شكرا لمن أرسل لنا الكتاب، لننشره في مكتبتنا، قمنا بتنسيق الكتاب وتخفيض حجمه
ملاحظة: الكتاب مصور بكاميرا الهاتف المحمول
مكتبة فلسطين للكتب المصورة
https://palstinebooks.blogspot.com

ديان مكدونيل

مقدمة في
نظريات الخطاب

ترجمة وتقديم

دكتور عز الدين إسماعيل

المكتبة الأكاديمية
شركة مساهمة مصرية

هذا الكتاب

تهدف مؤلفة هذا الكتاب إلى عرض نظريات الخطاب وما تعلق بها من جدال بين المفكرين المحدثين عرضاً نقدياً، فتواجه منذ البداية جملة من الأسئلة الأساسية المتعلقة بمفهوم الخطاب وأنواعه، وتعارضه دائماً مع خطابات أخرى، واختلافه من موضع إلى موضع، ومن سياق إلى آخر، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، وغير ذلك من الأسئلة التي فرضت نفسها على الفكر الغربي (في فرنسا بصفة أساسية) في حقبة الستينيات والسبعينيات من هذا القرن، انطلاقاً من منطقة البحث في المعنى، حيث تحول التفكير من البحث في طبيعة المعاني إلى البحث في الكيفيات التي يتم بها تشكيل هذه المعاني. وقد كان البحث في الخطاب عندئذ هو المجال الذي يستهدف الكشف عن هذه الكيفيات، والوقوف على الدوافع الموجهة لها، والوظائف التي تحققها؛ ففي نطاق الخطابات المختلفة تنشأ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة.

وإذا كانت النزعة الإنسانية قد رأت في الأدب تعبيراً عن تجربة إنسانية مباشرة وجوهرية ومكتملة، وكانت مفاهيم البنيوية وما بعد البنيوية قد عارضت هذا التصور ونفت أن يكون الأدب تعبيراً عن هذه التجربة أو انعكاساً لها، فإن الدراسة الحديثة للخطاب قد اتجهت إلى تحليل الخطابات المختلفة في الأطر المؤسساتية التي تمارس فيها هذه الخطابات، ومنها الخطاب الأدبي، للوقوف على الآثار التي تنجم عن هذه الخطابات، والظروف الخاصة بمن يمارسونها، والمؤسسات الخاصة التي تمارس فيها، والقوة التي تكتسبها أو تمارسها خلال ذلك. ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب.

الناشر

ISBN: 977- 281- 149- 9

ACADEMIC BOOKSHOP

مقدمة فى

نظريات الخطاب

مقدمة فى

نظريات الخطاب

تأليف

ديان مكدونيل

ترجمة وتقديم

دكتور عز الدين إسماعيل

الناشر

المكتبة الأكاديمية

ش.م.م

٢٠٠١

هذه ترجمة لكتاب :

Theories of Discourse An Introduction
By Diane Macdonell

حقوق النشر

الطبعة العربية الأولى : حقوق الترجمة والطبع والنشر © ٢٠٠١ جميع الحقوق محفوظة للناشر :

المكتبة الاكاديمية

١٢١ شارع التحرير – الدقى – القاهرة

تليفون : ٣٤٨٥٢٨٢ / ٣٤٩١٨٩٠

فاكس : ٣٤٩١٨٩٠ – ٢٠٢

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة كانت
إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من الناشر .

الفهرس

الصفحة

تقديم - بقلم المؤلف ٧

مقدمة الكتاب ٦٧

الفصل الأول : نهاية الستينيات ٧٥

- توقف البنيوية ٧٥
- مايو ١٩٦٨ ومسائل الممارسة ٧٩

الفصل الثانى : من الإيديولوجيا إلى الخطاب

الموقف الألتوسيرى ٩١

- الصراع بين الإيديولوجيات ٩٩
- الوقوف ضد النزعة الإنسانية :

مشكلات الذات ١٠٣

الفصل الثالث : التعارضات ذات المغزى

موقف بيشو من الخطاب ١٠٩

- الخطاب والموقف ١١١
- الخطاب العلمى ١٢١

الفصل الرابع : الخطاب ونقد المعرفة

(الإبستمولوجيا) ١٢٥

- هندس وهيرست ١٢٩
- كل شىء خطاب ١٣٣
- سياسات الفلسفة ١٣٩

الفصل الخامس : حفريات المعرفة عند فوكو ١٤٧
- شروط المعرفة ١٥٣
- مشكلات وخطوات متقدمة ١٥٨
الفصل السادس : الخضوع، والخطاب، والقوة ١٦٥
- الإخضاع والبدن ١٦٦
- الخطاب والإخضاع ١٧٣
- عن السلطة والمقاومة ١٨١
الخاتمة ١٨٩
الهوامش ١٩٥
ثبت المراجع ١٩٧
ملاحظات لمزيد من القراءة ٢٠٤
ثبت ببعض المصطلحات وترجمتها ٢٠٧

تقديم

بقلم المترجم

تمهيد :

