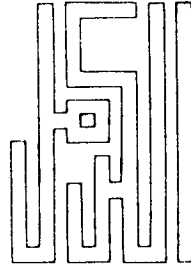


المجلد ١٠ / ١٩٨٢



فصلية ثقافية

رئيس التحرير:
محمود درويش
سكرتير التحرير:
سليم بركات

Published quarterly by:
**BISAN PRESS
& PUBLICATION
INSTITUTE LTD**

4, CHURCHILL ST,
P.O. Box 4179,
Nicosia-Cyprus

Tel: (00 357-21) 51240/51571
Telex: 3139 BISAN CY

Responsible according to law:
Panayiotis Paschalis

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

المحرر المسؤول:
بنايوتس بسخالس

تصميم الغلاف: رشيد القريشي
الخطوط: عماد حليم

« الكرمل »
مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين
الفلسطينيين، تصدر عن مؤسسة
« بيسان » للصحافة والنشر والتوزيع

الادارة والتحرير:

ص.ب: ٤١٧٩

هاتف: ٥١٥٧١/٥١٢٤٠

نيقوسيا، قبرص

الاشتراكات والتوزيع:

شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، ص.ب. ٢٤٢٦٧ . هاتف:
٥٥٣٤٨٩ . تليكس: ٤٤٠٧٨ RIFADA

الاشتراك السنوي:

٤٠ دولاراً او ما يعادلها، للأفراد
و ١٠٠ دولار، او ما يعادلها، للمؤسسات

الدراسة

نظام الخطاب	10 ميشيل فوكو
-------------	---------------

الشعر

لا تصدّق فراشاتنا (١٩ قصيدة)	44 محمود درويش
رحلة دون كيشوت الأخيرة	54 ممدوح عدوان
ليّ قارب في البحر	67 مرید البرغوثي
مقاطعات وأحلام	73 صلاح فائق
ثلاث قصائد	80 أمجد ناصر
محطات خارج الموت	84 شوقي عبد الأمير
قصائد من الوحشة	93 قاسم جبارة
فستق حلبي	96 زكريا محمد
لا على التعيين . . إلخ	99 خالد المعالي
هجرة عروة بن الورد	102 كاظم السماوي
جام الوردية	104 راينر مارياريلكه

الرواية

المؤامرة الذهبية	107 سليم بركات
------------------	----------------

القصص

القطار	133 رمسيس لبيب
الغيلم	137 محمد زفراف

148	بيلج قَرسو	حاج من القرون الوسطى
154	محمد هويدي	الذي مات من الضحك
164	خلف أحمد خلف	الجزيرة
169	زكي درويش	الخروج من مرج ابن عامر
196	سعيد جبار فرحان	الموت بالماء

الحوار

203	أ - كوستا غافراس	السينما واستبطان الأفكار
212	ب - هنريش بول	الضباب الألماني

المختارات

219	المعابد تتألق قبل أن يغمى عليها (منتخبات من الشعر الصيني)
-----	---

اقواس

243	محمود درويش	خطاب قصير في أسبوع طويل
247	ش . ع	القدس : حجر وضوء
259	وليد خازندار	عن أمل دنقل
263	ف . ت . مارينيتي	تدمير التركيب اللغوي
272	جورج لوكاش	لينين ومشاغله
283	ريتشارد فاغنر	الحج إلى بيتهوفن
298	محمد نور الدين أفايه	ميشال خليفي وخطابه السينمائي
308	توفيق بكار	تحليل نصّ
316	عبد الفتاح كيليطو	بين الرواية والسرد الكلاسيكي
319	هاشم صالح	نصوص متقطعة

نظام الخطاب

ميشيل فوكو

تقديم لماذا ميشيل فوكو الآن؟

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

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

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

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

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

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

لكن، لماذا «نظام الخطاب بالذات»؟

كنت قد فكرت في البداية بتقديم ترجمة كاملة للمقدمة الشهيرة «لأركيولوجيا المعرفة». فمن المعروف أن هذه المقدمة تحتل مكانة هامة في فكر فوكو، وتحجب على الكثير من الأسئلة التي يطرحها الفكر الحديث اليوم، ولكنني ارتأيت أخيراً تأجيل هذا العمل إلى وقت آخر، والانصراف إلى ترجمة الدرس الافتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠، والذي خرج في كتيب مستقل فيما بعد، إن هذا النص يتخذ أهمية خاصة لعدة أسباب. فهو أولاً يجيء مباشرة بعد «أركيولوجيا المعرفة»، وبالتالي يحمل الكثير من آثار ذلك الكتاب المنهجي وأفكاره، ثم إنه يمثل تلخيصاً وتكثيفاً لكل كتب فوكو السابقة - هذا لا يعني أنه يغني عنها! - ويحتوي على المشاريع المستقبلية التي كان الفيلسوف ينوي القيام بها، والتي تحققت جزئياً فيما بعد. يضاف إلى ذلك أني كنت قد أعددت دراسة مطولة عن فكر فوكو وفيها عرض واسع لفكره من خلال «الكلمات والأشياء». ولذا يستطيع القارئ أن يلجأ إلى تلك الدراسة من أجل أن يفهم بشكل أفضل النص المترجم الذي أقدمه الآن على صفحات «الكرمل».

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

فوكو الأخرى لم تترجم بعد، ولكني أكثر من الهوامش والشروح من أجل مساعدة القارئ على فهم النص إن أمكن، وكما أعدت الترجمة أكثر من مرة لهذا الغرض.

سوف أسجل ملاحظة أخيرة قبل إنهاء هذا التقديم. ينبغي على القارئ أن يفهم كلمة «خطاب» هنا بالمعنى الواسع والحديث للكلمة. إنها تعني كل كلام شفهي أو كتابي أيا يكن موضوعه ومضمونه أو شكله. إن فوكويريد أن يؤسس هنا علماً للخطاب، ويريد أن يستخرج القوانين التي تتحكم به من الداخل أو من الخارج. ذلك أن مادة فوكو هي «الارشيف» كله، إنه أركيولوجي يبحث في أعمال الارشيف والمكتبات القديمة والعصور، ويستخرج القوانين العامة..

لكن ينبغي أن نفهم الأمور جيداً، إن فوكولا يريد تفسير مضامين الخطابات واستخراج المعنى الأخير الذي يختبئ في أعماقها، ويكشف عن شيء خفي على السابقين، كما قد يتوهم بعضهم، إنه يعمل الخطابات كجسد مادي، وكحدث فريد وخطير في تاريخ الفكر والوجود، ويريد أن يعرف الشروط التي أتاحت لخطاب ما إمكانية الوجود، في حين أنها منعت وجود خطاب آخر، أو كل الخطابات الأخرى مكانه. هذا السؤال الأساسي، بمعنى آخر إن فوكويريد أن يسر أغوار اللامفكر فيه ضمن قارة الفكر الغربي. ثم هو يعارض الفكرة الشائعة التي تقول بأن الكلام سهل وميسور ومباح للجميع. إن الكلام ليس سهلاً، وهو يخضع لشروط وقوانين إكراهية داخلية وخارجية تحد من كثرته وتجعله نادراً. لماذا؟ لأنه رهان للسلطة ووسيلة للسلطة أيضاً، ولأنه يهدد أحياناً السلطة القائمة، وبالتالي يتعرض للقمع والمنع والضرب.

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

والآن: هل أصبحت الترجمة أسهل؟

- «كل ما نكتبه ترجمة»، يقول الفيلسوف جاك دريدا. ترجمة للعواطف والمشاعر، أول للواقع والاقتصاد. أو- لم لا؟ - ترجمة لنصوص الآخرين. ماذا يبقى بعد أن تنتهي الترجمة؟ أقصد بعد أن تنتهي الكتابة؟...



