Box 5381
Nicosia-Cyprus **Tel. 021-54081 (Two Lines)**

الاشتراك السنوي:

٤٠ دولاراً او ما يعادلها، للافراد
و١٠٠ دولار، او ما يعادلها، للمؤسسات

العدد ١٢
الرمال
فصلية ثقافية

الفهرست

4 محمود درويش : القتل الآخر، والأبجدية الجديدة

ملف فوكو

9 هاشم صالح : فيلسوف القاعة الثامنة

51 ميشال فوكو : أركيولوجيا المعرفة

60 إيمانويل كانط : ما هو عصر التنوير؟

66 ميشال فوكو : كانط والثورة

الدراسة

72 عزيز العظمة : بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ (مناقشة لفكر عبدالله العروي)

دفاتر أندلسية

93 خوليو غويتسولو : الوضع الراهن للخضرمة

97 أدونيس : أندلس الاعماق

100 عبد الكبير الخطيبي : ما وراء الصدمة

106 خوليان ريّوس : رطانة في ليلة عيد القديس يوحنا

111 ميكيل ده إيسبالثا : خواطر من أجل عيد مئوي إسباني ـ عربي (١٤٩٢ ـ ١٩٩٢)

116 لوثه لوبيث ـ بارالت : رمز منازل الروح السبعة

130	خوسيه آنخل بالانته :	حول لغة المتصوفة وظاهرتي الالتقاء والنقل
139	عبد الوهاب المؤدب :	الصورة والغيب: ابن عربي/ سان خوان ده لاكروث

الشعر

151	محمود درويش :	خرج الطريق
155	سركون بولص :	الصباح سلاح قوي
158	إيتيل عدنان :	زيزفونة واحدة، زيزفونة أخرى
164	أحمد دحبور :	لا أفرّط بالجنون
174	طاهر بن جلّون :	شمس تبزغ لتسمّيهم
180	أمجد ناصر :	وصف
182	غسان زقطان :	كل شيء سوف يحدث
185	محمد علي اليوسفي :	يركضان معاً
187	عدنان الزيادي :	أختام الزبد

الحوار

188	يوسف إدريس :	أنا، أنا، أنا فقط

الرواية

199	عاموس كينان :	الطريق إلى عين حارود

ماف فوكو

فيلسوف القاعة الثامنة

هاشم صالح

ننشر هذا الملف الخاص بميشال فوكو، لا تبنّياً، بل بذهاب في تقدير مفكر كبير من مفكري القرن العشرين، أخذه الموت بغتة، في أوج عطائه. ولئن أضفنا مقالة كانطَ إلى الملف فإنما رغبة في إطلاع القارىء على النص الذي يتعرض له فوكو في مقالته «كانط والثورة».

١

«ينبغي ان افترض أن خطابي هذا لا يؤمن لي طول البقاء. وانني إذ اتكلم لا أتحاشى موتي وانما أؤسسه، أو بالاحرى انني أزيل كل داخليّةٍ في هذا الخارج الذي لا يبالي بحياتي، هذا الخارج الذي لا يقيم اي فرق بين حياتي وموتي».

اركيولوجيا المعرفة (ص ٢٧٤)

لم اعد أذكر بالضبط السبب المباشر الذي دفعني لكي احضر درس ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس لاول مرة. كان ذلك في شتاء ١٩٧٨. كان ميشيل فوكو يحصر درسه الاسبوعي عادة بين اوائل كانون الثاني من كل عام جديد وحتى منتصف شهر آذار. شهران ونصف على اكثر تقدير. وكان درسه يستمر ساعة وربع الساعة من الزمن محسوبة بدقة. أعتقد أني حضرت أول درس من دروس السنة المذكورة اذا لم تخني ذاكرتي. ولا أعرف بالضبط ماذا قال فيه. وان كنت اتذكر الآن بشكل مبهم أنه قد تحدث عن مشكلة المعرفة والسلطة والعلاقات المتشابكة التي تربط بينهما[1]. في الواقع ان فرنسيتي لم تكن تسمح لي أن أفهم دروس الاساتذة العاديين بشكل كامل، فكيف إذن بدرس ميشيل فوكو؟ كان حضوري آنذاك يعتبر مغامرة بكل معنى الكلمة، وربما كان الدافع اليها هو الاثارة وشهرة الرجل التي طبقت الآفاق، واصبحت

اسطورة. عُني عن القول ان «النجوم» يثيرون الفضول والانتباه، حتى ولو لم تكن هناك اية امكانية للالتقاء بهم وجهـا لوجـه، او التحـدث معهم على انفـراد. يكفي ان تراهم من بعيد. انهم محاطـون بجاذبية مغناطيسية لا تدري من اين تجيئهم بالضبط: هل هي منبثقة عنهم شخصيا وبشكل عفوي، أم أنها قد تشكلت بفضل تركيز وسائل الاعلام الحديثة (من صحافة وتلفزيون وإذاعة..) عليهم باستمرار. عرفت فيما بعد ان الكثير من انواع الشهرة و «النجومية» ناتجة عن النوع الثاني اكثر مما هي ناتجة عن النوع الاول، وانها لا تخلو من التزييف المتعمد والنزعة الدعائية الرخيصة. بالطبع ان هذه الحالة هي ابعد ما تكون عن ميشيل فوكو(ب).

ميشيل فوكو نجمًا؟ لقد كان، وأكثر جاذبية من مارلين مونرو ورومي شنيدر!! على الأقل بالنسبة لي. ذلك ان شهرته او نجوميته كانت مرتبطة في ذهني بعبقرية الفكر، وكنت اعتبر هذا النوع من الشهرة ولا أزال اعلى درجات المجد. قد اهتز لرؤية شاعر واشعر بالرعب امام رئيس جمهورية واسقط صريعا امام ممثلة رائعـة، ولكني اهتز اكثر بكثير لرؤية الفيلسوف وخصوصاً اذا كان الفيلسوف الاول، وفي «وزن» ميشيل فوكو. من الذي يذكر الآن اسماء ملوك وقادة المانيا ايام كانط او هيغل (ما عدا بسمارك بالطبع)؟ من الذي يذكر اسم ملك بريطانيا عندما حل بها كارل ماركس ضيفاً فقيراً حتى مات؟ من الذي يعرف اسم رئيس جمهورية فرنسا عندما أصدر سارتر كتاب «الوجود والعدم» عام ١٩٣٨؟ من الذي يعرف اسماء خلفاء العرب وامرائهم عندما كان التوحيدي يكتب مؤلفاته، والمعري ينظم لزومياته ويدبج رسائل غفرانه؟ لا أحد. تسقط في العدم اذاً جمهوريات السياسة، وتبقى جمهورية الفكر(ج).

لكن حضور درس ميشيل فوكو والوصول اليه لم يكن ميسور المنال. إني اعتذر للقارىء اذ اتوقف قليلاً عند بعض النواحي التفصيلية والشكلية التي تحيط بهذا الدرس التاريخي. قد تبدو هذه التفاصيل غير مهمة بحد ذاتها، ولكني اتوقف عندها عمداً لكي أبين أن هناك مجتمعات تحترم مفكريها، وتنحني امام فلاسفتها. أتوقف قليلاً لكي أبين أن «باريس التي تنبض بقلب روما، وتفكر بعقل اثينا»، كانت تستقبل ميشيل فوكو في أعلى مؤسساتها العالمية، وكأنه سقراط او أفلاطون. ولكن، هل أستطيع أن أصف بدقة تلك التظاهرة الكبرى التي كانت تحصل كل يوم اربعاء، بين الساعة التاسعة والربع صباحاً وحتى العاشرة والنصف؟ هل استطيع ان اعود الى الوراء قليلا لكي اتذكر كيف كنا نتدافر على الباب الخارجي، افراداً وجماعاتٍ، وبنوع من العنف والعصبية، حتى نستطيع ان نجد «مقعداً» على الواقف؟ كان يكفي المرء نجـاحـا ان يجد عدة سنتمـترات من الارض يثبت فيها قدميه، وينظر الى الامام، لكي يسمع صوت الفيلسوف، ويتحايل أحياناً لكي يرى زاوية وجهه وتأشيرات يديه في الهواء. لكن لنتمهل قليلاً فالمحاضرة لم تبتدىء بعد، والفيلسوف لّما يدخل القاعة.

المحاضرة تبتدىء الساعة التاسعة والربع إذن. هذا يعني انه ينبغي عليك اذا كنت تريد ان تسمعه فعلاً، وتراه، أن تجيء الساعة الثامنة، او قبل ذلك اذا استطعت. كنا نصطف امام الباب الخارجي للقاعة الثامنة في عزّ البرد. شهرا كانون الثاني وشباط لا يرحمان في باريس. الجو معتم والسماء رمادية، والثلج يتساقط في الخارج ويتكدس على الارض، والمعاطف لا تنفع كثيرا في كانون. ثم ان باب أهم قاعة في الكوليج دي فرانس لا يزال مغلقاً، وسوف يبقى كذلك حتى التاسعة تقريباً، اي قبل ربع ساعة من موعد

الدرس الفعلي. واثناء ذلك يكبر الصف ويزداد حجمه تدريجياً حتى يشكل جمهوراً كبيراً، مؤلفاً من كل الاعمار والاشكال: من شيخ يدب على العصا، الى امرأة تتجاوز الستين من العمر، الى شاب مراهق لا يزيد عمره على الثامنة عشرة.

لا أزال أذكر رائحة الشتاء (للشتاء رائحة كما للصيف أو للربيع)، ورائحة القاعة الثامنة، ولحظات الانتظار في الداخل تعقب لحظات الانتظار الطويل والممل في الخارج. الانتظار في الداخل أسهل وأكثر اطمئناناً، ذلك أنه يعني انك حصلت على مكان، وهو انتظار تلهف وترقب، ذلك أن «سقراط» قد يدخل في أية لحظة، وينبغي عليك ان تبقى يقظاً حتى تشهد لحظة الدخول.

ثم «يطل» الفيلسوف، ويشق طريقه بصعوبة بين الأجساد التي زرعت ارض القاعة حتى وصلت الى «ضواحي» المنصة التي سيجلس خلفها. على وجهه ابتسامة تمتزج فيها السخرية العبثية بالتواضع الجم الذي يشبه الخجل. ربما كان يشعر بالحرج ـ ويبدو انه قد صرح بذلك اكثر من مرة[د] ـ امام هذا الجمهور الهائل، الذي يعذب نفسه في الصباح فيأتي لكي يسمعه لمدة ساعة وربع الساعة ثم ينصرف. ربما كان يتساءل: هل كلامي مهم الى هذا الحد حتى تتعبوا انفسكم هكذا؟ هل يستحق كلامي «الفقير» هذا كل اهتمامكم؟ كان ميشيل فوكو واثقاً من نفسه الى درجة عدم الثقة. ولكن شيئاً واحداً لم يكن يشك فيه ابداً، هو: انه جاء لكي يقول الحقيقة.

الميكروفونات والمسجلات تتزاحم بالعشرات على المنصة العريضة لكي تلتقط كلامه. كانت آخر حركة يقوم بها قبل أن يجلس هو أنه ينزع سترته، ويستدير الى الوراء لكي يعلقها على الكرسي الذي سيجلس عليه، وفيما هو يجلس يعدل من ربطة عنقه، ويشمر عن يديه لكأنه يستعد للمصارعة. مصارعة؟ نعم. للفكر مصارعته التي لا تقل مشقةً عن مصارعة الاجساد إن لم تزد. ليس من السهل خوض غمار الفكر، وليس المصارع متأكداً من أنه سينتصر في النهاية، أو انه سيخرج بنتيجة حاسمة.

وهكذا تتكرر الدروس مرة كل اسبوع، كل درس عبارة عن تظاهرة واحتفال، ومزيج من البهجة والرهبة.

أذكر أني حضرت آخر درس مهم «على الواقف» كما هي العادة دائمًا عندما لا استطيع ان اجيء مبكراً، ليس في القاعة الثامنة، وإنما في القاعة السادسة. لم يكن هنا ك من مجال حتى للوقوف على الباب الخارجي للقاعة لسماع الصوت، وكنت أعرف ان هناك قاعة اخرى «مصوَّتة» هي القاعة السادسة يصل إليها صوته، عن طريق اجهزة النقل الصوتية، دون ان تراه. ولم يكن فيها أي مكان فارغ، فاضطررت للوقوف على الباب. قاعة كاملة تغص بالبشر الذين يستمعون الى ميكرفون منتصب في وسط الطاولة يتحدث لنفسه وبنفسه. في ذلك الدرس الرائع الذي نشرت مجلة «ماغازين ليتريير»[هـ] مقاطع منه مؤخراً تحدث فوكو، ربما لاول مرة، عن موضوع مهم يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث زمنه، أو من مجريات الحياة السياسية. وقد ركز اهتمامه على موقف ايمانويل كانط من هذه المسألة بشكل خاص، وحلّل نصه الصعب والغامض الذي بعنوان ما هو التنوير؟ (المقصود عصر التنوير).

وقال عنه إنه أول نص في تاريخ الفلسفة يطرح مشكلة الساعة، ويعتبر الحاضر جديراً بالتأمل الفلسفي وبتفكير الفيلسوف. من المعروف ان الفلاسفة ينشغلون عادة بالمقولات المجردة والعامة، التي

تخص الوجود والعدم، او الحياة والموت، ونادراً ما ينزلون من بروجهم العالية لكي يتفكروا بمشاكل الحاضر وقضاياه «السخيفة».

في العام ١٧٨٤ طرح الناس على كانط هذا السؤال: ما هو هذا التنوير الذي لا نزال نعيش فيه؟ وقد رد على ذلك بنص طويل يوضح فيه الموضوع. وفي العام ١٧٩٤ ـ اي بعد حدوث الثورة الفرنسية ـ راح كانط، تحت ضغط الاحداث، يحاول الاجابة على سؤال آخر صاغه كما يلي **ما هي الثورة؟**

يرى فوكو ان سؤالي كانط هذين والنصوص التي كرسها لهما يفتتحان في الواقع كل الحداثة الفلسفية في الغرب منذ مئتي سنة. السؤال الأول يخص مشكلة العقل والحقيقة بشكل عام. وفي جوابه عليه حاول كانط بعقله النقدي الجبار ان يستكشف الشروط التي تتيح وجود المعرفة الصحيحة. وهذا ما فعله في كتاب «نقد العقل الخالص» بشكل أساسي. ان المعرفة الصحيحة لا توجد هكذا عبثاً، او في الفراغ أو من العدم. هناك شروط عديدة ينبغي ان تتوافر قبل ان تصبح المعرفة الصحيحة ممكنة الوجود. بهذا المعنى ـ يقول فوكو ـ نلاحظ ان القسم الاكبر من الفلسفة الاوروبية منذ القرن التاسع عشر قد نشأ وتطور على هيئة دراسة تحليلية نقدية للحقيقة.

واما التيار الثاني الذي شغل الفلسفة الاوروبية والحداثة الاوروبية منذ القرن التاسع العشر ايضا فهو الذي يتمثل في السؤال الثاني الذي طرحه كانط بخصوص الثورة، وحق الفيلسوف في التدخل في الاحداث الجارية في زمنه. كان السؤال قد طرح على الشكل التالي: **ما الذي يحدث الآن؟** ما هو هذا **«الآن»** الذي نحيا فيه؟ كيف يمكن ان نفهمه ونعطيه معنى ما؟ ما الشيء الذي لا معنى له في الحاضر وفي الاحداث الجارية؟ ما الشيء الذي له معنى ويدل على التقدم؟ هذه هي نوعية الاسئلة التي حاول كانط ان يطرحها بخصوص الثورة الفرنسية. وهو يرى في نهاية المطاف ان الشيء المهم في الثورة، او الشيء الذي يعطيها معنى ما، ويشكل علامة على التقدم، هو الحماسة التي تحيط بالثورة، وليس الثورة بحد ذاتها. الشيء المهم هو ما يحيط بالانقلاب الحاصل من تأييد وتعاطف وليس الانقلاب بالذات. الشيء المهم في الثورة بحسب كانط (وهو هنا يفكر بالثورة الفرنسية التي كانت قد حصلت قبل خمس سنوات من كتابة هذا النص) هو موقف الآخرين منها، اي موقف اولئك الذين لم يقوموا بها، أو على الاقل لم يكونوا الفاعلين الأساسيين فيها. هؤلاء هم الذين سيقررون مصير الثورة فيما بعد. ان تحمس الناس للثورة وتعاطفهم معها دليل على الرغبة في التقدم، على الاستعداد الاخلاقي للبشرية في التقدم. هذا الاستعداد يتجلى دائما بطريقتين: الاولى تتمثل في حق الشعوب بأن تشكل لنفسها الدستور السياسي الذي يناسبها، وحماستها لتحقيق ذلك. والطريقة الثانية تتمثل في قدرة هذا الدستور على منع كل حرب هجومية استناداً على مبادىء الدستور واخلاقيته السياسية. ان هذا الاستعداد هو الذي يدفع الناس للحماسة للثورة: أي الثورة كمنظر أو كمشهد يراقب من بعيد، وليس كفعل قلب وحركة وانتهاك. ذلك أنه كثيراً ما تحصل اثناء الثورة جرائم وحشية شنيعة، ولكن الناس يتحمسون لها لانها تعبر عميقاً عن ذلك الاستعداد الاخلاقي والمبدئي الذي يسبقها: أي استعداد الناس للتقدم، ورغبتهم في التوصل الى دستور سياسي ملائم للبشرية.

اعتقد ان هذا الدرس الذي القاه ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس عام ١٩٨٣، والذي كان بالتالي احد أهم دروسه الاخيرة، لا يعبر فقط عن فكر كانط واحوال عصره، وإنما يعبر ايضا عن فكر فوكو

وفلسفته بالذات. كما يعبر عن الاوضاع الفرنسية الحالية بعد وصول اليسار الى الحكم. في الواقع ان ميشيل فوكو قد جسد في شخصيته هذين التيارين الفلسفيين اللذين افتتحهما ايمانويل كانط، وبالتالي فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذي يفكر بالمسائل المعرفية والنظرية الكبرى ويفكر بمشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط في احداث عصره وقضاياه. فهو في مشروعه المعرفي الاساسي قد حاول تجديد الابستمولوجيا الفرنسية من بعد غاستون باشلار، وجورج كانغيلم، وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الافكار وكيفية دراسة الماضي. وهنا كان وفياً لكانط ولغته الفلسفية. وقد كرس لهذا الجانب من شخصية الفيلسوف الحديث كتابين مهمين جداً هما: «الكلمات والاشياء»، و «اركيولوجيا المعرفة». وهنا استطاع ان يقدم للعلوم الانسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي الذي كان ينقصها بشكل موجع وهي في أوج ازدهارها. إن تأثير كانط كسؤال فلسفي ضخم، وليس كتقليد أعمى، واضح في هذين الكتابين. وربما لهذا السبب قال جان بياجيه عن فوكو بانه «كانط جديد جاء لكي يوقظنا من سباتنا الدوغمائي الثاني». ذلك ان السؤال المطروح الآن على المستوى الفلسفي ليس هو: ما الذي نستطيع الحفاظ عليه من ميراث عصر التنوير، وما الذي ينبغي رميه في سلة المهملات وبقايا الماضي[6]؟ السؤال المطروح هو التالي: كيف كان عصر التنوير ممكناً؟ ما الشيء الذي جعل اوروبا الغربية في القرن الثامن عشر مسرحاً لعقلانية فكرية، وحركة تنويرية لم يسبق لها مثيل في الماضي؟ ما هي الشروط المادية والفكرية التي جعلت هذا الحدث ممكن الوجود في اوروبا القرن الثامن عشر وليس في مكان آخر وزمن آخر؟ السؤال المطروح في نهاية المطاف، إذاً، يخص تاريخية الفكر ـ فكر ما هو كوني ـ وتحولات الفكر، وبالتالي تاريخية الحقيقة ونسبيتها وتحولاتها.

وأما في مشروعه التطبيقي ـ العملي فقد كان فوكو وفياً لتراث ثوري كامل في الفلسفة الغربية افتتحه كانط، كما رأينا سابقاً، وسار على هديه كارل ماركس فيما بعد. لم يكتف فوكو بالتنظير للعلوم الانسانية الحديثة، وبلورة المصطلحات الجديدة الفعالة، وتجديد الادوات الفكرية فحسب، وانما تجاوز كل ذلك الى التفكير بإمكانية تغيير الواقع عملياً، لكي يصبح اكثر حرية واكثر عدالة ـ أو أقل ظلماً. وهنا تجيء كتب من نوع «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، أو «المراقبة والعقاب»، او «تاريخ الجنس». في هذه الكتب الثلاثة حاول فوكو ان يعطي حق الكلام لمن هم محرومون منه تاريخياً. أراد اعطاءه للمجنون الذي لا يستمع اليه احد إلاّ لكي يسخر منه، وللسجين، وللحركات النسائية والتحرر الجنسي. لم يقل فوكو بأن المجنون افضل من العاقل، أو أن السجين بريء في كل الاحيان، أو أن الحرية الجنسية ليس لها حدود. لم يقل ذلك ابداً في أي كتاب من كتبه. كل ما أراد ان يفعله هو التعرية الاركيولوجية لأسس الحضارة الغربية، والكشف عن وجهها «السالب» الذي هو جزء لا يتجزأ من وجهها «الموجب». اقصد بذلك تعرية أسس هذه الحضارة البورجوازية الليبرالية على مستوى الانجازات والمؤسسات، وتبيان ضحاياها على أرضها بالذات، ولكل حضارة ضحاياها. هناك قارة كاملة مجهولة من اللامفكَّر فيه اراد ميشيل فوكو ان يسبر اغوارها ويسلط الاضواء عليها. ومن هنا تجيء اهميته واهمية بحوثه. الشيء الذي لا يقبل به فكر ميشيل فوكو هو ان تعتبر مؤسسات الحضارة الغربية، ومقولاتها، وايديولوجياتها المرافقة، بمثابة القانون الكوني والبدهيات التي لا تناقش. ليس هناك من بدهيات لا تناقش بالنسبة لميشيل فوكو. ليس هناك من خطاب بريء كل البراءة. من المعروف أن العصور الوسطى في الغرب، وحتى مجيء الثورة الفرنسية،

كانت تسبغ على المؤسسات الملكية وعلى شخص الملك بالذات نوعاً من القداسة. كانت الكنيسة الكاثوليكية تقدم للسلطة نوعاً من الشرعية التي لا تناقش ولا تمس. وبعد مجيء الثورة البورجوازية الكبرى انحلت قداسة العالم القديم ومؤسساته، وحلت محلها مؤسسات جديدة، وتضاءل نفوذ الكنيسة كثيراً. ولكن بمرور الزمن، استطاعت هذه البورجوازية بدورها أن تؤسس ذاتها ومؤسساتها وقوانينها، وكأنها قوانين كونية مطلقة لها درجة القداسة. إن مؤسسة المصح النفسي الذي أوجد في تلك الفترة لعزل المجانين عن المجتمع، ومؤسسة السجن، ومؤسسات القضاء، ومحاكم الاقتصاد، وقانون العقوبات، كل ذلك اصبح يفرض نفسه بمرور الزمن وكأنه بدهية لا بداية لها، كأنه حقيقة مطلقة ينبغي قبولها هكذا دون مناقشة. ميشيل فوكو، كمؤرخ وكفيلسوف، يرفض هذا المنطق، ويريد ان يحفر تحت الاشياء والمؤسسات، لكي يعرف كيف انبثقت الاشياء وتشكلت المؤسسات. انه يريد تعرية المؤسسات والافكار والمقولات اركيولوجياً، لكي يبين تاريخيتها ونسبيتها، وبالتالي لكي يفتح المجال لامكانية تعديلها أو نسفها جذريا، إذا لزم الامر. ميشيل فوكو هو اول مفكر كبير للسلطة وعلاقات السلطة الخفية في العصر الحديث. فإذا كان كارل ماركس قد استطاع، بنجاح بالغ، الكشف عن آليات الاستغلال الذي يمارس على الطبقات العاملة للمجتمعات الرأسمالية، في القرن التاسع عشر، فإن ميشيل فوكو هو مفكر السلطة الذي استطاع الكشف عن خباياها وأسرارها في هذه المجتمعات بالذات، وفي النصف الثاني من القرن العشرين.

للمضطهدين المقهورين الذين لا صوت لهم كرس ميشيل فوكو معظم جهوده. لم يشأ ان ينظّر لهم ويقول لهم ما الذي ينبغي ان يفعلوه او لا يفعلوه. لم يشأان يتنبأ بالمستقبل وحركة التاريخ كما فعل ماركس. اراد فقط ان يعطيهم حق الكلام، هذا الكلام الذي يهرب منهم وينقلب ضدهم. لنسمعه الآن يتحدث بلغته الخاصة عن ذلك الصوت الرهيب، صوت الاضطهاد:

«الاضطهاد يشبه الحب الى حدما. إنه كالحب لا يحتاج لان يكون مُتبادلاً حتى يكون حقيقياً. الاضطهاد لا يحتاج الى مضطهدين لكي يكون اضطهاداً. إذ يكفي ان تشعر بالاضطهاد لكي تكون مضطهداً. ان تجربة الاضطهاد مستقلة لا تختزل إلى اي شيء آخر. إنها مستقلة بمعنى انها لا تحتاج في حقيقة الامر للآخرين. إنها في غنى عنهم. ليس المضطهد بحاجة الى مضطهدين لكي يشعر بأنه مضطَهد. صحيح ان للآخر وجهاً مكشراً عابساً، وأن الآخرين قريبون جدا من المضطَهد لا تكاد تفصلهم عنه أية مسافة. إنهم بشكلٍ ما يتلعون برؤوسهم على وجه الضحية. ومع ذلك فان الشيء الاساسي في عملية الاضطهاد ليس هذا. ان تكون مضطَهداً فهذا يعني ان تكون لك علاقة خاصة باللغة. يعني الا تستطيع استخدام ضمير الشخص الاول. ان تكون مضطَهداً يعني الا تستطيع ان تقول «انا» الا وتحس بأن هذه «الأنا» مشقوقة في منتصفها، ومكسورة في صميمها من قبل الآخرين، كل الآخرين. ان تكون مضطَهداً فهذا يعني ألاّ يستطيع المضطَهد ان يتكلم دون أن يهرب منه كلامه، وينزلق خارج حدود إرادته، ثم يدور حواليه لكي ينقلب ضده، ويصبح وكأن الآخر هو الذي لفظه، كأن الآخرين هم الذين لفظوه. ان تكون مضطَهداً فهذايعني ان تتكلم في عالم صامت رهيب الصمت، حيث لا يجيب على كلامك احد، حيث لا يرد عليك احدٌ ابداً. ولكن ما ان تصمت عن الكلام وتمد أذناً صاغية حتى تسمع كلامك الخاص بالذات وقد ارتد على نفسه، وصادره عليك الآخرون وحوّروه حتى اصبح لك عدواً قاتلاً. المضطَهد

يصغي لصمت العالم المليء بدمدمة الكلمات التي ليست في الحقيقة إلاّ قفا لغته الخاصة بالذات».

هكذا كان يتكلم ميشيل فوكو. بهذه اللغة الجذرية العميقة التي تذهب الى صميم الاشياء وتخترق اعماقها كان يتحدث، ويتفلسف، ويملأ بصوته الشديد الخصوصية عالمنا المحاصر بالرعب. كان يعرف جيدا ان التغيير ليس سهلاً، وان مواجهة الاضطهاد والطغيان تتطلب اسلحة أخرى غير الصياح والادانة والهياج. وكان يساعدنا على ذلك صنع تلك الادوات الفكرية والمنهجية التحليلية، التي تتيح لنا مواجهة الواقع بشكل افضل. كان يسهر وحيداً على ظلام جهلنا، وفي وحدته القارسة كان يحاول ان يتلمس بصيص نور الحقيقة .

اتخيله الآن واقفاً كالشبح، على وجهه ابتسامة عبثية ساخرة، أمامه خليط احتمالات ومفارق طرق لانهائية. وعندما يدير ظهره لكي يترك القاعة تكبر الابتسامة ثم تكبر، وفجأة تنقلب الى ضحك فلسفي مرير. وراء الضحك يتوارى الشبح قليلاً قليلا.

□

■

ميشيل فوكو: منهجية الخرق الاركيولوجية

«احلم بالمثقف هدّام القناعات والبدهيات العمومية. احلم بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر واكراهاته نقاط الضعف والشقوق وخطوط القوة. احلم بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف اين سيصبح غداً، ولا بماذا سيفكر غداً، لانه شديد الالتصاق بالحاضر».

[ميشيل فوكو (من مقابلة مع النوفيل اوبسرفاتور ١٢ مارس ١٩٧٧)]

جاء موت ميشيل فوكو الصاعق مفاجأة للجميع. في عزّ الصيف ودون أي تمهيد يموت اكبر مفكر في الغرب بعد نقله الى المستشفى بعدة ايام وعمره لا يتجاوز السبعة والخمسين عاما. يموت صدفة هكذا، دون ميعاد ودون سابق انذار. حصل ذلك كما لو انه تواطأ مع الموت وانسحب دون ضجة ودون مقاومة.

حصل ذلك كما لو انه اراد ان يخرج خلسة»[1] دون ان يشعر به احد. في هذا الوقت الشاحب الذي لم يعد له وجه او لون ماذا يستطيع ان يفعل ميشيل فوكو؟

لقد غدر الموت بصاحب «تاريخ الجنون» وهو في أوج مجده، وذروة عبقريته. ربما لم يكن الموت هو

الذي غدر به، وانما حادث الدهر المتغير ومصادفة الاشياء العبثية والمريرة. سوف أبين، فيما بعد، مدى أهمية الحادث العارض او القطيعة الابستمولوجية المفاجئة في فكر ميشيل فوكو. ألم يَدُرْ قسم كبير من فلسفته حول هذه الاسئلة: ما هو الحدث الطارىء؟ ما هي المصادفة؟ ما هي القطيعة ابستمولوجية كانت أم غير أبستمولوجية؟ لماذا حصل هذا الشيء ولم يحصل ذاك؟ لماذاحصل الآن في هذه اللحظة ولم يحصل هناك وفي لحظة اخرى؟ لماذا تحصل الاشياء الاساسية عندما لا يتوقعها احد، او عندما نكون في غفلة ساهين؟ لماذا؟ لماذا؟.

في العام ١٨٨٨ انهار عقل فريدريك نيتشه نهائياً ودخل في ليل الجنون. «انا يوليوس قيصر»، «انا المسيح» «انا ديونيسوس». هكذا راح يصرخ واحد من اكبر فلاسفة التاريخ في اواخر القرن التاسع عشر ومشارف القرن العشرين. لقد دخل مصادفةً ظلامَ ليل لم يخرج منه حتى مات. ربما لم يحب نيتشه احدٌ مثلما أحبه ميشيل فوكو. كان يشتغل تحت مظلته. تحت سقفه كان يحلو له ان يكتب ويتفلسف، ويملأ بصوته منطقة السان ميشيل ـ اقصد الكوليج دي فرانس ـ ومن ثمَّ العالم. كان يقول: «كل ما افعله ليس الا تنويعات على اطروحات نيتشه». ولكن الكل يعلم أنه كان يفعل شيئاً آخر جديداً قد لا يقل أهمية عما فعله نيتشه، او كانط. كان يشعر انه «لا شيء»، لانه كاد أن يصل الى كل شيء.

لقد أحبّ فوكو نيتشه كثيراً. لم يكتب عنه أي كتاب، ولم يخصص له في حياته كلها الا مقالة وحيدة يتيمة[٢]. فقط اكتفى بأن اختتم «تاريخ الجنون»، و «الكلمات والاشياء»، باثارة ذكراه في صفحات خالدة تبقى على الدهر. لماذا يكتب عنه وقد كان يسكنه تحت الجلد، ويسهر معه اذا استيقظ الفكر؟ كان يسكنه من الداخل، وكان يرى في جنونه حداً اساسياً لا يقل اهمية عن انجازاته الفلسفية. كان جنونه هو الثمن الباهظ الذي ينبغي دفعه لكي ينبلج فجر حداثة الغرب.

وماذا يستطيع الفكر ـ فكر نيتشه ـ ان يفعل بعد أن استنفد طاقته وذهب في كل الاتجاهات، ووصل الى اقصى حدود الفكر؟ لقد عجم نيتشه هذا الفكر الغربي طويلاً، وقلّبه على كافة وجوهه، وقام بأكبر عملية نقد للمسيحية والاخلاق الكلاسيكية. لقد غامر بعيداً حتى وصل به الى حافة الهاوية: الى الطرف الآخر للفكر. هنالك استراح في غيبوبة جنونه، واستقالة عبقريته، على ضفاف غائمة بليلة، تحت أغصان اللافكر.

