المثقَّفُ والسَّلطة

ميشال فوكو، ترجمة: د. عز الدين الخطابي

تقديم

يندرج هذان النصان للمفكر الفرنسي الراحل ميشال فوكو (M. Foucault) (1926–1984)، ضمن إشكالية المثقف وعلاقته بالسلطة. ومعلوم أن فوكو جعل من قضية السلطة، وتحديداً "العلاقات بالسلطة"، هاجسه الأساسي؛ وهو ما بلوره خلال مفهوم مركزي في حفرياته، ألا وهو: "ميكروفيزياء السلطة". فقد أبانت مؤلفات مثل "**تاريخ الجنون**" و"**المراقبة والعقاب**" وأيضا "**إرادة المعرفة**"، عن انتقال الأشكال السياسية، باتجاه تقنيات وإستراتيجيات سلطوية أكثر انتشاراً؛ حيث أصبحت السلطة "دقيقة كالشعرة تؤثر في الأجساد وتنتشر من خلالها في المصانع والثكنات والمدارس والملاجئ والسجون. وستقطع ميكروفيزياء السلطة، الصلة مع تصور يختزل السلطة في نزعة القمع المتكتلة لإبراز كيف أن فعل السلطة يوجه الطاقات ويخضع القوى وينتج المعارف وعلى رأسها العلوم اللاإنسانية". [1]

المترجم

من مساق "في التعبير القصصي . . كتابة وتصويراً".

1

الوظيفة السياسية للمثقف[2]

منذ مدة ليست بالقصيرة، تناول مثقف "اليسار" الكلمة واكتسب الحق في الحديث، كمالك للحقيقة ولما هو عادل. فقد كان يسمع أو كان يدعي أنه يسمع كممثل لخطاب كوني. فأن يكون المرء مثقفاً، معناه أن يكون إلى حد ما، ضمير الجميع. وأعتقد أننا نجد هنا، فكرة منقولة عن الماركسية، وتحديداً عن ماركسية مبتذلة، فكما أن البروليتاريا[3] هي بفعل وضعيتها التاريخية الضرورية حاملة لما هو كوني [حاملة مباشرة، غير متمعنة وقليلة الوعي بذاتها] كذلك، فإن المثقف يجد نفسه، من جراء اختياره الأخلاقي والنظري والسياسي، حاملاً لهذه الكونية في شكلها الواعي والمنظم. فهو يمثل الجانب المضيء والفردي لكونية، تجسد البروليتاريا جانبها المظلم والجماعي.[4]

لكن، لم يعد المثقف منذ مدة، مطالباً بلعب هذا الدور. فقد تبلور نمط جديد "للعلاقة بين النظرية والممارسة"؛ حيث تعوّد المثقفون على الاشتغال، لا على ما هو "كوني" و"نموذجي" وعادل وحقيقي بالنسبة للجميع، بل داخل قطاعات محددة وفي نقط معينة، يتموقعون فيها بفعل مواقعهم المهنية أو شروط حياتهم المشروطة [بالمسكن والمستشفى والملجأ والمختبر والجامعة والعلاقات الأسرية أو الجنسية]. ومن المؤكد أنهم اكتسبوا من جراء ذلك، وعياً أكثر وضوحاً وفورية، بالصراعات القائمة. كما واجهوا مشاكل نوعية "غير كونية"، غالباً ما تختلف عن مشاكل البروليتاريا أو الجماهير. ومع ذلك، فقد احتكوا بهذه الصراعات بشكل جيد وذلك لسببين على ما أظن:

أولاً، لأن الأمر يتعلق بصراعات واقعية، مادية ويومية.
ثانياً، لأنهم كانوا يواجهون في الغالب، ولكن بشكل آخر، نفس خصوم البروليتاريا والفلاحين أو الجماهير؛ وأقصد بذلك، الشركات المتعددة الجنسيات والجهاز القضائي والبوليسي والمضاربات العقارية . . . الخ، وهو ما أدعوه بالمثقف "الخصوصي" مقابل المثقف "الكوني".[5]

وقد حمل هذا التوجه الجديد دلالة سياسية أخرى، حيث سمح، إن لم نقل بتحقيق الالتحام، فعلى الأقل بإعادة تمفصل مقولات متجاورة لكن منفصلة بعضها عن بعض. فالمثقف ظل إلى حد الآن، مجسداً في الكاتب بامتياز، فهو الضمير الكوني والذات الحرة؛ وهو يعارض "الكفاءات" التي تخدم الدولة أو رأس المال (مهندسين، قضاة، أساتذة).

وعندما يتبلور التسييس انطلاقاً من النشاط النوعي لكل واحد، فإن عتبة الكتابة كعلامة مقدسة للمثقف تختفي. وسينتج عن ذلك، روابط عرضية بين معرفة وأخرى، وبين نقطة تسييس وأخرى. وهكذا، سيكون بإمكان القضاة، والأطباء، والأطباء النفسانيين، والمساعدين الاجتماعيين، والمشتغلين بالمختبرات، وعلماء الاجتماع، المساهمة – كل من موقعه الخاص وعبر التبادل والدعم– في عملية تسييس شاملة للمثقفين.