النص:

في هذا الخطاب الذي ينبغي أن ألقيه أمامكم اليوم، وفي الخطابات أو المحاضرات الأخرى التي ينبغي أن ألقها هنا ربما لسنوات عديدة، كنت أتمنى لو أستطيع أن أدخل خلسةً، وبدلاً من أن أبتديء الكلام كنت أتمنى لو غلّفتي الكلام وحلني بعيداً فيما وراء كل بداية ممكنة. كنت أتمنى في اللحظة التي

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

كنت أتمنى - بسبب أنني اعتدت على الكلام منذ زمن طويل مزاجاً بشكل مسبق كل ما أريد قوله - لو أن ورائي صوتاً يتكلم هكذا:

«ينبغي أن أستمّر. ينبغي أن أقول الكلمات ما دامت هنالك كلمات. ينبغي أن أقولها حتى تجدي، حتى تقولني، يا له من عذاب غريب ومن غلطة غريبة. ينبغي أن أستمّر، ربما كان ذلك قد حصل. ربما كانت قد قالتني. ربما كانت قد حملتني حتى عتبة تاريخي، ووضعني أمام الباب الذي يفتح على تاريخي، لا أعتقد أنه سوف يفتح»^(١)

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

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

وأما المؤسسة فتجيب:

«ينبغي عليك ألا تحشى الابتداء، نحن موجودون هنا جميعاً من أجل أن نبين لك أن الخطاب منسجم مع نظام القوانين، وأننا نراقب منذ زمن طويل لحظة ظهوره، وأننا قد خصصنا له موضعه الذي يشرفه وينزع عنه سلاحه وخطره في ذات الوقت. وأنه إذا ما توفرت له بعض السلطة فإنه يمتلكها عن طريقنا وبواسطتنا نحن وحدنا»^(٢).

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

نحو الأعمى بدون شك، ولكن خلال فترة زمنية لا نستطيع تحديدها، والقلق من إحساسنا بأنه تكمن تحت هذه الفعالية اليومية والرمادية⁽³⁾ سلطات ومخاطر لم تقدر بعد حق قدرها، والقلق لاشتباها بوجود صراعات وانتصارات وجراحات وهيمنات وعبوديات تزخر على مدى الكلمات الكثيرة التي كان الاستخدام الطويل قد قلص من خشونتها.

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



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

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

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

القرون الوسطى السحيقة، يعتبر ذلك الشخص الذي لا يمكن خطابه أن ينتشر كخطابات الآخرين. كان كلامه يعتبر أحياناً لا معنى له على الإطلاق، ولا يمتلك أية حقيقة أو أهمية. ولم يكن يستطيع أن يصلح دليلاً أو شاهداً أمام القضاء، ولم يكن يستطيع أن يوثق عهداً أو عقداً، وحتى لم يكن يستطيع أن يحضر القداس ويتيح استحالة القربان وتحويل الخبز الى جسد⁽⁴⁾. ولكن كانوا في أحيان أخرى يعزون اليه سلطات غريبة: منها أنه ينبيء بالحقائق المخبأة، ومنها أنه يكشف المستقبل وأن يرى بسذاجته ما لا تستطيع حكمة الآخرين ان تراه، إنه لمن الغريب أن نلاحظ أن كلام المجنون قد بقي طيلة عدة قرون في أوروبا إما غير مسموع، أو أنه اذا ما سمع اعتبر كلامه جزءاً من الحقيقة، وإما أن كلامه سقط في العدم ورفض بمجرد نطقه. وإما أنهم اكتشفوا فيه عقلاً ساذجاً أو محتالاً: عقلاً أكثر عقلانية من عقول الناس العاقلين. في كل الاحوال سواء أكان مستبعداً مرفوضاً أم مغزواً بالسر من قبل العقل، فإنه لم يكن له وجود بالمعنى الحرفي للكلمة، كان المجنون يعرف من خلال كلامه، وكان التمييز والتقسيم يحصل هناك. ولكن كلامه لم يلتقط أبداً ولم يُصغَ اليه. لم تحطرب أبداً على بال أي طبيب قبل نهاية القرن الثامن عشر فكرة البحث عن هذا الكلام، وكيف قيل، ولماذا قيل، هذا مع العلم أن كلامه يمثل نقطة الاختلاف والفصل الواضحة. راح كل خطاب المجنون الضخم هذا يضع في الضجيج. ولم يُعطَ حق الكلام إلا رمزيا حيث كان يتقدم أعزل متصالحاً لأنه يلعب دور الحقيقة المقتعة.

سوف يقولون: لقد انتهى كل هذا اليوم وأنه في طريقه إلى الانتهاء، وأن كلام المجنون لم يعد يكمن في الطرف الآخر من خط التقسيم، وأنه لم يعد مرفوضاً تماماً⁽⁵⁾. بل إنه على العكس يترصدنا، وأننا نبحث فيه عن معنى ما أو عن بداية عمل ما أو عن انهياره. وأننا نفاجاً بكلام المجنون هذا في كلامنا نحن بالذات، وفي هذه التنف والهمهمات الصغيرة التي يفلت منا فيها ما نقوله. ولكن هذا الاهتمام الزائد لا يعني أن التقسيم القديم لم يعد يلعب دوره، إذ يكفي أن نفكر ولو للحظة بكل ترسانة المعرفة التي نفسر بواسطتها هذا الكلام (= كلام المجنون)، ويكفي أن نفكر بكل شبكات المؤسسات التي تتيح لشخص ما (طبيب أو محلل نفسي) أن يصغي لهذا الكلام وتتيح للمريض في ذات الوقت أن يقول كلماته الفقيرة أو يمتنع عن قولها يائساً، يكفي أن نفكر بكل ذلك لكي نعرف أن خط التقسيم أبعد ما يكون عن الانحاء، وإنما هو يلعب دوره بشكل آخر وطبقاً لخطوط تقسيميه مختلفة ومن خلال مؤسسات جديدة ويحدث تأثيرات أخرى غير السابقة. وحتى عندما يقتصر دور الطبيب حرفياً على الاصغاء لكلام جرّ أخيراً، فإنه يستمع اليه دائماً من خلال الابقاء على خط التقسيم بالذات. أقصد الاصغاء الى خطاب مغموس بالرغبة ولكنه يعتقد بسبب من استشارته الشديدة أو بسبب من قلقه الشديد أنه مليء بالقوى الجبارة. إذا كان يلزم فعلاً صمت العقل من أجل شفاء الوحوش، فإنه يكفي أن يصبح الصمت إنذاراً، وهكذا يبقى خط التقسيم والفصل موجوداً.

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

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

إن هذا الخط التقسيمي الفاصل تاريخي بالتأكيد . ذلك أننا نجد فيما يخص الشعراء الاغريقين في القرن الرابع أن الخطاب الصحيح بالمعنى القوي والايجابي للكلمة - أقصد الخطاب المحترم المرهوب الذي ينبغي الخضوع له لأنه كان حاكماً - كان لا يزال هو الخطاب الصادر عن من له الحق في الكلام طبقاً للطبقة الاجتماعية اللازمة . كان هو الخطاب الذي يحدد العدل ويعطي لكل حقه . كان هو الخطاب الذي يتنبأ بالمستقبل : أي لا يعلن فقط ما سيحدث ، وإنما يساهم في حدوثه ويجذب إليه البشر ويلتحم هكذا بالقدر . ولكننا نجد أنه بعد قرن من الزمان فإن الحقيقة الأكثر علواً لم تعد تكمن في ماهية أو كينونة الخطاب أو فيما يفعله ، وإنما تكمن فيما يقوله . وهكذا جاء البرم الذي انتقلت فيه الحقيقة من مرحلة الفعل الشعائري القوي والعاقل للنطق إلى المنطوق ذاته ^(٨) . أي انتقلت إلى معنى الكلام وشكله وموضوعه وعلاقته بالعائد (= الواقع الخارجي) . وهكذا حصل خط تقسيم فاصل بين هزبود وأفلاطون يفصل الخطاب الصحيح عن الخطاب الخاطيء ، إنه تقسيم جديد لأن الخطأ . صحيح لم يعد هو الخطاب النفيس والمرغوب ، لأنه لم يعد ذلك الخطاب المرتبط بممارسة السلطة . لقد صرّد السفسطائي . . .