علاقة ميشيل فوكو بالفكر كانت مغامرة ايضاً. سوف نرى فيما بعد انه لم يكن يتوخاها سهلةً. على العكس، كان يريدها حرباً ضروساً، وتجربة عملية، وممارسة يومية، ومعاناة مريرة لا تنتهي الا لكي تبدأ من جديد. وكانت المغامرة تصل به احياناً، هو الآخر ايضا، الى الطرف الآخر للفكر. كانت تصل به الى نقطة متقدمة لا يعود فيها الفكر قادراً على أن يفعل أي شيء ـ كانت تصل به الى منطقة اللاّ فكر والبراري القصية. ذلك ان تجربة ميشيل فوكو ـ كما المح الى ذلك بحق بيير بورديو[٣] ـ كان تجربة خرق واختراق. لم يكن يخشى الخروج على القانون، او على البدهيات العمومية، والمسلمات التي لا تناقش. ولم يكن يفعل ذلك حباً في الاختلاف والتمايز والمعارضة، وانما لكي يكتشف ارضاً جديدة بكراً لم تكتشف بعد؛ لكي يسقط «الحقائق» الكبرى الشائعة ويستبدل بها الحقائق المطموسة الخفية. ان تجربة الاختراق ـ La transgression)، كمحور اساسي لفكر ميشيل فوكو، قد فتحت ثغرة كبيرة واسعة في الجدران العالية للثقافة

الغربية والحضارة الغربية، هذه الجدران التي لا يجوز لاحد ان يتعداها او ان ينظر الى ما ورائها . لقد طرحت تجربته الأركيولوجية مشكلة العقل في الصميم، وبالتالي مشكلة الجنون الذي يحيط بالعقل من كل جانب، بل ويختلط به احيانا ويشكل جزءا لا يتجزأ منه. كما طرحت مشكلة المعرفة على مستواها العميق الجذري، وبينت الكيفية التي انبثقت عليها العلوم الانسانية الحديثة في اواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. واخيرا طرح ميشيل فوكو مشكلة السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة، وكيفية ولادة السجن، وقانون العقوبات، وضبط الناس وتدجينهم. يضاف الى ذلك، اخيرا، طرحه لمشكلة الجنس. حول هذه القضايا الاساسية كانت تدور آراء شائعة مشتركة، تشكل قلاعاً حصينة، وبدهيات عامة لا يمكن مسها. وكلها افتتحها الواحدة بعد الاخرى، واستطاع اسقاطها بعد صراع مرير. اقصد استطاع اسقاط الهالات عنها، وتعرية آلياتها، وتفكيكها من الداخل حجرة حجرة.

لكي نقدم فكرة واضحة عن سيرة هذا المفكر الاستثنائي، ولكي ندلل على متانة مشروعه الفلسفي، وتماسكه العميق، فسوف نبتدىء باستعراض ثلاثة من كتبه الاساسية بشيء من التفصيل والتمهل البطيء.

١ ـ ديالكتيك العقل والجنون أو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» (١٩٦١)

حتى مجيء ميشيل فوكو كانت الدراسات التي تعرضت لموضوع الجنون قد نظرت اليه إما على أنه يمثل روحاً شريرة، شيطانية، دخلت جسد المريض، او عقله، وجننته (العصور الوسطى)[٤]، وإما على أنه مجرد حالة طبية مرضية تنبغي معالجتها بالعقاقير المتوفرة، بعد حجز المريض في مكان خاص وإبعاده عن المجتمع (العصور الكلاسيكية والحديثة). صحيح ان مجلة «اسبري» كانت قد كرست عدداً خاصاً لموضوع المصحات النفسية صدر عام ١٩٥٢ بعنوان: «بؤس الطب النفسي». صحيح انها انتقدت الوضع السائد داخل هذه المصحات، والتكتم الشديد الذي يحيط بها، وتجرأت على طرح بعض الاسئلة بخصوص المرضى العقليين والمعاملة التي يتلقونها. كما ودعت الى ضرورة اعطائهم حق الكلام ومعرفة الاسرار المحيطة بهم، الخ . . ولكنها اكتفت بهذا الحد من النقد والتساؤل ولم تذهب الى ابعد من ذلك. كان فوكو في الوقت نفسه قد همَّ بالموضوع الذي سوف يشغله مدة عشر سنوات كاملة، قبل ان يخرج كتابه الشهير في العام ١٩٦١.

في هذا الكتاب يقلب فوكو، للمرة الاولى، المنظور السائد للجنون. لقد اتخذ قراراً منذ البداية بالا يعالجه بمثابة مرض عقلي يخص الطب النفسي فقط. كان يكفيه عندئذ ان يدرس تاريخ الطب النفسي وتقنياته، ووسائله في العلاج، وتقسيماته للأمراض العقلية، الخ . . لكنه رفض هذه الطريقة في المعالجة رفضاً باتاً. وحتى لقد رفض ان يعتبر العقل أفضل من الجنون، او العاقل افضل من المجنون بشكل مسبق. كان سؤال يسيطر عليه حتى الهوس يقول: هل هناك من حدود فاصلة ونهائية بين الجنون والعقل أم أن الجنون من جنس العقل والعقل من جنس الجنون؟ ولهذا السبب رفض كل احكام القيمة المسبقة،

وراح يدرس، تاريخياً، وبالتفصيل، كيف نظرت المجتمعات الغربية للجنون طيلة اربعة قرون، وكيف حاكمته واتخذت منه موقفاً. واكتشف اشياء مذهلة.

اكتشف أن للجنون تاريخاً، وأنه ليس مقولة مطلقة متعالية تسبح فوق التاريخ وفوق المجتمع، وإنما هي داخل التاريخ وداخل المجتمع. اكتشف ان مؤسسة الطب النفسي ليست بريئة الى هذا الحد الذي نتصوره، وليست «طبية» تماماً. انها متواطئة بشكل او بآخر مع مؤسسات القمع الاخرى في المجتمع، ومع الطبقة البورجوازية المهيمنة. ينبغي الا ننسى ان الطبقة البورجوازية لم تفرض على المجتمع هيمنتها الاقتصادية والسياسية فحسب، وانما فرضت عليه، ايضا، هيمنتها الاخلاقية والثقافية. وكل فرد يشذ عن هذه الاخلاق، أو يخرج عن تلك القيم، سوف يفصل من المجتمع بتهمة انه «مريض» ويعرض على الاطباء النفسانيين، الذين يحيلونه الى المصحات لفحصه «ومداواته»، الشيء الذي قد يؤدي به الى الجنون فعلا[٥].

إذن المسألة، منذ البداية، ليست طبية ـ انحرافية بقدر ما هي فكرية ثقافية وحتى اقتصادية ـ كما سنرى فيما بعد ـ وبالتالي سياسية. لكن فوكو لن يلجأ الى الاتهام والشتائم والصراخ في وجه المجتمع والبورجوازية والقمع، الخ.. كما قد يفعل بعض المراهقين المتسرعين. إنه مؤرخ عميق للحضارات والمجتمعات، وبالتالي فهو يعرف جيداً إن ما حصل قد حصل، وان المهم ليس الادانة بقدر ما هو الفهم، اي فهم كيف حصلت الامور بالضبط، ولماذا حصلت بهذا الشكل دون غيره. ومن هنا تكون انطلاقة التغيير اذا ما اتيح للتغيير ان يحصل.

لكن كتاب فوكو لا ينتمي فقط الى علم التاريخ الحديث ـ تاريخ العقليات ـ وانما هو كتاب فلسفي في نهاية المطاف. في الواقع انه كان قد شرع في البداية (عام ١٩٥٤)[٦] بكتابة تاريخ للطب النفسي، أي دراسة التضاد الذي يقيمه الاطباء بين الانسان العادي الطبيعي والانسان المريض من خلال منظار الصحة العقلية. لكنه سرعان ما تحول عن مشروعه هذا نتيجة لاتخاذ قرار فلسفي عميق سوف تكون له آثاره فيما بعد. ولو أنه استمر في مشروعه الأول لكان قد كتب أطروحة دكتوراه تقليدية كبقية الاطروحات التي تقدم الى السوربون. كان يكفيه عندئذ ان يستعرض تاريخ تشكل المصطلحات الاساسية للطب النفسي، وتحولاتها عبر الزمن، والعقبات الابستمولوجية التي واجهتها وتغلبت عليها. ولكن فوكو رجل لا يحب السهولة واليسر لا في الكتابة ولا في الحياة. ولهذا السبب غير العنوان وغير البوصلة والاتجاه. انه لا يريد بعد الآن ان يدرس ماذا يقول الاطباء النفسيون عن المجانين، وإنما ماذا يقول المجانين أنفسهم. يكتب فوكو في المقدمة الاولى الرائعة لكتابه التي كانت قد حذفت للاسف من الطبعات التالية: «لم ارد ان ادرس تاريخ هذه اللغة (اي لغة الطب النفسي)، وانما بالاحرى اركيولوجيا ذلك الصمت[٧] (الصمت المفروض على الجنون).

باختصار ان فوكو لا يريد ان يدرس في هذا الكتاب هوية الغرب او تاريخ عقلانيته، وإنما يريد ان يدرس وجهه الآخر المرفوض، وجهه السالب او المعتبر كذلك. ان فوكو يعتقد ان كل حضارة او ثقافة هي محدودة مهما تكن ضخامتها وقوة ازدهارها. وهي ليست محدودة لانها لا تستطيع ان تصبح كونية او ان تعم

نفسها على كل انحاء الارض، وانما لانها كانت قد اتخذت قراراً اولياً وبدائياً برفض مجموعة من الاحتمالات والخطوط. ان اية ثقافة تجد نفسها على مفرق طرق في البداية، وهي مضطرة اذا ما ارادت ان تنتج شيئاً ما، أو أن تستمر، الى ان تهجرها كلها لمصلحة طريق واحد. هذا هو الخط الفاصل الكبير، هذا هو العزل الفلسفي الاول الذي انبنت عليه حضارة الغرب، وكل حضارة بشرية. يتحدث فوكو في مقدمته هذه عن بعض انواع العزل التي اعطت للغرب هويته وعقلانيته الخاصة. من بين هذه الانواع التضاد المقام بين الشرق والغرب، او بين الحلم والواقع، او بين ما هو تراجيدي وما هو ديالكتيكي. ولكن عامل العزل الاكبر الذي يشمل كل هذه الانواع ويتجاوزها هو بلا ريب: الخط الفاصل بين العقل واللاعقل، بين العقل والجنون.

لماذا؟ هنا يغوص فوكو فلسفيا اكثر فاكثر حتى يكاد يلامس القعر. فوكو يعتبر تاريخ الجنون هو إمكانية وجود التاريخ. وهو يقصد بالتاريخ هنا وجهه الموجب، اي كل انجازاته الحضارية: المادية والفكرية والادبية و الفنية، الخ. . ولما كان فوكو يحدد الجنون، اصلا، بمثابة «غياب الاثر»، او انعدام الاثر، اي انعدام القدرة على انتاج أي شيء موجب له معنى ضمن حركة التاريخ، فإن الجنون يمثل الوجه الآخر للتاريخ، او الطبقات التحتية التي يرتكز عليها وجود التاريخ. إن الجنون موجود قبل التاريخ، لان كلام المجنون وحركاته لا تؤدي الى أي معنى إيجابي، وسيظل موجوداً بعد أن ينتهي التاريخ عندما يندثر كل شيء. باختصار إن الجنون يحيط بالتاريخ من كل الجهات. يكتب ميشيل فوكو: «ان الانجاز الكبير لتاريخ العالم مرتبط حتميا بانعدام الاثر، هذا الانعدام الذي يتجدد في كل لحظة، والذي يسري بفراغه المحتوم على مدار التاريخ. وهو يظهر قبل التاريخ لانه موجود مسبقاً لحظة اتخاذ القرار الاولي، وموجود بعد التاريخ لانه ينتصر في الكلمة الاخيرة التي يلفظها التاريخ»[٨].

هذه هي الروح الفلسفية التي وجهت الكتاب واخترقته من طرف الى طرف، لكن ماذا عن الكتاب، نفسه وتركيبته الداخلية بالذات؟

يبين فوكو، عن طريق الدراسة التاريخية، ان الجنون كان حراً حتى نهاية العصور الوسطى، وأوائل القرن السادس عشر. صحيح ان المجنون كان يثير آنذاك السخرية والاستهزاء، والمخاوف الخرافية، والروح الشيطانية. صحيح ان الناس «العاقلين» كانوا يطردونه من بيوتهم، احيانا، ويبعدونه الى اطراف المدن والقرى. بل لقد وصل بهم الامر في بعض الاحيان الى وضع المجانين في القوارب وتركها تجري في الانهار من مدينة الى مدينة، ولكنهم لم يفكروا ابداً في سجنهم في مصحات خاصة، او منعهم من رؤية الناس الآخرين. كان المجنون حراً، وكان مندغمًا في الحياة الاجتماعية الى حد ما، حتى جاء رينيه ديكارت والثورة العقلانية الكلاسيكية.

العزل الاول في العصر الكلاسيكي (من حوالى ١٦٤٠ - ١٧٩٣)

يؤرخ فوكو لبداية العصر الكلاسيكي بظهور اللحظة الديكارتية. بظهور «التأملات الميتافيزيكية» في اواسط القرن السابع عشر (في عام ١٦٤١ بالتحديد)، اغلق ديكارت مرحلة العصور الوسطى التي

كانت تسمح الى حد ما بتعايش الخطاب المجنون مع الخطاب العاقل. من المعروف ان ديكارت كان قد لجأ من اجل الوصول الى الحقيقة الى استخدام منهج الشك. وعلى طريق الشك التقى بالحلم والخطأ والوهم، والتقى بالجنون. واعترف بأنه، كذات مفكرة، قد يحلم وقد يتوهم وقد تخطئه حواسه في الاشياء المجردة البعيدة مثلا، ولكنه نفى نفياً قاطعاً احتمالية الجنون. إنه لا يمكن ان يكون مجنوناً حتى ولو للحظة من الزمن لسبب بسيط هو : انه يفكر. انه ذات مفكرة. وهكذا شطب ديكارت بحركة واحدة على احتمالية الجنون، ونفى الجنون من ساحة اية معرفة ممكنة. يقول ديكارت وهو ينظر الى يديه وجسده : «كيف يمكن ان انكر أن هذين اليدين هما لي، وهذا الجسد هو لي؟ اللهم الا اذا قارنت نفسي بهؤلاء المجانين الذين اختلطت عليهم الامور، واضطربت عقولهم، وأصبحوا يتخيلون انفسهم ملوكاً وهم فقراء بائسون، أو أنهم يلبسون ثياباً من ذهب في حين انهم عراة»(٩).

سوف تنبني على هذا القرار الفلسفي الخطير مؤسسات وامور اشد خطورة. ذلك انه قد رافق نفي المجنون على المستوى الفلسفي نفيه على مستوى أرض الواقع، اي على مستوى المجتمع ومؤسسات المجتمع. منذ الآن فصاعداً ينبغي عزل المجانين عن الناس الطبيعيين لانهم يشكلون خطراً عليهم وعلى المجتمع. ينبغي وضعهم في مكان خاص، وحجزهم بعيدا عن الناس وحجبهم عن النور.

في العام ١٦٥٦، وبناء على فرمان (قرار) ملكي تم في باريس تأسيس **المستشفى العام**. وخلال شهر واحد قبض على اكثر من ١٪ من سكان باريس ووضعوا فيه، واعتبروا جميعا مجانين. ان هذا المستشفى ليس مؤسسة طبية أو علاجية كما قد يوحي به اسمه، وانما هو مؤسسة ملكية بورجوازية اقيمت لعزل العناصر غير الاجتماعية عن المجتمع، اي العناصر التي اعتبر انها تمثل تهديدا لنظام المجتمع وقيمه السائدة. وبعدئذ انتشرت هذه الظاهرة ـ ظاهرة المشافي العامة ـ وانتقلت الى كل مدن المملكة الفرنسية، ثم الى مدن المانيا وبقية الامم والممالك الاوروبية.

في الواقع ان لهذا الحدث الخطير (او ما يسميه فوكو **بالعزل الاول**) جانباً اقتصادياً واضحاً. هنا تبدو ماركسية ميشيل فوكو بالمعنى الدقيق والجذري للكلمة، ولكننا سنبين فيما بعد كيف انه سيمضي قُدماً بعد أن تمثَّل الفكر الأساسي في ماركس. فقد اتاح انشاء المشافي العامة في وقت الازمات الاقتصادية سجن العاطلين عن العمل، وبالتالي امتصاص نقمتهم وحماية المجتمع ـ او بالاحرى النظام ـ من خطر اندلاع انتفاضات الجوع والخبز. ولهذا السبب لم يسجن فيها الاشخاص المعتبرون مجانين فقط، وإنما سُجن ايضاً الفقراء ذوو العاهات، والعجزة البائسون، والشحادون، والمتسكعون التائهون، والعاطلون عن العمل، والمصابون بالامراض الجنسية، والشاذون جنسياً، الخ . . يضاف الى ذلك العاهرات والفاسدون اخلاقياً. كل هؤلاء تم سجنهم واغلاق الابواب المحكمة عليهم بالرتاج ما دامت الازمة الاقتصادية رازحة، واعتبروا بمثابة يد عاملة احتياطية رخيصة جدا، فاذا ذهبت الازمة شرعت البورجوازية باستغلالهم الى اقصى حد ممكن. (١٠).

على المستوى المعنوي والاخلاقي كان العصر الكلاسيكي، او الكلاسيكية، تعتبر الجنون بمثابة لا شيء، بمثابة شيء غير موجود. وكانت تنظر الى خطاب المجنون على انه هذيان لا يؤدي الا الى الفراغ

والعدم وظلام الجهل المطلق. كان المجنون كالاعمى الذي ضل سواء السبيل، وانحرف عن جادة الحق والطريق المستقيم. لم يعد الجنون دلالة على عالم آخر مليء بالسحر والشعوذة كما كان عليه الحال في القرون الوسطى، لم يعد دلالة على العبقرية والشيطنة في الوقت ذاته، اصبح مجرد عدم وفراغ لا نهاية لهما. يضاف الى ذلك شيء اساسي ان الناس في القرن السابع عشر كانوا ينظرون الى الجنون بمثابة تعبير عن الحيوانية الكاملة. وكان الناس يتمتعون بالنظر الى المجانين من خلال الجدران والقضبان كما نتمتع نحن اليوم بالنظر الى الحيوانات الشرسة المقيدة في حديقة الحيوانات. وفي المشفى العام كان يتم تعذيب المجانين جسدياً، كأن يُربطوا بحبل الى السرير أو إلى الجدار، أو كأن تربط أيديهم وأرجلهم من خلف ويوضعوا في حظيرة الخنازير. لماذا كل هذا العنف؟ لأن المجنون كان يمثل الحيوان، لا أكثر ولا أقل. ولهذا كان ينبغي ان يربط وتغل يداه ورجلاه حتى وهو داخل السجن او ما يسمى «بالمستشفى».

العزل الثاني (بدءا من حوالى ١٧٩٣ وحتى اليوم)

عندما اصدر الفيلسوف ديدرو كتابه «ابن أخي رامو»، في اواسط القرن الثامن عشر (عام ١٨٦٢)، أعاد الاعتبار نسبياً للجنون الذي كان صوته قد خرس تماماً طيلة القرن السابع عشر. وهكذا عاد الجنون الى الظهور من جديد على مسرح الحياة اليومية والمنزلية. يكتب ديدرو في مؤلفه هذا: «في احدى الامسيات كنت اتمشى في احد الاماكن انظر كثيراً واتكلم قليلاً. . وفجأة هجم علي احد المخلوقات الغريبة التي لم يحرم الله هذه البلاد منها. كان هذا الشخص خليطاً من الغرور والانحطاط، والحسّ الصائب والاختلال»[١١].

ماذا يعني كتاب ديدور هذا في نهاية المطاف؟ ما هو مغزاه؟ يكتب فوكو قائلاً: ان هذا الكتاب يقول لنا بأن الاختلال قريب من الكائن، قريب من الانسان، انه متجذر في اعماق الطبيعة البشرية، وفيه تتجلى حقيقتها الفعلية بشكل مباشر. وفي حين كان ديكارت يرى أنه من الضروري تجاوز مخاطر الاختلال والهلاك المحيق به، فان ديدرو يرى على العكس انه من الاعماق الدفينة للاختلال يمكننا ان نتساءل عن سرّ العالم وحقيقة الكائن.

هكذا اذن يعود الجنون الى الظهور من جديد على مسرح الحياة والوجود في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وكان قد اختفى وراء القضبان والجدران منذ نهاية العصور الوسطى. وراح القلق ينتشر من جراء المباني العامة التي تضم هذه الكائنات المرعبة: المجانين. وراحت الشائعات والاساطير تنتشر حولهم. أصبح الساكنون في المنطقة المجاورة لمستشفى «بيستير» في باريس يظنون بأن مرضاً سرياً خطيراً قد خرج منه وهو يهدد الجميع. أصبح الجنون مرضاً معدياً كالبرص. وعندما انتشر وباء العام ١٧٨٠ في باريس، فكر الناس بالذهاب الى المشافي العامة وحرقها، لانهم ظنوا أنها هي سبب الوباء. ولكن بما انه من المستحيل الغاء المشافي العامة، فقد اخذ الناس يحلمون بمشافي «معقمة».

في ذلك الوقت لم يعد الناس يخلطون بين الارتباك العقلي والجنون التام، في حين أنهم في العصر الكلاسيكي كانوا يخلطون بينهما ويعتقدون بان الاختلال العقلي يتضمن في طياته الجنون. الآن، وبدءاً

من نهاية القرن الثامن عشر، اخذوا يفصلون بينهما. وراحوا يربطون بين الجنون والوسط الاجتماعي او التاريخي. فمثلاً راح الفرنسيون يظنون ان بعض انواع السوداوية (او الكآبة المبهمة) هو مرض خاص بالانكليز. كتب مونتسكيو يقول: «ان الانكليز ينتحرون دون ان يعرف احد السبب الذي يدفعهم لذلك. انهم ينتحرون وهم في أوج السعادة[١٢]». كما راحوا يربطون بين الدين والجنون ويتساءلون: الا يمثل التقى الزائد عن الحد وسطاً محبذاً وملائماً للجنون؟ يضاف الى ذلك ان الحضارة نفسها قد اصبحت موضع الاتهام، واعتقد انها تساعد على الجنون، في حين ان البساطة والاقتراب من الطبيعة البدائية يعتبر شيئاً واقياً من الجنون. وهكذا انقلبت الامور: ففي حين ان الناس في القرن السابع عشر كانوا يربطون بين الجنون والحيوانية، او بين الجنون والطبيعة البدائية المتوحشة، راح الناس في اواخر القرن الثامن عشر يعتقدون العكس.

عندئذ اخذت السلطات تخصص «منازل صغيرة» للمجانين بالمعنى الضيق للكلمة، أي للمجانين الذين فقدوا عقولهم نهائياً وبالكامل. وفصلت بينهم وبين المختلين جزئياً، الذين اعتبروا اقرب الى العقل منهم الى الجنون. وراح الشاذون جنسياً والعاهرون والعاهرات يحتجون على سجنهم مع المجانين، ويطالبون بانفصالهم عنهم. واخذت الانتقادات تظهر هنا وهناك ضد سجن جميع هؤلاء الناس مع المجانين، وتطالب باطلاق سراحهم. واستندت هذه الانتقادات على الحجة القائلة بان سجن هؤلاء الناس جميعا مع المجانين يؤدي في نهاية المطاف، وبمرور الزمن، الى فقدانهم لعقولهم نهائياً، فيصبحون بدورهم مجانين.

رافق هذا العزل الثاني (اي عزل المجانين عن كل ما عداهم بما فيهم الفقراء والعاهرات والشاذّون) تنظير اقتصادي واجتماعي جديد. كان التصنيع في بدايته، وكانت البورجوازية بحاجة الى كل الايدي العاملة الممكنة. ولذا فلم يعد هناك من مبرر لسجن الفقراء والشاذين مثلا، وانما ينبغي دمجهم في الامة والمجتمع والاستفادة من طاقاتهم، وراح منظرو البورجوازية ينتقدون سجن الفقراء والهامشيين والمتسكعين من وجهة نظر اقتصادية، مرة اخرى تظهر هنا ماركسية ميشيل فوكو، ومنهجيته في التحليل.

هكذا انحلت تحت تأثير عوامل عديدة اقتصادية، وغير اقتصادية، كل الاواصر القديمة التي كانت تربط الجنون بانواع الشذوذ الاخرى الخارجية عن خط المجتمع.

ولكن، في الوقت ذاته، طرحت مشكلة جديدة نفسها على المشرعين الذين يسنون القوانين. اصبح السؤال هو التالي: اين ينبغي وضع المجنون؟ في اية نقطة من الفضاء الاجتماعي؟ ذلك انه بعد مجيء الثورة الفرنسية الكبرى واعلان حقوق الانسان والمواطن لم يعد مسموحاً السجن التعسفي للناس. قبل الثورة، وفي إبان العهد الملكي، كان يحق لاي شخص أن يطلب من مركز الشرطة في حارته أو حيِّه أن يقبض على اي شخص آخر بتهمة أنه مجنون. بالطبع كان ينبغي عليه تقديم بعض الادلة في هذا الصدد. كانت المرأة تستطيع سجن زوجها بسهولة بتهمة الجنون، والعكس صحيح. ولكي تفعل ذلك كانت تذهب الى عند الكاتب الشعبي العمومي (العرضحالجي) الذي يسطر لها شكاواها من زوجها، بعد أن تعدد له تصرفاته الشاذة التي تبرر سجنه وتقنع السلطات بذلك.

بعد مجيء الثورة لم يعد مسموحاً القيام بمثل هذه التصرفات. اصبح في حكم الممنوع «القبض على

اي انسان وسجنه الا ضمن الحالات التي ينص عليها القانون وطبقاً للصيغ التي قررها». ما العمل اذن؟ كيف يمكن سجن «المجنون» دون خرق القانون؟ وكيف يمكن منع الاسرة من سجن احد اعضائها اذا ما قررت ذلك ورأته لازماً؟

كان الطبيبان تنيون وكاباني قد اجتازا الخطوة الحاسمة عندما توصلا الى الفكرة التالية: يمكن منذ الآن فصاعداً حجز المريض او المجنون في المصح لكن مع عدم اغلال يديه بالسلاسل والقيود كما كان عليه الحال في السابق. وهكذا يصبح يتمتع بحرية نسبية. صحيح أنه لا يزال مسجوناً ولكنه لم يعد مقيداً داخل السجن. لكن فكرة هذين الطبيبين بقيت نظرية حتى جاء عهد بينيل الفرنسي، وتوك الانكليزي، اللذين طبقاها عملياً. هذا هو التحرير الذي يتحدثون عنه، ويصمون الآذان به، وهكذا يردد كل الناس كالببغاوات أن بينيل وتوك والاطباء الذين جاؤوا بعدهما قد حرروا المجانين لأول مرة. فوكو يقرر العكس، ويقول انهما قد زادا من معاناته واستلابه عندما حرراه جسديا وقيداه معنوياً، والتقييد المعنوي لا يقل قسوة عن التقييد الجسدي ان لم يزد. كما انهما أديا الى محو كل خصوصية للجنون فأصبح خاضعاً للمعايير الاجتماعية الاكثر رسوخا.

لكن كيف حصل هذا التحرير ـ الاستلاب؟ وكيف ولد مستشفى المجانين الحديث «العصفورية» الذي حلّ نهائياً محل المشافي العامة التي سادت الفترة السابقة بكل قيودها وسلاسلها؟ يروي فوكو أن فيليب بينيل[١٣] قد كلف العام ١٧٩٣، بضع سنوات بعد الثورة، بادارة قسم المجانين في مستشفى بيسيتر. كان المرضى الاكثر خطورة يوضعون هناك، وتغلّ أيديهم بالسلاسل والقيود. وقد حاول تحريرهم من هذه القيود ونجح في ذلك. وفي العام ١٧٩٥ أجرى العملية نفسها في مستشفى سالبتريير الخاص بالنساء. في انكلترا قامت عائلة وليم توك بالعملية ذاتها، وانشأت مصح يورك في العام ١٧٩٦. وبهذا الشكل اصبح بينيل وتوك في نظر الجمهور البطلين اللذين حررا المجانين ونزعا من ايديهم القيود والاغلال وعاملاهم معاملة «انسانية». ولكن كل ذلك في نظر فوكو ليس الا عملاً رمزياً لا اهمية له في واقع الحال. ذلك ان بينيل وتوك لم يلغيا الممارسات السابقة للحجز والسجن، وانما زاداها قوة. إن عاطفتهما الانسانية مشكوك فيها. فهما اذ حررا المجنون من حقيقته، اي من اختلافه وجنونه، قد ارادا اخضاعه للنواميس الاجتماعية البورجوازية الاكثر صرامة. ذلك ان المصح النفسي الذي اسسه تورك وبينيل يخضع المريض لضبط اخلاقي لا ينقطع. اصبح المريض يخضع للرقابة الاخلاقية والقسر الديني[١٤]. اصبح يشعر بالخطيئة والذنب في كل لحظة. اصبح المجنون مراقباً في كل حركاته وسكناته: اصبح مادة للملاحظة والدراسة. اصبح كل انحراف عن النواميس الاجتماعية السائدة يعرضه للمعاقبة. وهكذا لم يعد للمجنون من وجود الا من خلال هيئته الخارجية وشكله الخارجي. وهكذا اصبحت حقيقته الداخلية مطموسة ومحذوفة. وهذا يبرهن ـ بحسب رأي فوكو ـ على الطابع الوهمي لكل التصنيفات والمعارف الطبية النفسية.

في هذا المناخ من المراقبة والمحاكمة ظهر شخص جديد سوف تكون له اهمية ضخمة في المصحات النفسية هو: الطبيب النفسي، ممثل السلطة. انه كائن ينتمي الى جهة العقل والاخلاق العالية المعترف بها (= اخلاق البورجوازية)، وهو يمثل السيادة والسلطة، وهو الوسيط بين العقل والجنون. عندئذ اصبح

المجنون في المصح النفسي، طبقا لمفاهيم بينيل وتوك، بمثابة الطفل الذي ينبغي تصحيحه وتربيته من جديد.

كان بينيل قد استعاد بعض اساليب المعالجة المستخدمة في العصر الكلاسيكي، ولكن بعد اسباغ الصفة الاخلاقية والقمعية عليها. لم تكن المعالجة المتبعة سابقاً في العصر الكلاسيكي نفسية فقط او طبية فقط، وإنما كانت كليهما على السواء. كانوا يضعون المريض، مثلاً، تحت الدوش «الماء البارد» لكي يرطبوا روحه. بمجيء بينيل اصبح استخدام الدوش، قانونياً، تشريعياً. لم يعد يرطب وانما يعاقب. اصبحوا يطبقونه على المريض عندما يرتكب غلطة ما. واذا ما قاوم المريض عملية التطبيع والخضوع معنوياً واخلاقياً للقيم البورجوازية فانه يحشر في اعماق المصح، واذا امتنع عن تأدية العمل العضلي المكلف او اذا ما ارتكب ولو سرقة بسيطة، فانه يوضع في زنزانة خاصة. من المعروف أن الامتناع عن العمل والسرقة يشكلان اكبر خطيئتين يمكن ان يرتكبهما الانسان في المجتمع البورجوازي.

فرويد لم يفهم صوت الجنون.

كان المصح النفسي قد ترسخ على هيئة بنية معقدة متكاملة في اوائل القرن التاسع عشر، وهو الذي ادى فيما بعد الى تشكيل مؤسسة الطب النفسي كما نعرفها نحن اليوم. ان هذه المؤسسة تؤكد على دور الطبيب النفساني وتمجيد هذا الدور حتى درجة التأليه. في العصر الكلاسيكي لم يكن الطبيب يلعب اي دور علاجي أو معنوي، وإنما كان دوره يتمثل بشكل اساسي كحارس. اما في العصر الحديث فقد اصبح شخصية اساسية في المصح، ليس كعالم طبيب، وإنما كحكيم وكوصي على القانون الاخلاقي والقضائي. وهكذا يرتمي المريض كالطفل القاصر في احضان الطبيب، وتستلب منه ارادته لكي تذوب في ارادة الطبيب الذي يتحول الى شخصية اسطورية قادرة على صنع المعجزات. ونتج عن ذلك علاقة خاصة تتمثل بالمعادلة التالية: طبيب ← مريض. وتم ذلك الى حد ما بتواطؤ المريض نفسه. وهكذا اخذ كل الطب النفسي في القرن التاسع عشر يتجه شيئاً فشيئاً نحو فرويد الذي اخذ لاول مرة بعين الاعتبار هذه المعادلة او هذه الحقيقة. لقد نزع فرويد كل الهالات الاسطوريةعن المصحات النفسية، ولكنه ضخم من اهمية الطبيب وقدراته على العلاج والشفاء، وجعل منه شخصا شبه آلهي. لانه لم يحذف هذه البنية الاخيرة كما حذف غيرها. فانه لم يستطع ان يفهم ظاهرة الاختلال. ولم يستطع ان يفك الغاز صوت الجنون. لنستمع الى فوكو يتحدث عن فرويد ايجاباً ثم سلباً: «لقد نزع فرويد الاساطيرعن كل البنى الموجودة في المصحات النفسية، لقد حذف الصمت والنظرة والغى تشخيص الجنون عن طريق تحديقه في مرآة منظره الخاص بالذات، واخرس كل اصوات الادانة. ولكنه في مقابل ذلك ضخّم من مزايا الطبيب المداوي ووصل بمنزلته تقريبا الى درجة الألوهة. (. . .). لقد جعل كل الوظائف والبنى الموجودة في المصح النفسي والتي كان بينيل وتوك قد انشآها تنزلق لكي تتجمع في يد الطبيب. لقد انقذ بالفعل المريض من وجوده في المصح، ذلك الوجود الذي استلبه فيه «محرروه»، ولكنه لم ينقذه مما كان يمثل الشيء الاساسي في ذلك الوجود (. . .) ان الطبيب بصفته شخصية مستلِبة يبقى ويظل مفتاح التحليل النفسي. ربما لأن فرويد لم

يحذف هذه البنية الاخيرة، بل وظف فيها كل ما كان في المصح النفسي من قمع وسلطات، فإن التحليل النفسي لن يستطيع ابداً أن يسمع صوت اللاعقل، ولن يستطيع أن يفك ألغاز علامات الجنون»(١٥).