وما يفسر هذه العملية، هو كون الكاتب كعنصر طليعي، يتجه نحو الزوال؛ وسيظهر بدلاً منه كل من الأستاذ والجامعة، ليس باعتبارهما عنصرين أساسيين، بل "كوسيطين في عملية التبادل"، وكنقطتي تقاطع بامتياز. فكون الجامعة والتعليم أصبحا منطقتين سياسيتين حساستين جداً، فلذلك ما يبرره بكل تأكيد. وما ندعوه أزمة الجامعة، لا يمكن أن يؤول كافتقاد للقدرة، بل على العكس، كتزايد وتوطيد لآثارها السلطوية، وسط مجموعة متنوعة من المثقفين الذين يمرون عبرها جميعاً، عملياً، ويرجعون إليها.

وأعتقد أن صورة المثقف الخصوصية قد تبلورت ابتداء من الحرب العالمية الثانية. ولربما كان الفيزيائي في المجال النووي –واسمه أوبنهايمر (Oppenheimer) للتذكير– هو الذي شكل نقطة الالتقاء بين المثقف الكوني والمثقف الخصوصي. ولأن علاقته بالمؤسسة وبالمعرفة العلمية كانت مباشرة، فقد كان يسمح لنفسه بالتدخل والتعبير عن رأيه صراحة. هكذا، اكتسب خطابه بعداً كونياً، لأن الخطر النووي كان يهدد النوع الإنساني برمته. وتحت غطاء هذا الاحتجاج الذي يتعلق بمصير العالم، بلور العالم في المجال النووي، موقفه الخاص داخل نظام المعرفة. ولأول مرة –على ما أظن– توبع المثقف من طرف السلطة السياسية، ليس بسبب خطابه العام، بل بسبب المعرفة التي يحملها؛ فقد كان يشكل على هذا المستوى، خطراً سياسياً.

ويمكننا افتراض أن المثقف الكوني كما برز في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، نابع من صورة تاريخية خاصة. إنها صورة الإنسان العادل، إنسان القانون الذي يعارض السلطة والاستبداد والشطط وعجرفة رأس المال، بكونية العدالة والمساواة أمام قانون مثالي. وقد تشكلت الصراعات السياسية الكبرى في القرن الثامن عشر حول القانون والحق والدستور، وحول ما هو عادل من الناحية العقلية والطبيعية، وحول ما يمكن وما يجب أن يتحقق كونياً. وما أدعوه اليوم بالمثقف [وأنا أقصد بذلك، المثقف بالمعنى السياسي وليس السوسيولوجي أو المهني؛ أي ذلك الذي يستخدم معرفته وكفاءته وعلاقته بالحقيقة، داخل نظام الصراعات السياسية]، قد تولد عن رجل القانون؛ وفي جميع الأحوال، عن الإنسان الذي يدافع عن كونية القانون العادل ضد محترفي القانون [ويعتبر فولتير (Voltaire) بفرنسا، نموذجاً لهذا المثقف].

إن المثقف "الكوني" ينبثق من القانوني البارز، ويجد تعبيره المكتمل في الكاتب الحامل لمجموعة من الدلالات والقيم التي يمكن للجميع أن يتعرفوا من خلالها على ذاتهم. أما المثقف "الخصوصي"، فهو ينبثق من صورة أخرى، ليست هي صورة "القانوني البارز" بل "العالم الخبير".

الآن، لنعد إلى أمور أكثر دقة، ولنقر بالأهمية التي اكتساها المثقف الخصوصي منذ عشرات السنين؛ وبتنامي هذه الأهمية مع تطور البنيات التقنية والعلمية داخل المجتمع المعاصر. والحال، أن المثقف الخصوصي يواجه عراقيل ويتعرض لمخاطر تتمثل في صراعات ظرفية ومطالب قطاعية. وهو ما يجعله مسخراً من طرف الأحزاب السياسية والأجهزة النقابية التي تقود هذه الصراعات المحلية. وهناك مخاطر أخرى، مثل عدم التمكن من تطوير هذه الصراعات، نظراً لغياب إستراتيجية شاملة ودعم خارجي؛ وأيضاً عدم التوفر على أتباع أو أتباع محدودين جداً. ولدينا مثال بارز في فرنسا حالياً. فالصراع بخصوص السجن ونظام العقاب والجهاز البوليسي القضائي، أصبح منفصلاً أكثر فأكثر، عن كل ما يمكن أن يسمح له بالاتساع، لأنه تطور بشكل "منعزل" بمعية عاملين اجتماعيين وسجناء سابقين. وقد اخترق هذا الصراع من طرف أيديولوجيا ساذجة وعتيقة، جعلت من المحترف في الآن نفسه، الضحية البريئة والثائر الخالص والحمل الوديع المضحى به اجتماعياً والذئب الصغير المهيأ للثورات المستقبلية. وهذا الرجوع إلى الموضوعات الفوضوية لنهاية القرن التاسع عشر، أصبح ممكناً بسبب غياب الانخراط في الإستراتيجيات الراهنة. وبالتالي، حصلت قطيعة عميقة بين هذه الأغنية الوجيزة والرتيبة والشاعرية التي لا تسمع إلا داخل مجموعات صغيرة؛ وبين الجماهير التي لا تعيرها أي اهتمام – ولها أسبابها في ذلك– والتي تقبل بالحفاظ بل وبتدعيم الجهاز القضائي والبوليسي، نظراً لخوفها المتجذر من الإجرام.