إن خط التقسيم والفصل التاريخي هذا قد شكل بدون ريب الصيغة العامة لارادتنا في المعرفة ^(٩) . ولكنه لم ينفك ينزاح ويتغير من مكان إلى مكان . ربما كان ممكناً أحياناً قراءة الطفرات المعرفية الكبرى وفهمها كنتائج لاكتشاف ما ، ولكن يمكن قراءتها أيضاً بمثابة ظهور أشكال جديدة في إرادة الحقيقة . هناك بدون شك إرادة لفهم الحقيقة في القرن التاسع عشر لا تتطابق مع إرادة فهم الحقيقة الخاصة بالعصر الكلاسيكي لا في الاشكال التي تطرحها ولا في المواضيع والأشياء التي تتحدث عنها ولا في الأدوات

التقنية التي تستند إليها. لنرجع الى الوراء أكثر. نجد مثلاً أنه قد ظهرت في المنعطف الفاصل بين القرن السادس عشر والقرن السابع عشر إرادة في المعرفة من نوع خاص (وفي انكلترا بالذات) التي باستباقها لمضامينها الحالية رسمت أو شكّلت مستويات الموضوعات والأشياء القابلة للملاحظة والقياس والتصنيف. إن إرادة المعرفة هذه تفرض على الذات العارفة (وبشكل ما قبل حصول أية تجربة) موقعاً محدداً ونظرة محددة ووظيفة محددة تتمثل في ان ترى بدلاً من أن تقرأ وأن تتفحص بدلاً من أن تعلق. يفرض إرادة المعرفة هذه - وعلى مستوى أكثر اتساعاً وعمومية من أية أداة محددة - المستوى التقني (التكنيكي) الذي تستثمر فيه المعارف ذاتها لكي تصبح مفيدة ويمكننا التحقق منها. كل شيء حصل كما لو أن إرادة الحقيقة (أو إرادة كشف الحقيقة) قد امتلكت بدءاً من الخط التقسيمي الافلاطوني الكبير تاريخها الخاص الذي يختلف عن تاريخ الحقائق الاكراهية (الاجبارية). هذا التاريخ هو تاريخ أشكال الأشياء التي تنبغي معرفتها وتاريخ وظائف ومواقع الذات العارفة وتاريخ الاستشارات المادية والتكنيكية والادواتية للمعرفة.

نلاحظ أن إرادة الحقيقة هذه، ككل أنظمة الاقصاء والاستبعاد، تستند الى دعامة رسمية ومؤسسية. إنها تقوى وتستمر بواسطة كثافة الممارسة وتكرارها كما هو الحال في علم التربية بالطبع، وكما هو الحال فيما يخص نظام إصدار الكتب والنشر والمكتبات والتجمعات العلمية سابقاً والمختبرات الحديثة حالياً. ولكنها تحافظ على استمراريتها بشكل أعمق بواسطة الطريقة التي مارس فيها المعرفة ذاتها في مجتمع ما، وبالطريقة التي يُعلّم فيها من شأن المعرفة ويتم نشرها وتوزيعها وبشكل ما منحها وعزوها في هذا المجتمع بالذات. لنذكر هنا على سبيل الإيجاز والرمز فقط بالمبدأ الاغريقي العتيق الذي يقول: بأنه يمكن لعلم الحساب أن يبارس دوره بالتأكيد في المجتمعات الديمقراطية لأنه يعلمنا روابط المساواة، وبأن الهندسة وحدها هي التي ينبغي تدريسها في المجتمعات التي تسيطر عليها الحكومات الأوليغارشية لأنها تبين لنا النسب من خلال اللامساواة.

أخيراً فإني اعتقد أن إرادة الحقيقة هذه المسنودة بتوزيع مؤسساتي ودعامة مؤسسية تميل لأن تمارس على الخطابات الأخرى - وأنا دائماً أتحدث عن مجتمعنا بالذات - نوعاً من الضغط وشيئاً يشبه السلطة القسرية. أشير هنا إلى الطريقة التي وجب فيها على الأدب الغربي أن يبحث منذ قرون عديدة عن سند له فيما هو طبعي، ومحتمل الوقوع.

وفي الصديق وفي العلم أيضاً: أي باختصار يبحث عن دعامة له في الخطاب الصحيح (الحق). أشير هنا أيضاً إلى الطريقة التي بحث فيها الممارسات الاقتصادية المقتننة على هيئة تعاليم وقواعد أو وصفات واحتمالاً على هيئة أخلاقية محددة، كيف بحثت وحاولت منذ القرن السادس عشر أن تؤسس ذاتها وتعقلن ذاتها وتبرر ذاتها على هيئة نظرية عامة للثروة وللانتاج. أشير أيضاً الى الطريقة التي حاول فيها نظام قسري كقانون العقوبات عن إيجاد قواعد له أولاً في نظرية قانونية بالطبع، ثم ثانياً وبدءاً من القرن التاسع

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

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

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

إذا كان الخطاب الصحيح لم يعد بالفعل منذ الاغريق ذلك الخطاب الذي يليبي الرغبة أو يمارس السلطة ، فما هو رهان الخطاب الصحيح هذا في إرادته لقول الحقيقة إن لم تكن الرغبة أو السلطة ؟ إن الخطاب الصحيح الذي نخلصه ضرورة شكله وصياغته من الرغبة وتحرره من السلطة لا يستطيع أن يعترف بإرادة الحقيقة التي تخترقه . ثم إن إرادة الحقيقة التي فرضت نفسها علينا منذ زمن طويل مشكّلة بطريقة محددة إلى درجة أن الحقيقة التي تنشدها لا تستطيع إلا وأن تخفيها وتحجبها .

وهكذا لا يتبدى أمام أعيننا إلا الحقيقة التي يُعتقد أنها تمثل الخصوبة والقوة الناعمة اللطيفة والكونية بشكل ماكر . وهكذا نجعل ، بالمقابل ، إرادة الحقيقة بصفتها آلة هائلة وخارقة للاقصاء والاستبعاد . كل أولئك الذين حاولوا في لحظات متقطعة من تاريخنا أن يسيطروا على إرادة الحقيقة هذه ويضعوها موضع التساؤل ضد الحقيقة أي في المكان الذي تبرر فيه الحقيقة المنع والاقصاء وتحدد الخط الفاصل بين العقل والجنون ، كل هؤلاء بدءاً من نيتشه وانتهاء بآرتوروباتاي ينبغي أن يمثلوا لنا الآن علامات على الطريق ومنازل عالية تضيء لنا ممارساتنا في واقع الحياة الجارية كل يوم^(١) .



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

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

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

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

كان يقول بمجرد أن يقرأ أو يصغي:

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

نطقها...»