الخلاصة

لكي نجمل كل ما قلناه سابقا في كلمات معدودة، ونعود الى منطلقنا في بداية هذا الحديث، فإننا سنقول ما يلي: إن كتاب فوكو يتعرض بالتحليل والدرس للمسألة التالية: كل مجتمع في العالم، وكل ثقافة بشرية تطرح على نفسها مسألة حدودها القصوى التي لا يمكن ان تتعداها. فمثلاً لا تستطيع أية ثقافة أو أي مجتمع ان يسمح بحرية كاملة فيما يخص شؤون الجنس، وقس على ذلك مسائل السياسة والاخلاق والدين وحرية الكلام والتعبير. ولذلك فكل مجتمع يرسخ اخلاقية محددة خاصة به تتغير وتتحول بتعاقب العصور والازمان(١٦). اذن في كل عصر وفي كل مجتمع هناك قوانين قسرية، هناك قوانين اكراهية. هذا شيء محتوم لا بد منه. ولذلك فان الافراد الذين يخترقون هذه القوانين سوف ينصب عليهم غضب المجتمع لا محالة ويقصيهم عن ساحته وربما لجأ الى تصفيتهم جسدياً. هنا نعود الى الفكرة الفلسفية الاساسية التي ذكرناها في بداية هذا الحديث، إن فوكو لا يكتفي بتفسير ظاهرة الجنون عن طريق ربطها بالاوضاع الاقتصادية والاجتماعية فحسب، وانما يربطها بظواهر كونية تتجاوز كل الثقافات وكل الشعوب. نستطيع ان نجد في كتاب «تاريخ الجنون» عشرات العبارات والتحليلات الماركسية كما يقول بورديو في مقاله المذكور آنفا، ولكن فوكو يبين أن حجز المريض من قبل مؤسسات الطب النفسي، أو ممارسة التطبيع السيكولوجي عليه، لن يكون لهما إلا أهمية محدودة، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الا وظيفتهما الاقتصادية في المجتمع. ان الموضوع يتجاوز اذن مسألة التفسير الاقتصادي للتاريخ دون ان يلغيه، وذلك لكي يشكل ظاهرة انتروبولوجية ومقولة كونية عامة(١٧).

هكذا استطاع ميشيل فوكو ان يجعل من الجنون ظاهرة نسبية اجتماعية متغيرة، بعد ان نزع عنها هالات الاسطرة والادلجة واغشية الرعب والسحر. وهذه هي ميزة كل فكر نقدي وتحليلي خلاّق. لقد بين ان الجنون ظاهرة تاريخية ثقافية، وليست ظاهرة طبيعية أزلية. إنها تخص الظروف والمشاكل الاجتماعية اكثر مما تخص عالم الطب والعلاج. ان للجنون تاريخا يختلف باختلاف العصور والبيئات والمجتمعات(١٨). باختصار، ان للجنون تاريخيته المحددة.

لقد اراد فوكو التقاط لغة المجنون وخطاب المجنون في براءته الأولية، وذلك قبل ان يتدخل فيه علم النفس الحديث والطب النفسي الحديث. ان فوكو يرفض لغة العقل، وامبريالية العقل، وتدجين العقل لظاهرة الجنون(١٩). انه يريد ان يعطي لهؤلاء المستبعدين المهمشين حق الكلام والوجود، يريد ان يخرجهم من عزلتهم المريرة التي سجنهم فيها الطب النفسي والمجتمع البورجوازي الواثق من نفسه وقيمه الى حد الغرور. ولكن ذلك كله لم يعجب قسماً كبيراً لا يستهان به من الاطباء النفسيين ومؤسسة المصحات النفسية. لقد انكروا على فوكو إهماله المقصود للجانب الطبي اثناء دراسته للجنون، وتركيزه بشكل كامل على الجانب الثقافي والحضاري للأمراض العقلية. ولكننا نجد الان ان الكثيرين منهم قد تراجعوا عن

مواقفهم الغاضبة والرافضة، واصبحوا يقرون بأهمية الانتقادات التي وجهها اليهم المفكّر.

إن السؤال المركزي والاساسي الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: هل الجنون مرض يتعلق بالحرية، أي مرتبط بتنظيم مؤسسات القمع والاقصاء في المجتمع، أي انه حقيقة طبيعية وبيولوجية خاصة بالانسان؟ ليس من السهل الاجابة بشكل قاطع على هذا السؤال. هذا مع العلم ان البحوث الحديثة قد كشفت عن ارتباط بعض انواع الامراض العقلية بالمجتمعات الحديثة الصناعية. هذا ما بينه جورج ديفرو في كتابه «مقالة في الطب النفسي العرقي العام». يرى هذا المؤلف أن الأمراض الفصامية الشيزوفرينية الاكثر شيوعاً هي خاصة بالمجتمعات الغربية المتقدمة، وهذا القول يذهب في اتجاه نظرية فوكو باعتبار الجنون ظاهرة مجتمعية حضارية. ليس غريبا والحالة هذه ان نجد ان الانتحار والامراض العقلية معدومة في بعض المجتمعات البدائية ومنتشرة جداً في السويد مثلا. هنا نجد انفسنا مضطرين للاتفاق مع فوكو على رفض استخدام منهجية الطب النفسي من اجل فهم ظاهرة الجنون او معالجتها. ذلك ان تشخيصات الطب النفسي وتصنيفاته تمثل استراتيجيات تاريخية وسياسية للاقصاء والاستبعاد. ان كشف فوكو هذا يمثل ثورة كوبرنيكية في مجال التاريخ العام للفكر.

كما ونجد انفسنا نتفق معه على القول بان العقلانية الديكارتية الصارمة ليست الا اداة لاقصاء الانسان واستبعاده واخضاعه(٢٠). ذلك انها اذ تحذف الجنون من ساحة المجتمع والتاريخ تحذف جزءاً منا نحن بالذات. إننا لا نستطيع ان نعيش بالعقل والحسابات الصارمة الدقيقة طيلة الوقت. ان الجنون يسكن تحت جوانحنا ويتلفلف في أعماق اعماقنا شئنا أم أبينا. إنه لغة سرية تتحكم بعواطفنا وشهواتنا، لغة تخترق كل اللغات. ولكي نتوصل اليه ينبغي ان نتخلى ولو للحظة عن هذه العقلانية الديكارتية الصارمة، من أجل ان نحفر بعيدا وعميقا حتى نصل اليه: الى تلك الحقيقة الجوهرية. لقد علمتنا التجارب انه غالباً ما نستطيع التوصل الى الحقيقة عن طريق اغتصاب العقل واختراق حدوده القاسية: أي في لحظة جنون وعن طريق الجنون.

لقد سبق كتاب فوكو حساسية زمنه بعشر سنوات على الاقل، ولكنه ما لبث، بعد أحداث أيار ١٩٦٨، أن انتشر في البيئات الطلابية والثقافية انتشار النار في الهشيم. وعندئذ استطاع ان يثير حركة كبيرة في اوائل السبعينات هي الحركة المضادة للطب النفسي. دعت هذه الحركة الى ادراج المجانين في المجتمع شيئاً فشيئاً، بدلاً من سجنهم، وإبعادهم الذي يزيد في جنونهم بدلاً من أن يزيله أو ينقصه. وقد خطت خطوات لا بأس بها في هذا المضمار خصوصا في ايطاليا. كما وساهم كتابه في تهميش ما يسمى «بالتحليل النفسي»، وفضح العوبته واساليبه، في الضحك على الناس وابتزازهم مادياً ومعنوياً. باختصار، لقد أدى هذا الكتاب مع كل الحركة التي رافقته الى اتساع حدود العقل اذا جاز التعبير، لكي يصبح اكثر سماحاً وقبولاً للآخرين: أي لكي يصبح اقل دوغمائية وكلاسيكية وتحجراً. يضاف الى ذلك ان هذا الكتاب قد ساهم في تحطيم اسطورة النزعة المركزية الاوروبية والعقلانية الاوروبية التي تعتبر كل الثقافات والحضارات الاخرى «بدائية»، أو لاغية بالقياس إليها. لقد اضطرها الى تحجيم ذاتها ولو قليلاً. ولعله ليس من قبيل المصادفة ان يصدر كتاب فوكو هذا في وقت انتزاع الجزائر لاستقلالها، الشيء الذي ادى الى تشكيك فرنسا بذاتها وتصميمها وغطرستها. إن كتاب ميشيل فوكو على المستوى الفلسفي يمثل في احد ابعاده استخلاص

العبر والدروس من فشل المغامرة الاستعمارية، هذه الدروس التي استخلصها على المستوى السياسي رجل تارخي هو: شارل ديغول.

في نهاية الكتاب يدفع فوكو بمنهجيته حتى النهاية ويرى ان على العقل ان يبرر ذاته امام الجنون وليس العكس. صحيح انه يقصد بالجنون هنا جنون العباقرة من امثال فان غوغ، ونيرفال، وهولدرلين، وانطونين آرتو، وبخاصّة فريدريك نيتشه. ولكنه مع ذلك يقدم واحدا من اجمل انواع المديح التي حظي بها الجنون. قبل ان نختتم هذا القسم الاول من الدراسة، سوف نقدم معنا ترجمة حرفية لهذا المقطع الملتهب ـ آخر مقطع ـ من تاريخ الجنون:

«ليس الجنون الا قطيعة مطلقة للأثر (اي للعمل الفني او الادبي او الفلسفي). إنه يشكل اللحظة التكوينية للالغاء الذي يؤسس في الزمن حقيقة الاثر. انه يحدد له الحدود الخارجية وخط الانهيار والوجه الجانبي للفراغ. ان اعمال آرتو «أو اثاره» تمتحن في الجنون غيابها الخاص. ولكن هذا الامتحان او هذه المعاناة واستعادة هذه المعاناة بشكل لا يفتر فيما بعد، وكل هذه الكلمات المقذوفة في وجه الغياب الاساسي للغة، وكل فضاء المعاناة الجسدية والرعب هذا الذي يحيط بالفراغ أو يتواقت معه، كل ذلك يشكل شيئاً واحدا هو الأثر ـ أي الانحدار نحو هاوية انعدام الأثر. لم يعد الجنونُ الفضاءَ الحائر الذي يمكن ان تتجلى فيه الحقيقة الأصلية للأثر، وإنما اصبح القرار الذي يتوقف عنده الأثر نهائياً، ويتلع برأسه، أبدياً، على التاريخ. لا يهم بالضبط تحديد ذلك اليوم الذي جُنَّ فيه نيتشه نهائياً. (كان ذلك في خريف ١٨٨٨)، ذلك اليوم الذي بدءا منه اصبحت نصوصه تنتمي الى مجال الطب النفسي وليس الى مجال الفلسفة. لا يهم. كل نصوصه بما فيها البطاقة البريدية التي ارسلها من ستراندبرغ تنتمي الى نيتشه. كلها ذات قرابة قريبة واواصر لا تنقطع مع كتاب «اصل التراجيديا». ولكن هذه الاستمرارية او هذه الوحدة المتكاملة لا ينبغي ان نبحث عنها على مستوى نظام ما، أو على مستوى موضوعاتية محددة، ولا حتى على مستوى حياة نيتشه ووجوده. ذلك ان جنون نيتشه، اقصد انهيار فكره، هو الشيء الذي بوساطته انفتح فيه هذا الفكر على العالم الحديث. ان الشيء الذي جعل تحققه متعذر الوجود آنذاك، يجعله ممكناً لنا اليوم، والشيء الذي اغتصبه من نيتشه يقدمه لنا بكرم الان. هذا الكلام لا يعني بالطبع ان الجنون هو اللغة الوحيدة المشتركة بين الأثر والعالم الحديث ـ إننا نقع عندئذ في خطر حزن التشاؤم واللعنات السوداوية، هذا الخطر المعاكس للتحليل النفسي ـ وإنما يعني ان الاثر الذي يبدو عليه الانغماس في العالم حيث يكشف فيه عن لامعناه والذي يتمحور فيه بوساطة الاعراض المرضية فحسب، يستطيع عن طريق الجنون ان يحتوي في احشائه زمن العالم ويسيطر عليه ويقوده. ان الأثر يفتتح عن طريق الجنون الذي يقطعه فراغاً، زمناً من الصمت، سؤالاً بلا جواب. انه يحدث تمزقاً لا دواء له يجعل العالم مضطرباً لأن يتساءل ويتساءل (. . .). إن منطقة الجنون التي ينهار فيها الاثر هي فضاء عملنا. إنها الطريق اللانهائي لإنهائه. انها مهمتنا الممزوجة بالتبشير والتأويل. ولهذا فلا يهمنا كثيراً ان نعرف متى وفي اية لحظة تسلّل فيها صوت الجنون الاولي الى كبرياء نيتشه وتواضع فان غوغ. ذلك ان الجنون ليس الا اللحظة الاخيرة للأثر، والأثر يؤجل الى ما لا نهاية هذه اللحظة ويدفع بها نحو حدوده القصية. ذلك انه حيث يوجد اثر فلا جنون. ومع ذلك فالجنون معاصر للاثر ومصاحب له، لأنه يفتتح زمن حقيقته. إن اللحظة التي يولد فيها الاثر والجنون معا ويكتملان هي بداية

الزمن الذي يجد فيه العالم نفسه مجدَّداً عن طريق هذا الاثر ومسؤولا عن هويته امامه.

يا لها من خدعة جديدة، ومن انتصار للجنون جديد. ذلك ان هذا العالم الذي ظن انه يحدد للجنون الحدود ويحجمه ويبرره عن طريق التحليل النفسي، يجد نفسه الآن مضطراً لأن يبرر ذاته امامه، لأنه في جهوده ونقاشاته وصراعاته يحدد نفسه بالقياس الى آثار كآثار نيتشه، وفان غرغ، وانطونين آرتو. ولا شيء فيه - في هذا العالم - وبخاصة ما يتعلق بمعرفته بالجنون يضمن له ان آثار الجنون هذه تبرر له الوجود»[٢١].

٢ - الكلمات والاشياء (١٩٦٦) (اركيولوجيا العلوم الانسانية)

ربما كان هذا اشهر كتاب لميشيل فوكو. على كل حال انه هو الذي فجر شهرته في الداخل والخارج. وفيه يتعرض لمسألة مختلفة تماماً وربما معاكسة لما كان قد تعرض له في «تاريخ الجنون». كان تاريخ الجنون - كما رأينا - يهدف بشكل اساسي الى التحدث عن تجربة المغايرة والاختلاف والشذوذ: اي عن تجربة الجنون في جَدَل الذات والآخر، أو النفس والآخر. كان «تاريخ الجنون» قد انصبّ على دراسة الآخر المختلف؛ على دراسة ذلك الشبح المستبعد من نعيم الحضارة الغربية البورجوازية، ودراسة الحدود القصوى التي لا يمكن لهذه الحضارة ان تسمح بتجاوزها. كان مركزا على الوجه السالب للغرب. والآن، في هذا الكتاب، (الكلمات والاشياء)، ذي الاهمية الفلسفية الضخمة، يركز فوكو التحليل على الذات نفسها، على الأنا الغربية والهوية الغربية، وعلى انجازاتها المعرفية والعلمية - أي على وجهها الموجب. إنه أيضاً، كما يوحي بذلك عنوانه الثانوي، يهدف الى سبر اغوار الفكر الغربي خلال اربعة قرون تقريباً، (من النصف الثاني للقرن السادس عشر الى النصف الثاني للقرن العشرين)، وذلك لكي يكتشف الكيفية التي تشكلت عليها العلوم الانسانية، لكي يدرس مصدرها الدقيق ومنشأها الاركيولوجي العميق.

في هذا الكتاب، شيئان مهمان تنبغي الاشارة اليهما: الاول شاقولي يخص الزمان، والثاني افقي يخص المكان.

على مستوى الزمان: اكتشف فوكو قطيعتين معرفيتين «ابستمولوجيتين» كبيرتين على مدار هذه القرون الاربعة، الاولى تفصل بين العصور الوسطى ونظرتها للعالم وبين نظرة العصر الكلاسيكي، وتتموضع في بداية القرن السابع تعشر. والثانية تفصل معرفة العصر الكلاسيكي ورؤياه للعالم عن المعرفة الحديثة التي لا نزال نعيش ضمن اطارها حتى هذا اليوم، وتتموضع حوالى الثورة الفرنسية.

قبل ان نتحدث عن القطيعة الاولى سوف نقول كلمة مختصرة بشأن العصور الوسطى. يمكن القول إن نظرة العصور الوسطى للكون كانت تتمحور حول مفهوم التشابه والمحاكاة، اي تشابه اشياء العالم بعضها مع البعض الآخر، في لعبة متسلسلة لا نهاية لها. وكانت المعرفة تستند على النظرة الساذجة المليئة بالدهشة امام ظواهر العالم، وتستند ايضا على السحر والتأليه وعدم الاعتراف باصطلاحية اللغة. كانت اللغة وكلماتها عبارة عن علامات تشبه علامات الطبيعة الاخرى من نباتات وحيوانات واسماك وبحار وجبال. كانت اللغة بحد ذاتها طبيعة او جزءا من الطبيعة. وكان يكفي ان تلفظ كلمة ما - كلمة بحر مثلا

- حتى تسحضر في ذهنك فوراً صورة الشيء المعني بها، وكأن بينهما قرابة طبيعية لا مجال للشك فيها، او للتمييز بينهما. كانت العلامة هي الشيء، والشيء هو العلامة، وبما ان الله هو الذي خلق الاشياء واللغات فقد وضع لكل اسم مسمى يرتبط به بالضرورة، ويدل عليه بشكل لازم. يكتب فوكو في «الكلمات الاشياء»: «بصيغتها الاولى وكما اعطاها الله للبشر، فإن اللغة كانت علامة مؤكدة على الاشياء بشكل مطلق. كانت شفافة كل الشفافية، لأن اللغة كانت تشبه الاشياء. كانت الكلمات قد اودعت على سطح الاشياء التي تدل عليها تماماً كالقوة المكتوبة في جسد الاسد، او كالهيبة الملكية في نظرة النسر، او كتأثير الكواكب المطبوع على جبهة البشر، وذلك بواسطة ملكة التشابه هذه».

وكان الناس يعتقدون انه لم يكن هناك في البداية الا لغة واحدة قدمها الله للبشر هدية، ولكنه فيما بعد عاقبهم على معاصيهم وانزل بهم البلاء في بابل، ودمرها مع تلك اللغة السحرية العجيبة التي لم يبق منها اليوم الا نتفٌ وآثار. وهكذا تولدت اللغات العديدة التي لا تستطيع التفاهم فيما بينها الا عن طريق الترجمة كاللاتينية واليونانية وغيرهما. من بين هذه اللغات جميعها كانوا يعتقدون ان العبرية هي التي احتفظت وحدها بأواصر حقيقية مع اللغة المقدسة الضائعة. لماذا؟ لأن الله لم يشأ ان ينسى الناس العقوبة التي حلت ببابل فتمحى من ذاكرتهم، ولأنها لغة التوراة والكتاب المقدس، أي اللغة التي اختارها الله لمخاطبة البشر، ولأنها اخيراً لغة الميثاق(٢٣).

القطيعة الابستمولوجية الأولى

حصلت في بداية القرن السابع عشر كما ذكرنا سابقاً، وقد رافقت بشكل ما انبثاق اللحظة الديكارتية. في هذه الفترة من التاريخ توقف الفكر عن التحرك داخل جدران التشابه والمحاكاة. لم تعد المحاكاة المملة اللانهائية وسيلة للمعرفة كما كان عليه الحال إبان العصور الوسطى. اصبحت تدل على الوهم والارتباك ومهاوي الخطأ والضلال. لقد نضج أناس القرن السابع عشر واصبحوا عقلانيين. ويرى فوكو بأن النقد الديكارتي لمفهوم التشابه والمحاكاة، الذي كان يمثل اداة المعرفة في العصور الغابرة، يختلف عن نقد باكون الذي كان لا يزال يتأرجح بين معرفة العصور الوسطى والمعرفة الجديدة التي افتتحها العصر الكلاسيكي. لقد حسم ديكارت الموضوع نهائياً وأقصى اداة التشابه من ساحة المعرفة. هذا لا يعني أنه ألغى المقارنة بين الاشياء كوسيلة للمعرفة. على العكس، لقد اعترف لها بشرعيتها في الوجود. ولكن المقارنة اصبحت تعتمد على وحدات قياس صغيرة ودقيقة من أجل دراسة اشكال الاشياء واحجامها وتحديد ليس فقط اوجه التشابه بينها، وانما اوجه الفرق والاختلاف أيضاً. اصبحت الرياضيات الديكارتية في العصر الكلاسيكي اداة للقياس والمقارنة بين الاشياء بصفتها علمًا كونياً عاما للنظام، حتى بالنسبة للاشياء التي تتعذر على القياس عادة. ولكن ينبغي الا تخطئنا آراء مؤرخي الافكار الذين يتحدثون عادة عن تأثير «الميكانيك الديكارتي»، او «النمط النيوتوني»، على كل المعرفة الكلاسيكية. في الواقع ان الشيء الاساسي في المعرفة الكلاسيكية او الشيء الجوهري الذي يحدد «ابستمي» العصر الكلاسيكي، اي نظام فكره، ليس هو ذوبان كل انواع المعرفة القياسية او التجريبية في الرياضيات او تطبيق الرياضيات والميكانيك

الديكارتي على الطبيعة، وانما هو علاقة كل المعارف والعلوم بالنظام العام للاشياء او بنظام العلاقات.

ان هذه العلاقة بالنظام العام للاشياء او بنسق الاشياء هي التي تميز معرفة العصر الكلاسيكي كما كان التأويل اللانهائي يميز معرفة العصور الوسطى وحتى نهاية القرن السادس عشر. وبما ان معرفة القرن السادس عشر كانت تعتمد على اداة التشابه ودراسة اوجه التماثل بين الاشياء، فان معرفة العصر الكلاسيكي قد اصبحت تعتمد على العلامات بصفتها وسائل لتشكيل المعارف التجريبية عن طريق دراسة أوجه التماثل والاختلاف. ماذا حصل للعلامة في العصر الكلاسيكي؟ كيف انشقت العلامات في نهاية العصور الوسطى في منتصفها وكفت عن ان تكون أسراراً مودعة على سطح الاشياء، من اجل ان تتيح المجال لولادة العصر الكلاسيكي والعقلانية الكلاسيكية؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه ميشيل فوكو. وهنا تكمن اهمية منهجيته الاركيولوجية. انه عندئذ لا يعود يرجع كل شيء في العصر الكلاسيكي الى تأثير ديكارت ونيوتن، ورياضيات الاول وفيزياء الثاني، وانما يعيد كل شيء بما فيه ديكارت ونيوتن الى طبقة تحتية اركيولوجية اكثر عمقاً تشكل الاساس الذي ارتكزت عليه المعرفة الكلاسيكية بمجملها. هذا الشيء الاساسي هو تغير نظام العلامات ومفهوم العلامة في العصر الكلاسيكي. لم تعد العلامات انذاك مرتبطة بالاشياء بشكل اجباري، سري وسحري، وانما اصبحت منفصلة عنها. لقد اصبحت اللغة اصطلاحية وحيادية. اصبحت مهمة العلامة «او الكلمة» تتمثل في ترجمة المعرفة ودراسة الروابط بين الاشياء الى اقصى حد ممكن من الدراسة والفهم. اصبحت العلامة اداة لتحليل الواقع وتنضيد اجزائه وفرزها وترتيبها على هيئة جدول تصنيفي عام. وعندئذ يصبح الواقع والعالم من بدايته الى نهايته قابلا للتصنيف والتنضيد والتحليل.

يقول فوكو: «ان العلامة في الفكر الكلاسيكي لا تمحو المسافات (اي المسافات بين الاشياء) ولا تلغي الزمن، بل، على العكس، إنها تتيح بسط المسافات والزمن ونشرها واجتيازها خطوة خطوة. بالعلامة اصبحت الاشياء قابلة للتمايز، واصبحت تحافظ عى ذاتها داخل هوياتها ضمن عملية الحل والعقد. وهكذا دخل العقل الغربي لاول مرة في عهد المحاكمة والتمييز»(٢٣). ثم يقول مضيفا ومختتمًا هذه النقطة: «اذا ما تفحصنا الفكر الكلاسيكي على المستوى الذي جعله ممكن الوجود اركيولوجياً وجدنا ان انحلال العلاقة بين العلامة والمشابهة، في بداية القرن السابع عشر، قد ادى الى انبثاق هذه الأشكال الجديدة للمعرفة المتمثلة بنظرية الاحتمالات، والتحليل والتنضيد والترتيب، والنظام الكوني واللغة الكونية. حصل كل ذلك لاعلى هيئة موضوعات متتابعة متولدة الواحدة عن الاخرى، وانما على هيئة شبكة فريدة من الضرورة او الضرورات. ان هذه الشبكة الفريدة هي التي اتاحت وجود هذه الشخصيات الفردية التي ندعوها هوبز، او بيركلي، او هيوم، او كوندياك»(٢٤).

وهكذا ظهرت في العصر الكلاسيكي علوم القواعد العامة والتاريخ الطبيعي وتحليل الغنى والنقود التي تأسست على القاعدة الاركيولوجية نفسها لنظام اللغة والعلامات الجديد. تمثل هذه العلوم دراسة النظام في مجال الكلمات والكائنات والحاجات. لقد استمرت هذه العلوم الجديدة طيلة الفترة الكلاسيكية، أي من حوالى سنة ١٦٦٠ الى سنة ١٨٠٠ تقريباً، أو ١٨١٠. وأما حدودها المعرفية فتمتد، بالنسبة لعلم اللغة، ما بين لانسلو، مؤسس القواعد العامة، وبوب، احد مؤسسي فقه اللغة اوالفللوجيا التي سادت العصر الحديث كما سنرى فيما بعد. وبالنسبة لعلم البيولوجيا ما بين راي (مؤسس التاريخ الطبيعي) وكوفييه (مؤسس علم البيولوجيا الحديث). وبالنسبة لعلم الاقتصاد ما بين بيتي (احد مؤسسي تحليل الغنى والنقود)

وريكاردو مؤسس علم الاقتصاد الحديث بالمعنى الفعلي للكلمة. ان علم القواعد العامة والتاريخ الطبيعي وتحليل الغنى والنقود تنتمي كلها الى الفضاء الابستمولوجي نفسه، الذي افتتحه خطاب العصر الكلاسيكي ونظام العلامات الخاص به. وكذلك الامر فيما يخص فقه اللغة والبيولوجيا وعلم الاقتصاد الحديث، فتنتمي هي الاخرى ايضا الى فضاء ابستمولوجي واحد، هو فضاء حداثتنا الذي حل محل الفضاء الابستمولوجي الكلاسيكي المذكور آنفا. هذه هي الفكرة الثورية التي جاء بها كتاب «الكلمات والاشياء» والتي تعتبر جديدة كلياً بالنسبة لتاريخ الفكر. سوف نتوقف عندها فترة اطول عندما نتناول الجانب الافقي من الكتاب. اما الان فننتقل الى التحدث عن قطيعة الحداثة.

القطيعة الابستمولوجية الثانية

قلنا سابقاً، إن العصر الكلاسيكي قد امتد مسافة مائة وخمسين عاماً، أو اكثر، أو أقل: أي من حوالى ١٦٥٠ الى حوالى ١٨٠٠ ـ ١٨١٠ ، ماذا حصل بعد ذلك؟ قطيعة ابستمولوجية؟ نعم. ومفاجئة ايضا. قطيعة سرية اركيولوجية، وانزياح في الطبقات التحتية الباطنية للفكر. سوف اترك ميشيل فوكو يتحدث باسلوبه المشبوب عن هذه القطيعة المعرفية الغامضة التي واكبت بشكل ما قطيعة سياسية لا تقل عنها خطورة، أو أهمية، إن لم تزد، هي: الثورة الفرنسية. يقول: «لقد لزم ان يحصل حدث اساسي خطير لكي تنحل معرفة العصر الكلاسيكي وتنهار، وتولد بالتالي معرفة جديدة لم تخرج من سياجها كليا حتى الان. لا ريب في ان هذا الحدث هو من اكثر الاحداث التي شهدتها الثقافة الغربية عمقا وجذرية.

إننا لا نزال نجهل هذا الحدث الى حد كبير، لاننا لا نزال نسكن في طياته ـ في الشقّ الذي افتتحه. ان ضخامة هذا الحدث والطبقات الارضية العميقة التي اصابها بالزلزلة، وكل العلوم والوضعيات التي زعزعها واعاد تركيبها من جديد، والقوة الملكية التي اتاحت له ان يجتاز خلال بضع سنوات فقط كل فضاء ثقافتنا، كل هذا لا يمكن تقديره وقياس حجمه او اهميته الا بعد القيام بتحرٍ واسع لانهائي يخص حداثتنا بالذات، وفي الصميم»[٢٥].

أدت هذه القطيعة الابستمولوجية الى ولادة العلوم الانسانية الحديثة من فقه لغة (فللوجيا)، وعلم حياة (بيولوجيا)، وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، الخ. وقد صاحب كل ذلك ولادة الانسان المحسوس والحي والمتكلم والعامل وظهوره للمرة الاولى بهذا الشكل على مسرح الثقافة الغربية. ان الانسان، بحسب راي فوكو، لم يكن ابدا الموضوع الذي دارت حوله ثقافة الغرب منذ اليونان كما يدعي التراث الانسانوي (الهيومانيزم) التقليدي، وانما هو موضوع للمعرفة جديد لا يزيد عمره، في احسن التقديرات، عن مائتي سنة. وهو يفرق هنا بين مفهوم «الطبيعة الانسانية» الذي كثيراً ما حظي بالاهتمام في العصر الكلاسيكي، وبين مفهوم الانسان بالمعنى الحديث للكلمة. فالمفهوم الاول كان مجرداً غائمًا مغطى بالمثاليات، والتقديس، في حين ان المفهوم الثاني يعني الانسان ككائن طبيعي مادي يخضع في كل ابعاد وجوده لقوانين داخلية وخارجية خاصة من لغوية وبيولوجية وانتاجية اقتصادية. إنه الانسان عارياً من كل الهالات والاساطير التي نسجتها القرون حوله، أو نسجها حول نفسه عبر القرون، لكي يتميز عن بقية الكائنات بصفته «خليفة الله في الارض». انه الانسان موضوعاً تحت مبضع التشريح والدرس

والفحص مثله مثل كل النباتات، والحيوانات، وبقية الكائنات الموجودة على سطح الارض.

وأما «جوهر الانسان»، الذي يعتقد انه متموضع في نقطة داخلية في اعماق اعماقه، والذي حاولت القرون السابقة عبثاً ان تنبشه وتتوصل اليه فهو ليس إلاّ وهماً وسراباً. إن جوهره هو شروطه المادية وانتاجيته لهذه الشروط بالذات. لهذا السبب نجد فوكو يموضع القطيعة الابستمولوجية على مستوى الفكر التاريخي في لحظة كارل ماركس. وعلى مستوى الفكر الاقتصادي في لحظة ريكاردو، وعلى مستوى البيولوجيا في لحظة كونييه ثم داروين.

كنا قد رأينا، فيما سبق، أثناء عرضنا «لتاريخ الجنون»، أن ولادة المصح العقلي بالمعنى الحديث للكلمة على يد بينيل وتوك قد حصلت في أواخر القرن الثامن عشر (بعيد الثورة الفرنسية بقليل) وبداية القرن التاسع عشر، أي في الوقت نفسه الذي ولدت فيه العلوم الانسانية. سوف نرى فيما بعد، عندما نتحدث عن كتاب فوكو الثالث «المراقبة والعقاب»، ان ولادة السجن وقانون العقوبات قد تمت ايضا في الفترة نفسها وينبغي الا تغيب عن اذهاننا هذه النقطة، لاننا سوف نجد في ختام هذا الحديث ان مشروع فوكو الفلسفي كان يهدف بالضبط الى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، والتي لا تزال مستمرة حتى هذا اليوم. كما هدف الى نقد فلسفة التنوير التي ادت الى اشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق. لكنه ككل مفكر كبير ذي حس تاريخي عميق لا يكتفي بادانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، كما يفعل بعضهم الآن بسهولة وبمناسبة ودون مناسبة، وانما هو يلجأ الى التحليل التاريخي الاركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة لبنة لبنة، وبالتالي لكي يسهل عملية النقد والتغيير والتعديل. لكن قبل ان ننتقل الى الجزء الثالث والاخير من هذه الدراسة فسوف نتوقف، ولو للحظة قصيرة، عند اهم انجازات «الكلمات والاشياء».