ويبدو لي أن هذه الفترة تستدعي بلورة جديدة لوظيفة المثقف الخصوصي، وليس المقصود هنا، التخلي عن هذه الوظيفة، على الرغم من حنين البعض إلى المثقفين "الكونيين" الكبار، وإقراره بالحاجة إلى فلسفة وإلى رؤية للعالم. ويكفينا التفكير في النتائج المهمة التي تحققت في مجال الطب النفسي؛ فهي تؤكد أن هذه الصراعات المحلية والنوعية، لم تكن خطأ، ولم تؤدِّ إلى أي مأزق. ومن اللازم أن يكسب دور المثقف الخصوصي، أهمية متزايدة على قدر المسؤوليات السياسية التي يتعين عليه تحملها، كعالم في المجال النووي والوراثي والمعلوماتي والصيدلي . . . الخ. وسيكون من الخطر إقصاؤه ضمن علاقته النوعية بمعرفة محلية، بذريعة أن المسألة تهم المختصين وليس الجماهير [وهذا خطأ مضاعف، فالجماهير على وعي بهذه المسألة؛ وهي منخرطة فيها]؛ أو أنه يخدم مصالح الرأسمال والدولة [وهذا صحيح، لكنه يظهر في الآن نفسه، المكانة الإستراتيجية التي يحتلها هذا المثقف]؛ أو أنه ينشر أيديولوجيا علموية [وهذا ليس صحيحاً دائماً، ولا يكتسي سوى أهمية ثانوية بالنسبة لما هو أساسي، وأقصد بذلك، التأثيرات الخاصة للخطابات الحقيقية].

وأظن أن المهم، هو ألا تكون الحقيقة خارج السلطة ولا دون سلطة [فعلى الرغم من ذيوع أسطورة، يتعين علينا معالجة تاريخها ووظائفها، فإن الحقيقة ليست هي مكافأة العقول الحرة ولا الطفلة المتولدة عن العزلة الطويلة، وليست امتيازاً بالنسبة لأولئك الذين تحرروا منها]. **الحقيقة هي نتاج هذا العالم**؛ وقد تبلورت نتيجة إكراهات عديدة. كما أنها تتوفر بانتظام على آثار السلطة، **فلكل مجتمع نظام حقيقته "وسياسته العامة"** حول الحقيقة؛ أي أنماط الخطابات التي يستقبلها ويوظفها كحقائق، والآليات والمقتضيات التي تسمح بالتمييز بين الملفوظات الصحيحة أو الخاطئة والطريقة التي تتم بها مواجهة هذه أو تلك، والتقنيات والإجراءات التي تكتسب قيمة بغرض بلوغ الحقيقة ووضعية المسؤولين عن تحديد كيفية اشتغال ما هو حقيقي.

إن "الاقتصاد السياسي" للحقيقة يتخذ في مجتمعاتنا خمسة ملامح ذات أهمية تاريخية، **فالحقيقة تتمركز حول شكل الخطاب العلمي** وحول المؤسسات التي تنتجه، وهي **خاضعة لدوافع اقتصادية وسياسية ثابتة** [فهناك حاجة إلى الحقيقة؛ سواء بالنسبة للإنتاج الاقتصادي أم بالنسبة للسلطة السياسية]. **وهي موضوع للانتشار الواسع وللاستهلاك** على مختلف الأشكال [فهي تتحرك داخل أجهزة التربية والإعلام التي يتميز انتشارها نسبياً بالاتساع داخل الجسم الاجتماعي، على الرغم من وجود بعض التحديدات الصارمة]. وهي **تنتج ويتم نقلها تحت المراقبة المهيمنة** وليست الحصرية، لبعض الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى [الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الإعلام]. وأخيراً، **هي رهان كل نقاش سياسي وكل مواجهة اجتماعية** [كصراعات "أيديولوجية"].