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

في الحالة الراهنة أريد أن أحصر الحديث بالاشارة إلى أنه فيما يسمى بالتفسير بشكل عام، فإن التفاوت بين النص الاولي والنص الثانوي (أو الثاني) يلعب دورين متضامين ومتساندين في آن. فهو من جهة يتيح انشاء خطابات جديدة إلى ما لانهاية. وذلك أن علو النص الاول وإشرافه واستمراره ومكانته بصفته خطاباً قابلاً للاستعادة من جديد، والمعنى التعددي أو المخفي الذي يُعتد بأنه ينطوي عليه، ثم السرية والخصوبة التي يعتقد بانها تكمن فيه، كل هذا يؤسس إمكانية مفتوحة للكلام والتعليق اللانهائي، ولكن من جهة أخرى نلاحظ أن دور التعليق أو التفسير يتمثل في أن يقول أخيراً ما هو مقال بشكل صامت هناك^(١) - ينبغي عليه - أي على التعليق - بحسب تناقض يتغير ويتبدل باستمرار ولكن لا يستطيع الافلات منه أبداً أن يقول للمرة الاولى ما كان قد قيل من قبل وأن يكرر بدون ملل ما لم يكن قد قيل ابداً. إن الغليان اللانهائي للتعليقات والتفاسير منحور من الداخل من قبل حلم التكرار المقنع: ربما لم يكن في افقه شيء آخر غير ما كان موجوداً في نقطة البداية، أي مجرد تلاوة وإنشاد. إن التفسير أو التعليق يتلافى مفاجأة الخطاب، وذلك بأن يحسب لها الحساب، إنه يتيح بالفعل قول شيء آخر غير النص ذاته ولكن بشرط أن يكون هذا النص ذاته هو المقال وهو المنجز بشكل ما. هكذا ينقل مبدأ التفسير والتعليق التعددية المفتوحة والمفاجأة والتغير من الشيء الذي يحتمل أن يقال إلى عدد التكرار وشكله وقناعه وظرفه الزمني. إن الجديد أو الجدة لا تكمن فيما قيل وإنما تكمن في حادث عودته أو رجعته. أعتقد أنه يوجد مبدأ آخر لتبديد^(٢) الخطاب، انه يكمل الأول حتى حدود معينة، إن الامر يتعلق هنا بالمؤلف. لا اعني بالمؤلف هنا، طبعاً الفرد المتكلم الذي لفظ نصاً أو كتب نصاً، وإنما اقصد المؤلف كمبدأ لتجميع الخطابات وكوحدة وأصل لدالاتها وكمركز لتأسيسها. إن هذا المبدأ لا يمارس دوره في كل الامكنة بشكل ثابت او مستمر. يوجد في كل الجهات حوالينا خطابات كثيرة شائعة لا تمتلك فعاليتها او معناها من نسبتها إلى مؤلف محدد. من هذه الخطابات مثلاً الكلام اليومي الذي يمحي ويتبخر بمجرد أن يحكى أو يلفظ، ثم المراسيم والعقود التي تحتاج الى توقيع ولكن ليس إلى مؤلف، ثم الوصفات التقنية التي تنتقل غفلاً.

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

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

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

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

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

ينبغي أن نلاحظ فيما يدعى ليس بالعلوم الدقيقة وإنما بالعلوم الواسعة^(١٥) مبدأ آخر للتحديد والحصر. إنه مبدأ يتيح عملية البناء والتشكيل ولكن طبقاً للعبة ضيقة.

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

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

التاسع عشر لم تعد اية فرضية أو عبارة تعتبر طبية بل أصبحت تسقط «خارج عالم الطب» وتعتبر نوعاً من الاستيهام أو اهلوسة الفردية أو التصورات الشعبية، إذا ما استخدمت مفاهيم مجازية وجوهرية في آن واحد كمفهوم التورم أو السوائل الملتهبة أو الجمادات الجافة. كان ينبغي عليها، لكي تصبح طبية فعلاً، أن تستخدم مفاهيم أخرى مجازية أيضاً ولكن مستندة على نموذج آخر وظائف في وفيزيولوجي من مثل استثارة الخلايا وتفسخها والتهابها^(١٨). هناك ما امتد أكثر من ذلك: لكي تنتمي جملة ما أو فرضية ما إلى علم ما فإنه ينبغي عليها أن تستطيع الارتسام على طراز معين من الأفق النظري. فمثلاً، سوف أذكر هنا، بأن البحث عن اللغة البدائية كان موضوعاً مقبولاً تماماً حتى القرن الثامن عشر، ولكن إثارته أصبحت، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، كافية لأن تطرح كل خطاب يتحدث عنه لا أقول في مهاري الخطأ، وإنما في مطاوي الوهم، وفي متاهات السخف اللغوي الصرف.

داخل جدران هذه الحدود المرتسمة، يمتلك كل علم مجموعة من الفرضيات الصحيحة والخاطئة ويعترف بها، ولكنه يصد عن هوامشه أنواعاً كاملة أخرى من المعارف المسوخة. إن هوامش علم ما أو أطرافه مسكونة، قليلاً أو كثيراً، أكثر مما نظن^(١٩). هناك أولاً التجربة الأولية المباشرة والموضوعات الخيالية التي تؤبد باستمرار عقائد لا ذاكرة لها، أي مغرقة في القدم. ولكن ربما لم يكن هناك شيء اسمه الخطأ بالمعنى الحرفي للكلمة، ذلك أن الخطأ لا يمكنه أن ينبثق ويتجسد إلا داخل ممارسة محددة. بالمقابل هناك أخطاء كالوحوش تتسكع، ذات هيئة متغيرة بتعاقب تاريخ المعرفة. باختصار: ما أريد قوله هو أنه ينبغي على عبارة ما أو مقترح ما أو فرضية ما أن تملأ شروطاً معقدة ورهيبية من أجل أن تستطيع الانتهاء إلى ساحة علم ما. وقبل أن تكون صحيحة أو خاطئة، ينبغي عليها أن تكون «في الصّح» كما يقول جورج كانفيليم.

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

الحقيقة» أو «في الصبح» بالنسبة للخطاب لبيولوجي السائد في عصره^(٢٢).

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

من الممكن دائماً أن نقول الحقيقة في فضاء الخارج المتوحش، ولكننا لن نكون في الحقيقة إلا إذا انصعنا «لبوليس» استدلالاً محدد ينهني تنشيطه في كل خطاب من خطاباتنا^(٢٤).

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

درج النار عادة على أن يروا في خصوصية مؤلف أو في خصوصية إنتاجه وفي غزارة التعليقات والشروح وفي تحول علم المصادر لا نهائية لإنتاج الخطابات. ربما. ولكن هذه الأشياء هي أيضاً مباديء إكراهية قسرية. ومن الجائز ألا نفهم وظائفها الإيجابية والإنتاجية الغزيرة إن لم نأخذ بعين الاعتبار وظائفها الحصرية والاكراهية.



أعتقد أنه توجد مجموعة أخرى من الأساليب التي تتيح السيطرة على الخطابات وضبطها. إن الأمر لا يتعلق هنا مطلقاً بالسيطرة على السلطات التي تتضمنها الخطابات، ولا يخص تلافي أخطار ظهورها ومصادقاتها. وإنما هو يتعلق بتحديد شروط استخدامها، وبفرض مجموعة من القواعد على الأفراد الذين يتولونها لكيلا تتيح المجال لكل الناس بأن يصلوا إليها ويستخدموها. إن الأمر يخص هذه المرة تدمير الذوات المتكلمة، أي التقليل من عدد المتكلمين وجعله نادراً. لن يدخل أحد أبداً نظام الخطاب إن لم يحقق بعض الشروط، وإن لم يكن مؤهلاً منذ البداية للقيام بذلك. لنقل الأمر بشكل أكثر تحديداً: ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس السهولة وقابلة للاختراق، فبعضها محروس بشكل قوي جداً، في حين أن المناطق الأخرى تبدو تقريباً مشرعة الأبواب لكل الرياح، وتحت تصرف كل الذوات المتكلمة (= أي كل الناس). اود فيما يخص هذه النقطة أن أذكر بنكتة جميلة إلى درجة أننا نرتجف فيها لو أنها كانت صحيحة. إنها تُرجع كل إكراهات الخطاب إلى سبب واحد أو عامل واحد. أقصد بذلك الإكراهات التي تحد من سلطة الخطابات والتي تسيطر على ظهورها المفاجيء والتي تقوم بعملية الانتخاب والفرز بين الذوات المتكلمة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأولي عن كائن هي بالنسبة له كالشروش أو كالعروق .