الانجاز الاساسي على المستوى الافقي - الفضائي:
بلورة مفهوم «الابستمي» او مصطلح «نظام الفكر».

في حوار جرى بين ريمون آرون وميشيل فوكو بعد صدور «الكلمات والاشياء» بوقت قصير انتقد آرون مفهوم القطيعة الابستمولوجية الغامضة والحادة الواردة في الكتاب. وقال إنه يعتقد بأن جراثيم التغيير التي ستحصل في عصر قادم موجودة في العصر السابق له لا محالة. بمعنى آخر أن فوكو يبالغ في حدية القطيعة، فلا يبين لنا نقاط التدرج التي تصل بين العصور المختلفة والمتغايرة. إن آرون يخاف من القطيعة العدمية التي تشبه القفز في الفراغ. وقد ردّ عليه فوكو قائلاً بأنه ربما بدا انقطاعيا من حيث الزمان، ولكنه على الاقل تواصلي من حيث المكان. وقال له: ارجو ان تغفر لي هذا التبجح، إذا ما قلت لك بأني اول واحد برهن على وجود ترابط ابستمولوجي عميق بين مختلف انواع المعارف والعلوم السائدة في فترة زمنية معطاة، وفي عصر معين. في الواقع ان اكتشاف فوكو الاساسي في الكتاب يكمن هنا: أي في مصطلح نظام الفكر.

كان الناس في السابق (اقصد مؤرخي الافكار) يتحدثون عن تاريخ علم اللغة وحده أو تاريخ علم

الاقتصاد، أو علم الطب، أو الفلسفة، الخ. دون ان يحاولوا الربط فيما بينها. الان، وبدءا من ميشيل فوكو، لم نعد نستطيع ان نفعل الشيء نفسه. اصبحنا مضطرين لان نحدد منذ البداية نظام الفكر الخاص الذي ننطلق منه ونستند اليه، ونسبح في فضائه. ومن الملاحظ ان الكثير من الخلط وسوء الفهم وعدم التوصل الى نتيجة في الحوار ينتج عن ان الاطراف المتحاورة لا تنتمي الى الابستمي نفسه، او الى نظام الفكر نفسه. وهذا هو السبب الذي يمنع التواصل في احيان كثيرة بين اصحاب الثقافة التقليدية الاسطورية واصحاب الثقافة التاريخية الحديثة. ذلك ان كلا منهما يسبح في فضاء فكري مختلف كليا عن الآخر، فكيف يلتقيان؟ ان الطريقة التي يدرس بها فوكو مختلف العلوم التي سادت العصر الكلاسيكي واكتشاف نظام الفكر العميق الذي يربط بينها ويجعلها ممكنة الوجود، هي فعلا شيء جديد في تاريخ الفكر(٢٦).

أما فيما يخص حدية القطيعة الابستمولوجية، فان فوكو يرى ان الناس قد بالغوا كثيرا في ذلك، واقاموا الدنيا ولم يقعدوها بحجة انه يريد قتل التاريخ والغاءه. إنه يعترف بصعوبة تحديد الفواصل الزمنية والمعرفية التي تفصل بين العصور التاريخية بدقة. ولكنه يتساءل: لماذا يسمح لمؤرخي علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتاريخ بشكل عام ان يقيموا الحدود الفاصلة بين عصر وآخر، ولا يسمح لمؤرخ الافكار ان يفعل الشيء ذاته في مجاله الخاص. لماذا عندما يصل الامر الى الحديث عن القطيعة في الفكر يصاب الناس بالرعب ويحسون بالخواء والعدم؟ لماذا لا يستطيعون الاعتراف والفهم بان الانسان في عصر كوبرنيكس وديكارت كان يعيش في كون، أو في عالم، يختلف جذرياً عن عالم العصور الوسطى؟ وان انسان اليوم، انسان العلوم الانسانية الحديثة والثورة «المعلوماتية» والتكنولوجية الحديثة قد اصبح يعيش في كون يختلف جذريا عن الكون الكلاسيكي؟ لم يعد عالمنا عالم كوبرنيكس او ديكارت بقدر ما اصبح عالم اينشتاين وهايزنبرغ. من عالم الميكانيك السكوني والكون المحدود الى عالم الميكانيك الموجي والكون اللامحدود اختلفت الامور كثيرا(٢٧).

إن فوكو يجد العلة في النزعة الانسانوية المحافظة التي اصبحت ديناً جديداً يسيطر على اجواء السوربون والاجواء الثقافية بشكل عام، ويمنع الناس من ان تفتح أعينها وترى الحقيقة. وهو يرى أن كل قيمنا منذ القرن التاسع عشر هي انسانوية (هيومانيزم). والكلمة نفسها ذات اشتقاق حديث يعود الى تلك الفترة. فالماركسية كانت في الاصل تفكيراً جديداً في الاقتصاد، وتعرية آليات الاستغلال، واصبحت بمرور الزمن انسانوية. المسيحية لم تكن في الاصل إلّا مجرد دين فحُوِّلَتْ الى إنسانوية. وحتى فلسفة هايدغر وهوسريل حولت الى انسانوية من قبل الوجوديين الفرنسيين (المقصود هنا سارتر). إن النزعة الانسانوية الضيقة هي أكبر حركة إفساد وإخلالٍ لفكرنا. وكما لزم تجاوز فكر العصور الوسطى في القرن السادس عشر على يد كوبرنيكس وديكارت، فانه ينبغي علينا الآن ان نتجاوز الفكر الانسانوي. ان هذا الفكر الانسانوي المهتريء ما هو الا عصرنا الوسيط(٢٨).

قبل ان انهي الحديث عن «الكلمات والاشياء»، وانتقل الى موضع آخر جديد يخص السلطة و «المراقبة والعقاب»، فسوف أقدم ترجمة كاملة لاحدى اجمل صفحات الكتاب. في هذه الصفحة يتحدث فوكو عن ظهور الادب في النصف الاول من القرن التاسع عشر، وظهور اللغة المفاجيء والغريب في المكان

الذي لم يكن يتوقعها احدان تظهر فيه. لماذا؟ لأن اللغة في بداية القرن التاسع عشر كانت قد اصبحت مادة للمعرفة العالمية والتجريبية، مثلها مثل علم البيولوجيا أو علم الاقتصاد مثلاً. وهذا ما أدى الى تشكيل فقه اللغة أو الفللوجيا. في العصر الكلاسيكي كانت كل المعارف والعلوم الاخرى مضطرة لأن تمر من خلال اللغة من اجل ان تكتسب علميتها وحقيقتها. كانت اللغة هي الاداة الوحيدة لتصور الاشياء وعرض الاشياء والآراء في خطاب كلاسيكي رتيب وعريض. اما الآن، وبدءاً من غسق حداثتنا، فقد تراجعت اللغة الى مواقعها الخاصة بها، واصبحت المعرفة الانسانية الحديثة تخترقها مثلما تخترق بقية العلوم لكي تكشف عن قوانينها الداخلية، وعن إعرابها وصرفها. بالطبع بقيت اللغة اداة ضرورية من اجل التعبير عن نتائج العلوم الاخرى اذا ما اراد عالم ما تسجيل ملاحظاته. ولكن مع ذلك، فان هذه الحركة كانت تمثل تخفيضاً لأهمية اللغة، وتقلصاً لمواقعها بالقياس الى العصر الكلاسيكي، حيث كانت السيد المطاع الذي يتحكم بسدة المعرفة. ولكن (وهنا تكمن المفاجأة) في الوقت الذي دخلت فيه اللغة المرحلة الفللوجية واصبحت علمًا تجريبياً محسوساً، فإنه قد انبثق شيء غريب الى جانبها، شيء لا علاقة له بها، على الرغم من انه يمثل توأمها. هذا الشيء هو الادب بالمعنى الضيق والحديث للكلمة. يكتب ميشيل فوكو: «اخيرا فان آخر تعويض عن انخفاض مستوى اللغة وتقلص اهميتها.ولعله الشيء الاهم والاكثر غرابة ومفاجأة ـ قد تمثل بظهور الادب. أقصد الادب كأدب. ذلك اننا نعرف انه منذ دانتي وهوميروس قد وجدت في العالم الغربي صيغة من صيغ اللغة ندعوها نحن الآن «بالادب». ولكن الكلمة غضة المنشأ والولادة. كما انه حديث العهد في ثقافتنا بلورة لغة متفردة غايتها الاساسية تتمثل في ان تكون «ادبية». ذلك انه في بداية القرن التاسع عشر؛ في تلك الفترة التي راحت فيها اللغة تغوص في سماكتها الشيئية وتترك نفسها للمعرفة تخترقها من طرف الى طرف، فانها قد ظهرت في مكان آخر على شكل هيئة مستقلة، وعرة المنفذ، عصية المنال، منكمشة على سر ولادتها، ومنصبة كلها في فعل الكتابة الصرف. ان الادب ما هو الا احتجاج ضد الفللوجيا، على الرغم من انه أخوها التوأم. إنه يعيد لغة النحو والقواعد الى السلطة العارية للكلام، وهناك يلتقي بالكينونة الهمجية والقسرية للكلمات. بدءاً من الثورة الرومانطيقية ضد الخطاب الكلاسيكي الجامد في طقوسيته، وانتهاء باكتشاف مالارميه للكلمة في جبروتها الواهنة، نلحظ بشكل واضح كيف كانت وظيفة الادب في القرن التاسع عشر بالقياس الى طراز الكينونة الحديثة للغة. كل ما عدا ذلك، كل ما عدا هذه اللعبة الاساسية، ليس إلا اثراً على السطح. لقد اخذ الادب يتمايز اكثر عن خطاب الافكار، وينغلق على نفسه في لزوميته الجذرية[٢٩]. واخذ ينفصل عن كل القيم التي كانت تتيح له السريان والانتشار في العصر الكلاسيكي كقيم الذوق والمتعة والطبيعة والصحة. واخذ يولد في فضائه الخاص كل ما يؤمن له نفي التسلية واللعب، كاستخدام الموضوع الفضائحي، أو القبيح، أو المستحيل. ثم اخذ يقطع الاواصر بكل تحديد «للانواع»[٣٠] بصفتها أشكالاً متطابقة مع نظام محدد من التصورات، ويصبح بذلك عبارة عن مجرد تجليات صرفة للغة ليس لها من هدف إلا ان تؤكد ـ ضد كل انواع الخطابات الاخرى ـ وجودها الوعر. لم يعد امامه آنذاك من مجال الا ان ينثني على ذاته في حركة رجوعية مستمرة، كما لو ان خطابه لا يستطيع ان يتخذ له مضموناً إلا مجرد شكله بالذات. ان هذا الشكل يتوجه الى ذاته كذاتية كاتبة، حيث حاول ان يقبض في الحركة التي تولده على جوهر كل أدب. وهكذا تتوجه كل

آثاره نحو هذا الحد الاكثر رهافة ؛ هذا الحد المتفرد العفوي والكوني في آن ؛ هذا الحد المتجسد في فعل الكتابة الصرف. في الوقت الذي اصبحت فيه اللغة ككلام منتشر مادة للمعرفة، ها هي الآن تعود للظهور من جديد على هيئة مضادة تماماً. ها هي الآن تظهر صامتة حذرة، مجرد قذف للكلام على بياض الورق، حيث لا يعود لها من رنين ولا سميع ؛ حيث لا يعود لها من شيء تقوله الا ذاتها ؛ حيث لا يبقى امامها من شيء تفعله الا ان تشتعل في صميم كينونتها»(٣١).

٣ـ المراقبة والعقاب (١٩٧٥)
نظرية جديدة للسلطة وعلاقاتها

«انه اول كتاب لي» هذا ما صرح به ميشيل فوكو لمقربيه بعد صدور كتابه الخامس في العام ١٩٧٥. أو هذا ما نقل عن لسانه على الاقل. لماذا اعطاء مثل هذا الامتياز لكتاب يجيء بعد بضعة كتب اخرى شغلت الزمان والمكان؟ ربما لم يكن هذا التصريح الا عبارة عن نزوة عابرة مرت بالفيلسوف في لحظة من اللحظات. ربما كان جاداً في ما يقوله. مهما يكن من امر فان هذا الكتاب يحتل أهمية خاصة لانه اول كتاب سياسي ونضالي بالمعنى الرفيع والاستراتيجي للكلمة. وهو قد جاء على اثر تجربة عملية وميدانية محددة. كان ميشيل فوكو قد شكل مع رئيس تحرير مجلة «اسبري» وآخرين «مجموعة الاستعلامات عن السجون» في العام ١٩٧١. وقد جعل من شقته الباريسية بالذات مقراً لها ولنشاطاتها. وهدفت هذه المجموعة التي لم تشأ اتخاذ هيئة الحزب السياسي الى التحقيق في اوضاع السجون في فرنسا، واعطاء المسجونين حق الكلام المباشر. ولم تكن تهدف في الفترة الاولى الى اصلاح السجون، أو إيجاد «السجن المثالي»، أو التحدث باسم السجناء ونيابة عنهم ومطالبة السلطات باصلاح السجون. هذه امور تأتي فيما بعد. كانت تهدف فقط الى نزع الغطاء عن هذه المؤسسة المعتمة والمرعبة التي هي: السجن. وبالتالي كانت تهدف الى الكشف عما هو غير محتمل في قانون العقوبات او الجزاء المطبق على المساجين، وذلك عن طريق نشر تصريحات هؤلاء المساجين انفسهم. واخيرا كانت تهدف الى توحيد النضال داخل السجن وخارجه ضد نظام القمع الناتج عن النظام الرأسمالي في المجتمعات الغربية.

وقد استطاعت مجموعة فوكو في وقت قصير ايقاظ الرأي العام، واثارة حركة قوية شارك فيها اناس عديدون من مستويات مختلفة. وعندما شكل السجناء انفسهم لجنة تطالب بحقوقهم في العام ١٩٧٢، حلت جماعة فوكو نفسها لانه لم يعد لوجودها من مبرر بعد ان ادت مهمتها. هذا لا يعني بالطبع ان فوكو قد تخلى عن الاتصال بالمساجين وحركاتهم الجديدة، او عن الاتصال ببيئات اليسار واليسار المتطرف. على العكس، لقد بقي قريبا منهم فترة طويلة على الرغم من وجود بعض الخلافات المهمة احياناً. ضمن هذا الاطار، وانطلاقات من هذه التجربة جاء كتاب فوكو «المراقبة والعقاب». هذا يبرهن لنا مرة اخرى الى اي مدى كان الفيلسوف واقعياً وتجريبياً في العملية المحسوسة، ثم يأتي التأمل والتفكير والتنظير بعد ذلك، من اجل استنتاج الدروس واستخلاص العبر من خلال الواقع والنضال المحسوس بالذات. ربما كان ميشيل فوكو اول مناضل سياسي يوجه نضاله على ضوء تجربته الشخصية بالذات، وليس على ضوء الشعارات او

النظريات السياسية الجاهزة. كان ينظر ثم يجرب ويعود لتعديل تنظيره على ضوء التجربة لكي يكون اكثر صحة وفعالية. ان ميشيل فوكو شديد الالتصاق بالحاضر. ألم يكن قد عرف الفلسفة بأنها تشخيص للحاضر، وانه يعتبر ذاته فيلسوفا بقدر ما هو مشخص للحاضر ولقضاياه المتشابكة، والا فهو ليس بفيلسوف؟

يضاف الى ذلك ان اهتمام فوكو بمؤسسة السجن والدور تلعبه في المجتمعات الرأسمالية الحديثة للغرب يعتبر بشكل ما استمراراً لاهتماماته السابقة بالمجانين والمصحات النفسية، الخ. السجين يأتي بعد المجنون في تجربة فوكو الفلسفية لكي يعمق هذه التجربة ويدل على تماسكها واستمراريتها، ولكي يشكل موضوعا للدراسة والتفحص، ونقد المؤسسات البورجوازية والمجتمعات الغربية[٣٢]. السجين، كما المجنون، شخص ينبذه المجتمع ويغلق عليه الباب بالرتاج لانه تجرأ على اختراق قيمه التي حددها، ومنع أي فرد من اختراقها. قبل ان ندخل في صميم الموضوع سوف نتوقف مرة اخرى عند وصف الجو الفكري والسياسي العام الذي صدر فيه الكتاب.

انتفاضة ايار ١٩٦٨ وما بعدها

بعد ان أصدر فوكو «تاريخ الجنون» في العام ١٩٦١، حيث كان يناضل وحيداً أو شبه وحيد ضد مؤسسات الطب النفسي، والتحليل النفسي، والارهاب الذي تمارسه على الاشخاص والعقول، دخل في المرحلة الابستمولوجية، أقصد انه انصرف الى دراسة تاريخ الفكر وزحزحة اشكالياتة وتغيير خريطته. ونتج عن ذلك كما هو معروف كتب اساسية من نوع «تاريخ الطب العيادي» (١٩٦٢)، «الكلمات والاشياء» (١٩٦٦)، «اركيولوجيا المعرفة» (١٩٦٩)، «نظام الخطاب» (١٩٧١). لكأنه كان يريد ان يمهد الارضية ويعزل الطريق، نظرياً ومنهجياً، قبل ان يتنطح للمهمة الاساسية التي سوف تواجهه، عاجلاً أم آجلاً، ألا وهي: مقارعة السلطة. ذلك ان ميشيل فوكو ليس رجلاً مراهقاً، أو شخصاً مسيساً بالمعنى السريع والرديء للكلمة. إنه فيلسوف عميق ومؤرخ يعرف أسرار الأرشيف، ومطلع على الاضابير بشكل جيد. ولهذا فهو يعرف ان التغيير أمر شاق وعسير، وأن المؤسسات الموجودة راسخة وقوية على الرغم من مرور الزمن المتطاول أو بسببه، وان هناك مبررات تاريخية لوجودها، وإلا لما كانت موجودة. وبالتالي فإن اول عمل مطلوب يتمثل في عدم مناطحتها وجها لوجه دون سابق استعداد. ينبغي البحث عن نقاط الضعف فيها؛ عن الشقوق التي تنخر في احشائها، والدخول اليها من هناك. وعندئذ ينبغي خوض الصراع معها دون هوادة حتى يحصل التغيير المنشود وتربح القوى الجديدة والصاعدة المعركة. ان السلطة ليست غبية كما يتوهم بعض المراهقين الصغار، وبخاصة اذا كانت سلطة البورجوازية، بل لعلها اذكى سلطة وجدت في التاريخ واكثرها وقاحة. ان السلطة اذكى بكثير مما نتوقع. وهي قادرة على تحييد خصومها باشكال شتى اذا لم يعرفوا كيف يخوضون الصراع معها، ومن اين يأتونها. كل معركة سوف تكون خاسرة اذا ما ابتدأت بشكل خاطيء ودون استعداد كاف. هذا الدرس يعرفه ميشيل فوكو جيداً بذكائه الفلسفي الوقاد، وتجربته العملية الجريئة. هنا ينبغي ان نموضع هذا الكلام ضمن الاطار التاريخي الذي يستحقه. من المعروف ان حركة التغيير في فرنسا قد دارت كلها بعد الحرب العالمية الثانية حول حدث اساسي ومهم هو: احداث

أيار ١٩٦٨ . عندئذ تظاهر الطلبة والعمال وشلوا الحركة في البلاد لمدة شهر كامل، وهددوا سلطة الجمهورية الخامسة ومؤسسها شارل ديغول بالسقوط. صحيح أن هذا الحدث الكبير قد اجهض على المستوى السياسي، فلم تستطع قوى اليسار الجذرية ان تصل الى السلطة؛ صحيح ان البورجوازية الحاكمة قد استطاعت ان تتجاوز تناقضاتها بعد فترة تردد فقدت فيها صوابها؛ صحيح أنها استطاعت ان تمسك بزمام الامور في نهاية المطاف وتعيدها الى نصابها. ولكن صحيح ايضا ان كل المناخ التحرري الذي ساد فرنسا فيما بعد كان احدى النتائج الايجابية لذلك الحدث الثوري الخطير. ان تغيير نظام التعليم في السوربون، وتغيير علاقات الطلاب بالاساتذة، والاساتذة بالطلاب، وتغيير وضع المرأة في المجتمع، كل ذلك كان يشكل مكاسب اساسية الفضل فيها لأحداث أيار ١٩٦٨(٣٣). في ذلك الوقت بالذات دخل ميشيل فوكو المسرح من اوسع ابوابه. وعندئذ بالذات كانت شهرته قد اصبحت شبه اسطورية، وأصبح اسمه رمزاً للتغيير والاحتجاج. لماذا؟ يستحق هذا السؤال ان يطرح الآن، وخصوصا اذا عرفنا انه كان هناك مثقفون كثيرون غيره يرفضون النظام القائم، ويدعون الى تغييره كمثقفي الحزب الشيوعي أو المقربين منه. كل هؤلاء، بما فيهم التوسير، كان تأثيرهم في الساحة الثقافية والسياسية مؤقتاً وعابراً. في الواقع ان احد الاسباب الاساسية لهذه الظاهرة هو ان فوكو كان يتمتع بحس تاريخي عميق يفتقده مثقفو اليسار الآخرون، وكان فوكو مؤرخاً بقدر ما كان فيلسوفاً، يعيب على هؤلاء، بشكل عام، جهلهم بالتاريخ، وإهمالهم لعلم التاريخ الحديث، ولادواته ومناهجة التي اثبتت فعاليتها في الثلاثين سنة الاخيرة. كان فوكو يختلف عن معظم مثقفي اليسار في فرنسا بما فيهم اصدقاؤه المقربون اليه. وعندما نقول مثقفي اليسار فهذا يعني كل المثقفين، لانه لم يكن لمثقفي اليمين من وجود عملياً. كان مفكراً حراً الى ابعد الحدود: حراً بالقياس الى نفسه وبالقياس الى الآخرين، ويضيق بكل الارثوذكسيات والعصبيات المنغلقة ايا يكن مصدرها. يضاف الى كل ذلك ان الموضوعات التحريرية التي اثارت حماسة الجماهير في أيار ١٩٦٨ كانت قد شغلت فوكو قبل ذلك التاريخ بوقت طويل، لكأنه كان يهيء لها في الظل والصمت قبل ان تحصل. وهذه هي سمة كل فكر سابق لزمنه؛ كل فكر حقيقي وخلاّق. الم تهيء انظار عصر التنوير (ديدرو، روسو، فولتير) للثورة الفرنسية الكبرى؟ لهذا السبب كان فوكو آخر من فوجيء بانتفاضة أيار ١٩٦٨ التي لم يتوقعها احد.

مع ذلك يبقى صحيحا القول إن ثورة ١٩٦٨ قد اجهضت على المستوى السياسي، على الرغم من التنازلات المهمة التي قدمتها البورجوازية الحاكمة للعمال والطلبة. لقد بقيت السلطة في أيديها وبقي اليسار في المعارضة كما كان عليه الحال في السابق، منذ الحرب العالمية الثانية، بل ومنذ «الجبهة الشعبية» في العام ١٩٣٦ . في مثل هذا الجو من الاحباط وخيبة الامل على المستويين الفرنسي والدولي أحست قوى اليسار بالتشقق والضياع.

وفي مثل هذا الجو من الاحباط والفشل راح ميشيل فوكو ينخرط لمدة عشر سنوات في دراسة المفاصل الاساسية للمجتمع الغربي الحديث، ويلقي الاضواء الكاشفة على بناه العميقة وآلياته الخفية. وراح يطرح هذا السؤال الذي قد يبدو بدهياً لا يحتاج الى طرح: ما هي السلطة؟

مفهوم السلطة وعلاقاتها او ديالكتيك السلطة والمعرفة

اصبح السؤال الاساسي، إذاً، بالنسبة لميشيل فوكو بدءاً من سني السبعينيات هو السؤال المتعلق بالسلطة. لكن التيار الذي كان طاغياً آنذاك في مجال العلوم الانسانية كان تيار الالسنيات والبنيوية الشكلانية. كان هذا التيار يطرح مشكلة الدلالة والمعنى والعلاقة وشبكة التوصيل المعنوية، الخ: يضاف الى هذا الاتجاه مدرسة التحليل النفسي التي كانت ايضاً رائجة والتي تهتم بشكل اساسي باستكشاف الشيء المغموط في الخطاب؛ الشيء الذي لا يقال صراحة او المطموس والمخفيّ. في هذا الوقت يجيء تدخل ميشيل فوكو لكي يغير الخريطة ويعدل في المعطيات.

انه يرى ضرورة هجران هذين المنهجين والاهتمام بمسائل اخرى اكثر خطورة واهمية هي: مسائل السلطة او بشكل ادق سر السلطة. ان للسلطة سراً ينبغي الكشف عليه وحجب الغطاء عنه. فلأن السلطة شديدة الظهور للعيان فهي مخفية ومجهولة، لانها صريحة تمارس نفسها في وضح النهار فقد استطاعت اخفاء سرها.

ويرى فوكو انه عندما نراقب وثائق الارشيف عن كثب فإننا ندهش، لان البورجوازية في القرن التاسع عشر كانت تقول بالضبط الشيء الذي تريد ان تفعله، ولماذا تفعله. إن الوقاحة بالنسبة لها، وهي المالكة للسلطة، كانت تمثل نوعاً من الاعتداد بالذات. والبورجوازية ذكية وجريئة، وليست غبية او جبانة الا في نظر السذّج من أمثال بودلير.

لكن ما المنهجية التي ينبغي اتباعها عوضاً عن مناهج الالسنيات والتحليل النفسي من اجل دراسة السلطة او تشريح السلطة؟ يرى فوكو ان التوصل الى هذا الخطاب السلطوي الواضح والظاهري للبورجوازية يستدعي التخلي عن المناهج الجامعية والمدرسية التي لا تهتم الا «بالنصوص الكبرى». ذلك اننا لن نجد البورجوازية تتكلم بشكل مباشر وواضح لا في نصوص هيغل ولا في نصوص اوغست كونت. فبجوار هذه النصوص «المقدسة» نستطيع ان نقرأ بوضوح في ذلك الحشد الهائل من وثائق الارشيف غير المعروفة استراتيجية واعية ومنظمة للسلطة. ينبغي اذن ان نستبدل بمنهج **اللاوعي** منهج **الاستراتيجية**. ويضيف فوكو قائلاً في مقابلة مشهورة: «ان النموذج (او المنهج) الذي ينبغي ان نشير اليه ونستند عليه ليس هو نموذج اللغة والالسنيات او العلامات، وانما هو نموذج الحرب والمعركة، او نموذج التكتيك والاستراتيجية. ان التاريخية التي تحركنا وتحسم امورنا في نهاية المطاف هي تاريخية حربية صراعية، وليست لغوية ألسنية. انها تخص **علاقات السلطة** لا **علاقات المعنى**. ذلك انه ليس للتاريخ من «معنى»، اقصد انه ليس له من معنى محدد او اتجاه واحد محدد على عكس ما تدعيه النبوءات الاخروية وغير الاخروية. ولكن هذا الكلام لا يعني ان التاريخ عبثي وغير متماسك. بل العكس، فللتاريخ معقوليته ويمكن تحليله او فهمه حتى آخر ذرة فيه، وذلك طبقاً لمعقولية الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات.

لا يستطيع الديالكتيك كمنطق لدراسة التناقضات، ولا علم السيمياء والسيميولوجيا كبنية (او شبكة) للتوصل والتواصل ان يفسرا لنا المعقولية الازلية للصراعات. ذلك ان الديالكتيك ما هو الا طريقة

تستخدم لتلافي الحقيقة الخطرة المفتوحة على كافة الاحتمالات لهذه المعقولية وربطها بالمنهجية الهيغلية. واما علم الدلالات والسيميولوجيا فهو ليس الا طريقة تستخدم من اجل حذف (او تحاشي) الطابع العنيف والدموي والقاتل لمعقولية التاريخ، وذلك عن طريق ربطها بالصيغة الافلاطونية المسكّنة والمهدِّئة للغة والحوار. ينبغي ألا ننسى ان التاريخ مليء بالقتل والحروب والدماء والمجازر»[٣٤].

ارتباط السلطة بالمعرفة

فيما يخص هذه النقطة يعارض فوكو الفكرة الشائعة التي رسختها الانسانوية المجردة والمثالية، التي تزعم ان السلطة شيء والمعرفة شيء آخر مختلف تماماً ويقول: «ان الفلاسفة والمثقفين بشكل عام يبررون هويتهم وخصوصيتهم وحتى نخبويتهم عن طريق اقامة حاجز منيع يفصل بين عالم المعرفة الذي يعتقد بانه عالم الحقيقة والحرية، وبين عالم السلطة وممارسة السلطة. ثم يتابع فوكو قائلاً: الشيء الذي ادهشني لدى دراستي للعلوم الانسانية هو انه لا يمكن ان نفصل اطلاقاً بين نشأة كل هذه المعارف وبين ممارسة السلطة»[٣٥]. هنا يأتي فوكو بفكرة جديدة ومقلقة فعلاً. فلم يحصل سابقاً أن ربط مفكر ما بين المعرفة والسلطة والجدل القائم بينهما بمثل هذه الطريقة. صحيح انه يعترف بوجود نظريات نفسية او اجتماعية مستقلة عن السلطة. ولكنه يلاحظ بشكل عام ان ظاهرة تحليل المجتمعات البشرية على ضوء مناهج العلوم الانسانية واتخاذها مادة للملاحظة العلمية والاختبار العلمي، كل هذا مرتبط بآليات السلطة او بآليات سلطوية. وكل ذلك حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بعد الحصول الثورة الفرنسية وبداية تشكل المجتمعات الغربية الحديثة. كنا قد رأينا أثناء دراستنا «للكلمات والاشياء» ان «الانسان» قد ظهر للمرة الاولى في ساحة الفكر الغربي كمادة للملاحظة والدرس في تلك الفترة بالذات. ينبغي الا تغيب عن اذهاننا هذه الفكرة لانها توضح لنا استمرارية مشروع فوكو الفلسفي وتماسكه العميق. هذا المشروع الذي يتمحور بشكل اساسي حول الثورة الفرنسية وولادة المجتمعات الحديثة بكل مؤسساتها بما فيها السجن الذي سنتحدث عنه بعد قليل.

هكذا نجد أن السلطة تنتج نوعاً من المعرفة، وتؤدي الى تراكم المعلومات والمعرفة واستخدام كل ذلك من اجل المزيد من ممارسة السلطة. وبالمقابل فإن المعرفة هي، بحد ذاتها، سلطة. والمثال الأقل خطراً على ذلك هو استاذ الجامعة. إن استاذ الجامعة هو سلطة لانه يستطيع ان يجيز الطالب او لا يجيزه، وهو الذي يوافق على اطروحته أو لا يوافق. ينبغي الا ننسى ان نظام الشهادات في مجتمعاتنا هو نظام قمعي وسلطوي. وفي الحقيقة ان الشهادات ليست مهمة بحد ذاتها، او بالاحرى انها ليست مهمة الا بالنسبة لمن لا يمتلكونها. ان مدير الجريدة او المجلة هو سلطة أيضاً، لأنه يسمح بهذا المقال ولا يسمح بذاك، ولانه يشطب من اي مقال مقدم اليه الفقرات التي لا يراها مناسبة، ويقمع بذلك المحررين الذين يشتغلون تحت ارادته. وكذلك الامر فيما يخص المسؤول الحزبي او النقابي، وانتهاء بالشرطي.

يقول فوكو: إن السؤال الفلسفي الذي يهمني الآن هو التالي: كيف اصبح العلم في اوروبا مؤسساتيا واتخذ شكل السلطة؟ انه لا يكفي القول إن العلم هو عبارة عن مجموعة من المناهج والطرق التي نستطيع

بوساطتها كشف الاخطاء والاوهام ونزع الهالات عن الاساطير، الخ . . إن العلم يمارس أيضاً سلطة ما. إنه، حرفياً، سلطة تجبرك على أن تقول مجموعة من الاشياء والا سُفِّهت ليس فقط كانسان خدع او اخطأ وانما كمشعوذ ودجال. لقد اصبح العلم سلطة مؤسساتية عن طريق النظام الجامعي وكل الجهاز المخبري والتجريبي الحديث.

وعندما يعترض احد على فوكو قائلاً: ولكن العلم ينتج حقائق ينبغي ان نخضع لها، يجيب: بالتأكيد. ولكن الحقيقة عبارة عن صيغة من صيغ السلطة.