وفي اعتقادي، فإن ما يجب أخذه بعين الاعتبار الآن لدى المثقف، ليس كونه "حاملاً لقيم كونية"، بل لأنه يشغل موقعاً خصوصياً، لكن خصوصيته مرتبطة بالوظائف العامة لعدة الحقيقة داخل مجتمع مثل مجتمعنا. وبصيغة أخرى، فإن خصوصية المثقف ثلاثية الأوجه: فهناك خصوصية الوضعية الطبقية [برجوازي صغير في خدمة الرأسمالية، مثقف عضوي في خدمة البروليتاريا]. وهناك خصوصية شروط حياته وعمله، المرتبطة بشرطه كمثقف [مجال بحثه، وضعيته داخل المختبر، المقتضيات الاقتصادية أو السياسية التي يخضع لها أو التي يثور ضدها بالجامعة وبالمستشفى . . . الخ]؛ وأخيراً خصوصية سياسة الحقيقة بمجتمعاتنا.

وهنا يمكن أن يأخذ وضع المثقف دلالة عامة، وأن تتضمن معركته المحلية أو النوعية، تأثيرات ومقتضيات تتجاوز ما هو مهني أو قطاعي. فهو يشتغل أو يصارع على المستوى العام لنظام الحقيقة الأساسي بالنسبة لبنيات مجتمعنا ووظائفه. هناك إذن معركة "من أجل الحقيقة"، أو على الأقل "حول الحقيقة"؛ علماً بأنني لا أقصد بالحقيقة "مجموع الأشياء الحقة التي يتعين اكتشافها وجعلها مقبولة"، بل "مجموع القواعد التي يتم من خلالها التمييز بين الصحيح والخطأ وربط التأثيرات النوعية للسلطة بما هو حقيقي"، ومع العلم أيضاً، بأن الأمر لا **يتعلق بمعركة "لصالح" الحقيقة، بل حول وضع الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه**. ويجب التفكير في المشاكل السياسية للمثقفين، ليس بألفاظ "العلم/ الأيديولوجيا"، بل بألفاظ "الحقيقة/ السلطة". وهنا يمكننا أن نتصور من جديد، مسألة مهننة "تمهين" (professionnalisation) المثقف وتقسيم العمل إلى يدوي وذهني.

وقد يبدو ما قلته غامضاً وغير مؤكد. فهو غير مؤكد لأنه عبارة عن افتراضات. ولكي ينزاح بعض الغموض عن هذا القول، أريد تقديم بعض "المقترحات"، ليس كمعطيات مقبولة نهائياً، بل فقط كأشياء ممنوحة لمحاولات أو لتجارب مستقبلية:

- أقصد بـ "حقيقة"، مجموع الإجراءات المنتظمة من أجل إنتاج الملفوظات وتقعيدها وتوزيعها وترويجها وتشغيلها.
- ترتبط "الحقيقة" دائرياً بأنظمة السلطة التي تنتجها وتدعمها؛ وبتأثيرات السلطة التي تحملها وترافقها. فهناك "نظام" للحقيقة.
- وهذا النظام ليس أيديولوجيا فحسب، وليس عبارة عن بنية فوقية! فقد كان شرطاً لتشكيل الرأسمالية وتطورها. وهو أيضاً يشتغل مع بعض التعديلات، في أغلب البلدان الاشتراكية [وأنا أترك قضية الصين مفتوحة، لأنني لا أعرف هذا البلد].
- ليست المشكلة السياسية الأساسية للمثقف هي نقد المضامين الأيديولوجية المرتبطة بالعلم، ولا جعل الممارسة العلمية مقترحة بأيديولوجيا حقة، بل هي معرفة ما إذا كان ممكناً تشكيل سياسة جديدة للحقيقة. فالمشكلة لا تتمثل في تغيير "وعي" الناس، أو ما يوجد في رؤوسهم، **بل تتعلق بتغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة**.

ولا يتعلق الأمر بتحرير الحقيقة من كل نظام للسلطة –لأن ذلك مجرد وهم، ما دامت الحقيقة نفسها عبارة عن سلطة– بل بالعمل على فصل سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة [الاجتماعية والاقتصادية والسياسية] التي تعمل بداخلها حالياً.

من المساقات الشتوية في أريحا.

2

المثقف والسلطة

(حوار مع ميشال فوكو)[6]

س: هل باستطاعة مثقف اليسار كفاعل، أن يقوم بشيء هو الوحيد القادر على فعله، داخل حركة اجتماعية معينة؟

ج: أعترف بأنني لا أقبل بدور المثقف الذي يقدم دروساً وآراء تتعلق بالاختيارات السياسية؛ فهذا الدور لا يلائمني. وأعتقد أن الناس راشدون بما فيه الكفاية، لكي يختاروا مرشحيهم. وتبدو لي دعوة المثقف الناس إلى التصويت على فلان، لأنه صوت عليه شخصياً، موقفاً غريباً ونوعاً من الغرور.