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

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

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

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

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

الوظائف الثلاثة التي أثرتها آنفا: أي وضع إرادتنا في فهم الحقيقة على محك التساؤل والشك، وإعادة صفة الحدّث إلى الخطاب، وأخيراً رفع سيادة الدالّ.



هذه هي المهام، أو بالأحرى هذه هي الموضوعات التي ستحكم بالعمل الذي أرغب القيام به هنا في السنين المقبلة. يمكن أن نحدد فوراً بعض إكراهات المنهج التي تسوقها معها.

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

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

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

هناك مبدأ الخصوصية أيضاً. ينبغي ألا نذيب الخطاب في لعبة من الدلالات المسبقة. ينبغي ألا نتصور أن العالم يدير نحونا وجهاً مقروءاً تكمن مهمتنا فقط في تفسيره. إن العالم غير متواطئ مع رغبتنا في المعرفة والكشف^(٢٨). وليس هناك من عناية إلهية استدالية أو منطقية تديره لمصلحتنا. ينبغي أن نتصور الخطاب على هيئة عنف نمارسه على الأشياء، أو على الأقل كممارسة نفرضه عليها. وهنا، وفي هذه الممارسة بالذات تجدد أحداث الخطاب مبدأ انتظامها وإطرادها وتناسقها.

أما القاعدة المنهجية الرابعة فتخص مبدأ الخارجانية. يعني ذلك أنه ينبغي ألا ننطلق من الخطاب ونتغلغل نحو نواته الداخلية المختبئة، أو نحو قلب فكر أو معنى يعتقد أنه موجود فيه^(٢٩). وإنما، على العكس، ينبغي أن ننطلق من الخطاب ذاته ومن لحظة ظهوره وانتظامه متوجهين نحو شروط إمكانية وجوده الخارجية، ونحو ما يوجد السلسلة الصدفية المتقلبة لأحداثه، وما يحدها لها التخوم.

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

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

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

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

ولكن هذا التحليل يطرح بسبب ذلك أيضاً مشاكل فلسفية صخمة، إذا كان ينبغي معاملة الخطابات أولاً بصفتها مجموعات من الأحداث الاستدلالية الفكرية، فما المكانة التي ينبغي إعطاؤها لمفهوم الحدث هذا الذي لم يلقِ اهتمام الفلاسفة إلا نادراً؟ بالطبع، إن الحدث ليس جوهرياً ولا حادثاً عارضاً ولا خاصية نوعية ولا سيرة. إن الحدث لا ينتمي إلى نسق الأجساد، ومع ذلك فهو ليس شيئاً روحانياً أو مادياً على الإطلاق، إنه يحدث تأثيره دائماً على مستوى المادية. إنه نفسه أثر مادي. إنه يقع ضمن العلاقة ويتمثل بالعلاقة والتعايش والتبعر والتقطع والترامك وانتقاء العناصر المادية. إنه - أي الحدث - ليس أبداً فعل الجسد ولا ملكيته. إنه يتولد كنتيجة للتبعر المادي وضمن هذا التبعر المادي بالذات.

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

من جهة أخرى، إذا كان ينبغي معاملة الأحداث الفكرية الاستدلالية طبقاً لسلاسل متجانسة ولكن متقطعة الواحدة بالقياس إلى الأخرى، فما المكانة التي ينبغي إعطاؤها لهذا الانقطاع؟ لا نقصد هنا بالطبع تنابع لحظات الزمن ولا تعددية الذوات المفككة المختلفة، وإنما الأمر يتعلق بقاطع حاد يكسر اللحظة ويفتت الذات ويبعثرها على شكل مجموعة تعددية من المواقف والوظائف الممكنة. إن انقطاعاً كهذا أو قطيعة كهذه تصيب الوحدات الأكثر صغراً وتلغيها. هذه الوحدات المعترف بها تقليدياً أو المتنازع عليها بشكل أقل: أي اللحظة والذات. ووراء هاتين الوحدتين، وباستقلال كامل عنها، ينبغي أن نتصور بين هذه السلاسل المتقطعة وجود علاقات لا تنتمي إلى نسق التتابع - أو التوافق والتزامن - ضمن وعي فردي ما أو وعي جماعي. ينبغي أن ننجز خارج فلسفات الذات والزمن نظرية للمنهجيات المتقطعة. أخيراً، إذا كان صحيحاً أن هذه السلاسل الفكرية الاستدلالية المتقطعة تمتلك كل منها انتظاميتها ضمن حدود معينة، فإنه ينتج عن ذلك أنه لم يعد ممكناً إقامة روابط من السببية الميكانيكية أو من الضرورية المثالية بين العناصر التي تشكلها.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تتخذ نفس الشكل ولا تلعب دورها بنفس الطريقة في الخطاب الأدبي وفي الخطاب الطبي أو الطبي النفسي أو في خطاب توجيه الوعي . وبالعكس ، فإن هذه الانتظامات الفكرية الاستدلالية (= هذه المجالات المعرفية) لا تقوي المخطوطات بنفس الطريقة ولا تحيط بها ولا ترحزها بنفس الأسلوب . هكذا نجد أنه لا يمكن إنجاز هذه الدراسة إلا طبقاً لتعددية في السلاسل التي تدخلها المخطوطات لكي تلعب دورها . لكن هذه المخطوطات تختلف في جزء منها على الأقل من سلسلة لأخرى .

يمكننا أن ندرس أيضاً سلاسل الخطابات المتعلقة بالغنى والفقر والنقود والانتاج والتجارة في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والسابع عشر . نجد أنفسنا هنا بإزاء مجموعة من العبارات النصية المتغيرة جداً التي قيلت أو صيغت من قبل الأغنياء والفقراء ، العلماء والجهلة ، البر وتسانت والكاثوليك ، الضباط الملكيين والتجار والأخلاقين . وكل عبارة لها شكل انتظام محدد ، ولها انظمتها الاكراهية الخاصة . وليس منها أية عبارة تجسد مقدا هذا الشكل الآخر للانتظام الفكري الاستدلالي الذي سيتخذ مظهر المجال المعرفي أو العلم والذي سيدعى «تحليل الثروة والغنى» أو فيما بعد : «الاقتصاد السياسي»^(٣٥) هذا مع العلم أنه بدءاً منها كانت انتظامية جديدة قد تشكلت باستعادتها أو بإقصائها ، بتبريرها أو بحذفها لهذه العبارة أو تلك من عباراتها .