هل يعني ذلك انه ينبغي التخلي عن الحقيقة؟ هل ينبغي ان نستنتج من كلام فوكو ان العلم شر نستطيع الاستغناء عنه؟ أو ان الجهل أفضل من العلم؟ هل يعني ذلك انه يريد المطابقة بين الحقيقة والسلطة والقول إنه لا فرق بينهما؟ بالطبع لا. انه يريد فقط إدانة الاستخدام القمعي والسلبي للعلم كما يحصل بالنسبة للطب النفسي والمصحات النفسية، وكما يحصل بالنسبة لعلم القانون الجزائي الذي يتواطأ مع السلطة (سلطة البورجوازية) من اجل سجن الناس وتعذيبهم وتخريج المنحرفين، الخ. كما ان فوكو يريد القول من خلال ذلك إن الحقيقة نسبية، وإنها متحولة ومتغيرة. باختصار، إن لها تاريخاً مثلها مثل بقية الاشياء والمؤسسات. وهو كفيلسوف يبحث عن نظام الحقيقة الذي ساد في فترة معينة، وما طرأ عليه من تعديل او تغيير جذري في فترة اخرى. ان مفاهيم من مثل: الصواب / الخطأ، او الحقيقة / الوهم، أو الخير / الشر، ليست مفاهيم بدهية وواضحة الى الحد الذي يتصوره الكثيرون. ان هذه المفاهيم التي سادت الميتافيزياء الكلاسيكية والفلسفة الكلاسيكية، بدءاً من ارسطو وانتهاء بهيغل، لم تعد قادرة على الاستمرار اليوم. بالطبع ان هذا لا يعني انه يمكننا ان نفكر خارج حدود مقولات الخير والشر او الصواب والخطأ، وانما يعني زحزحة مضامين هذه المقولات وتبيان نسبيتها واختلافها من عصر الى عصر، ومن مجتمع الى مجتمع. باختصار ان الحقيقة المطلقة غير موجودة، وفوكو يريد زلزلة اسس الفكر الكلاسيكي التقليدي واجراء ثورة عليه او داخله تشبه الثورة التي اجراها آينشتاين في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية. هكذا نجد أن مشروع ميشيل فوكو يمثل، بالنسبة للفكر الحديث، ثورة آينشتاينية.

نقد النظرية الماركسية الكلاسيكية للسلطة: تعديلها وتكملتها

عندما ابتدأ ميشيل فوكو يهتم بموضوع السلطة لكي يصبح هاجسه الوحيد تقريباً طيلة السبعينيات، كانت هناك نظريتان متضادتان تسيطران على الساحة هما: **أولاً**: النظرية الليبرالية البورجوازية الموروثة عن عصر التنوير وفترة صعود البورجوازية وازدهارها. تتحدث هذه النظرية عن السلطة عادة من خلال مفاهيم ومصطلحات معينة كالسيادة، والقانون، والدستور، الخ . . . وتخلع على كل ذلك نوعاً من الهيبة تصل الى حد القداسة. **ثانياً**: النظرية الماركسية التي تمثل خط المعارضة في الغرب حتى هذه اللحظة. وهي تصور السلطة عادة من خلال جهاز الدولة الذي يتحكم بكل شيء من فوق

(الصورة الهرمية للسلطة)، والذي تتحكم به الطبقة البورجوازية المسيطرة. تحاول هذه الطبقة المسيطرة ـ ككل الطبقات والفئات المسيطرة في كل المجتمعات وفي كل العصور ـ اشاعة الوهم الكبير القائل بحيادية جهاز الدولة وسلطة الدولة. كما وتخلع نوعاً من التقديس والتعالي على قيمها وقوانينها التي تبدو عندئذٍ بمثابة الحَكَم الموضوعي النزيه الذي يحكم بالقسطاس بين افراد الرعية، فلا يميز بينهم ولا يغلّب أحداً على أحد باعتبار انهم سواسية امام القانون. ولكن هذا الوهم الكبير والفعّال يحجب بالكاد حقيقة اخرى مختلفة تماماً هي: حقيقة ان جهاز الدولة يسيِّر امور البلاد في الاتجاه الذي يخدم الطبقة المهيمنة.

تعود الجذور الأولى لهذين المفهومين: المثالي والماركسي للدولة الى هيغل وماركس. كان هيغل قد ألّف كتاباً مشهوراً بعنوان «فلسفة القانون»، وقد رد عليه ماركس وعلق عليه فقرة فقرة في كتاب لا يقل عنه شهرة هو: «نقد القانون السياسي الهيغلي». ينطلق هيغل في كتابه من فكرة الروح (بالمعنى المثالي والمتعالي للكلمة)، ويعتبرها نقطة البداية الحقيقية لفهم الدولة والمجتمع المدني والقانوني والدستور. أما ماركس فيقبل بالتقسيم الذي اجراه هيغل بين المجتمع المدني والدولة، ولكنه يرى على عكس هيغل ان الدولة هي التي تمثل انعكاساً للمجتمع المدني وليس العكس. يقول ماركس في احد تعليقاته: ينطلق هيغل من الدولة ويجعل من الانسان الدولة في حالة الذاتية، واما الديمقراطية فتنطلق من الانسان وتجعل من الدولة الانسان في حال الموضوعية. وكما أن الدين ليس هو الذي يخلق الانسان، وإنما الانسان هو الذي يخلق الدين فان الدستور لا يخلق الشعب، وانما الشعب هو الذي يخلق الدستور». ثم يقول مضيفاً: ليس القانون هو الذي يخلق الانسان، وانما الانسان هو الذي يخلق القانون».

هكذا نلاحظ مدى ثورية المفهوم الماركسي، وكيف يقلب مفاهيم هيغل رأساً على عقب، كما فعل بشكل عام بالنسبة للديالكتيك الذي سوّاه على قدميه بعد ان كان واقفاً على رأسه. ينبغي موضعة كل ذلك بطبيعة الحال ضمن عملية القلب الجذرية الكاملة التي قام بها صاحب «رأس المال» للفلسفة المثالية والهيغيلية بمجملها.

غني عن القول ان ميشيل فوكو يتموضع ضمن خط ماركس لا خط هيغل. قد لا يعجب هذا الكلام بعض الذين يعتبرون فوكو مفكراً «بورجوازياً». لكن زمن ميشيل فوكو غير زمن ماركس، والمجتمع الذي يعيش فيه لم يعد مجتمع القرن التاسع عشر الذي عاش فيه ماركس على الرغم من انه بقي بورجوازياً ورأسمالياً. ذلك ان اوضاع الطبقة العاملة قد تغيرت بمرور الزمن. ففي حين انها كانت تعاني من ابشع الاوضاع واكثرها استغلالاً وبؤساً في زمن ماركس ـ اي في الوقت الذي كان يكتب فيه ويفتح عينيه على حقيقتها في المانيا وفرنسا وانكلترا ـ اصبحت الآن تتمتع بحقوق لا تنكر ضمن المجتمعات الرأسمالية بالذات. لقد استطاعت عن طريق جهودها ونضالاتها ان تنتزع حقوقها في التنظيم السياسي والنقابي، كما انتزعت الكثير من حقوقها المادية وتحسنت ظروف عملها وارتفع مستوى معيشتها بشكل لا يقاس بما كان سائداً في زمن ماركس. بمعنى آخر، إن موضوع الاستغلال الذي سيطر على فكر ماركس، لم يعد هو الموضوع الوحيد في الساحة الآن على الرغم من اهميته. كما ان التركيز على العامل الاقتصادي الذي سيطر على تفكير ماركس بسبب ظروف الفقر البشع لم يعد يمارس بمثل هذه الحدّة الآن. هناك العامل السياسي أيضاً، ثم العامل الثقافي واستقلاليته النسبية، وكذلك العامل الاجتماعي والأسطوري، الخ. كل هذه

العوامل مرتبطة ومتشابكة بعضها بالبعض الآخر، ولكنها لم تعد تُتصوَّر على انها جميعاً خاضعة في كل زمان ومكـان للعامل الاقتصادي. يبقى العامل الاقتصادي مهمًا جداً واساسياً ولكنه لم يعد العامل الوحيد. باختصار، إن المعادلة التبسيطية للبنية التحتية والبنية الفوقية، وتحكُّم الاولى بالثانية بشكل مطلق، لم تعد حقيقة بدهية كما قد يظن الكثيرون. إن الامور أكثر تعقيداً ودقة.

وكذلك الامر فيما يخص السلطة. ان ميشيل فوكو لم يعد يجد التفسير الماركسي الكلاسيكي كافياً. ينبغي إضافة شيء جديد. هذا الشيء الجديد سيضيفه هو بالذات. يكتب جيل ديلوز بعد صدور «المراقبة والعقاب» بفترة وجيزة: «كل شيء يحصل كما لو أن شيئاً جديداً قد انوجد للمرة الاولى منذ ماركس». ما هو هذا الشيء الجديد؟ كيف حاول فوكو ان يخفف من حدة التصور الهرمي الماركسي للسلطة دون ان يلغيه؟ ما هي نظريته الجديدة للسلطة في المجتمعات الغربية الحديثة؟

نظرية «ميكروفيزياء» السلطة أو اقتراح مفهوم للسلطة جديد

يبـدو ان ميشيل فوكو قد أراد تجزيء مفهوم السلطة الى وحدات مصغرة من اجل ان يحل اللغز ويكشف عن السر، او بالاحرى من اجل ان يتجنب ترديد المقولات الماركسية الكلاسيكية. انه لا يريد البحث عن سر السلطة في أعلى ذراها، أي في جهاز الدولة، وإنما يريد البحث عنه في القاعدة، وفي مناطق مجهولة لا يظن أحد أن فيها أي سلطة. انه لا ينكر اهمية التفسير الماركسي الهرمي والطبقي للسلطة. بل العكس، يراه صحيحاً في مجمله. ولكنه لا يراه كافياً. هناك اشياء غير ذلك ينبغي اضاءتها من اجل حل اللغز. ما هي؟ وكيف؟

يقول في مقابلة له مع جيل ديلوز في العام ١٩٧٢ ما معناه: «ربما كان السبب في عدم قدرتنا على بلورة خط للنضال المناسب في الاحوال الراهنة ناتجاً عن اننا لا نزال نجهل ماهية السلطة. انك تعلم اننا قد انتظرنا مجيء القرن التاسع عشر لكي نفهم ما هو الاستغلال، ولكن ربما لا نعرف حتى الان ماهية السلطة. وربما لا يكون ماركس وفرويد كافيين لمساعدتنا في معرفة هذا الشيء السري الغامض، المرئي وغـير المـرئي، الحـاضر والمخفي، المـوظف والمستثمـر في كل مكـان والـذي هو السلطة. ان نظرية الـدولـةوالتحليل التقليدي لجهاز الدولة لا يستنفذان ابداً حقل ممارسة السلطة وآليات السلطة وطريقة اشتغال السلطة. السؤال المجهول الكبير الان هو التالي: من الذي يمارس السلطة؟ وفي اي مكان بالذات يمارسها؟ نحن نعرف الآن بفضل ماركس من هو المُسْتَغِلّ، والى اين تذهب الفائدة او فائض القيمة، وبين أية أيادٍ تمر، واين تستثمر وتوظف، في حين اننا لا نكاد نعرف شيئاً عن السلطة». (٣٧)

ويرد عليه ديلوز قائلاً: للبرهان على كلامك سوف اقول ما يلي: كانت الماركسية قد عرفت السلطة بواسطة مصطلحات المنفعة والمصلحة المادية الاقتصادية، وقالت إن الذي يمتلك السلطة هو طبقة قائدة

محددة بمصالحها. ولكن هذه النظرية تصطدم بالسؤال التالي: كيف حصل ان اناساً ليس لهم اية مصلحة في وجود هذه السلطة يتزوجون مواقعها، ويتبنون أوامرها، ويستجدون كسرة خبز منها؟

- لا ريب في أن ديلوز يشير هنا الى أن قسمًا لا يستهان به من الطبقة العاملة يصوت حتى الآن في الانتخابات النيابية لأحزاب اليمين. وكذلك الأمر فيما يتعلق بصغار المزارعين والموظفين، الخ. وقد اثبتت الاحداث العنصرية الاخيرة في فرنسا ان الطبقات الشعبية لا تقل عنصرية عن الطبقات البورجوازية إن لم تزد. (انظر أحداث مدينة «درو» التي تبعد مسافة ستين كيلومتراً عن بارس وغيرها).

في الواقع أن الشيء الذي يهم ميشيل فوكو كفيلسوف هو معرفة آلية السلطة وكيفية ممارستها لعملها، اكثر مما يهمه معرفة اسماء الاشخاص الذين يمارسونها. بالطبع هو يعرف انه اذا ما أردنا تحديد المسؤولين عن السلطة في المجتمع الفرنسي مثلاً فإنه ينبغي ان نتوجه بانتظارنا الى النواب والوزراء ومديري المكاتب الوزارية وكبار الموظفين، ولكنه يقول: حتى لو توصلنا الى تحديد اسماء ممارسي السلطة هؤلاء بكل دقة، فاننا لن نعرف بالضبط لماذا اتخذ هذا القرار دون ذاك، وكيف اتخذ؟ وكيف حصل ان قبله كلُّ الناس؟ او كيف حصل انه قد جرح هذه الفئة وضايقها؟

هذه التساؤلات سوق تقود فوكو كما ذكرنا سابقاً الى تجزئة المشكلة الى وحدات مصغرة اكثر واقعية ومحسوسية، واقرب الى الملاحظة والفهم. هذه الوحدا ت المصغرة هي التي ستشكل دعائم نظريته التي بلورها في «المراقبة والعقاب»، والتي سماها «ميكروفيزياء السلطة» (اي نظرية السلطات الدقيقة والموضعية والمصغَّرة). هنا نجد فوكو يستفيد من علم الفيزياء والرياضيات الحديثة من اجل خلق خريطة طوبوغرافية جديدة للسلطة كما هي سائدة عليه في المجتمعات الغربية الحديثة. ونلاحظ ان هذه الطوبوغرافيا الحديثة لا تعترف بأي مكان متميز للسلطة. ذلك ان السلطة تبدو مبعثرةفي أمكنة شتى من جسد المجتمع. وبهذا الشكل يكون فوكو قد أسس مفهوماً جديداً للفضاء الاجتماعي يوازي المفاهيم الحديثة للفضاء في مجال الفيزياء والرياضيات. لكن فوكو لم يستوح نظريته الميكروفيزيائية هذه من علم الفيزياء فحسب، وانما استوحاها ايضاً من خلال النضال الذي خاضه على ارض الواقع مع الماديين وغيرهم من جماعات اليسار الراديكالي، بعد أحداث أيار ١٩٦٨. يقول: «لم يكن يفكر احد بتحليل آلية السلطة وميكانيكية السلطة: اي كيف تمارس السلطة عملها. ولم نبتدىء ننتبه الى هذا العمل إلاّ بعد أحداث أيار ١٩٦٨، وانطلاقاً من صراعات يومية محلية قدناها على مستوى القاعدة. ربما أدت هذه الصراعات الموضعية المتبعثرة في امكنة شتى والجارية حالياً الى ان تكشف لنا في النهاية عن سر السلطة، وكيفية ممارستها لعملها. اقصد بهذه الصراعات هنا مثلاً نضال النساء من اجل الحصول على حقوقهن بالكامل، والصراع ضد مؤسسة الطب النفسي لتحرير المجانين، والصراع ضد قانون العقوبات، الخ.. لكن ينبغي الانتباه الى ما سأقول: ان هذه الصراعات وانواع النضال هذه تحصل الى جانب البروليتاريا. ذلك ان السلطة كما تمارس نفسها عليه اليوم في مجتمعاتنا تفعل ذلك للحفاظ على الاستغلال الرأسمالي. هذا شيء لا ريب فيه. ان هذه الصراعات المحلية الموضعية التي ذكرتها او لم اذكرها تخدم بالفعل قضية الثورة البروليتارية، وذلك بواسطة نضالها المحلي الموضعي هذا». (٣٨)

تأسيس القمع والتدجين عمودياً وافقياً وفي كل الاتجاهات:
ظهور البوليس والسجن ـ والمراقبة والعقاب

المجتمعات الاوروبية الحديثة التي ولدت بعد الثورة الفرنسية هي مجتمعات تدجين وتطبيع؛ مجتمعات امتثالية تهدف الى التدخل في اعمال الانسان ومراقبة تصرفاته من المهد الى اللحد، ومن العيادة الى القبر. ينبغي ان نعلم ان الاحوال لم تكن كذلك قبل الثورة. فنحن اذا ما قرأنا المؤرخين الكلاسيكيين الكبار لاحظنا ان النظام الملكي القديم كان يترك حرية كبيرة للناس في اختراق القانون او عدم تنفيذه. كانت هناك قوانين او اوامر ملكية كثيرة ترسل الى انحاء المملكة ولا تطبق. ولم تكن السلطة الملكية تشمل جميع المناطق بالدرجة والشدة نفسيها. في نهاية القرن الثامن عشر يتغير هذا النظام التسامحي «الفوضوي» الى حد ما، وذلك بسبب الحاجيات الاقتصادية الجديدة، والخوف السياسي من الحركات الشعبية الذي اصبح كالهوس في فرنسا بعد الثورة الكبرى. كل هذا دفع بالسلطة البورجوازية الوليدة والصاعدة لأن تضبط المجتمع بشكل جديد وحازم. لقد لزم ان تصبح ممارسة السلطة اكثر دقة واكثر فعالية، وان تقوى الشبكة السلطوية التي تصل بين اصحاب القرار المركزي وبين اصغر فرد في الجمهورية البورجوازية الوليدة. وهنا بالذات ظهرت مؤسسة البوليس والطبقة الادارية ذات التنظيم البيروقراطي الهرمي الذي يميز الدولة النابليونية.

بالطبع لم يُخلق كل ذلك من عدم. فقبل ١٧٨٩ بكثير كان القضاة «والاصلاحيون» يحلمون بمجتمع ذي قانون عقوبات موحّد، تكون فيه العقوبات محتومة ومتساوية دون استثناء، اي دون ان يفلت منها أحد. لكن ذلك لم يتحقق بشكل فعلي الا بعد الثورة. عندئذٍ اختفى التعذيب الجسدي كنوع من العقوبة القاسية والمرعبة، ولكن الذي يفلت منه مذنبون كثيرون. اختفى لكي يحل محله نظام عقوبات جديد وموحد. هكذا نجد ان نظام المراقبة والعقاب قبل الثورة يختلف عنه بعد الثورة. لقد حصل نوع من القطيعة الابستمولوجية في نظام العقوبات والقوانين الخاصة به. مرة اخرى نصطدم هنا بالقضية كمحور اساسي من محاور فكر ميشيل فوكو. نعم لقد حصلت قطيعة معرفية وعملية بعد الثورةالفرنسية على مستويات عديدة. فقبل الثورة كان النظام يعذب المذنبين او المجرمين طبقاً لقانون صارم واضح يحدد لكل جريمة اسلوب التعذيب الذي تستحقه. كانت العقوبة في العصر الملكي تتم على هيئة احتفال شعبي في الساحات العامة. وكان يحضرها جمهور غفير من المتفرجين لكي يتمتعوا بمنظر المذنب الذي تقطع يداه ورجلاه او الكل معاً بحسب درجة العقوبة. ينبغي ان يكون القاريء هاديء الاعصاب، «قوي القلب»، لكي يستطيع ان يقرأ الصفحات الاولى من كتاب «المراقبة والعقاب» لميشيل فوكو. في هذه الصفحات المرعبة ينقل فوكو احد النصوص القديمة التي تتحدث عن أحد حوادث التعذيب التي جرت عام ١٧٥٧ لشخص اسمه «داميان». يصور هذا النص بكل صراحة كيف تم التعذيب وخلع اعضاء هذا المذنب عن طريق ربط يديه وساقيه بأربعة خيول انطلق كل واحد منها في اتجاه يعاكس الآخر، حتى تفسخت اضلاعه.

كل ذلك انتهى بسرعة وبشكل مفاجيء في بداية القرن التاسع عشر. وحل محل التعذيب، والدم

المراق على الملأ، الضجة الرتيبة لمغلاق السجن وظلال الزنزانات. لم تعد السلطة تعرض على الجمهور بشكل عار جسد المدان او المذنب، وانما اصبحت تخفيه. لم تعد تريد قتله بكل بربرية وهمجية، وانما اصبحت تريد تقويم اعوجاجه «وتهذيب» روحه عن طريق سجنه ومراقبته. وقد حصل هذا التغيير في اقل من قرن في مجمل انحاء اوروبا، وادى الى ولادة السجن. صحيح ان اوروبا القرون الوسطى لم تكن تجهل الزنزانة والسجن، ولكنها كانت تجهل هذا النظام القاسي للسجن بالمعنى الحديث للكلمة: اي السجن المستمر والمنتظم والدقيق الذي اخذ يتأسس فعلياً بين عامي ١٧٨٠ و ١٨٣٠. واصبحت اوروبا والعالم الجديد (امريكا) مليئة بالسجون. بل لقد انتشر السجن كمؤسسة للمراقبة والعقاب الى مختلف انحاء العالم بالسرعة التي انتشرت بها الآلة البخارية.

السؤال المطروح الآن هو: هل يكفي القول مع «اصلاحيي» القرن الثامن عشر بأن الأنسنة، او النزعة الانسانية، وتقدم النوع البشري هو الذي يفسر وحده سرّ هذا الانقلاب الذي طرأ على نظام العقوبات في الغرب؟ هل يعني التخلي عن النظام البربري القديم للعقوبة واستبدال نظام السجن الجديد به ان الامور قد حُلّت فعلاً بشكل مثالي؟ ام انه تكمن وراء هذه العملية دوافع اخرى تخص نوعية السلطة الجديدة؟

في ما وراء الكلام الجميل والمباديء الرفيعة والنزعات الخيرة التي يثيرها الاصلاحيون يكتشف ميشيل فوكو قارة أخرى مجهولة، ويعري «تكنولوجيا السلطة» المعقدة التي ترسخت بمجيء عهد البورجوازية. انه لا يعترض على مفهوم التقدم والرقي، فالنظام القديم كان وحشياً مرعباً ولا شك، ولكن النظام الجديد ليس بريئاً وراقياً الى الحد الذين يصورونه لنا، او بالاحرى انه لم يعد كذلك بعد ان جرّب نفسه طيلة مئتي عام تقريباً. من المعروف ان نظام العقوبات في فرنسا لم يتغير في خطوطه الاساسية منذ الثورة الكبرى وحتى الآن. ولهذا السبب يجيء ميشيل فوكو لكي ينتقده ويدعو الى التغيير. يقول فوكو ما معناه: إن أنّات وتأوّهات المذنب الذي تمارس عليه عملية التعذيب من جهة، والصمت المطبق الذي يرين على عزلة السجن من جهة اخرى، لا يتعارضان فقط بصفتهما ظاهرتين معزولتين او سطحيتين، وانما هما يشيران الى نظامين مختلفين من قانون العقوبات. ان المرور من حالة التعذيب الى حالة السجن يعني المرور من عدالة الى اخرى، ويشير الى تغيير عميق في تنظيم السلطة وتوزيع السلطة بالذات.

كان المجرم في ظل الحكم الملكي المطلق عندما يرتكب جريمة ما يعتبر عمله ليس فقط بمثابة اعتداء على شخص آخر، وانما بمثابة تحد لسلطة الملك، وكانت هذه السلطة تسحقه بعنف، ليس انتقاماً للشخص المغدور، وإنما لكي تذكر الجميع بجبروتها وقوتها اللامحدودة عن طريق هذا السحق بالذات. وكان ينبغي ان يتم كل ذلك على مسمع الناس وبصرهم في احتفال طقوسي شعائري، وكلما ازداد تعذيب المذنب وحشية كلما ازدادت هيبة الملك في أعين الناس.

وأما بالنسبة لمنظري عصر التنوير فقد كانوا يعتبرون الرجل الذي يرتكب جريمة ما أنه قد خرق العقد الاجتماعي الذي يربطه بالآخرين. وبالتالي فعلى المجتمع ان يعاقبه ليس بالطريقة الوحشية السابقة وانما عن طريق وضعه في السجن ومراقبة كل حركاته وسكناته من اجل تصحيحه وتقويم اعوجاجه. كان السجن عبارة عن تنظيم وتقنين صارم للفضاء او للمكان. فقد كان يبنى بشكل يتمكن فيه السجان من

رؤية جميع المسجونين من المكان المخصص له دفعة واحدة. (منظر بانوبتيك). كما ان السجن عبارة عن تقنين للزمان الذي ثبتت مواقيته ساعة فساعة. يضاف الى ذلك ان السجن يمثل تنظيمًا وتطويعاً لحركات الجسد عن طريق المراقبة. لهذا السبب يعتبر فوكو ان المجتمعات الحالية هي مجتمعات مراقبة اكثر مما هي مجتمعات عقاب، على عكس المجتمعات القروسطية التي كانت مجتمعات عقاب اكثر مما كانت مجتمعات مراقبة. الشيء المهم في المجتمعات الحديثة هو مراقبة الافراد وتنظيم حركاتهم وضبط اجسادهم وارواحهم على السواء. لكن هل هذا التنظيم الجديد للسلطة والاجساد مقتصر على السجن او متواقت مع ظهوره؟ جواب فوكو الفوري هو: بالنفي. وهنا يولد فكرة عميقة اخرى تشمل كل ما سبق وتتجاوزه. يقول بما معناه: إن هذا التأطير الجديد للافراد لم يخترعه السجن. كان موجوداً قبله ولكن بشكل معزول ومتفرق. كان تأطير البشر وتأديبهم قد ابتدأ وتطور طيلة العصر الكلاسيكي. ولكنه لم يصبح عاماً يشمل جميع الافراد ويشكل شبكة واسعة تغطي كل البلاد الا عندما تشكلت المجتمعات الحديثة بعد الثورة. وعندما اصبحت السلطة البورجوازية تسيطر على كل مناحي المجتمع وتوجهه من اجل العمل والانتاج. ينبغي ان نعرف ان السلطة لا تكتفي بالمنع او بالقمع والضرب، والا لما اطاعها الناس. ان لها خصيصة اخرى مهمة جداً هي أنها منتجة. ان السلطة تنتج ثروة مادية وثروة سلطوية، او بالاحرى فائض قيمة مادية وفائض قيمة سلطوية على السواء. ان السلطة تنتج اجساداً سلطوية عن طريق «التفويض»، ويكفي برهاناً على ذلك ان تنظر الى شخص ما قبل ان يُطلَّق بسلطة وبعد ان يصبح جزءاً من السلطة. وهكذا تنتشر السلطة من جسد الى جسد حتى تشكل ما يسميه فوكو «بالتكنولوجيا السياسية للاجساد».

إن كل اقتناص للسلطة كجسد فيزيائي أو مادي يعني الهيمنة على بقية الأجساد، ويعني في الوقت ذاته، وبالضرورة، انتاج الجسد والروح. ان كل تكنولوجيا سياسية هي إنتاج للأجساد «الفيزيائية» و«الاخلاقية» على السواء. وتعني التكنولوجيا السياسية للأجساد أيضاً إخضاع هذه الاجساد وتدجينها واستثمارها من أجل إنتاج المزيد من السلطة. إن السلطة كرأس المال لا تشبع. ان الامر يتعلق في نهاية المطاف بخلق اجساد سياسية او بالاحرى مسيَّسة، بوليسية.

هكذا اصبحت السلطة، إذاً، بمثابة شبكة اخطبوطية تشمل كل شيء وتمتد من المدرسة لكي تنتهي بالسجن مروراً بالمعمل والثكنة والمصحات العقلية، الخ.. ليس السجن اذاً، ظاهرة شاذة معزولة، او فريدة من نوعها. على العكس انه يشكل جزءاً من نظام المراقبة العام الذي يتحكم بمجتمعاتنا الحديثة ككل. يقول فوكو العبارة الجميلة التالية: «ما المدهش عندئذٍ اذا كان السجن يشبه المعامل والمدارس والثكنات والمشافي التي تشبه جميعها السجن؟.» هكذا نجد ان التحليل الدقيق والمصغَّر للسلطة (ميكروفيزياء السلطة) يقدم صورة عن السلطات الفرعية المنبثة في كل نسيج المجتمع. بالطبع ان هذه السلطات الفرعية تستمد سلطتها الى حد ما من السلطة العليا المركزية، ولكن لها ايضاً استقلاليتها النسبية وآلياتها الخاصة. انها تشكل «بؤراً سلطوية» او مراكز سلطوية يدعم بعضها البعض وتغطي جسد المجتمع من اقصاه الى اقصاه. وفيها تمر الجماهير ارواحاً واجساداً لكي تصبح مدجنة طيعة سهلة القياد. هذه البؤر هي كما ذكرنا سابقاً: العائلة، والمدرسة، والثكنة العسكرية (الخدمة الالزامية)، والمعمل، واحتمالات

السجن. لا ريب في ان التشكيلة الهرمية الماركسية للسلطة تبقى، ولكنها تصبح معدَّلة وأقل صرامة بعد تحليلات ميشيل فوكو، ذلك ان وظيفتها ـ اي وظيفة السلطة المركزية ـ تصبح متفشية بشكل سري في كل هذه البؤر المذكورة.

باريس، ١٩٨٤/٨/٢٣

إشارات :

(أ) اتذكر الآن ذلك بشكل مبهم خصوصاً بعد ان اطلعت على المقابلة التي ادلى بها فوكو لمجلة «الماغازين ليتريير». التي خصصت له عدداً ثانياً منذ فترة قريبة (عدد مايو رقم ٢٠٧) ـ أتذكر الآن على ضوء هذه المقابلة ان فوكو كان قد قال في ذلك الدرس ما يلي: يتصور الناس عادة ان السلطة تقع في جانب والمعرفة في جانب آخر. السلطة يمارسها اناس لا علاقة لهم بالفكر او بالمعرفة، أناس ميالون للعسف والبطش فقط. وان السلطة تجعلهم عمياناً عن كل حقيقة وكل فهم. واما المعرفة فهي من اختصاص الفلاسفة المنعزلين في بروجهم العالية؛ اناس لا علاقة لهم بالواقع الخارجي؛ اناس محاطين برفوف الكتب والمراجع والمحابر فقط. إن هذا التصور خاطيء من اساسه، يقول فوكو، ذلك انه حيث توجد السلطة توجد المعرفة او نوع محدد منها، وحيث توجد المعرفة يوجد حد معين من السلطة. ان مجرد ممارسة السلطة يؤدي الى خلق المعرفة وانبثاق المعرفة وتجميع المعلومات وبالتالي استخدامها. وايضاً فان ممارسة المعرفة تنتج بالضرورة نوعاً من السلطة، وأوضح مثال على ذلك وأقلها خطراً هو استاذ الجامعة الذي يجيز الطلاب أو لا يجيزهم. اذن فلا معنى للفصل الحاد والقاطع بين السلطة والمعرفة، ذلك انه توجد بينهما علاقات أكثر تشابكاً وسرّية وتعقيداً مما يظن الكثيرون. وأذكر أنه قال أيضاً: ان اولئك الذين يدعون لاحداث القطيعة بين البحث العلمي والرأسمالية الاحتكارية واهمون. ذلك ان الرأسمال هو الذي يمول المخابر العديدة وفرق البحث العلمي وبالتالي فهو الذي يمكن الباحثين من مواصلة بحوثهم والتوصل الى الاكتشافات الجديدة. اذن فالحقيقة ليست شيئاً مجرداً يمكن التوصل اليه بمعزل عن الشروط المادية للوجود، وانما هي مرتبطة بشدة بهذه الشروط بالذات. في المقابلة المذكورة اعلاه يعود فوكو بشكل آخر الى الموضوع ويأسف لسوء الفهم الحاصل بصدد كلامه الذي قاله في العام ١٩٧٨. كان البعض قد ظن أنه لا يقيم أي فرق بين المعرفة والسلطة. وقال: لو كنت اعتقد بعدم وجود فروق تميزهما لأقمت تطابقاً بينهما وانتهى الامر. ولما كنت بحاجة عندئذٍ الى بذل كل تلك الجهود التي بذلتها من اجل كشف الروابط بينهما. ان كل اولئك الذين يعتقدون بأن الحقيقة غير موجودة بالنسبة لي هم اناس تبسيطيون.

(ب) في نهاية هذا الدرس الاول الذي حضرته له، اذكر أنْ قد استوقفه بعد الخروج من القاعة احد الطلاب وتحلقت حوله مجموعة. وعندئذٍ اقتربت منه مع الآخرين ورأيت جسداً نحيلاً قد عركته الايام، ووجهاً مخيفاً وعينين تنظران في كل النواحي. لا تهدآن. اذكر أن الطالب قد سأله: لماذا لا تظهر على التلفزيون؟ فرد عليه: ولماذا أظهر؟ ما اريد ان أقوله على الشاشة لا يريدونه (يقصد السلطة السياسية) وما يريدون مني قوله لا أقوله. ثم أضاف قائلاً: ما يهمني الآن هو تعديل قانون العقوبات المعروض حالياً على مجلس النواب. أود أن اضغط في اتجاه ما.. هذه هي مشكلتي الآن».