بالمقابل، إذا ما اعتبر المثقف، ولأسباب عديدة، أن عمله وتحليلاته وطريقة تصرفه وتفكيره في الأشياء، يمكنها أن تضيء جوانب وضعية خاصة، أو مجالاً اجتماعياً أو ظرفياً ما، وأن بإمكانه فعلاً أن يقدم مساهمة نظرية أو عملية، حينئذ يمكننا أن نستخلص من كل ذلك، نتائج سياسية، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لمشكلة قانون العقاب والعدالة. وأعتقد أن بإمكان المثقف إذا ما أراد، تقديم عناصر مهمة لإدراك هذه الأشياء ونقدها، حيث يستخلص منها طبعاً، وإذا ما رغب الناس في ذلك، اختياراً سياسياً معيناً.

س: على الرغم من كون المسألة لا تتعلق ضرورة بحمل لواء الاختيار السياسي؛ وعما إذا كانت مساهمة المثقف في خصوصيته، تسمح للناس وبطريقة واضحة، باختيارات سياسية؛ فإنكم التزمتم سياسياً وبطريقة فعالة أحياناً، بمواجهة بعض المشاكل، فما هو إذن مآل هذه الرابطة بين وظيفة المثقف كما حددتموها وهذا الالتزام الأكثر واقعية والأكثر انخراطاً في ما هو راهن؟

ج: ما أثارني عندما كنت طالباً، هو تواجدنا جميعاً داخل مناخ ماركسي، حيث كانت مشكلة العلاقة بين النظرية والتطبيق، مركز النقاشات النظرية. ويبدو لي أنه كانت هناك طريقة أبسط وأجدى لطرح علاقة النظرية بالممارسة بشكل سليم، ألا وهي توظيفها ضمن الممارسة الشخصية. وبهذا المعنى، يمكنني القول، إنني سعيت دائماً إلى أن تكون كتبي مقاطع من سيرتي الذاتية. فكتبي كانت دوماً تعبيراً عن مشاكلي الخاصة مع الجنون والسجون والجنس. هذا أولاً.

وثانياً، لقد حرصت دائماً على أن تحدث بداخلي ومن أجلي، حركة تبادل وتفاعل بين الأنشطة التطبيقية والعمل النظري أو التاريخي الذي أقوم به. ويبدو لي أنني كنت أشعر بحرية أكبر، كلما انغمست بعيداً في الماضي، أو كلما دعمت الأسئلة المطروحة، بعلاقة مباشرة ومحايثة للممارسة. فأنا كتبت **ميلاد العيادة الطبية** بعد أن قضيت فترة زمنية بمستشفيات الأمراض النفسية. وقد بدأت القيام بأشياء عديدة داخل السجون قبل كتابة **المراقبة والعقاب**. أما الاحتياط الثالث الذي اتخذته، فهو أنني في الفترة التي كنت أقوم فيها بهذه التحليلات النظرية أو التاريخية، انطلاقاً من أسئلة مثارة بصددها، حرصت دوماً على ألا يتحكم العمل النظري في الممارسة الحالية، وأن يكتفي بإثارة الأسئلة. فإذا ما أخذنا -مثلاً- كتابي حول الجنون، فإن ما ورد فيه من وصف وتحليل، توقف عند حدود سنتي 1814 - 1815، فهو لم يقدم نفسه كنقد لمؤسسات الطب النفسي الحالية؛ لكنني على دراية بكيفية اشتغال هذه المؤسسات ما يؤهلني لمساءلة تاريخها. وأعتقد أنني أنجزت تاريخاً مفصلاً بما فيه الكفاية، يسمح بطرح أسئلة على الأشخاص الذين يعيشون حالياً داخل المؤسسة.

س: اعتبر المهتمون هذه الأسئلة عدوانية في الغالب؛ فهل تتضمن في هذه الحالة نتائج ذات فائدة؟

ج: إذا ما كان الأطباء النفسانيون قد تضايقوا من الكتاب وشعروا وكأنه موجه ضدهم، فإن الغلطة ليست غلطتي [أو ربما كانت كذلك في بعض الجوانب؛ وفي هذه الحالة، فأنا لا أخفي سروري من جراء ذلك]. ولقد التقيت مرات كثيرة بأطباء نفسانيين، وكانوا أثناء حديثهم عن كتابي، يبدون تشنجاً وتوتراً -وهو فعل انتقامي بالنسبة إلي، انتقامي بشكل كبير- وكانوا ينعتونه بطريقة ذات دلالة "بمدح الجنون". وحينما يستعملون هذا النعت، فإن ذلك لا يعني أنهم يعتبرونني مثل إيرازم[7] (Erasme)، فليس هناك ما يبرر ذلك في الواقع؛ فهم اعتبروا موقفي متحيزاً للمجانين، ومعارضاً لهم كأطباء؛ ولم يكن الأمر كذلك بتاتاً.