يمكننا أيضاً أن نفكر بدراسة تخص الخطابات المتعلقة بالوراثة كما هي مبعثرة ومقسمة حتى بداية القرن العشرين عبر مجالات معرفية وملاحظات وتقنيات ووصفات مختلفة . يتعلق الأمر عندئذ بتبيان لعبة التفاضل أو الاستناد التي أعيد بوساطتها تركيب هذه السلاسل طبقاً للصيغة الاستمولوجية المتناسكة لعلم الوراثة المعترف بها من قبل المؤسسات . لكن هذا العمل أنجزه مؤخراً فرانسوا جاكوب بتفوق باهر وتبحر لا يمكن مجاراته^(٣٦)

هكذا ينبغي أن يحصل التناوب المستمر بين الوصف النقدي (=المنهجية النقدية) والوصف النشوي ، وينبغي استناد الأول على الثاني أو العكس ، وإحداث التكامل بينهما . إن الجزء النقدي من التحليل يهتم بأنظمة تغليف الخطاب . إنه يحاول أن يكتشف ويحصر مبادئ الترتيب والتنسيق والاستبعاد وندرة الخطاب . لنقل ، من أجل اللعب على الكلمات ، أن الجانب النقدي يمارس وقاحة تطبيقية . أما الجانب النشوي للتحليل فهو يهتم بسلاسل التشكيل الفعلي للخطاب . إنه يحاول القبض عليه في سلطته التأكيدي . وأنا لا أقصد بذلك السلطة التي تعارض سلطة الإنكار ، وإنما سلطة تشكيل مجالات من الأشياء والموضوعات التي يمكن بصدها تأكيد أو نفي الأطروحات (أو العبارات) الصحيحة والخاطئة . لنعرف الوضعيات (أو العلوم) إذن بأنها عبارة عن مجالات مخصصة للأشياء المحسوسة أو المواد ، ولنقل من أجل أن نلعب على الكلمات مرة أخرى بأنه إذا كان الأسلوب النقدي هو ذلك الأسلوب الذي يمارس الوقاحة المجتهدة ، فإن الدعاية النشوية سوف تمثل مسرح الوضعية السعيدة .

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

والآن ، ليقل أولئك الذين يحسون بعوز في الكلمات والمفردات - إذا كان ذلك يطرب رؤوسهم أكثر مما يحدث عقولهم بهدوء - بأن كل ما قلته ليس إلا بنويّة (٣٧) .

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

١ - سرد وقائع الاكتشافات العلمية بحسب التسلسل التاريخي .

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

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

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

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

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

إن هيغل حاضر فعلاً في هذا النص الفرنسي. البرهان على ذلك هو أن الالماني انفسهم قد لجأوا إليه واستشاروه لكي يفهموا بشكل أفضل، ولو للحظة على الأقل، ماذا حصل للنسخة الالمانية (٤٢).

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

من هنا حصلت، فيما اعتقد، التغيرات والزحزحات التي أجراها لا في داخل الفلسفة الهيجلية، وإنما عليها، وعلى الفلسفة كما كان هيغل يتصورها. ومن هنا أيضاً حصل قلبٌ لمواضيع باكملها، بدلاً من تصور الفلسفة على شكل كليانية قادرة أخيراً على أن تفكر بذاتها، وتتالك نفسها ضمن حركة المفهوم، راح جان هيبوليت يركزها على قعر أفقٍ لا نهائي، ويجعل منها مهمة لا محدودة. كانت فلسفته التي تستيقظ دائماً مبكرة، غير مستعدة اطلاقاً لأن تكتمل. مهمة بدون نهاية او خاتمة، وإذن مهمة مستعادة باستمرار، معرضة لأن تتخذ اشكال التكرار وتناقضه.

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

والمستعاد، ولكن، لان الفلسفة كانت تكراراً واستعادة، فإنها ليست تابعة أوالاحقة للمفهوم. ليس عليها، والحالة هذه، ان تتابع تأسيس التجريد، وإنما ينبغي عليها أن تبقى دائماً في الخلف، وتحدث القطيعة مع عمومياتها المكتسبة وتباشر اتصالها بها ليس فلسفة. ينبغي عليها ان تقترب الى اكبر حد لا مما ينهيها ويكملها، وإنما مما يسبقها: مما لم يستيقظ بعد على قلقها. ينبغي عليها أن تستعيد فرادة التاريخ والعقلانيات المحلية او المنطقية للعلم وعمق الذاكرة في الوعي من أجل ان تفكر فيها وتتأملها لا أن تقلصها. وعندئذ ينبثق موضوع الفلسفة الحاضرة والقلقة والمتحركة على مدار احتكاكها بها ليس فلسفة. هذه الفلسفة التي لا توجد وتتأكد الا بذاتها، والتي تعلن لنا معنى هذه الالفلسفة. لكن، اذا كانت الفلسفة موجودة في هذا الاحتكاك المستعاد مع الالفلسفة، فماذا تعني بداية الفلسفة؟ هل هي موجودة سابقاً وحاضرة سرياً فيما ليس معي، مبتدئة بالتشكل بصوت خفيض ضمن غمضة الاشياء؟ ولكن عندئذ لا يعود للخطاب الفلسفي أي مبرر وجود. أو أنه ينبغي عليها - على الفلسفة - أن تشكل على أساس اعتباطي ومطلق في آن؟ وهنا نلاحظ حلول موضوع تأسيس الخطاب الفلسفي وبنيتها الشكلية محل الموضوع الهيجلي المتعلق بالحركة الخاصة بالراهن والمباشر.

وأخيراً هناك تغيير أوزحزحة⁽⁴³⁾ اخيرة اجراها جان هيوليت على الفلسفة الهيجلية هي: إذا كان ينبغي على الفلسفة ان تبتديء كخطاب مطلق، فماذا يحصل للتاريخ؟ وما هي هذه البداية التي تبتديء بفرد واحد في مجتمع محدد وطبقة اجتماعية محددة، وفي خضم الصراعات؟ تؤدي هذه الزحزحات الخمس التي اجراها جان هيوليت الى الطرف الاقصى للفلسفة الهيجلية، وتجعلها تنفذ بدون ريب الى الطرف الآخر من حدودها الخاصة، مثيرة بذلك ذكرى الشخصيات الكبرى للفلسفة الحديثة الواحدة بعد الاخرى. اقصد تلك الشخصيات التي ما انفك جان هيوليت يقارعها بهيغل ويقابل بينها وبينه. فأولاً مع ماركس ومسائل التاريخ، ثم مع فيخته ومشكلة البداية المطلقة للفلسفة، ومع بيرغسون وموضوع الاحتكاك بها ليس فلسفياً، ومع كيركغارد ومشكلة التكرار والحقيقة، ومع هوسرل وموضوع الفلسفة كمهمة لا نهائية مرتبطة بتاريخ عقلانيتنا. وفيما وراء هذه الشخصيات الفلسفية نلاحظ كل مجالات المعرفة التي أثارها جان هيوليت بخصوص اسئلته المتعلقة بالذات: أي التحليل النفسي والمنطق الغريب للرغبة والرياضيات وتعقيد الخطاب ونظرية الاستعلام وتطبيقها على تحليل الكائن الحي، أي باختصار كل المجالات التي يمكن انطلاقةً منها طرح مسألة المنطق والوجود اللذين لا ينفكان يعتقدان فيما بينهما الروابط ويحلانها.

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

المشاكل الأكثر أهمية لزمنا وشكلها وصاغها. نحن عديدون أولئك الذين يشعرون بالدين تجاهه. لأنني قد استعرت منه بدون شك معنى الشيء الذي أفعله وإمكانية تحقيقه، ولأنه طالما أضاء لي الطريق عندما كنت أتخبط كالأعمى، فقد أردت أن أضع عملي هذا تحت رمزه، وحرصت في ختام عرضي لمشاريعي أن أثير اسمه. إن الاسئلة التي أطرحها الآن تتصالب وتتقاطع في النقطة المتجهة نحوه: نحو هذا العوز الذي يشعرني بغيبابه ويضعفي الخاص.