هكذا نلاحظ ان ميشيل فوكو فيلسوف في قضايا عصره وهمومه.

(جـ) الفكر جمهوري وليس ملكياً. ليس هناك من طريق ملكية للفكر او للمعرفة كما كان يقول ماركس. ولذا فإن الحماسة التي أبديها لفكر ميشيل فوكو لا تعني انه لا يوجد فكر آخر غيره في فرنسا. هناك مفكرون آخرون يستكشفون مجالات معرفية مهمة جداً، ويستحقون التقديم والاهتمام الكامل. كل ما في الامر هو أن ميشيل فوكو قد لخص بشخصيته وحدها روح العصر وحساسيته المركزية. يضاف الى ذلك أنه كان يتميز، باعتراف الجميع، بذكاء خارق. إن عبارتي هذه لا تعني بالطبع عدم أهمية السياسة. فأنا مدرك كل الادراك ان كل فكر مهم يصب في نهاية المطاف في اتجاه سياسي ما، او يخلق حركة سياسية ما. ولكني أرفض اعتبار التسييس اليومي الحاصل في البيئات العربية بخاصّة، بمثابة فكر سياسي جاد، او ممارسة سياسية جادة. انه يمثل للاسف في معظم الاحيان اردأ انواع الممارسة السياسية واشدها انحطاطاً.

(د) قال مرة إنه قد فوجيء مع ليفي ستروس وبارت بهذا الاقبال الضخم على دروسهم، وشعروا جميعاً بالحرج لأنهم لم يكونوا متعودين على ذلك في السابق. ولم يعرفوا كيف يتصرفون في البداية أمام جمهور كهذا.

(هـ) في العام ١٩٨٢، على ما أظن، حصلت مشادة بين فوكو وبورديو من جهة وبين ليونيل جوسبان السكرتير الاول للحزب الاشتراكي من جهة اخرى. وقد اتهم جوسبان فوكو وجماعته بأنهم بنيويون لم يفعلوا شيئاً من أجل انتصار اليسار ووصول فرانسوا ميتران الى السلطة. بالطبع هذا لا يعني ان وصول ميتران الى السلطة يمكن أن يقارن من حيث الاهمية بحدث خطير كالثورة الفرنسية.

(و) اعتقد أن هذه هي المشكلة المطروحة أيضاً علينا نحن العرب الآن. ليس السؤال المطروح هو: ماذا نأخذ من تراثنا الكلاسيكي وماذا نترك؟ وانما السؤال هو: كيف يمكن تحليل التراث اركيولوجياً وتفكيكه من الداخل ومحاولة اضاءته الى أقصى حدود الاضاءة من أجل التحرر منه وتمثله عميقاً في الوقت ذاته.

(١) في مقدمة كتابه «نظام الخطاب» الذي نشرنا ترجمته الكاملة على صفحات الكرمل (انظر العدد العاشر) يكتب ميشيل فوكو: «في هذا الخطاب الذي ينبغي ان القيه امامكم اليوم، وفي الخطابات او المحاضرات الاخرى التي ينبغي ان القيها هنا ربما لسنوات عديدة، كنت اتمنى لو استطيع ان ادخل خلسة».

(٢) عنوان المقالة هو: نيتشه: الاصل والتاريخ، وقد أُهديت الى ذكرى جان هيبوليت سلف ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس. وتقع المقالة في حوالي العشرين صفحة.

(٣) أنظر رثاء بيير بورديو لميشيل فوكو في اليوم التالي لموته على صفحات جريدة اللوموند. عدد ٢٧ حزيران (يونيه) ١٩٨٤.

(٤) في المجتمعات المتخلفة لا يزال الناس يعتقدون بأن الجنون يمثل روحاً شيطانية، أو شريرة، تدخل الى الشخص فتضسده.

(٥) ليس هذا هو السبب الوحيد للجنون بالطبع. ولكن من المؤكد ان للجنون والاختلال العقلي بشكل عام علاقة وثيقة بالمنشأ الاجتماعي والظروف الحياتية كما اوضح فوكو، وان هذه الظروف وذلك المنشأ هما اللذان يجذبان الجنون ويساعدان على نموه، او على العكس يخففان منه فيبقى في حدوده الطبيعية المقبولة.

(٦) عنوان الكتاب هو: المرض العقلي وعلم النفس. وقد صدر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية. وانظر كتاب استاذه جورج كانغيليم بعنوان «الانسان الطبيعي والانسان المريض»، الدار نفسها. عام ١٩٤٣.

(٧) انظر المقدمة الاولى للكتاب. ص ٩.

(٨) انظر كتاب «الذات والآخر» لفانسان ديكومب الذي استشهد بهذا النص. ص ١٣٣.

(٩) انظر كتاب «تاريخ الجنون» طبعة غاليمار. وانظر خصوصاً تحليل فوكو لنص ديكارت في الصفحات (٥٦ ـ ٥٧ ـ ٥٨). ويستحسن ايضاً الاطلاع على المناقشة الفلسفية العميقة التي جرت بين فوكو وجريدا بخصوص تفسير نص ديكارت. ومن المعروف ان دريدا قد احتج على الطريقة التي أوّل بها فوكو هذا النص، واعتبر ان العكس هو الصحيح، أي أن ديكارت لم يلغ الجنون من ساحة الشك. وقد رد فوكو على انتقاداته في مقالة مطولة بعنوان: «جسدي، هذه النار وذاك الورق» ودحض منهجية دريدا في فهم النصوص الكلاسيكسية. انظر كتاب جاك دريدا الذي بعنوان: الكتابة والاختلاف، منشورات سوي، العام ١٩٦٧، من ص ٥١ الى ص ٥٧.

(١٠) انظر تاريخ الجنون، الفصل الثالث.

(١١) انظر المصدر السابق، ص ٣٦٣، حيث يستشهد فوكو بنص ديدور.

(١٢) انظر المصدر السابق ص ٣٨٥.

(١٣) فيليب بنيل. هو طبيب فرنسي عاش بين عامي ١٧٤٥ ـ ١٨٢٦. كان اول طبيب يدخل الى المصح النفسي بصفته طبيباً. وقد ساهم في انجاز القائمة التصنيفية للامراض العقلية وانخرط في خط المعالجة النفسية للجنون. (عن قاموس لاروس).

(١٤) انظر تاريخ الجنون. ص ٥٠٧.

(١٥) المصدر السابق. ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(١٦) هذه هي اكبر مشكلة تواجه الفكر العربي اليوم. اذ كيف يمكن افهام الجماهير ان قيمها وعاداتها ليست مطلقة وليست نهائية، وانما هي خاضعة لتحولات التاريخ وتبدلاته؟

(١٧) من الواضح ان فوكو لا يأخذ بعين الاعتبار العامل الاقتصادي فقط كما يفعل الماركسيون عادة، وانما يركز اهتمامه على كشف القوانين الاكثر شمولية.

(١٨) من الذي سوف يكتب تاريخ الجنون العربي؟ أين هو الخطاب القادر على استيعاب الآلام الحاصلة اليوم في المجتمعات العربية على كافة مستويات الوجود؟ كان بدر شاكر السياب قد قال في الخمسينات: لم يعد أمامنا إلّا الجنون أو الانتحار، ويبدو ان الخيار لا يزال قائمًا.

(١٩) ينبغي ألا نفهم من ذلك ان فوكو يقف ضد العقل والعقلانية بشكل مطلق. أبداً، إنه فقط يثور ضد العقلانية المتحجرة التي كانت تسود المجتمع الفرنسي المحافظ قبل احداث أيار ١٩٦٨. إن ديكارت يبقى مفكراً عبقرياً في التاريخ، ولكنه، ككل فكر أصيل، يشحب ويجف بمرور الازمان، ويصبح عند اتباعه ارثوذكسياً جامداً.

(٢٠) هنا اتوقف قليلاً لكي أبين مدى خطورة الارثوذكسية الفكرية والايديولوجية الضيقة على انطلاقة الفكر العربي والثقافة العربية. إن ممثلي اليمين العربي على الساحة الثقافية (هناك يمين في كل مكان، ويمين متطرف أيضاً، فلماذا لا يكون هناك يمين عربي) يُتْلعون بروؤسهم الآن لكي يدافعوا عن المواقع المتخلفة السابقة التي ظننا أنها انتهت. إنها نغمة قديمة طالما سمعناها في أوقات الضيق وضعف العزائم والهزائم. لو أنهم يفهمون الأصالة جيداً لعرفوا أن التجديد والابتكار هو السبيل الوحيد للحفاظ على الاصالة والخصوصية، لا العكس.

في الواقع لم يكن المجنون وحده مستبعداً من قبل المجتمع والحضارة الغربية في العصور الوسطى والكلاسيكية، وإنما حصل إقصاء واستبعاد للبروتستانت، مثلاً، في فرنسا الكاثوليكية. وقد شُرِّدوا وذُبحوا أيام الجهل والمجاعات وحروب الأديان. اننا نتوصل هنا الى فكرة أساسية كان الفيلسوف رينيه جيرار قد استلهمها فيما يبدو من كتاب فوكو وبنى عليها نظريته المشهورة المتمحورة حول فكرة «كبش الفداء».

(٢١) انظر تاريخ الجنون. ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧

(٢٢) انظر «الكلمات والاشياء». ص ٥١

المسلمون ينظرون الى اللغة العربية النظرة نفسها، لانها لغة الميثاق أيضاً، ولغة القرآن.

(٢٣) انظر المصدر. ص ٧٥

(٢٤) المصدر السابق. ص ٧٧

(٢٥) المصدر السابق. ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣

(٢٦) يحاول محمد أركون تطبيق مفهوم «نظام الفكر» على الثقافة العربية الاسلامية ويخرج من ذلك بنتائج مهمة جداً. ينبغي الاطلاع على كتابيه اللذين صدرا مؤخراً بالفرنسية عن دار ميزون نيف ولاروز: الاول بعنوان: «قراءات القرآن» (١٩٨٣)، والثاني صدر قبل شهر بعنوان: «نحو نقد العقل الاسلامي»، وقد ترجمناه الى العربية، ومن المتوقع ان يصدر قريباً في بيروت.

(٢٧) تعبير «المرور من العالم المغلق الى الكون اللا محدود» مأخوذ عن عالم الابستمولوجيا الفرنسي اليكسنيدر كويري.

(٢٨) هذا المقطع منقول عن برنامج اذاعي أعيد بثه بمناسبة موت الفيلسوف.

(٢٩) المقصود باللزومية هنا كون الفعل لازما لا متعديا كما هو الحال في علم النحو. ويريد فوكو ان يقول، إن لغة الادب لازمة، اي انها تكتفي بنفسها فلا تحتاج الى عائد خارجي، كما هو الحال بالنسبة للغات الاخرى. يقول جاكبسون وكل النقد الحديث الشيء نفسه عن الظاهرة الادبية، أو الشعرية.

(٣٠) المقصود هنا بالطبع الانواع الادبية من قصة ومسرح وشعر، الخ.

(٣١) انظر «الكلمات والاشياء». ص: ٣١٢ ـ ٣١٣

(٣٢) نلاحظ ان المجتمعات القوية الواثقة من نفسها هي التي تستطيع ان تضع نفسها على محك الشك والنقد الجذري، بعكس المجتمعات الضعيفة المهتزة التي لا تحتمل أي نقد. ولهذا السبب يظهر مفكرون من امثال فوكو في فرنسا مثلاً، ولا يظهر أي مفكر عربي ذي نفس نقدي جذري، أو على الاقل لم يظهر هذا المفكر حتى الان.

(٣٣) الاصوات اليمينية في فرنسا تقول إن أحداث ايار ١٩٦٨ كانت انتفاضة فوضوية ضد المعرفة والدراسة والنظام الجيد. هذه هي النغمة التي يرددها اصحاب النظام السائد في كل مرة تحصل فيها انتفاضة ما. وفي الواقع ان ثورة ايار ١٩٦٨ لم تكن ضد المعرفة على الاطلاق، وإنما كانت ضد نوع محافظ وراكد من انواع المعرفة لم يعد له مبرر وجود.

(٣٤) انظر مجلة «لارك» عدد ٧٠، المخصص في جزء كبير منه لميشيل فوكو. وفيه يدلي بمقابلة مهمة وطويلة بعنوان: «الحقيقة والسلطة».

(٣٥) انظر أيضاً مقابلة نشرتها مجلة الاكسبريس الاسبوعية لاول مرة بعد موت فوكو، وهي مخصصة أيضاً لموضوع «السلطة». الاكسبريس (٦ ـ ١٢ يوليه) ١٩٨٤.

(٣٦) في كتابه «نظام الخطاب» المذكور سابقاً، كان فوكو قد تحدث مطولاً عن هذا الموضوع، أي موضوع تاريخية الحقيقة، وتحولاتها منذ اليونان وحتى العصور الحديثة. يقول: «ربما كان من المخاطرة ان نعتبر التضاد بين الصواب والخطأ بمثابة نظام ثالث للاستبعاد والاقصاء (. . .) هناك دون شك ارادة لفهم الحقيقة في القرن التاسع عشر لا تتطابق مع ارادة فهم الحقيقة الخاصة بالعصر الكلاسيكي. . . ».

(٣٧) انظر مقابلة فوكو ـ ديلوز في العدد ٤٩ من مجلة «لارك» المخصص كله لجيل ديلوز.

(٣٨) المصدر السابق.

ماف فوكو

أركيولوجيا المعرفة

ميشال فوكو

ها قد مرت عشرات السنين واهتمام المؤرخين منصبّ، بالأوّلى، على الفترات الطويلة، كما لو انهم كانوا يسعون الى ان يكشفوا، وراء تقلبات السياسة واحداثها، عن التوازنات التي تعسر خلخلتها والتطورات التي لا ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تبلغ اوجها بعد ان تتواصل حقباً مديدة، وحركات التراكم والاتباع البطيء، والاسس العظيمة الثابتة الخرساء التي عساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف من الاحداث. للقيام بهذا التحليل، يحوز المؤرخون ادوات صاغوها هم انفسهم في جانب، وتلقوها في جانب اخر: كنماذج النمو الاقتصاد، والتحليل الكمي لسيل التبادلات، ومنحى التزايد الديموغرافي، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السوسيولوجية، ووصف التكيفات التقنية وانتشارها ودوامها. وقد مكنتهم هذه الادوات من ان يتبيّنوا، داخل حقل التاريخ، مراتب ومستويات متباينة؛ وهكذا حلت محل التعاقب الخطي الذي كان حتى ذلك الحين، موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر للاغوار. فتعددت مستويات التحليل، بدءاً من الحركة التي تطبع السياسة الى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية: وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة، وانطوى على تقسيم لا يخصه الا هو بالذات. وكلما نزلنا نحو اكثر الاسس عمقاً، ازدادت التقسيمات اتساعاً، وارتسمت، خلف التاريخ المضج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يتبيّن حركتها ـ تواريخ بطيئة الحركة: مثل تاريخ الطرق البحرية، وتاريخ القمح ومناجم الذهب، وتاريخ الجفاف والرّيّ والاراضي، وتاريخ التوازن الذي يحققه الجنس البشري بين المجاعات والرخاء. وهكذا اخلت الاسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين وقائع مشتتة؟ كيف نوجد بينها تعاقباً ضرورياً؟ ما هو الاتصال الذي يسري فيها، او الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل يمكن ان نعيّن بصددها كلاً موحداً، ام نقتصر على مجرد الوصل بين الاجزاء؟)، اخلت هذه الاسئلة المكان لتساؤلات من نوع آخر: ما هي المراتب التي ينبغي عزلها بعضها عن بعض؟ وما انواع السلاسل التي تجب اقامتها؟ ومعايير التحقيب التي ينبغي اتخاذها ازاء كل منها؟ وما منظومة العلاقات (علاقات التدرج، او الهيمنة، او التراتب، او التحديد الاحادي، او العلية الدائرية) التي ينبغي اثباتها بين سلسلة واخرى؟ وما هي سلاسل السلاسل التي ينبغي اقامتها؟ وداخل اي جدول زماني عام يمكن ان نعين مجموعات متمايزة من الاحداث؟

الا انه، في الوقت ذاته، على وجه التقريب، وفي تلك الدراسات التي تدعى تاريخ المعاني والعلوم والفلسفة والفكر والادب كذلك (بامكاننا ان نهمل الان خصوصية كل من هذه الدراسات)، في تلك الدراسات التي تفلت في جزء كبير منها، بالرغم مما تحمله من اسم، من عمل المؤرخ ومناهجه، تحوّل الاهتمام، على العكس مما سبق، من الوحدات المتسعة، التي كانت توصف كـ «عصور» و«قرون»، نحو ظواهر الانفصال. فوراء الاتصالات الكبرى للفكر، ووراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح عصر او لذهنية جماعية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم حريص على ان يوجد ويكتمل منذ بداياته، وخلف بقاء جنس من الاجناس الادبية، او شكل من الاشكال، او دراسة من الدراسات، او فعالية من الفعاليات النظرية، اخذ البحث الان ينكب على رصد عواقب الانفصالات؛ تلك الانفصالات التي تباينت منزلاتها وتنوعت اشكالها، مثل **الافعال والعتبات الابستمولوجية** التي وصفها باشلار، والتي تُوقف المد اللامحدود للمعارف، وتعرقل نموها البطيء وتقحمها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها التجريبي الاختباري ودوافعها الاصلية، وتطهّرها من اوهامها؛ وبهذا فهي تحث التحليل التاريخي، لا على تقصي البدايات الصامتة، ولا على الارتقاء اللامحدود نحو الممهدين الاوائل، وانما على رصد نوع جديد من المعقولية مع ما يترتب عليه من نتائج متعددة. من بين تلك الانفصالات، ايضاً، **تحول المفهومات وانتقالها من ميدان الى آخر**؛ ويمكن ان نتخذ، مثالاً على ذلك، التحليلات التي قام بها ج. كانغيليم. فهي تبيّن ان تاريخ مفهوم من المفهومات، لا ينحصر في مَيْله التدريجي نحو الدقة، وسعيه المتزايد نحو المعقولية، وارتقائه نحو التجريد، وانما هو تاريخ تنوّع مجالات تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استعمالاته المتعاقبة، وميادينه النظرية المتعددة التي تمّ فيها ارساؤه واكتمل. ومن بينها ايضاً التمييز الذي اقامه ج. كانغيليم كذلك، بين **المستوى الصغير والمستوى الكبير لتاريخ العلوم**، حيث لا تنتظم الوقائع وما يتمخض عنها من نتائج على النحو نفسه، الى حد ان اكتشافاً من الاكتشافات العلمية، وارساء منهج من المناهج، واعمال عالم من العلماء، وما قد يتعرض له من اخفاقات، كل هذا لا تتمخض عنه العواقب نفسها، ولا يمكن ان يوصف على النحو ذاته في هذا المستوى او ذاك؛ فمن المستوى الصغير الى المستوى الكبير لا يُروى التاريخ نفسه. ومن بين تلك الانفصالات ايضاً **اعادة التوزيع التراجعي للوقائع**، التي تكشف عن صور عديدة لماضي علم واحد بعينه، واشكال متعددة للربط بين وقائعه، ومستويات كثيرة لاهمياته، وعلاقات متعددة لتحديداته، وغايات متنوعة يسعى نحوها، وهذا كلما تغيّر حاضره، بحيث يتبع الوصف التاريخي بالضرورة حالة المعرفة الراهنة، ويتعدد بتحولها وتقلبها، ولا ينفك بدوره يتقلب ويتحول (وقد نظّر ميشيل سير **M. Serres** لهذه الظاهرة مؤخراً بصدد الرياضيات). من بين تلك الانفصالات ايضاً **وحدات الصرح البنيوي للانساق الفلسفية** كما حللها مارسيل غيرولت **M. Gueroit**، تلك الوحدات التي لا يأبه فيها المؤرخ بوصف التأثيرات والآثار، والاستمرارات الثقافية، وانما يولي اهتمامه، بالاحرى، للتناسق الداخلي، والاوليات، وسلاسل الحجج والاقتراب. واخيراً، فليس من شك ان اكثر الفجوات اتساعاً تلك القطيعات التي يقيمها تحوّل نظري عندما «يؤسس علمًا بفصله عن ايديولوجيا ماضية، كاشفاً عن هذا الماضي كماضٍ ايديولوجي» (لويس التوسير: **دفاعاً عن ماركس ص ١٦٨**). فضلاً عن ذلك ينبغي ان نضيف بالطبع التحليل الادبي الذي لم يعد ينحصر في دراسة روح عصر من العصور، او ينصب على «الجماعات»،

و«المدارس»، و«الاجيال»، و«الحركات»، ولا حتى على شخصية الكاتب وتفاعل حياته مع «ابداعه»، وانما على البنية الخاصة لعمل ادبي، او مؤلف، او نص.

المسألة التي ستواجه ـ وتواجه ـ هذا النوع من التحليل التاريخي لن تعود هي معرفة السبل التي سلكها الاستمرار لقيامه، ولا الكيفية التي استطاع بها المصير ذاته ان يدوم ويرسم افقاً واحداً بالنسبة لعقول متباينة متعاقبة؛ لن تعود المسألة معرفة نمط العمل والاساس الذي تقتضيه عمليات الانتقال والاستعادة والنسيان والتكرار؛ لن تعود هي كيف استطاع الاصل ان يمد سيادته ويتجاوز ذاته حتى يبلغ هذا الاكتمال الذي لا يُنال مطلقاً، ـ لن تعود المسألة مسألة التراث والاثار، وانما مسألة الفصل والحد؛ لن تعود مسألة الاساس الذي يدوم ويبقى، وانما مسألة التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس. وحينئذٍ سيمتد امامنا مجال شاسع من الاسئلة التي اصبح البعض منها الان متداولاً، والتي يسعى عن طريقها هذا الشغل الجديد للتاريخ الى ان يقيم نظريته الخاصة: وهذه الاسئلة هي: كيف نحدد مختلف المفهومات التي تسمح بالتفكير في الانفصال (مفهومات العتبة، والفصل، والقطيعة، والتقلب، والتحول)؟ وفق اي معيار تقسّم الوحدات التي نهتم بها: فما الذي يحدد علمًا من العلوم، او مفهوماً من المفهومات، او نصاً من النصوص؟ كيف نعمل على تنويع المستويات التي يمكن ان نضع فيها انفسنا، والتي ينطوي كل منها على فصائله الخاصة، وشكل تحليله: فما المستوى المشروع للصياغة الصورية: وما مستوى التأويل؟ وما مستوى التحليل البنيوي؟ وما مستوى تعيين العلل؟

ومجمل القول، يظهر ان تاريخ الفكر، والمعارف، والفلسفة، والادب، يعمل على ابراز تعدد الفصائل وتقصي جميع بوادر الانفصال، بينما يبدو التاريخ، بمعنى الكلمة، ميالاً الى اغفال الوقائع المباغتة لصالح البنيات التي لا تعرف السهو.

□

لكن حذار ان يوقعنا هذا الالتقاء ضحية وهم. علينا الا نتصور، ظناً، ان بعض الدراسات التاريخية انتقل من المتصل الى المنفصل، بينما كانت اخرى تسير من تبعثر الانفصال نحو الوحدات الكبرى التي لا تعرف الانفصام. علينا الا نتصور ان الاهتمام في مجال السياسة، والمؤسسات، والاقتصاد، اخذ يميل اكثر فأكثر الى التحديدات الشاملة، بينما انصرف في مجال الافكار والمعرفة الى رصد حركات الاختلاف. علينا الا نظن ان هذين الشكلين من الوصف التاريخي قد التقيا مرة اخرى دون ان يتعرف احدهما على الآخر.

وفي واقع الامر، انها المسائل ذاتها التي طرحت هنا وهناك، ولكن تمخضت عنها، ظاهريا، نتائج معكوسة. وهذه المسائل يمكن ان تجمل في عبارة واحدة: هي طرح **الوثيقة** موضع سؤال. ولكن لا ينبغي ان يساء فهمنا: فمن الواضح انه منذ ان وجدت دراسة كالتاريخ، لجأ المؤرخون الى الوثائق فاستنطقوها وطرحوا بصددها تساؤلات؛ فسألوها لا عما تريد ان تقوله فحسب، ولكن عما اذا كانت تقول الحقيقة بالفعل، وبأي حق تدعي ذلك، وما اذا كانت صادقة ام كاذبة، حقيقية ام مشوهة، على دراية بالامور ام على جهل بها؟ بيد ان كل هذه الاسئلة، وهذا الهاجس النقدي، كان يتوخى الهدف نفسه: وهو إعادة بناء الماضي، انطلاقا مما تقوله تلك الوثائق ـ ومما تكتفي احياناً بان تومىء اليه ـ ذلك الماضي الذي تصدر عنه

تلك الوثائق، والذي امّحى الآن متواريا من خلفها؛ كانت الوثيقة تعامل، دوماً، على انها لغة صوت رَكَنَ الآن الى الصمت، وخلّف اثره الهش الذي يمكن تبينه من حسن الحظ. ولكن بفعل تحوّل لم يكن وليد اليوم، لكنه لم يكتمل بعد من دون شك، عدّل التاريخ من موقفه اتجاه الوثيقة. فاخذ على عاتقه، كمهمة اولى، لا تأويل الوثيقة، ولا تعيين مدى صدقها، وقيمتها التعبيرية، وانما فحصها من الداخل وتدبرها: فهو ينظمها ويجزّئها ويوزعها ويرتبها ويقسمها الى مستويات، ويقيم سلاسل، ويميز ما يستحق النظر عما ليس كذلك، ويرصد عناصر، ويعيّن وحدات ويصف علاقات. لم يعد التاريخ ينظر الى الوثيقة على انها تلك المادة الخام التي يسعى عن طريقها الى استعادة ما صدر عن الناس من اقوال وافعال، واسترجاع ما مضى ولم يترك إلاّ بصماته. انه يسعى الى ان يحدد وحدات داخل النسيج الوثائقي، ويعين فيه مجموعات وسلاسل وعلاقات. ينبغي ان نحرر التاريخ من الصورة التي ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وكان يجد فيها تبريره الانتروبولوجي: واعني ان يكون ذاكرة عتيقة جماعية، تستعين بالوثائق المادية لكي تستعيد الذكريات في حرارتها، واستئمار مادة وثائقية (من كتب، ونصوص، وحكايات، وسجلات، وعقود، ومنشآت، ومؤسسات، وقواعد، وتقنيات، واشياء، وعادات الخ.) تقدم دوماً، وفي كل مكان، وعند كل مجتمع، اشكالاً تلقائية او منظمة من البقاء. ليست الوثيقة الاداة السعيدة لتاريخ يكون في ذاته وبكامل الحق ذاكرة التاريخ هو كيفية من الكيفيات التي يُدبر بها مجتمع من المجتمعات مادة وثائقية لا ينفصل عنها.

ومجمل القول، فإن التاريخ، في شكله التقليدي، كان يسعى الى ان يجعل من أثريات الماضي «ذاكرة»، فيحولها الى وثائق، ويحث تلك الآثار على التكلم؛ تلك الآثار التي غالبا ما تكون خرساء في حد ذاتها، أو أنها تقول صمتاً غير ما تقوله كلاما؛ أما اليوم، فان التاريخ هو ما يحوّل الوثائق الى اثريات. إنه يعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها، وابرازها، والربط بينها، وحصرها داخل مجموعات، حيث كان التاريخ التقليدي يكتفي بالتنقيب عن الآثار التي خلفها البشر، وفحصها، والتعرف على ما كانت عليه. مضى زمن كانت فيه الاركيولوجيا كدراسة للاثريات الخرساء والآثار الميتة، والموضوعات التي لا سياق لها، والاشياء التي خلّفها الماضي، تتقرب الى التاريخ ولا تتخذ معناه الا بفضل تقويم خطاب تاريخي؛ ربما كان في استطاعتنا ان نقول إن التاريخ اليوم يميل الى الاركيولوجيا، ويسعى نحو الوصف الباطني للاثريات.

تتمخض عن ذلك عدة نتائج: اولاها ذلك المفعول السطحي الذي اومأنا اليه، وهو ابراز تعدد الانفصالات في تاريخ الافكار، والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبالفعل، فان هذا التاريخ كان يهدف، في شكله التقليدي، إلى اثبات العلاقات (علاقات العلية البسيطة او التحديد الدائري، او الصراع، او التعبير) التي تربط وقائع وأحداثاً لها موقعها في الزمان: كانت سلسلة الوقائع مفترضة، ولا يتبقى الا تحديد العلاقة التي تربط كل عنصر من تلك السلسلة بالعنصر المجاور له. اما الان، فان المسألة اصبحت تتعلق بتكوين السلاسل، وتحديد عناصر كل منها، وتعيين حدودها وأطرافها، وابراز نوع العلاقات التي تميزها، وصياغة قانونها، وفوق ذلك، تحديد العلاقات بين مختلف السلاسل لاقامة سلاسل من السلاسل، او «جداول». ومن ثمة كان تنوع المراتب وتعددها، والفصل بينها، وانفراد كل منها بزمانه الخاص؛ ومن ثمة، ايضا، لم تكن هناك ضرورة تكتفي بالتمييز بين احداث

مهمة (مع ما يترتب عنها من نتائج)، واخرى اقلها شأناً، وإنما تميز بين انواع من الاحداث تتباين مستوياتها (فبعضها قصير المدى، وبعضها متوسط، كأزدهار تقنية او نقص في عملة، وبعضها بطيء كالتوازن الديموغرافي، او التكيف التدريجي لاقتصاد ما مع تغير احوال الطقس)، ومن ثمة، اخيرا، كانت امكانية اظهار سلاسل واسعة المنظومة المرجعية، تشمل احداثا نادرة، او احداثا متكررة. ليس ظهور الفترات الطويلة في التاريخ اليوم رجوعاً الى فلسفات التاريخ، والعصور الكبرى للعالم، او المراحل التي قدرها مصير الحضارات؛ بل انه تمخض عن تدبر منهجي للسلاسل. أما في تاريخ المعاني، والافكار، والعلوم، فإن التحول نفسه قد ولد نتيجة معكوسة: إنه صدع السلسلة الطويلة التي رسمها تقدم الوعي، اوغائية العقل، او تطور الفكر البشري؛ كما انه اعاد النظر في فكرتي التلاقي والاكتمال، ووضع امكانية قيام الكليات الموحَّدة موضع شك. لقد ادى الى تفرد سلاسل متباينة، تتطابق، وتتعاقب، وتتداخل، وتلتقي، من غير ان يكون في إمكاننا ان نردّها الى مسار خطّي. وهكذا فقد ظهرت، مكان زمان العقل المتسلسل المتصل، ذلك الزمان الذي كان يرتقي دوما الى اصله ومنبعه الاساس، ـ ظهرت مستويات قد تكون وجيزة في بعض الاحيان، تتباين فيما بينها، وتأبى الخضوع لقانون موحد، وتنطوي في الاغلب على تاريخ خاص تنفرد به، ولا يمكن ردها الى النموذج العام لوعي يُحصِّل وينمو ويتذكر.

النتيجة الثانية هي المكانة العظمى التي اصبح مفهوم الانفصال يحتلها في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال، بالنسبة للتاريخ التقليدي، معطى مفترضاً، ولكنه يفلت من الفكر: إنه ما كان يعرض نفسه في صورة احداث متفرقة، كالقرارات، والحوادث، والمبادرات، والاكتشافات، وما كان ينبغي الاحاطة به عن طريق التحليل، لالغائه، ومحوه، واقصائه بغية اظهار اتصال الاحداث فيما بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ ا ن يحذفه من التاريخ. اما الآن فانه اصبح احد العناصر الاساسية للتحليل التاريخي. وهو يقوم بمهمة ثلاثية: انه يشكل، اولا، عملا مقصودا للمؤرخ (وليس ما تفرضه عليه، رغما عنه، المادة التي يتناولها بالبحث). ذلك انه ينبغي على المؤرخ، على سبيل الافتراض المنهجي، في الاقل، ان يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم ان الانفصال ايضا نتيجةٌ تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي ان يستبعد ويُلغى بفعل التحليل التاريخي): ذلك ان ما يسعى المؤرخ الى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة، واطراف اهتزاز من الاهتزازات، وعتبة حركة من الحركات، ولحظة خلل علية دائرية. واخيرا فان الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده (بدل ان يهمله وينظر اليه كبياض منتظم يفصل شكلين ايجابيين). يتخذ الانفصال شكله ووظيفته الخاصة بحسب المجال والمستوى اللذين نلحقهما به: فلسنا نعني الانفصال ذاته عندما نصف عتبة ابستمولوجية، وانعراج منحنى السكان، او استبدال تقنية بأخرى. يالها من مفارقة تطبع مفهوم الانفصال: لانه اداة البحث وموضوعه في الوقت ذاته، ولانه هو الذي يعين حدود المجال الذي يتولد فيه؛ ولانه يسمح بتعيين تفرد الميادين، ولكن لا يمكننا تحديده الا بفضل المقارنة بينها، ولانه، في نهاية الامر، ليس مجرد مفهوم قائم حاضر في خطاب المؤرخ، بل لان هذا يفترضه ضمنياً، والا فمن اي موقع يمكنه ان يتكلم اللهم إلاّ انطلاقا من ذلك الانفصال الذي يُمدّه بالتاريخ كموضوع ـ وبتاريخه هو

بالـذات؟ ان احدى السمات الاساسية التي تطبع التاريخ في شكله الجديد، هي من دون شك، هذا التحول الذي طرأ على مفهوم الانفصال: واعني انتقاله من كونه حاجزاً الى ان يصبح امراً يمارس، واقتحامه الخطاب التاريخي حيث لم يعد يلعب دور القدر الخارجي الذي ينبغي الغاؤه، وانما دور مفهوم اجرائي، ومن ثمة تبدّل سمته حيث لم يعد نقصاً يعيب القراءة التاريخية (ويدل على فشلها وقصورها)، وإنما العنصر الايجابي الذي يحدد موضوعها، ويعطى تحليلها صلاحيته.