وبالشكل نفسه، فإن كتابي حول السجون، سيقف عند حدود سنة 1840. وغالباً ما سمعت اعتراضات من قبيل، إن هذا الكتاب يشكل إدانة لنظام السجون، إلى درجة أن المرء لا يعرف ماذا سيفعل بعد قراءته. وفي الحقيقة، فإن كتابي لم يكن عبارة عن إدانة. فسؤالي المطروح على الأطباء النفسانيين وعلى موظفي السجون، هو ببساطة: "**هل أنتم قادرون على تحمل تاريخكم**

الخاص؟ ونظراً لوجود هذا التاريخ وما يكشفه بخصوص خطاطة العقلانية ونمط البداهات والمسلمات . . . الخ، فإن المسؤولية تقع على عاتقكم الآن" .

وأنا أرغب في أن يقال لي: "هل تود الاشتغال معنا؟" بدل أن يقال لي، كما يحصل أحياناً: "إنك تمنعنا من الاشتغال" . وهذا غير صحيح، فأنا لا أمنعكم من الاشتغال، بل أطرح عليكم عدداً من الأسئلة. فلنحاول جميعاً، بلورة شيء آخر. وهذه هي العلاقة التي أحددها بين النظرية والممارسة .

س: والآن سنتعرض للجانب الآخر من السؤال والمتعلق بوظيفة المثقف. فعندما تقومون بهذا العمل، تشرعون في عملية تحليل غير مسبوقة؛ أي إنكم تنتقدون السلطة السياسية داخل مجتمع، لا تقرون بالشرعية التي منحها لنفسه. وإذا ما لخصت الطريقة التي أدركت بها موقفكم، فإنه يبدو لي أنكم تهيئون، من خلال تحليلكم للجنون والسجون وللسلطة، كما ورد في المجلد الأول من تاريخ الجنسانية، منظوراً جديداً للسلطة كوسيلة وليس كغاية، واستحضر هنا عبارة للكاتب السويدي ميردال (**Myrdal**) يقول فيها: "إذا وقعت حرب عالمية ثالثة، فإن السبب سيرجع إلى المثقفين كممونين للوعي الخاطئ، المشترك والطيب" . في ضوء هذه العبارة، هل تعتبرون عملكم مساهمة في إزالة الهالة عن السلطة؟

ج: لم يسبق لي الإطلاع على هذه العبارة لميردال التي أجدها جميلة جداً ومقلقة جداً أيضاً. فهي جميلة بالنسبة لي، لأنني أعتقد بالفعل أن الوعي الطيب المشترك يؤدي إلى كوارث؛ سواء داخل نظام السياسة أم داخل نظام الأخلاق. وبالتالي، فأنا أوافق ما جاء في هذه الجملة. غير أن ما يقلقني، هو جعله المثقفين وبنوع من التبسيط، مسؤولين عن هذا الوضع. وأنا أقول: "أليس المثقف هو الذي يشتغل من أجل ألا يحمل الآخرون وعياً طيباً؟" لذا، فإن الأمر الوحيد الذي يمكننا إقراره هو أنه لم يقم بعمله كما يجب. وأنا أريد أن تفهم عبارة ميردال بمعنى أن المثقفين يساهمون في تكريس الوعي الطيب المشترك .

س: لقد كان الأمر بمثابة إدانة؟

ج: في هذه الحالة، فأنا أقر بذلك تماماً، وهذا ما حاولت القيام به من خلال جوانب عدة تخصني. فقد تابعت دراستي ما بين السنوات 1948 و1952–1955، حيث كانت الفينومينولوجيا مهيمنة بشكل كبير على الثقافة الأوروبية. وكانت ثيمتها المركزية هي مساءلة البداهات الأساسية من جديد. وعلى الرغم من ابتعادي التدريجي عن الفينومينولوجيا، حسب الإمكان، فإنني أعترف على الفور –وطبعاً، فإن الاعتراف يأتي عندما نتقدم في السن– بأننا لم نبرح مكان السؤال الأساسي الذي طرح علينا في مرحلة الشباب. وأنا لم أبرح هذا المكان فحسب، بل إنني لم أتوقف عن التساؤل: هل كل ما هو بديهي مقبول فعلاً؟ ألا يتعين تحمل البداهات، بما فيها الأثقل وزناً؟ وهذا هو معنى مواجهة الأمور المألوفة، ليس بغرض الإبانة **على أننا غرباء في بلدنا، بل لكي نظهر كيف أن بلدنا غريب عنا**، وكيف أن كل ما يحيط بنا ويبدو مقبولاً، هو في الواقع، نتاج سلسلة من الصراعات والنزاعات وأشكال الهيمنة والمسلمات. . . الخ .