لأنني مدين له بكل هذه الأشياء، فإني أفهم جيداً أن الاختيار الذي اتخذتموه بدعوتي للتدريس هنا^(٢٤) هو في جزء كبير منه ثناء واحترام تعيدونه إليه. إني مدين لكم من أعماق قلبي لهذا التشريف الذي خصصتموني به، ولكني مدين لكم أيضاً بنفس الدرجة لأنه كان هو بالذات أحد أسباب هذا الاختيار. إذا كنت أحسست بأني غير قادر على خلافته، فإني أعرف أنه لو أعطيت لنا هذه السعادة في حياته، لكنت هذا المساء مدعوماً بتشجيعه.

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

ترجمة: هاشم صالح

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

(٢) - نلاحظ أن فوكو يقيم حواراً صعباً بينه (أي بين الرغبة) وبين المؤسسة المتمثلة في الكوليج دوفرانس أعلى هيئة علمية وفكرية في فرنسا. لكأنه يريد منذ البداية أن يبرر سبب «تدجينه» وظروف هذا التدجين. إن قبوله في التعيين كأستاذ للفلسفة في الكوليج دوفرانس يدل على أن الفكر الفرنسي الأكثر طليعية وجسارة قد دخل أخيراً في نطاق المؤسسة، حتى ولو كانت هذه المؤسسة في حرية ورجابة الكوليج دوفرانس. أخيراً دخل صاحب «تاريخ الجنون» مرحلة التكريس وجلس على كرسي بيرغسون، وهو الآن يودع آخر لحظات هامشيه الخلافة.

(٣) - هذا هو الأسلوب المجازي الذي يستخدمه ميشل فوكو، والذي يشكل إحدى الصعوبات الأساسية في ترجمته إلى العربية. إذ كيف يمكن للخطاب أن يكون رمادياً؟ فكر جان كوهين مرة بدراسة الخطاب الفلسفي لفوكو من الناحية الفنية والأسلوبية، أي من الناحية الشعرية. وغنى لو يتاح له تطبيق ذلك على «الكلمات والأشياء».

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

(٥) - يشير المؤلف هنا بشكل غير مباشر إلى الحركة المضادة للتحليل النفسي اولطلب النفسي التي كان لكتابه الشهير بالذات الفضل في إثارتها ودعمها. تدعو هذه الحركة إلى تحرير المجانين تدريجياً من سجونهم لكي يختلطوا بالناس العاديين، ويعودوا إلى الحياة بشكل طبيعي إن أمكن.

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

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

(٨) - في علم اللسانيات هناك فرق بين عملية النطق واللتلفظ بالكلام الشفهي الخارج كل الوضع الذي يرافقه، وبين الكلام ملفوظاً جاهزاً، أو مكتوباً على الورق. في الحالة الثانية تضع وتبهر كل الظروف المادية والبسيكولوجية المصاحبة لعملية النطق، ولا يبقى إلا مضمون الكلام.

(٩) - من الواضح أن فوكو يفرق هنا بين نوعين من الحقيقة: (١) الحقيقة حقيقة لأن قائلها شخص جبار أو مهم ينبغي الانصياع له (٢) الحقيقة حقيقة لأن مضمون القول مهم وصحيح.

(١٠) - كان فوكو قد اختتم كتابه «تاريخ الجنون» بالحديث عن نيته وآرتوفان غوخ... واعتبر إعابهم بمثابة نقاط حدية في مسيرة الفكر الغربي. بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما رأى أن أنهار عقل نيته ودخوله كلياً في ليل الجنون كان قد افتتح الحداثة الغربية كلها، لأنه أبان لها الحدود القصوى لما يمكن التفكير فيه، ووصل بالغرب إلى الطرف الآخر من الفكر.

(١١) - يمكن أن نضرب مثلاً على النص الأولي فيما يخص تراثنا القرآن أو المعلقات فيما يخص الشعراً والنصوص الثانوية فتكون عندئذ كل تلك الشروحات والتعليقات المتتالية التي حظي بها الكتاب المقدس أو الشعر الجاهلي. كانت شروحات القرآن بدءاً من الطبري مروراً بالرازي والطبري والسبوطي وحتى سيد قطب قد حملت بالكشف عن المعنى النهائي والآخر للنص.

(١٢) - لم نجد كلمة في العربية تقابل هذا المصطلح الفرنسي الأساسي (Raréfaction) أنه يعني بالضبط جعل الشيء نادراً أو جعل الخطاب نادراً. من الواضح أن كل درس فوكو الافتتاحي هذا يتلخص في هذه الكلمة، وأن كل الاكراهات الخارجية والداخلية التي يستعرضها تستهدف الحد من إنتاج الخطابات، ومحاصرتها والتقليل منها رغم كثرتها الظاهرة. لماذا؟ لأن الخطاب رهان وسيلة للسلطة...

(١٣) - المقصود هنا الأدب أو الكتابة الأدبية. لقد أصبحت كلمة خطاب بعد مجيء الثورة اللسانية تستخدم في كل المجالات فنقول: خطاب علمي وخطاب اقتصادي وخطاب فلسفي وخطاب ديني وخطاب سياسي الخ...

(١٤) - المقصود هنا مفهوم المؤلف بحسب العصور التاريخية، والتعديل الذي يطرا على صورته من عصر إلى عصر كما يقول فوكو دون أن يغير ذلك من ضرورة وجوده كبنية أو كوظيفة. هنا يبدو فوكو بنيتياً.

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

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

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

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

(١٩) - هنا يستخدم فوكو تعبيراً مجازياً أيضاً كمعاده في الكتابة. العلم عنده يصبح منطقة لها حدود واضحة ومتغيرة على السواء. هناك أشياء داخل هذه الحدود وأشياء خارجها وأشياء على الهوامش...