النتيجـة الثالثة هي ان فكرة تاريخ شامل وإمكانيته، اخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن ان نطلق عليه تاريخا عاما. وهذا يختلف عن الاول اشد الاختلاف. ان مسعى التاريخ الشامل هو ان يرمي الى استعادة الصور العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ ـ المادي او الروحي ـ الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينها، وما نطلق عليه ـ مجازاً ـ «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين، او ثلاثة: فهو يسلم ان بين جميع الاحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عَثَرْنا لها على اثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العليات تتسع باستنتاج كل منها، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها الى الآخر، او كيف تعبّر كلها عن النواة المركزية ذاتها؛ ثم انه يفترض، من ناحية اخرى، ان الشكل التاريخي نفسه يعم البنيات الاقتصادية، والثوابت الاجتماعية، واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية، فيخضعها جميعها للنوع ذاته من التحول؛ واخيرا فإن ذلك المسعى يفترض ان التاريخ ذاته يمكن ان يقسم الى وحدات كبرى ـ مراحل او فترات ـ تترابط فيما بينها، وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ في صورته الجديدة موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل، والمقاطع، والحدود، والمراتب، والفوارق، والخصوصيات الزمانية، وأشكال الدوام، والانواع الممكنة من العلاقات. وهذا لا يعني انه يسعى الى بلوغ تواريخ متعددة، متراكمة، مستقل بعضها عن بعضـه: تاريخ للاقتصـاد الى جانب تاريخ للمؤسسـات، والى جانبهـا تواريخ العلوم، والـديانـات، والآداب. كما لا يعني، كذلك، انه لا يرمي الا الى ان يشير الى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، او تماثلات في الشكل والمعنى. وحينئذ، فإن المسألة التي ستطرح ـ والتي ستحدد مهمة تاريخ عام ـ هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن ان تربط بين مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الافقية التي يمكنها ان تشكلها، واشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن ان تربط بينها، وكل ما من شأنه ان يتولد عن الفوارق والازمنة المتباينة ومختلف اشكال البقاء، وكذا المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر ان تتمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها، وانما عن سلاسل السلاسل، اي عن الجداول. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد ـ سواء أكان مبدأ، او دلالة، او روح عصر، او رؤية للعالم، او صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فانه، على العكس من ذلك، يرسم فضاء تشتّتٍ وتبعْثُر.

النتيجة الاخيرة هي ان التاريخ الجديد يلاقي عددا من المسائل المنهجية، التي ما من شك ان اغلبها سبق وأن طُرح، ولكن ما يميزه هو انها لم تطرح مجتمعة إلّا معه. من بين هذه المسائل تكوين مادة الوثائق المتسقة والمنسجمة (هذه المادة التي يمكن ان تكون مفتوحة او منغلقة، محدودة او لا محدودة)، ووضع مبدأ

الاختيار بينها (وفق ما اذا كنا نود استيفاء المادة الوثائقية، او ان نستخلص نماذج بحسب التقنيات الاحصائية، او ان نحاول ان نحدد مقدما اكثر العناصر تمثيلية)، وتحديد مستوى التحليل والعناصر التي تتخذ اهميتها من منظوره، (يمكننا ان نتبين في المادة المدروسة المؤشرات العددية، والاحالات ـ الصريحة او الضمنية ـ لبعض الوقائع والمؤسسات والممارسات؛ وكذا الالفاظ المستعملة مع قواعد استعمالها، والحقل الدلالي الذي ترسمه، او البنية الصورية للقضايا وانواع الروابط التي تربط بينها)، وتعيين منهج التحليل (تكميم المعطيات وتقسيمها بحسب عدد من السمات التي تدرس الاقتران بينها، التمحيص التفسيري، تحليل مدى ترددها وتوزعها)، وتحديد المجموعات الكبرى والصغرى التي تقسم المادة المدروسة (الجهات، والفترات، والحركات الاحادية)، وتحديد العلاقات التي تسمح بتعيين مجموعة من المجموعات (يمكن ان يتعلق الامر بعلاقات عددية او منطقية، او بعلاقات وظيفية، او علية، او تماثلية، كما يمكن ان يتعلق بعلاقة دال بمدلول.).

جميع هذه المسائل تشكل اليوم جزءاً من الحقل المنهجي للتاريخ. هذا الحقل جدير بالاهتمام، وذلك لسببين اثنين: الاول لاننا نرى الى اي حد تحرر مما كان يشكل فلسفة التاريخ، وتجنب الاسئلة التي كانت تطرحها (بصدد المعقولية والغائية التي ترمي اليها الصيرورة، ونسبية المعرفة التاريخية، وامكانية اكتشاف معنى وا تجاه لقصور الماضي، ولكلية الحاضر اللامكتملة). السبب الثاني هو كونه يلتقي في بعض نقاطه بالمسائل التي نلاقيها بعيداً عن التاريخ ـ سواء في ميدان اللسانيات أم الاثنولوجيا، ام الاقتصاد، ام التحليل الادبي، ام دراسة الاسطورة. ويمكننا، اذا شئنا، ان نجمل كل هذه المسائل تحت اسم واحد هو البنيوية. الا اننا ينبغي ان نراعي عدة شروط: وهو ان هذه المسائل، ليست هي وحدها التي يطرحها الحقل المنهجي للتاريخ. فهي لا تشكل الا جزءاً منه تختلف اهميته، بحسب المجالات، ومستويات التحليل، ثم ان هذه المسائل، اذا استثنينا عددا قليلا من الحالات المحدودة، لم تنقل من اللسانيات او الاثنولوجيا (بحسب ما يجري به العمل اليوم)، وإنما تولدت داخل حقل التاريخ ذاته ـ وبخاصة التاريخ الاقتصادي، وبمناسبة الاسئلة التي كان يطرحها؛ واخيرا فان تلك المسائل لا تخوّل لنا، مطلقاً، ان نتحدث عن صياغة بنيوية للتاريخ، او على الاقل، من محاولة لتفادي «الصراع»، او «التعارض»، بين البنية والصيرورة. فمنذ زمان غير يسير والمؤرخون يرصدون البنيات، ويصفونها، ويحللونها، دون ان يتساءلوا عما اذا كانوا يدعون جانبا «التاريخ» الحي الرخو الهش. فلا اهمية للتعارض بين البنية والصيرورة، لا بالنسبة لتحديد الحقل التاريخي، ولا لتعريف المنهج البنيوي.

□

هذا التحول الابستمولوجي الذي عرفه التاريخ لم يجد بعد اكتماله. وبالرغم من ذلك، فهو ليس وليد الامس، ما دمنا نستطيع ان نرد اصوله ا لى ماركس. إلّا ان عواقبه كانت بطيئة الظهور. وحتى اليوم، وبخاصة فيما يتعلق بتاريخ الافكار، لم ينتبه اليه، ولم يحظ بالتفكير اللازم، في حين ان تحولات اخرى حديثة العهد قد حظيت بذلك ـ كتلك التي حدثت في اللسانيات على سبيل المثال. فكما لو كان من الصعوبة بمكان، في هذا التاريخ الذي يرسمه الناس لافكارهم ومعارفهم، صياغة نظرية عامة عن الانفصال، والسلاسل، والحدود، والوحدات، والمستويات النوعية، والاستقلالات، والتبعيات المتنوعة. وكما لو اننا،

حيث تعودنا تقصي الاصول، والارتقاء اللامحدود نحو الاسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات واللجوء دون انقطاع الى مفهوم الحياة لاستعارة معانيه، كنا نشعر بنوع من النفور الحاد من التفكير في الاختلاف، ووصف التباعد والتشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق. وبتعبير اصح، فكما لو تعذر علينا تنظير مفهومات العتبات والتحولات والمنظومات المستقلة والسلاسل المحدودة ـ كما يستعملها المؤرخون ـ واستخلاص نتائجها العامة، واستنتاج كل ما يمكن ان يلزم عنها؛ فكما لو اننا خشينا اعمال فكرنا في الآخر، داخل زمان فكرنا الخاص.

مرد هذا سبب واحد: فلو كان بامكان تاريخ الفكر ان يظل ميدان الاتصال الذي لا ينقطع؛ لو كان يربط، دون انقطاع، بين اجزاء لا يمكن لاي تحليل ان يفك اواصرها دون تجريد؛ لو كان ينسج حول ما يقوله الناس وما يفعلونه تركيبات غامضة، تسبق اقوالهم وافعالهم، وتمهد إليها، وتقودها نحو مستقبلها ـ لكان افضل مأمن لسيادة الوعي. ان التاريخ المتصل هو الحليف الذي لا محيد عنه للدور التأسيسي للذات الفاعلة: انه ما يضمن لها استعادة كل ما فلت منها، وما يؤكد ان الزمان لا يفرق بين الاشياء الا ليعيد اليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الامور التي اقصاها الاختلاف، في مقدور الذات الفاعلة ـ في صورة الوعي التاريخي ـ ان تتملكها ذات يوم، فتسود عليها وتجد فيها مأواها. فأن نجعل من التحليل التاريخي خطابا للمتصل، ومن الوعي البشري ذاتاً فاعلة هي مصدر كل صيرورة وممارسة: هذان وجهان للمنظومة الفكرية نفسها. في هذه المنظومة ينظر الى الزمان كتوليد لكليات موحدة، والى الثورات كوعي بالذات.

اتخذت هذه الفكرة اشكالا متنوعة منذ القرن التاسع عشر، لكنها لعبت الدور نفسه: وهو انقاذ سيادة الذات الفاعلة، وصون الصورتين المتلازمتين للانتروبولوجيا والنزعة الانسانية، من مخاطر جميع اشكال الخلخلة والتصدع. فضد الخلخلة التي احدثها ماركس ـ عن طريق تحليل روابط الانتاج، والتحديدات الاقتصادية، والصراع الطبقي ـ ادت، عند نهاية القرن الماضي، الى اقامة تاريخ شامل يمكن ان ترد فيه جميع الاختلافات التي تعمل في مجتمع من المجتمعات الى شكل وحيد، والى تنظيم رؤية عن العالم، وإقامة سلم من القيم، ونموذج متناسق من الحضارات. وضد الخلخلة التي احدثتها جنيالوجيا نيتشه، اقامت البحث عن الاساس الاصلي الذي يجعل من المعقولية غاية الانسانية، ويربط تاريخ الفكر باكمله بحفظ هذه المعقولية وصيانتها، وإقرار هذه الغائية، والعود الضروري نحو هذا الاساس. واخيراً، وقريباً منا عندما خلخلت ابحاث التحليل النفسي، واللسانيات، والاثنولوجيا، مركزية الذات بالنسبة لقوانين رغبتها، واشكال لغتها، وقواعد سلوكها، او عمل خطابها الاسطوري او الخيالي، عندما اتضح ان الانسان ذاته، اذا سئل عن ماضيه، تعذر عليه ان يفسر حياته الجنسية، ولاشعوره، واشكال لغته، وانتظام اوهامه، عندئذ انتعش مفهوم الاتصال التاريخي من جديد: وانبعث تاريخ ليس عبارة عن قطيعات وفجوات، وانما عن صيرورة ودوام؛ ليس تفاعل علاقات وانما حركة باطنية؛ ليس نسقا ومنظومة، وانما عملا شاقا للحرية؛ ليس صورة وشكلا، وإنما مجهودا متواصلا لوعي يسترجع ذاته، ويحاول ادراكها في اعمق شروطها: تاريخ، يكون، في الوقت ذاته صبرا طويلا لا يكل، ونشاطا دؤوبا ينتهي باختراق جميع الحدود. من اجل تدعيم هذه الفكرة التي تعترض على «سكون» البنيات، «وانغلاق» منظومتها، و«تزامنها»

الضروري، بالتفتح الحيوي للتاريخ، كان من اللازم، داخل التحليلات التاريخية ذاتها، رفض استعمال الانفصال وتعيين المراتب والحدود، ووصف السلاسل النوعية، وابراز حركة الفوارق. وقد ادى هذا إلى قراءة ماركس قراءة انتربولوجية تجعل منه مؤرخاً للكليات، وتجد فيه ما ذهبت اليه النزعات الانسانية؛ كما ادى الى تأويل نيتشه تأويلاً يقرّبه من الفلسفة المتعالية واعتبار الجنيالوجيا تقصياً للاصول؛ كما ادى اخيرا الى اهمال كل ذلك الحقل من المسائل المنهجية الذي يلاقيه التاريخ، اليوم، في صورته الجديدة، كما لو انه لم ينبت بعد. ذلك انه لو كان قد اتضح ان مسألة الانفصالات، والمنظومات، والتحولات، والسلاسل، والعتبات، كانت تطرح في جميع الدراسات التاريخية (بما فيها تلك التي تهتم بالافكار والعلوم)، فكيف امكن ان يعترض، بمظهر المشروعية، على المنظومة بالصيرورة، وعلى الانتظام الدائري بالحركة، او كما يقال بنوع من عدم التدبر، على البنية بالتاريخ؟

نلغي المحافظة ذاتها، والتقليد ذاته، في فكرة الكليات الثقافية ـ التي انتقد ماركس بصددها ثم حرّف فيما بعد ، او فكرة تقصي الاصول ـ التي عيبت على نيتشه قبل ان تنسب اليه ـ او فكرة التاريخ الحي المتصل المفتوح. وقد كانت الاصوات تعلو منذرة بسوء مآل التاريخ، كلما لوحظ ان تحليلاً تاريخياً ـ وبخاصة عندما يتعلق الامر بتاريخ الافكار والمعارف ـ يعمد بشكل جلي الى استعمال مقولات الانفصال والاختلاف، ومفهومات العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود. فكان ينظر الى هذا الامر كمس بحقوق التاريخ، واسس كل تاريخية ممكنة. ولكن، لا ينبغي ان نغالط انفسنا: ان ما يُتحسّر عليه ليس اختفاء التاريخ وانما انقراض ذلك الشكل من اشكال التاريخ الذي كان يحيل ضمناً، ولكن في مجموعه، الى الفعالية التركيبية للذات. ان ما كان يندب هو هذه الصيرورة التي من شأنها ان تحفظ سيادة الوعي في مأمن اكيد، أقل عرضة للمخاطر من الاساطير، ومنظومات القرابة، واللغات، والجنس، والرغبة؛ ان ما كا ن يتحسر عليه، وما كان يعد به ذلك المشروع من إذكاء عمل المعنى، وقيام الكليات، وتفاعل التحديدات المادية، وقواعد السلوك، والمنظومات اللاشعورية، والعلاقات الدقيقة اللامنعكسة، والروابط التي تفلت من كل تجربة معيشية؛ ما كان يتحسر عليه هو هذا الاستعمال الايديولوجي للتاريخ، الذي كان يُتوخّى منه ان يعيد للانسان كل ما ضاع منه منذ اكثر من قرن. كانت كنوز الماضي قد كدست جميعها في الحصن العتيق لهذا التاريخ، واعتقد أنه حصن متين، ونُظر اليه بعين التقديس، وجُعل منه آخر معقل للفكر الانتروبولوجي، واعتقد انه سيكون معقلاً حتى لاولئك الذين تحاملوا ضده، فظُن انهم سيرعونه ويحمونه. بيد ان المؤرخين هجروا هذه القلعة العتيقة منذ زمان بعيد كي يقوموا باعمالهم بعيدا عنها. واتضح ان ماركس ونيتشه لا يقومان بمهمة الرعاية التي عُهدت اليهما، وأنه لم يعد من الممكن التعويل عليهما لصون امتيازات التاريخ التقليدي، ولا للتأكيد من جديد (والله يعلم كم نحن في امس الحاجة اليهما اليوم) أن التاريخ حي متواصل، وانه مستقرّ للذات المعذبة تخلد فيه الى الهدنة، واليقين، والتصالح، والنوم الهادىء.

ترجمة:
عبد السلام بنعبد العالي

ماف فوكو

ماهو عصر التنوير ؟

ايمانويل كانط

ما هو عصر التنوير ؟ هو خروج الانسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر [عند الانسان] خارج قيادة الآخرين. والانسان [القاصر][1] مسؤول عن قصوره لان العلّة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير.

إن الخمـول، والجبن، هما السببان اللذان يفسّران وجود عدد كبير من الناس قد حرّرتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من قيادة غريبة [عنهم]، لكنّهم ظلّوا قُصَّراً طوال حياتهم عن رضا منهم، حتى ليسَهُل على غيرهم فرض الوصاية عليهم. وما أسهل ان يبقى المرء قاصراً. فإذا كان لديّ كتاب يحتلّ عنديِ مكان الفكر، وقائد يعوّض الوعي فيّ وطبيب يقرّر لي برنامج تغذيتي، الخ . . فلا حاجة لي في ان أحمِّل نفسي عناء [البحث]، ولا حاجة لي في ان افكّر ما دمت قادراً على دفع الثمن لكي يُقبل الآخرون على هذه المشقّة المملّة.

إن الاغلبية الكبيرة من الناس (بما في ذلك الجنس اللطيف اجمالاً) تعتبر تلك الخطوة نحو الرّشد عظيمة الخطر، فضلاً عن أنها امرٌ مرهق. ويساعدهم على القبول بحالة القصور هذه، اولئك الاوصياء الذين آلوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الانسانية. فبعد ان اطبقوا [سجن] البلاهة على قطعانهم وعملوا على مراقبة هذه المخلوقات الهادئة مراقبة دقيقة، حتى لا تسمح لنفسها بالمجاسرة على أدنى خطوة خارج الحقل الذي حُشرت فيه، أظهروا لها الخطر الذي يهدّدها إن هي غامرت بالخروج وحدها. لكن الخطر ليس كبيراً في حقيقة الامر لانها [لو اقدمت عليه] فسوف تتعلّم السّير، بعد عثرات قليلة. إلّا ان مثل هذه الكبوات يولد الاحتراز وعادة ما يحملنا الخوف، الذي ينتج عن ذلك، على العدول عن محاولة اخرى. لذلك فإنّه من العسير على اي شخص بمفرده الافلات من حالة القصور التي كادت ان تصبح طبيعة فيه، إذ صار يرتاح اليها، غير قادر في هذه الفترة، على استخدام فكره الخاص، وقد حرم من فرصة المحاولة. فالمؤسسات والصيغ [الجامدة]، اي تلك الآلات المختصة باستعمال العقل، او بتعبير أدق، باستعمال سيء للمواهب الطبيعية هي

الجلاجل التي عُلّقت على أرجل القاصرين، في حالة القصور التي ما زالت قائمة. وحتى إذا تخلّص احدهم من هذه الجلاجل فهو لا يستطيع القيام الا بقفزة غير واثقة من فوق اصغر الاخاديد، لانه لم يتعود بعد على تحريك ساقيه بحرية. لذلك فإن قلة من الناس توصلت من خلال إعمال ذهنهم الخاص[٢] الى الانعتاق من حالة القصور والقدرة على السير بخطوة ثابتة.

امّا ان يستنير جمهور بنفسه فهذا يدخل اكثر [من ان يستنير شخص بمفرده كما تبيّنه الفقرة السابقة (المعرّب)] في حيّز المحتمل، بل ان هذا الاحتمال لا يمكن تجنبه اذا تُرك للجمهور قدرٌ كاف من الحرية، إذ لا بد من وجود عدد من الناس يفكرون بانفسهم ضمن الاوصياء الرسميين على الجموع، اولئك الذين تخلصوا من نير حالة القصور، وطفقوا ينشرون بين الناس روحاً تجعلهم يقدّرون قيمتهم الخاصة، وجنوح كل إنسان إلى التفكير بنفسه. وعلينا ان نلاحظ ان الجمهور الذي كان تحت سلطة هؤلاء الاوصياء سوف يجبرهم [بعد ان تحرّر منهم] على البقاء في وضع ادنى حين يدفعه بعض من الاوصياء الآخرين، ممن عجز على التمتّع بمزايا التنوير، الى الانتفاضة العنيفة، وذلك يدلّنا على مضار الاحكام المسبقة والتي تنتقم ممن زرعها أو ممّن سيأتي بعده، لان الجمهور لا يصل [مرحلة] التنوير الا على مهل: فبامكان الثورة ان تُسقط الاستبداد الفردي، والاضطهاد المستغِل، او الطمّوح، ولكنها لن تأتي ابداً بإصلاح حقيقي لطريقة التفكير، بل تولّد، بالعكس، احكاماً مسبقة [جديدة] تشكّل مع الاحكام المسبقة القديمة تخوماً تفصل الثورة عن الجموع الكبيرة المحرومة من التفكير.

أمّا بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب غير الحرية، بمعناها الاكثر براءة، اي تلك التي تُقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين. إلاّ اني أسمع الآن وفي كل اتجاه من حولي صيحة تقول: «لا تفكروا». فالضابط يقول: «لا تفكروا.. عليكم ان تنفذوا..»، والمسؤول المالي يقول: «لا تفكروا عليكم ان تدفعوا»، ورجل الدين يقول: «لا تفكروا عليكم ان تؤمنوا» (هناك سيد واحد في العالم يقول: «فكروا قدر ما تشاؤون، وفي ما تشاؤون ولكن عليكم ان تطيعوا[٣]). في كل مكان يوجد تحديد للحرية. ولكي اي تحديد يناقض التنوير؟ وما هو التحديد الذي لا يناقضه بل والذي يمكن ان يكون لصالحه؟ اجيب فأقول إن الاستخدام العام لعقلنا لا بد ان يكون حرّا في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده ان يأتي بالتنوير الى البشر، غير ان الاستخدام الخاص لعقلنا لا بدّ ان يخضّع لتحديد صارم جداً دون ان يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق التنوير.

واقصد بالاستخدام العام لعقلنا ذلك الذي يقوم به المرء حين يكون عالماً، في اتجاه الجمهور الذي يقرأ. اما الاستخدام الخاص [لعقلنا] فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني، او أي وظيفة محددة تمّ تكليفنا بها، اذ يوجد، ضمن مسائل عديدة تخص المصلحة العامة للمجموعة، جهاز آلي معين يحتّم على بعض من اعضاء هذه المجموعة القيام بحركات لا إرادة لهم فيها، توجهها الحكومة ـ بفضل اجماع اصطناعي ـ نحو [تحقيق] الاهداف العامة او ـ على الاقل ـ لكي تمنع القضاء على هذه الاهداف. هنا لا يُسمح بالتفكير، بل تجب الطاعة. ولكن إذا كانت هذه القطعة من الجهاز الآلي عضواً في المجموعة، او في المجتمع المدني العالمي، بصفته عالماً في

الـوقت نفسه، واذا توجّه هذا العضو بكتابات استند فيها الى فكره، ففي هذه الحال يمكنه ان يستخدم عقله دون ان يؤثر ذلك على الشؤون التي كُلّف بها خلال جزء من وقته كعنصر سلبي. وأن يرغب الضابط، الذي تلقى امراً من رئيسه، في إعمال عقله ضمن مهمته للبحث عن جدوى هذا الامر او فائدته، فهذا امر خطير ولا بد لهذا الضابط ان يمتثل. ولكن إذا أردنا ان نكون منصفين [نقول] ان لا شيء يحظر عليه، اذا كان عالِماً، ابداء ملاحظاته حول الاخطاء الواردة في الجهاز الحـربي وتقـديم هذه الملاحظات لجمهوره حتى يحكم فيها. ولا يمكن للمواطن ان يرفض أداء الضرائب المفروضة عليه سيما وان نقداً لاذعاً لهذه الواجبات، إن لزمه قبولها، يعرّضه للعقاب، بسبب الفضيحـة التي يمكن ان تتـولّد [عن نقده] (وما ينجرّ عن ذلك من اضطراب شامل في النظام)، أما وقد وضعنا هذا التحفظ، فلا نرى تناقضاً مع الواجبات ان عبّر هذا المواطن ـ بوصفه عالما ـ وبصفة علنية عن نظرته في رعونة ذلك النوع من الجباية او في جور [مَن فرضها]. كذلك يجب على رجل الدين ان يقوم بتعليم رعيته، وفي معبده، بحسب رمز الكنيسة التي يخدمها لانه انتدب بحسب هذه الشروط، ولكنه يتمتع، كعالم، بكامل الحرية (ان لم نقل ان ذلك من واجبه) في أن يمد الجمهور بكل الافكار، بعد ان يزنها بثبات ونية حسنة، حول ما يراه خاطئا في هذا الرمز، وفي ان يقدم لهذا الجمهور مشروع رؤيته لتنظيم افضل للشؤون الدينية والكنائسية. وفي هذا ايضا لا يوجد ما يمكن ان يثقل ضميره، لان ما يعلّمه وفقا لوظيفته كممثل للكنيسة لا يقدمه الا كأمر لا حرية له في ابداء الرأي فيه وانما كتعاليم قد التزم بتدريسها باسم سلطة اجنبية [عنه].

ولسوف يقول «هذا ما تعلمه كنيستنا وها هي الحجج التي تسعملها [في ذلك]». وقد يُبرز، بهذه المناسبة، لرعيته الميزات العملية من الاطروحات التي لا يتفق معها عن اقتناع كامل والتي التزم، رغم ذلك، بعرضها، إذ من الممكن ان يكون قد وجد فيها بعض الحقيقة الكامنة او، على الاقل، لم يجد فيها ما يتعارض مع الايمان الذاتي [عنده]. أمّا اذا تعرض لشيء من هذا القبيل فلا يمكن له عند ذلك الاحتفاظ بمهامّه والبقاء على اتفاق مع ضميره وعليه، اذاً، ان يعتزل [عمله]. ونتيجة ذلك ان المربي اذا استخدم عقله اثناء عمله وأمام من حضر دروسه لا يقوم الا باستعمال خاص للعقل لان المسألة تخص اجتماعاعائليا، مهما بلغ حجم [هذه] العائلة. وهو يتصرف أمامها على انه رجل دين غير حر، ولن يكون حرا، لانه يؤدي مهمة خارجة [عن نطاقه]. أما إذا اعتبرناه عالِماً يخاطب بكتاباته الجمهور الحقيقي، اي العالم، ـ كعضو في مجمع ديني ضمن استخدام عامّ لعقله ـ فإنّه يتمتع بحرية لاحدود لها في استعمال عقله والتحدث باسمه الخاص. والادعاء القائل بأن الاوصياء على الشعوب (في الامور الدينية) لا بد ان يظلّوا قُصَّراً هم أنفسهم يعدّ سخافة ساهمت في تأييد السخافات [الاخرى].

ولكن الا يحق لمثل هذه الجمعية الدينية، سواء كانت مجمعاً كنائسياً او طبقة من الآباء (كما تسمى في هولاندا) ان تلجأ الى دعوة [اعضائها] الى تأدية اليمين على رمز معين ثابت، لكي تسلّط وصاية اعلى، دائمة، على كل عضو، وحتى تؤبّد هذه الوصاية من خلالهم؟ اقول ان هذا الامر مستحيل تماما. لان مثل هذا النوع من التعاقد يقرر الاستغناء نهائيا عن كل تنوير جديد يمكن

للجنس البشري ان يستقبله، ويظلّ على هذا الاساس لاغيا وغير ذي مفعول، حتى وان كان مزكّى من سلطة أسمى، اي من البرلمانات او من المعاهدات السلمية الاكثر جلالاً. ذلك لانه لا يمكن لقرن ما ان يولد اتفاقا يقيد القرن الذي يليه بوضع يجعله غير قادر على توسيع معارفه (بخاصة منها تلك التي تتعلق بمصلحة هذا القدر من الخطر) ويحرمه من التخلص من اخطائه، والتقدم، بصفة عامة، على [طريق] التنوير. إنّها لجريمة في حق الانسانية التي يحملها قَدَرُها الاصيل نحو هذا التقدم بالذات. لذا يحقّ للخَلَف ان يرفض تماماً مثل هذه القوانين وان يحتج [على ذلك] بجهل من قام بسنّها وطيش دوافعه. فحجر الزاوية في كل ما يمكن تقريره لصالح شعب ما، في شكل قانون، يكمن في السؤال التالي: «هل يقبل هذا الشعب ان يهب نفسه قانوناً كهذا القانون؟». من الجائز ان يكون القانون المعني ممكناً لمدة محددة قصيرة، في انتظار قانون افضل، وتحسباً لادخال تنظيم معين، ولكن على شرط ان يُترك لكل مواطن ـ وبخاصة لرجل الدين ان كان عالِماً ـ الحرية في صياغة الملاحظات حول العيوب التي تحتوي عليها المؤسسة الحالية، على ان تكون هذه الصياغة علنية، اي في شكل كتابات، مع الابقاء على النظام القائم. وذلك حتى يأتي يوم يتقدم فيه البحث في هذه الاشياء اشواطاً بعيدة تجعله يتأكد بما فيه الكفاية، فيُرفع امام العرش مشروع مدعمٌ باتفاق [اغلبية] الاصوات (ان لم نقل جميعها) يهدف الى حماية المجموعات المتضامنة، بحسب آرائها الخاصة، والمتفقة على تغيير المؤسسة الدينية، دون ان يلزم ذلك اولئك الذين ظلوا اوفياء [للمؤسسة] القديمة. أمّا ان يكون الاتفاق على دستور دائم لا يأتيه الشك، حتى ولو كان ذلك لمدة تعادل عُمر انسان، مما يقضي على الانسانية، ردحاً من الزمن، بالعقم في [توقها] الى التقدم ويضرّ بالاجيال القادمة، فهذا ما هو محظور إطلاقاً.

ويمكن لشخص ما، في ما يتعلق به شخصياً، ان يؤجّل الحصول على معرفة لا بدّ له من الحصول عليها. أما ان يعرض عنها وان يحرم منها الاجيال المقبلة، فهذا ما يسمّى بالتجني على حقوق الانسانية المقدسة ودوسها. ويبقى ما حُرِّم على الشعب تقريره، محرّماً، من باب أولى، على الحاكم، لان سلطة الحاكم في التشريع منبثقة من الشعب وهو يستمد إرادته الخاصة من إرادة الشعب العامة. فليسهر الحاكم على إبقاء الاصلاح، المنجز او المفترض، متفقاً مع النظام المدني، وليترك الحرية لرعاياه في البحث عما يجب عليهم القيام به ليحصلوا على نجاة ارواحهم [في الآخرة]. فليس هذا الامر من شأنه وإنما عليه، بالمقابل، ان يمنع البعض [من الشعب] من حرمان البعض الآخر، بالقوة، من العمل على تحقيق النجاة والاسراع بها-بكل ما اوتي من جهد. والحاكم يضر بهيبته إن هو تدخّل في هذا الشأن وأعطى تكريساً رسمياً للكتابات التي يحاول فيها رعاياه توضيح آرائهم. فإن فعل انطلاقا من سلطته الشخصية فهو يتعرض للوم القائل «ان قيصر ليس ارفع [شأناً] من النحويين» وإن هو حمى في دولته الاستبداد الكنسي وبعضاً من المستبدين على بقية رعاياه فهو يضعف من قدرته العالية.

وإذا سئلنا بعد كل هذا: «هل نحن نعيش الآن قرنا مستنيراً؟» فإن اجابتي تكون على النحو التالي: «لا. لاننا في الواقع [نعيش] قرناً يسير نحو التنوير»، فنحن لّما نزل في مرحلة تفتقر الى

عناصر كثيرة اخرى تحمل الناس الى حالة تمكنهم من ممارسة تفكيرهم الخاص في الامور الدينية بإحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين.