س: يمكننا الآن التطرق للمسائل الأكثر خصوصية، حول السلطة وعلاقة الذاتية (**subjectivité**) بالمجتمع. بخصوص السلطة، فإن سؤالي الذي يندرج في سياق ما قاله ميردال هو كالتالي: ألا يتعين التمييز، ليس بين السلطة والسلطة السياسية فحسب، بل أيضاً بين القاعدة والقمة داخل الشكل السياسي للسلطة؛ أي داخل التمركز التدريجي للسلطة السياسية في إطار الدولة؟

أو أليست هناك قوى مختلفة تلعب دورها على هذين المستويين؟ لقد قال فرويد (Freud) إن الدول تحركها غريزة الموت. وحينما نعاين ما يحدث حالياً على الساحة الدولية، فإننا ندرك فعلاً، بأن قمة هرم الدولة، حتى عندما يتعلق الأمر بدولة صغيرة مثل الفاتيكان، هي عبارة عن رهان بين الحياة والموت. ألا يشكل ذلك نمطاً إضافياً للتفسير بالنسبة لدراسة النشوء (germination) التي تقومون بها؟ ألا يتعلق الأمر بظواهر مغايرة؟

ج: إن سؤالكم جيد ومهم جداً، فعندما شرعت في الاهتمام بالسلطة بشكل صريح، لم يكن غرضي هو أن أجعل من السلطة مادة أو سائلاً مؤذياً بهذا القدر أو ذاك، ينساب داخل الجسم الاجتماعي، وأن أطرح السؤال عما إذا كانت تنبثق من أعلى أو من أسفل. لقد أردت ببساطة، أن أثير سؤالاً عاماً وهو: "ما المقصود بعلاقات السلطة؟ إن السلطة هي أساسا مجموعة علاقات؛ أي أنها تسمح للأفراد وللكائنات الإنسانية، بربط علاقات فيما بينها، ليس على هيئة إيصال للمعنى ولا على شكل رغبة فحسب، بل أيضا **على شكل يسمح لكل طرف بأن يؤثر في الآخر**، أو إذا ما شئتم بأن "يحكم" على الآخر، مع إعطاء هذه الكلمة مدلولاً موسعاً؛ فالآباء يحكمون أبناءهم، والعشيقة تحكم عشيقها، والأستاذ يحكم . . . الخ. نحن نحكم بعضنا بعضاً أثناء تبادل الحديث، عبر سلسلة من الخطط [التكتيكات]. وأعتقد أن مجال هذه العلاقات مهم جداً، وهذا ما أردت إثارته كمشكل. فكيف يحدث ذلك وبأية وسائل؟ وما دمت مؤرخاً للفكر وللعلوم بمعنى ما، فما هي تأثيرات علاقات السلطة هذه، على نظام المعرفة؟ هذه هي مشكلتنا .

لقد استعملت يوما صيغة: "تنبثق السلطة من أسفل"، وفسرتها على الفور. لكن ما حدث، وهذا أمر مألوف، هو تشويه هذا التفسير الذي أصبح كما يلي: "إن السلطة عبارة عن مرض خبيث، ويجب عليكم ألا تعتقدوا بأنه يصيبكم في الرأس، بل هو في الواقع، يصعد من القدم. وطبعاً، فإنني لم أكن أقصد ذلك بتاتاً. وقد وضحته على أية حال؛ ومع ذلك فأنا أريد الرجوع إلى هذا التفسير. فإذا أثرنا فعلاً سؤال السلطة بتعابير العلاقات بالسلطة، وسلمنا بوجود علاقات "حكومية" بين الأفراد، فإنه من الضروري أن تنشأ بين الحشود شبكة جد معقدة من العلاقات، وأشكال كبرى للسلطة بالمعنى الدقيق للكلمة –أي

للسلطة السياسية والأيديولوجية . . . الخ- ضمن هذا النمط من العلاقات؛ أي علاقات "حكومية" وقيادية. وإذا لم يكن هناك وجود لهذا النمط من العلاقات، فلن يكون هناك بالمثل، وجود لأنماط أخرى للهيكلة السياسية الكبرى.

وباختصار، فإن الديمقراطية لا يمكنها، إذا ما أخذت كصيغة سياسية، أن توجد فعلاً، إلا إذا كانت هناك، على مستوى الأفراد والأسر واليومي إذا أردتم، علاقات حكومية ونمطاً معيشاً من علاقات السلطة. ولهذا السبب، لا يمكن للديمقراطية أن تنشأ في أي مكان. وهو ما ينطبق أيضاً على الفاشية. فأرباب الأسر الألمانية لم يكونوا فاشيين سنة 1930، لكن لكي تترسخ الفاشية، إلى جانب شروط أخرى -لم تكن هي الوحيدة- كان من اللازم الاهتمام بالعلاقات بين الأفراد وبالطريقة التي تشكلت بها الأسر، وكيف يتم تدبير التعليم؛ فهذه الشروط تعتبر جميعها ضرورية. وطبعاً، فأنا لا أنكر بتاتاً وجود تنافر بين ما يمكن تسميته بالمؤسسات المختلفة للحكومة. فما أقصده، هو أنه لا يمكن موضعتها ببساطة، داخل أجهزة الدولة، أو اشتقاقها كلية من الدولة؛ فالمسألة أوسع من ذلك بكثير.