- (٢٠) - مندل : (١٨٢٢ - ١٨٨٤) عالم نبات وتيولوجي نمساوي . أجرى تجارب عديدة على التزاوج لدى النباتات ، واهتم بموضوع الوراثة لديها ، ونتج عن ذلك القوانين المشهورة التي تحمل اسمه (قوانين مندل) .
- (٢١) - هوشارل نوردان . عالم بيولوجيا فرنسي (١٨١٥ - ١٨٩٩) مؤلف لعدة كتب تتعلق بمسألة التزاوج والتلقيح لدى النباتات .
- (٢٢) - فرق كبير بين ان «تقول الحقيقة» وان «تكون في الحقيقة أوفي الصح» . فلكي يكون المرء داخل مجال الحقيقة ينبغي عليه ان يكون منسجماً مع عقائد عصره المهيمنة ، والا عُدَّ ضالاً حتى ولو كان على صواب . وهذه مشكلة كل الرواد والخلاقين الذين يسبقون عصرهم . . .
- (٢٣) - شيلدن : عالم بيولوجي لم أجد له ترجمة في القواميس والمراجع التي استشرتها .
- (٢٤) - الاستخدام المجازي لكلمة «بوليس» مهم جداً هنا . إنه يوضح لنا الصفة الاكراهية والقسرية التي تميز الفكر البنيوي ، ويبين لنا ان الانسان ليس حراً فيما يقوله الى الحد الذي يتصوره .
- (٢٥) - المقصود علم الرياضيات ، فحتى الرياضيات يطبق عليها فوكو كلمة «خطاب» ! في الكلام التالي يهزأ فوكو من أسطورة التفوق العلمي للغرب ، هذه الاسطورة التي سادت القرن التاسع عشر ، والتي تقول بأن أمة أخرى في الأرض لا تستطيع ان تكتشف كنه العلم والكون ، الا الغرب . . .
- (٢٦) - المقصود هنا الادب بالمعنى الصرف للكلمة . اي الكتابة التي تستخدم اللغة بشكل لازم ولا متعدي الى أبعد الحدود . ويشير فوكو هنا بشكل غير مباشر الى الاحساس بالتميز الذي يشعر به الادباء الذين يقيمون علاقة خاصة مع اللغة والكتابة تختلف الى حد كبير عن علاقة الاقتصاديين والسياسيين وكل الكتاب الآخرين بها .
- (٢٧) - يمكن أن تضرب على ذلك مثلاً الأسرار الذرية والتكنولوجيا العليا . يحاول الغرب احياناً منع تصدير التكنولوجيا المتقدمة الى الاتحاد السوفيتي كنوع من المعاقبة والحصار .
- (٢٨) - «العالم غير واضح» يمكن هذه العبارة ان تلخص الجهد البشري المتواصل من اجل معرفة العالم والكشف عن خباياه واسراره ، يريد فوكو ان يقول : ان فهم الاشياء ليس بسيطاً ولا سهلاً ، وكذلك الظواهر الاجتماعية والسياسية فهي تتطلب تحليلاً مجهداً ودقيقاً .
- (٢٩) - يلتقي ميشيل فوكو هنا مع رولان بارت (انظر : النقد والحقيقة) في المنهج الذي يركز في تفسير النصوص على رمزية اللغة وتعددية المعنى . وهذا آت من اللسانيات الحديثة التي غبرت من مفهومنا للغة ، ويعارض الفكرة الفلولوجية السابقة التي تقول بوجود المعنى الوحيد والآخر المختبئ . في احشاء النص . لكن فوكو كفيلسوف يضيف الى ذلك فكرة اخرى هي : النظر الى النص بكل مادياته ونقله واعتباره حدثاً مشروطاً كما انه يهتم بالشروط التي توجد .
- (٣٠) - المدة الطويلة . La Longue durée مصطلح مشهور في علم التاريخ بلوره شيخ المؤرخين الفرنسيين اليوم : فريدنان بروديل . ويعني هذا المصطلح دراسة البنى الاقتصادية والاجتماعية التي تستمر فترة طويلة من الزمن في حين تتغير الحكومات والسلالات والوزارات . وهذا يمثل رد فعل على التاريخ التقليدي الذي كان يهتم بالأحداث المتقطعة وأخبار الملوك والوزراء أكثر مما يهتم بالظواهر الكبرى التي تدوم زمناً طويلاً .
- (٣١) - مرة أخرى يوجه ميشال فوكو نداءه للمؤرخين الفرنسيين المعاصرين . كان قد خصص لهم مديحاً حاراً في مقدمته المشهورة لكتاب «اركيولوجيا المعرفة» الذي يسبق زمنيًا بسنة واحدة هذا النص الذي ترجمه الآن . ولذلك نجد في الدرس الافتتاحي اصداً كثيرة من ذلك الكتاب المنهجي الكبير . ان فوكو يعميل الى جانب المؤرخين (بالمعنى الحديث للكلمة) اكثر مما يعميل الى جانب الفلاسفة بالمعنى التقليدي والمجرد للكلمة .
- (٣٢) - مرة أخرى نجد ان المقصود بهذا الكلام الاشارة الى التاريخ الخطي التقليدي الذي ينظر الى التاريخ وكأنه عبارة عن خط مستقيم متقدم باستمرار نحو هدف محدد . رابطاً المقدمات بالتنتائج ، ومعتبراً ذلك في حكم الضرورة المنطقية .
- (٣٣) - يستعرض فوكو هنا الخطوط العريضة للبحث المشار اليه . لم يكن قد انخرط آنذاك عندما أصدر هذا المقال في بحثه المعروف عن «تاريخ الجنس» والذي خرج في كتاب عام ١٩٧٦ .
- (٣٤) - انظر كتاب : «ولادة الطب العيادي» .
- (٣٥) - تحليل الثروة والغنى هو العلم أو بالأحرى المجال المعرفي الذي ساد العصر الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي درسه فوكو بالتفصيل في «الكلمات والاشياء» . انتهى هذا «العلم» واصبح في ذمة التاريخ يظهر علم الاقتصاد السياسي بالمعنى الحديث للكلمة على يد آدم سميث وريكاردو ثم كارل ماركس .
- (٣٦) - يشير فوكو هنا الى كتاب فرانسوا جاكوب بعنوان «منطق الكائن الحي» . ١٩٧٠ دار غاليليه .

- (٣٧) - من الواضح ان فوكو يهزأ هنا من أتباع الموضة الرائجة الذين يصنفونه في زمرة البنيويين . ومن المعروف ان هذا التصنيف يزعمه ، وقد عبر عن ضيقه منه في أكثر من مناسبة . ان فوكولا يريد ان «ينحصر» في إطار محدد ونهائي ، ذلك انه يجب دائماً ان يتحرك باستمرار في كل الاتجاهات . لكن ليس هناك من شك في أن جزءاً مهماً من تفكيره يندرج في اطار البنيوية بالمعنى العميق والجذري للكلمة .
- (٣٨) - جورج ديموزيل : من كبار علماء فرنسا اليوم . ولد عام ١٨٩٩ ولا يزال حياً حتى الآن . اهتم بدراسة الاساطير المقارنة والتنظيم الاجتماعي للشعوب الهندية - الاوروبية . اصدر كتاباً مهماً عام ١٩٥٨ بعنوان : «الايدولوجيا الثلاثية للشعوب الهندية - الاوروبية» .
- (٣٩) - في الواقع ان ميشيل فوكولا يستخدم ابداً في تحليله او منهجيته الاساليب اللسانية في الدراسة . ولهذا فهو ليس بنيوياً قطعاً من الناحية الشكلية . فمن المعروف ان طرائق التحليل اللساني الاحصائية قد غزت كل العلوم تقريباً بحق وبغير حق ، عن علم او عن جهل . وقد أصبحت زياً رائجاً فيما بعد ولم ينج من سحرها الا القليلون ، من بينهم فوكو بالذات . ان له منهجيته الخاصة في استقراء المادة التي يركز عليها بحثه ، هذه المنهجية التي يقول هنا لأول مرة بأنه قد استعارها من جورج ديموزيل . . .
- (٤٠) - جورج كانفيليم . فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٠٤ اهتم بدراسة تاريخ العلوم . وقدم انجازات كبيرة للاستيمولوجيا الفرنسية (فلسفة العلوم) من اهم كتبه : «دراسة تاريخ وفلسفة العلوم» الصادر عام ١٩٦٨ .
- (٤١) - جان هيبوليت هو استاذ فوكو ، وهو الرجل الذي كان يحتل قبله منصب كرسي الفلسفة في الكوليج دوفرانس .
- (٤٢) - هذا يوضح لنا مدى اهمية الترجمات الجدية والناجحة . وبين لنا سخط اولئك الذين يسخرون من الترجمة والمترجمين . ويعتبرون ذلك عملاً سهلاً او هامشياً . . .
- (٤٣) - هذه هي الترجمة التي اخترتها للتعبير الفلسفي الشائع جداً اليوم : (le deplacement) والمقصود بهذا المصطلح اما تغيير المشاكل المطروحة في فكرها ، وإما تغيير طريقة طرح المشاكل السابقة . وكل ذلك يتطلب جهداً وذكاء وعبقريّة خاصة .
- (٤٤) - اخيراً حان وقت شكر المؤسسة (الكوليج دوفرانس) التي كان فوكو قد أثارها في بداية مقاله . هل اتحدت المؤسسة بالرغبة الان؟ وهل دُجن الفيلسوف؟ . . .