ولكن ان يكون للناس الآن مجال أرحب في ممارسة هذا [التفكير الخاص] بحرية، وان يكون عدد العقبات اقل من ذي قبل نسبياً، في الطريق نحو عصر شامل للتنوير يخرج بالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها، فهذا ما لنا عليه مؤشرات مؤكدة. من هذا المنطلق يمكن القول ان هذا القرن هو قرن التنوير وقرن [الملك] فريدريك. فالامير الذي لا يتأفف عن التصريح بان من واجبه ان لا يأمر بشيء في الامور الدينية، وانه يترك للناس كامل الحرية في ذلك، والذي يعرض عن لفظة التسامح المتعالية، يبقى هو نفسه مستنيرا: فهو يستحق، إذاً، اجلال معاصريه واعتراف الاجيال المقبلة [بجميله]، لانه اول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، من وجهة نظر إدارية على الاقل، وترك لكل [شخص] الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة. ففي عهده اصبح من حق رجال الدين الأجلاّء، إذا كانوا علماء، ان يتفوّهوا بأحكامهم وآرائهم التي تخالف الرّمز الرسمي، دون ان يكون لذلك انعكاس سيّء على واجباتهم تجاه وظائفهم. كما اصبح من حقهم ان يعرضوا علانية [هذه الاحكام وهذه الآراء] على اختبار العالم، وهذا ينسحب، بالطبع، على كل شخص لا يتقيد باي التزام تجاه وظيفته. وقد انتشرت روح الحرية هذه في الخارج حتى وان هي تعرضت لعقبات موضوعية [اقامتها] الحكومة التي لم تستوعب دورها بعد. وما نحن فيه [حكومة فريدريك] يقوم مثلا امام كل حكومة لم تفهم ان لا خوف إطلاقاً على العهد السياسي، ولا على وحدة المؤسسة العامة من توفير جو الحرية، حيث سيبذل الناس كبير الجهد حتى يخرجوا من حالة الصلافة، ان لم يكن هناك من يجتهد في ابقائهم عليها.

لقد ركّزت اهتمامي في بحثي حول حلول عصر التنوير، على ذلك النوع [من التنوير] الذي يحرّر الناس من حالة القصور التي يبقون هُمُ المسؤولون عليها، ووقفت على المسائل الدينية؛ ذلك لانه لا مصلحة لحكامنا، في ما يخص الفنون والعلوم، في ان يقوموا بدور الاوصياء. ثم ان حالة القصور هذه [الدينية] التي تناولتها، هي الاكثر ضررا والادهى خزياً. ويذهب منهج التفكير عند رئيس الدولة الذي يشجع التنوير الى ابعد من هذا فيعترف، من منطلق تشريعه ايضا، ان لا خطر [عليه] في ان يسمح لرعاياه باستخدام علني لعقلهم حتى يقدموا للعالم ما أنتجوه من افكار تشير الى بناء افضل لهذا التشريع، حتى ولو كان ذلك من خلال نقد صريح للتشريع الذي تمّ سَنُّهُ. ان لنا في هذا لمثل كريم لم يتجاوزه اي ملك عدا الذي نُجلّه.

وهذا الملك المستنير هو الملك الوحيد الذي لا يخشى البقاء في الظلّ وقد مَسَك بجيش عتيد حسن التنظيم، يضمن به الطمأنينة العامة، وهو [الملك] الوحيد الذي يقدر على التصريح بما لا تجرؤ اي دولة حرة [اخرى] على التصريح به: **«فكّروا قدر ما تشاؤون وفي ما تشاؤون، وعليكم ان تطيعوا»**.

هكذا تأخذ الامور الانسانية مجرى مثيراً غير منتظر. ومهما يكن من أمر، وإذا اعتبرنا سياق

الامور في جملتها، نرى ان كل شيء تقريباً يثير الاحساس بالمفارقة: فالحصول على درجة أعلى من الحرية المدنية يبدو مفيداً لحرية الفكر عند الشعب في الوقت نفسه الذي يفرض عليه حدوداً لا يمكن له تخطيها. [ومن ناحية اخرى] فإن درجة ادنى توفر له الفرصة في ان ينشر نفوذه الكامل. وما ان تحرر الطبيعة، من تحت قشرتها الصلبة، بذرة الميل والتأهب للفكر الحرّ حتى تحدوها بعطفها وتجعل منها ذلك النزوع الذي سيؤثّر تدريجيا وبمفعول رجعي على مشاعر الشعب (ومن خلال هذه المشاعر يزيد الشعب شيئاً فشيئاً من الاستعداد للسلوك بحرية). وسوف يؤثر هذا النزوع بدوره، اخر الامر، على أسس الحكم الذي سيرى من صالحه ان يعامل الانسان ـ وهو الذي لم يعد مجرّد آلة ـ حسب التقدير الذي يستحق.

في الاسبوعيات الجديدة لبويشنينغ، العدد الصادر في ١٣ ايلول، اقرأ اليوم، الثلاثين [من الشهر نفسه] إعلاناً عن صدور المجلة الشهرية البرلينية، حيث توجد إجابة السّيد مندلسهن على هذا السؤال نفسه. لم أطّلع عليه بعد، ولو كنت فعلت لعدلت عن الادلاء باجابتي التي لا يمكننا الآن إلا ان نعتبرها مجرّد تجربة تسمح لنا بتقدير مدى ما تأتي به المصادفة من توارد الخواطر.

ترجمة: يوسف الصديق

اشارات:

(١) ـ للجملة الفلسفية الكانطية بنية متشعبة تجعلها «تلبس» الفكرة ولا تنتهي الا بانتهائها. فالتنقيط «النحوي» عند هذا الفيلسوف يبقى تحت قيادة النفس الاستدلالي الذي يطول احياناً الى حدّ ارهاق القارىء والتباس الامور عليه. حاولنا الابقاء على هذه الصياغة في ترجمتنا لنص كانط من الترجمة الفرنسية، مع لجوئنا في كل مرة الى القاموس الكانطي الاصلي، بالالمانية، في تعريبنا للمفاهيم الفلسفية. وقد زدنا كلمات، او احيانا تعابير كاملة، بين معقوفين [. . . .] لتوضيح الفكرة. اما ما هو بين قوسين فهو من عند كانط.

(٢) ـ ترجمنا بكلمة الفكرالمفهوم الكانطي verstandt (بالفرنسية Entendement)، وبكلمة عقل المفهوم Vernunft (بالفرنسية Raison) كما جرت العادة في الترجمات العربية لاهم اعمال كانط؛ أمّا حين يستعمل اللفظة Geist (بالفرنسية Esprit) وهي تعني بالضبط العقل في بعديه الجماعي والتاريخي، فقد فضّلنا تعريبها بكلمة الذّهن.

(٣) ـ يقصد كانط بهذا «السيد الوحيد» الملك فريدريك ملك بروسيا الذي كان يعيش عهده، كما سيبيّن النص ذلك فيما بعد.

ماف فوكو

كانط والثورة

ميشال فوكو

يبدو لي أن هذا النص يكشف عن نوع آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي. فما هو بالنص الأوّل في تاريخ الفلسفة ـ ولا حتى عند كانط ـ الذي يطرح سؤالاً حول التاريخ: إذ نجد عند هذا الفيلسوف نصوصاً عديدة تلقي على التاريخ سؤال الأصل، كالنص حول بدايات التاريخ ذاته، والنص المتعلّق بتحديد مفهوم الأجناس. وثمّة نصوص أخرى تضع التاريخ أمام سؤال حول صيغة إنجازه، كهذا النّص المنشور في سنة ١٧٨٤ نفسها: «حول فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كونية». وهناك أخيرا نصوص تساءلت عن الغاية الذاتية التي تنظم السّياقات التاريخية كالنص الخاص باستعمال المباديء الغائية. فكل هذه النصوص[1] المترابطة بعضها ببعض وثيق الترابط تخترق جميع تحاليل كانط حول التاريخ. إلا انه يظهر لي ان نص عصر التنوير يختلف عن كل هذه النصوص فهو ـ على الاقل ـ لا يطرح أياً من هذه الأسئلة: لاسؤال الأصل ولا ـ برغم ما يبدو للناظر ـ سؤال الإنجاز، بل يضع بصفة محتشمة، تكاد تكون جانبية، مسألة الغائيّة الكامنة في سياق التاريخ ذاته. والمسألة التي تبدو لي مطروحة لأول مرّة في نص كانط هذا هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث الآن وما هو هذا «الآن» الذي نوجد نحن وغيرنا فيه، ومن الذي يحدّد اللحظة التي أكتب فيها؟.

ليست هذه هي المرّة الأولى التي نجد فيها، خلال التفكير الفلسفي، اشارة الى الحاضر بوصفه وضعاً تاريخياً محدداً. فقد وصف ديكارت في بداية مقالة الطريقة مسيرته ومجموعة القرارات الفلسفية التي اتخذها تجاه نفسه وتجاه الفلسفة، ولقد أشار فعلاً وبطريقة واضحة لأمر يمكننا ان نعتبره الوضع التاريخي ضمن انتظام المعارف والعلوم في عصره. غير ان المطلوب في هذا النوع من الاشارات يبقى ايجاد الدّافع لاتخاذ القرار الفلسفي داخل ذلك الشكل المتوحّد الذي نشير إليه بلقظة الحاضر. فعند ديكارت لا نجد سؤالاً من صنف: «ما هو بالتحديد هذا الحاضر الذي انتسب إليه؟» فالسؤال الذي الزم كانط بالإجابة حين ألقي عليه هو من نوع اخر، في ما يبدو لي، إذ هو لا يصاغ بهذه البساطة أي على هذا الشكل: ما الذي يحدّد في الوضع الحالي هذا القرار أو ذاك ضمن النظام الفلسفي؟ بل ان السؤال يتعلّق بهوية هذا الحاضر، وقبل كل شيء، بتحديد عنصر معيّن من الحاضر لابّد من التّعرف عليه وتمييزه وفكّ شفرته من بين كل العناصر الاخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكّل في الحاضر، الآن، المعنى في تفكير فلسفيٍّ ما؟.

في الجواب الذي يحاول تقديمه حول هذا التساؤل يعمد كانط إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والّتي تجعل منه المؤشر لسياق يضمّ الفكر والمعرفة والفلسفة. غير أنه من الضروري [في الحين ذاته]

بيان السّبب والصيغة اللذين يجعلان المتحدث ـ كمفكر أو كعالم أو كفيلسوف ينتمي هو ذاته إلى هذا السياق. ثم كيف يمكن تحديد الدوّر الذي يلعبه [هذا المتحدث] في هذا السياق حيث يوجد هو نفسه كعنصر وفاعل في الوقت نفسه.

ومجمل القول أرى أننا نلمح في نص كانط هذا قيام مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه. وإن نحن قبلنا باعتبار الفلسفة شكلاً من أشكال العمل النظري له تاريخهُ المميّز، فإننا ـ في اعتقادي نشاهد في نص التنوير الذي أمامنا ـ ولا أبالغ حين أقول لأول مرة ـ نشاهد الفلسفة تعمل على صياغة اشكالية لأنيّتها النظرية. فهي تستنطق هذه الأنيّة كحدث لابّد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرّده الفلسفي، ولابّد من أن تجد فيه ـ في الوقت نفسه ـ تعليلاً لوجودها وأساسا لما تقوله. نرى، إذاً، ان تساؤل الفيلسوف عن انتمائه لهذا الحاضر لم يعد إطلاقا تساؤلاً حول انتمائه لمذهب ما او لتراث معين، ولا حول قضيّة انتمائه لمجموعة انسانية بصفة عامّة، بل أصبح السّؤال يخصّ انتماءه لـ «نحن» محدّدٍ، لهذا الـ «نحن» الـذي يشـير إلى مجموعة ثقافية تتميز بأنيّتها. هذا هو الـ «نحن» الذي سيصبح في الفلسفة موضوع تفكيرها، ومن هذا المنطلق لم يعد من الممكن أن يتجنّب الفيلسوف السؤال حول انتمائه المتفرّد لهذا الـ «نحن». كل هذا ـ أي الفلسفة كعملية تجعل من الأنيّة إشكالاً، وكتساؤل الفيلسوف عن هذه الأنيّة التي ينتمي إليها والتي لابّد ان يتّخذ له منها موقفاً ـ كل هذا إذاً سيُمكّن من تمييز الفلسفة كخطاب الحداثة وكخطابٍ عن الحداثة.

وحتّى نتحّدث بصفة مبسّطة نقول: إن مسألة الحداثة كانت قد طرحت في الثقافة الكلاسيكية [الغربية] ضمن محور ذي قطبين: قطب العصر القديم وقطب التحديث. فقد تمّت صياغة المسألة إما في اتجاه سلطة علينا قبولها أو رفضها (أيّ سلطة نقبل وأيّ نموذج نتبع، الخ..؟) وإمّا في شكل (مرتبط بالاتجاه الأوّل) تقويمي مقارن: هل القدامى أفضل من المحدثين؟ وهل اننا في فترة انحطاط، إلخ..؟ لكنّنا نرى [مع نص كانط] ظهور صيغة جديدة في طرح مسألة الحداثة إذ لم يعد السّؤال في علاقة المحاذاة مع القدامى، بل أصبح في علاقة يمكن ان نسّميها «شعاعية»، انطلاقاً من آنيّة المتساءل: على الخطاب بدءاً من الآن أن يضع في الحساب آنيته حتى يحدّد فيها مجال تواجده الخاص من جهة، وحتى يتلفّظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الأمر، كي يميز صيغة العمل الذي يستطيع القيام به داخل هذه الأنيّة[٢].

ما هي آنيّتي؟ ما هو معنى هذه الأنيّة؟ وما هو نوع العمل الذي أقوم به حين أتحدث عن هذه الأنيّة؟ ذلك، في رائي، ما يعّرف هذا التساؤل الجديد حول الحداثة.

إلا ان [ما توصّلنا إليه إلى الآن] لا يشكّل سوى ممرّ لابدّ من استكشافة عن قرب، لذا يجب علينا أن نقبل على بحث أصولي[٣] لا يستهدف بالضرورة فكرة الحداثة بل الحداثة كمسألة. وعلى أي حال وحتى لو أخذنا نص كانط كنقطة بروز لهذه المسألة فإننا نرى ان هذا النص يندرج هو نفسه داخل سياق تاريخي اوسع لابد من أن نقدره حق قدره. وسيكون هذا الإتجاه، دون شك، احد المحاور الهامّة لدراسة القرن الثامن عشر بعامة، وعصر التّنوير بصفة أخصّ، إذا نحن وضعنا الأمر التّالي موضع التساؤل: إن عصر التنوير قد سمّى نفسه عصر التنوير، فهو، إذاً، سياق ثقافي متفرّد بذاته دون ريب، لأنه وعى ذاته بتسمية ذاته في الوقت نفسه الذي حدّد فيه نفسه بالنسبة لماضية ومستقبله، مع قيامه بتعيين الإختيارت التي سيقبل عليها ضمن حاضره.

أوَليس عصر التّنوير هو أول العصور التي تسمّي نفسها بنفسها، وأوّل عصر لم يتميّز بحسب العادة القديمة ـ بصفة الإنحطاط أو الإزهار أو بانتسابه للرّونق أو للبؤس فقط، بل سمّى نفسه من خلال حدث

معيّن داخل تاريخ الفكر الشامل، وداخل تاريخ العقل والمعرفة، حيث سيلعب هذا العصر دوره الخاص؟ فعصر التنوير طور صاغ شعاره بنفسه كما صاغ تعاليمه، معلناً عمّا سيقوم به من عمل في اتجاه تاريخ الفكر بعامّة، ثم في اتجاه حاضره وفي اتجاه صيغ المعرفة والعلم والجهل والأوهام التي عرف هذا العصر كيف يتحسّسُها وكيف يتعّرف على وضعه التاريخي فيها. ويبدو لي أننا نشهد في مسألة عصر التنوير هذه، أولى المظاهر [لمولد] طريقة معيّنة في تعاطي الفلسفة، مرّت بتاريخ طويل خلال قرنين، لأن من أهم وظائف الفلسفة التي تسمّى بالحديثة (والتي نستطيع تحديد بداياتها من أقصى أطراف القرن الثامن عشر) تساؤلها عن آنيتها. ونحن نستطيع متابعة خطّ هذه الصيغة [الجديدة] للفلسفة خلال القرن التاسع عشر حتى اليوم، مع أن الشيء الوحيد الذي أرغب في التشديد عليه هذه المرّة هو ان كانط لم ينس في ما بعد المسألة التي عالجها سنة ١٧٨٤، حين اجاب على سؤال طرح عليه من الخارج؛ فهو سوف يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما سيقوله [في مناسبة لاحقة] عن حدث لم ينفك هو ايضا يتساءل عن ذاته، وأعني بهذا الحدث ـ طبعاً ـ الثورة الفرنسية.

ففي سنة ١٧٩٨ سيعطي كانط ما يمكن ان نعتبره تتمّة لنصّ ١٧٨٤. فالفيلسوف حاول في ١٧٨٤ الإجابة على السّؤال: ما هو عصر التنوير؟ أما في ١٧٩٨ فسيجيب على سؤال آخر طرحته عليه الأحداث، لكنّ المناظرات الفلسفية في المانيا كانت قد صاغته منذ ١٨٩٤. وهذا السؤال هو: «ما هي الثورة؟».

تعلمون أن كتاب «نزاع الكليات» هو مجموعة ثلاث رسائل حول العلاقات القائمة بين مختلف الكليات المكوّنة للجامعة، وتتعلّق الرسالة الثانية بالنزاع بين كليتي الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقات بين الفلسفة والحقوق آنذاك هذا السؤال: «هل هناك تقدم مستمّر للجنس البشري؟». وحتى يجيب كانط على هذا السؤال عمد في الفقرة الخامسة من هذه الرّسالة إلى اثبات الاستدلال الآتي: «إذا نحن أردنا الإجابة على السؤال: «هل هناك تقدّم مستمر للجنس البشري؟» وجب علينا أن نحّدد ما إذا وجدت علّة ممكنة لهذه التقدم. فإن نحن سلّمنا بهذه الإمكانية وجب علينا أن نقيم الدليل على ان هذه العلّة فعّالة في واقع الأمر. فمجّرد تحديد العلّة لا يسمح إلاّ بتحديد جملة من النتائج الممكنة أو، بتعبير أدق، لا يسمح إلاّ [بتصوّر] إمكان النتيجة. ولكن واقع النتيجة لا يمكن أن يتأسس إلاّ بوجود الحدث». لا يكفي، اذاً أن نتحسس التظافر الغائي الذي يجعل التقدم ممكناً، بل لابدّ من أن نحدّد داخل التاريخ حدثا تكون له قيمة المؤشر. مؤشر على ماذا؟ مؤشر على وجود علّة؛ علّة مستمرة قادت البشر خلال التاريخ على طريق التقدم؛ علّة ثابتة يمكن لنا أن نؤكّد فاعليتها في الماضي وانها تفعل الآن، وانها سوف تقوم بالفعل في الزمن الآتي. فالحدث الذي يُمكّننا إذاً من تقرير وجود التقدّم هو مؤشر «يمكن استحضاره بالذاكرة والاستدلال عليه، وتوقّع حدوثه مستقبلا» [باللاّتينية في النص الأصلي[٤]]. يجب أن يثبت المؤشر إذاً أن الأمور وقعت في الماضي (الاستحضار بالذاكرة)، وأن الأمور نفسها تحدث الآن (المؤشر [في حالته] الاستدلالية)، وأنها سوف تحدث هكذا باستمرار (المؤشر [في حالته] التوقّعية)، وبهذه الطريقة يمكننا أن نتأكد من أن العلة التي تجعل التقدم ممكناً لم تقم بفعلها في ظرف معين فقط، بل تضمّنت نزوعاً شاملاً يحمل الجنس البشري كلّه على السّير في اتجاه التقدّم. يصبح السؤال إذاً: «هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة والاشارة إليه استدلالاً، والتوقع بحدوثه يشير الى تقدم مستمّر يحمل الجنس البشري كلّه؟».

لابّد أنكم حدستم الجواب الذي يعطيه كانط، لكني أريد أن أقرأ عليكم مقطعاً من نصّ سوف يدخل كانط من خلاله إلى الثورة كحدث له قيمة المؤشر [كما بيّنها]. فقد كتب في الفقرة السادسة [من الرسالة المذكورة]: «إيّا كم أن تروا في هذا الحدث مجموع الأعمال الراقية والمساوىء الخطيرة التي قام بها

النّاس، والتي حوّلت الاشياء العظيمة عندهم حقيرة، والأشياء الحقيرة عظيمة [واياكم أن ترَوْا] في المعالم القديمة الرائعة التي أتحت بمفعول يكاد يكون سحرياً، بينما ظهرت مكانها معالم أخرى وكأنها طلعت من تحت الارض لا!لا شيء من ذلك». في هذا النصّ يشير كانط، طبعا، إلى الأفكار التقليدية التي تبحث عن دلائل التقدّم أو عدم التقدّم، عند النوع البشري، في انقلاب الامبراطوريات وفي تعاقب النكبات التي تأتي على الأوضاع الأكبر رسوخاً، أو في تغيّر الأقدار التي تصيب بالنّكسة القوى الراكزة فتعوضها بأخرى. يقول كانط لقرّائه: حذار، فاننا لن نجد في هذه الأحداث الضخمة ذلك المؤشر الاستحضاري الاستدلالي التوقعي للتقدّم، بل إننا نجده في أحداث أقل منها ضخامة، وأخفى منها على الادراك؛ ولا يمكن لنا أن نحلّل حاضرنا بالنظر الى هذه القيم الدّالة، دون أن نسقط في طلسمة تقودنا إلى اعطاء الدلالة والقيمة التي نبحث عنها لما هو في الظاهر خال من الدلالة والقيمة.

لكن ما هو هذا الحدث الذي ليس هو بالحدث «الضّخم»؟ هناك طبعاً مفارقة عندما نقول إن الثورة ليست بالحدث الصاخب. أليست هي مثال الحدث الذي يقلب، والذي يجعل ما كان كبيراً يصبح حقيراً، وما كان حقيراً يصبح كبيراً، والذي يلتهم هياكل المجتمعات والدول الأكبر رسوخاً في الظاهر؟ ولكن ليس هذا هو الجانب من الثورة الذي يحدّد المعنىٰ عند كانط. فالذي يشكّل الحدث ذا القيمة الاستحضارية الاستدلالية التوقعية لا يكمن في الدراما الثوري نفسه ولا في الانتصارات الثورية ولا في الايماءات التي ترافقها. فالدال في الثورة هو الطريقة التي تقيم بها الثورة المشهدَ، أي الطريقة التي تستقبل بها من طرف مشاهدين لم يُسهموا فيها وإنما نظروا إليها وحضروها واستسلموا لتيارها، ان نحو الأفضل أو نحو الأسوء.

فالتحّول الثوري لا يشكّل الدّليل على التقدّم، ذلك لأنه ـ أوّلا ـ مجرّد عكس لواقع الأمور ثم ـ ثانياً ـ لو آن لمن قام بهذه الثورة أن يكرّرها كما هي لما فعل. هناك نصّ لكانط ذو أهمية بالغة يقول: «ليس المهمّ أن تكون الثورة ثورة شعب عظيم الثقافة كما رأيناها في أيّامنا هذه (وهو يتحدّث إذاً عن الثورة الفرنسية)، وغير مهمّ أن نعرف إن هي نجحت أو فشلت، وليس من المهم أن نعرف ما تراكم خلالها من البؤس والفظاعة ـ حتى لأنّ انساناً عاقلاً، لو توفر له القيام بها من جديد على أمل انجاحها لما قبل اطلاقاً محاولة التجربة بالثمن نفسة». فليس مسار الثورة هو المهمّ، وغير مهمّ أن تفشل أو تنجح إذ لا علاقة لكل هذا بالتقدّم أو، على الاقل، بمؤشر التقدّم الذي نبحث عنه. ففشل الثورة أو نجاحها لا يكوّنان مؤشراً للتقدم، ولا المؤشر الدّال على انعدام التقدم، بل لو تمكّن الانسان من فرصة الإطّلاع [على نتيجة] الثورة والعلم بكيفية تطوّرها، ولو تمكّن في الوقت نفسه من السير بها الى النجاح مرة أخرى فإن هذا الانسان، إن كان عاقلاً، وحسب الثمن الضروري لهذه الثورة لا يكرر القيام بها. فالثورة في حدّ ذاتها كعملية «قلب»، أو كبادرة يمكن لها أن تنجح أو أن تفشل، ثم كثمن باهظ لابدّ من دفعة، لا تعتبر مؤشراً يدلّ على وجود علّة قادرة على تمرير تقدم متواصل للبشرية خلال التاريخ.

ولكنّ الذي يشكّل مؤشّر التقدّم ـ بالمقابل ـ هو ما يحاذي الثورة، كما يقول كانط من «تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة». فالمهمّ في الثورة ليس [حدث] الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسيين بها. المهمّ هو العلاقة القائمة بين هؤلاء وهذه الثورة التي هم ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة، بحسب كانط، هو المؤشر لتأهّب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أوّلاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانياً في المبدأ الذي يتفق مع الاخلاق والحق، [القاضي] بأن تتمتّع الانسانية بدستور سياسي [شامل] يجنب، من وجهة نظر هذه المبادىء ذاتها، كل حرب هجومية.

فالتأهب الذي يحمل الإنسانية نحو هذا الدستور هو الذي تشير اليه الحماسة للثورة. فالثورة

كمشهد، لا كإيماءات، وكموطن للحماسة عند الذين يحضرونها، لا كمبدأ عند من يشاركون في صنعها، هي «مؤشر إستحضاري» لأنها تبرز التأهب المتأصّل [في الإنسان] وهي «مؤشر إستدلالي» لأنها تظهر الفاعلية الحاضرة لهذا التأهّب، وهي أيضاً «مؤشر توقّعي» لأنه لا يمكن مستقبلا نسيان التأهب الذي برز من خلالها حتى ولو كان من الجائز مراجعة بعض من نتائج الثورة في ما بعد.

ثمّ اننا نعلم ان هذين العنصرين ـ الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض ارادته والدستور السياسي [الشامل] الذي يجنب الحرب ـ هما [في] مسار عصر التنوير، أي ان الثورة هي بالفعل [في الوقت نفسه] التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الاطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. وقد كتب كانط يقول: «اؤكد أنّي استطيع التنبّؤ للجنس البشري، دون أن يكون ذلك عن ميل إلى التنجيم بل من خلال الظواهر وما استشفه من علاقات في عصرنا ـ استطيع التنبؤ بأن [الجنس البشري] سوف يصل إلى هذه الغاية، أي أنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنّب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمن من كل مناقضة. وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الانسانية لأنها تبرز في الطبيعة الانسانية تأهبًا ومَلَكة [في الاقبال] على التقدّم لا يمكن لأي سياسة مهما بلغت من قوّة الدّهاء أن تنتزعها من مجرى الاحداث السّابق. فالطبيعة والحرية، ان اجتمعا في فكر الانسان، بحسب مبادىء الحق الكامنة [فيه]، يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الامر حتى وان لم يكن ذلك الاّ في صيغة غير محدّدة، وكحدث عارض. ولكن، واذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تمّ الوصول اليه، أي حتى وان فشلت في ما بعد الثورة او الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شيء ـ بعد فترة قصيرة من الزمن ـ في الأخدود السابق، كما تنبّأ بذلك بعض السّياسيين، فإن تنبّؤنا الفلسفي لن يفقد شيئاً من قوّته، إذ أن هذا الحدث هو من الاهمية وعلى درجة من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع على كل اجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب حالما تعود الظروف الملائمة، وسيُستحضر عند تجدّد الأزمة ضمن محاولات متجدّده من هذا الصنف؛ لأن قضيّة بهذه الأهمية بالنسبة للنّوع البشري سوف تمكّن الدستور المنتظر من أن يبلغ في وقت ما تلك الصلابة التي تؤسّسها دروس التجارب المتكرّرة في الأذهان».

على كل حال، لابدّ للثورة أن تكون مهدّدة بالسّقوط في «الأخدود السابق»، ولكنها لن تسقط، إلا كحدث ذي محتوى تافه ويبقى وجودها يشهد على كمون مستمّر لا يمكن نسيانه؛ ويبقى هذا هو الضمان مستقبلاً لمسيرة التقدّم.

أردت أن أحدّد فقط موقع نص كانط هذا حول عصر التنوير وسأحاول في ما بعد قراءته بدقة أكبر. وأردت أيضاً أن أرى كيف أقبل كانط بعد خمس عشرة سنة على التفكير في أحداث أكثر درامية [مما جاء في هذا النّص] هي أحداث الثورة الفرنسية. فنحن أمام هذين النصين نقف على موضع الأصل وعلى نقطة انطلاق سلالة من الأسئلة الفلسفية؛ لأن هذين السّؤالين: «ما هو عصر التنوير؟ و «ما هي الثورة؟» هما الشكلان لسؤال كانط حول آنيّته ذاتها. وهما، في ما أظن، السّؤالان اللذان لم ينفكاّ يتردّدان على جزء كبير من الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، ان لم نقل على كل الفلسفة الحديثة. ويظهر لي، في آخر الأمر، أن عصر التنوير كحدث متفرّد دشن الحداثة الأوروبية وكسياق مستمر يَبرز في تاريخ العقل، وضمن تطوّر اشكال العقلانية والتّقنية وفي عملية تأسيسها ثمّ ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها ـ إن عصر التنوير إذاً لا يبقى مجرّد مرحلة من تاريخ الأفكار، بل هو مسألة فلسفية مدّونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر. ولنترك في وَرَعهم أولئك الذين يريدوننا أن نحتفظ بتركة عصر التنوير حيّة مَقدّسة، فإن مثل هذا الورع يعدّ من أسذج الخيانات. المطلوب ليس ان نحافظ على بقايا عصر التنوير بل أن نُبقي على ذات السّؤال الذي

طرحه هذا الحدث وعلى معناه (أي تاريخية فكرة العالمية) الذي لابد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كالشيء الذي يجب أن يكون [مادّة] الفكر.

إن مسألة عصر التنوير، ومسألة العقل كمشكلة تاريخية، عبرت الفكر الفلسفي بكيفية يتفاوت غموضها منذ كانط إلى الآن. والوجه الآخر للآنيّة الذي اعترض كانط هو الثورة: الثورة كحدث ثمّ أيضاً كقطيعة وكتحوّل في التاريخ وكفشل، وفي الوقت نفسه كقيمة وكمؤشر وكتأهّب يفعل داخل التاريخ وضمن تقدّم النوع البشري. وهنا أيضا لا يكون السؤال المطروح على الفلسفة في اتجاه تحديد ذلك الجانب من الثورة الذي يجب الحفاظ عليه، وإبرازه كنموذج، بل على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن نفعله بهذه الإرادة في الثورة، وبهذه «الحماسة» للثورة التي تختلف عن العملية الثورية نفسها. فالسؤالان: «ما هو عصر التنوير؟» و«ماذا نفعل بإرادة الثورة؟» يحددان كلاهما مجال التساؤل الفلسفي عن هويّة وجودنا في الأنيّة التي نعيشها.

لقد أسسّ كانط، في ما أعتقد، الرّكنين الرئيسيين للتّراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. ولنقل إنه وضع في عمله النقدي العظيم دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحق ممكنة. ولنا أن نؤكد أن جانباً بأكمله من الفلسفة الحديثة قد تولّد وتطوّر [من كانط] في شكل تحليليةٍ للحقيقة.

غير أنه يوجد في الفلسفة الحديثة المعاصرة سؤال من نمط آخر، أي على صيغة أخرى من الاستفهام وهي التي تولّدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النّص حول الثورة. وهذا التراث النّقدي الجديد يطرح السّؤال: ما هي آنيّتنا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ والأمر لا يتعلّق هنا بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن أن نسمّيه بأنطولوجية الحاضر، أي بأنطولوجيتنا نحن ذاتنا. ومن هنا أرى أن الاختيار الفلسفي الذي نتعرّض له اليوم هو الآتي: فإما أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية [تتناول] الحقيقة بصفة عامة، وإمّا ان نفضّل فكراً نقدياً يأخذ شكل انطولوجية لـ «نحن ذاتنا» أي انطولوجية الآنية؛ ولقد أسّس هذا الصنف من الفلسفة [الإختيار الثاني] بدءاً من هيغل إلى مدرسة فرنكفورتر، مروراً بنيتشه وماكس فيبر، شكلاً من التفكير حاولت أنا أن أعمل داخله.

الدّرس الأول لسنة ١٩٨٣ بالكوليج دي فرانس

ترجمة ي. ص

اشارات:

(١) تعرف هذه النصوص في اعمال كانط تحت العناوين التالية:
ـ «في مختلف الاجناس البشرية» نشره لاول مرة سنة ١٧٧٥، واعاد نشره منقحاً ومزيداً سنة ١٧٧٧.
ـ «تحديد مفهوم الجنس البشري». ١٧٨٥ (ربما كان هذا النص تعقيباً متأخراً عن النص الاول).
ـ «افتراضات حول بدايات التاريخ الانساني»، ١٧٨٦.

(٢) فضّلنا ترجمة مفهوم actualité: الآنية ـ من «الآن» ـ لأن فوكو في مواضع اخرى يعتمد التحليل نفسه، ويشدّد على البعد الزمني لهذا المفهوم، اي البعد «التوقيتي»، لا البعد «الحدثي».

(٣) يشير فوكو حين يتحدث عن البحث الاصولي الى استدراج المفاهيم والقيم بدءاً من اصلها، واستنطاقها من خلال هذا الاستدراج تماماً كما فعل نيتشه في كتابه «البحث في اصول الاخلاق Généalogie de la morale».

(٤) ميّز النص أبعاد هذا المؤشر بتعابير لاتينية: (Rerum monstrativum, de monstrativum, pronosticum).