ميشال فوكو
ترجمة: د. عز الدين الخطابي - عضو اتحاد كتّاب المغرب

الهوامش

[1] لمزيد من التفاصيل انظر كتاب:
ريكور، دريدا، فوكو، وآخرون (2004). **في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية**، ترجمة وتقديم: د. عز الدين الخطابي، الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، ص: 112-115.

[2] نشر هذا النص أولاً بالمجلة الفرنسية *Politique Hebdo* بتاريخ 29/ 11/ 1976. وبعد ذلك في مؤلف **أقوال وكتابات**، الجزء الثاني، 1976-1988، باريس: منشورات غاليمار، 2001، ص: 109-114، وقد اقتطف من مؤلف:
Michel Foucault, Dits et Ecrits II, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p: 109-114.

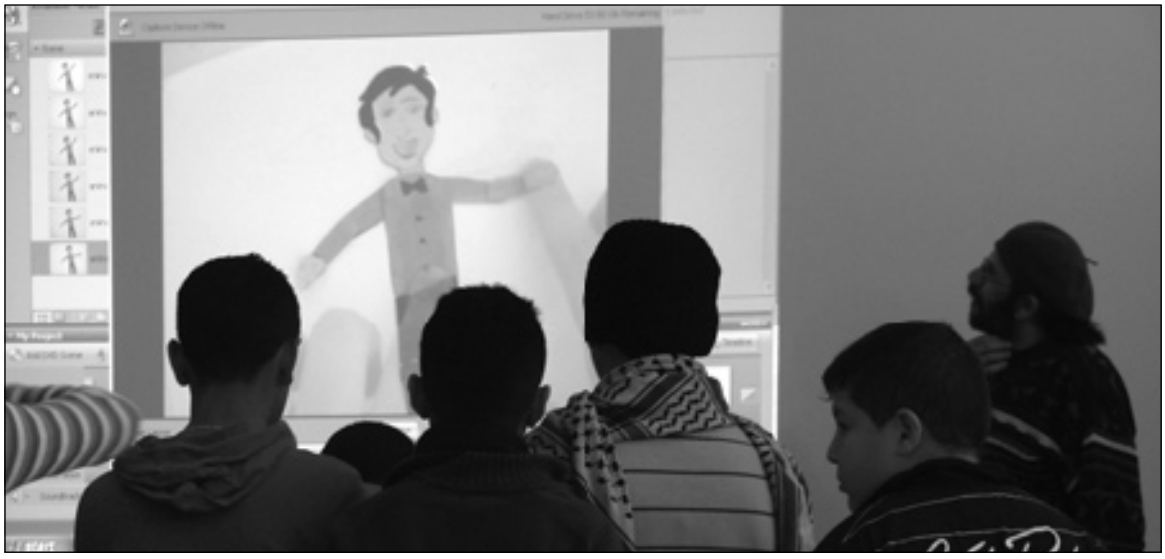
[3] البروليتاريا: هي الطبقة العاملة طبقاً للتحليل الماركسي للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية للمرحلة الرأسمالية، وهي أيضاً طبقاً للتحليل نفسه ذات رسالة تاريخية مرتبطة بموضعها في نمط الإنتاج، حيث رسالتها تكمن في قيادتها لحركة التاريخ والصراع الطبقي كهادمة للامبريالية وبانية للاشتراكية (هيئة التحرير).

[4] يمارس فوكو هنا نوعاً من النقد لمقولة الماركسية عن الدور التاريخي الكوني للطبقة العاملة، ودور المثقف الماركسي الذي يعلم الجماهير ويتعلم منها.

[5] هذا الموقف الفوكوي مرتبط برؤيته للسلطة باعتبارها متوقعة في كل مكان، وبالتالي تحتاج إلى مثقف متخصص ومنشغل بميكروفيزياء السلطة.

[6] أنجز هذا الحوار كل من بانيي (C. Panier) وواطي (P. Watté)، لفائدة **المجلة الجديدة** الفرنسية، بتاريخ 14/ 05/ 1981. ونشر بعد ذلك بكتاب **أقوال وكتابات**، باريس: غاليمار، 2001، ص: 1566-1571، وقد اقتطف من مؤلف:
Michel Foucault, Dits et écritsII, 1976-1988, Gallimard, Paris, p: 1566-1571.

[7] وهو المفكر النهضوي الذي أصدر سنة 1511 مؤلف **مدح الجنون** الذائع الصيت (المترجم).



من مساق "في التعبير القصصي . . كتابة وتصويراً".