حرصت فى ترجمتى لكتاب «نظرية التلقى»، ولكتاب «فرديناند دى سوسير» على أن أكتب لكل منهما مقدمة إضافية، رأيت أنها ملحة فى الحالتين؛ وذلك لسببين أساسيين: أولهما؛ جدة الموضوع الذى يعالجه الكتاب إجمالاً وتفصيلاً، وذلك إذا نحن أخذنا فى الحسبان القطاع العريض من القراء الذين يجدون للموضوع مكاناً فى دائرة اهتمامهم - وهذا ما اقتضى مقدمة تمهدهم للدخول إلى الموضوع، وتحدد لهم معالم الآفاق الفكرية التى سيواجهونها فى الكتاب؛ والسبب الآخر يتمثل فى منهج التناول الذى يقوم فى الكتاب على التشعيب والتفريع، ويتطلب لذلك يقظة شديدة من القارئ لكى يتابع حركة التفكير فى شىء من الطمأنينة، كما يتمثل فى اللغة الكزة التى يغلب عليها طابع التجريد، والتى يكثر استخدامها فى مثل هذه الكتب، التماساً للتركيز الشديد من جهة، واعتماداً على الخلفية المعرفية لدى القارئ من جهة أخرى.

وإذا كانت كتابة مقدمة لكلا هذين الكتابين قد بدت ملحة، فقد بدت كتابة مقدمة لكتاب ديانا مكدونيل هذا عن نظريات الخطاب أشد إلحاحاً؛ وذلك لأن كل صعوبات التلقى المعهودة فى مثل هذا النوع من الكتب ماثلة فيه، فضلاً عن غلبة الفكر الفلسفى عليه. ويكفى أن نذكر مما علق به ناشر هذا الكتاب عليه فى صفحة الغلاف الأخيرة قوله: «هذا أول تقديم نقدى لنظريات الخطاب التى طورها فوكو وألتوسير وبيشو، وهندس وهيرست»؛ فهؤلاء جميعاً مشتغلون بالفلسفة. وفى الوقت نفسه يعد هذا الكتاب - من منظور الناشر نفسه - «أول استعراض وتقديم لمنطقة فى نظرية النقد بالغة التعقيد، هى المنطقة الواقعة فى القلب من المجالات الدائرة حول الشكل والمعنى والإيديولوجيا والنقد الأدبى والعلوم الإنسانية». وهذا

وصف دقيق للكتاب، ولكن يضاف إليه ـ من منظور عملنا فى ترجمته ـ أن جانباً لا بأس به من صعوبة تلقيه ترجع إلى أن مؤلفته لا تكتفى بتقديم النظريات فى حدود ما أثارته من جدال بين المفكرين المختلفين، بل كانت كثيراً ما تدخل طرفاً فى هذا الجدال فتزيد الأمر بذلك تعقيداً.

أضف إلى هذا أنه إذا كان من الواضح أن الكتاب بمثابة عرض لآراء أولئك الفلاسفة أو نظرياتهم فى الخطاب، فإن هذا المستوى من التناول للخطاب إجمالاً لا يمثل سوى المرحلة المتأخرة فى مباحث الخطاب، وربما صاحبه بل ربما سبقه كذلك أشكال أخرى من الاهتمام بالخطاب لم تدخلها المؤلفة فى دائرة اهتمامها إطلاقاً فى بعض الأحيان، أو لم تدخلها فى هذا الاهتمام إلا عابراً فى أحيان أخرى.

كل هذا يجعل تقديمنا للكتاب ـ فيما أعتقد ـ ملحاً ومبرراً؛ إذ يستهدف تقديم ما اشتمل عليه من فكر فى صياغة واضحة ومترابطة فى نسق فكرى متصل، واستكمال ما لم تدخله المؤلفة فى دائرة اهتمامها (لا لقصور لديها بطبيعة الحال ولكن لاقتصارها على ما التزمت به من الوقوف على «نظريات» الخطاب)، مما يبدو ضرورياً للقارئ العربى الذى يقرأ عن موضوع الخطاب للمرة الأولى. وسوف يدور الكلام فى تقديمنا هذا حول مفهوم الخطاب، واللغة، وعلاقة الخطاب بالتوصيل، والخطاب والتاريخ، وإيديولوجيا الخطاب، والخطاب والذات، والخطاب والقوة، وأخيراً الموقف النقدى.

* * *

استعراض مادة الكتاب

فلنعرض الآن ما اشتمل عليه الكتاب نفسه ـ أولاً ـ من موضوعات وأفكار عرضاً موضوعياً، ثم نردف هذا العرض ـ فيما بعد ـ بما نرى ضرورة إضافته.

فى مقدمة المؤلفة لكتابها محاولة لمواجهة جملة من الأسئلة الأولية والجوهرية فى الوقت نفسه، المتعلقة بالخطاب فى مفهومه وفى أنواعه، وفى عدم تجانسه بل فى تعارضه دائماً مع خطابات أخرى، وفى اختلافه من موضع إلى موضع، ومن سياق إلى آخر، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، وقد انطلقت هذه الأسئلة وغيرها فى فرنسا فى الستينيات

والسبعينيات من هذا القرن من منطقة البحث فى المعنى، حيث حدث تحول من البحث فى طبيعة المعانى إلى البحث فى الكيفيات التى يتم بها تشكيل هذه المعانى. ومن هنا كانت دراسة الخطاب هى المجال الذى يتم فيه الكشف عن هذه الكيفيات، والوقوف على الدوافع الموجهة لها، والوظائف التى تحققها؛ ففى نطاق الخطابات المختلفة تنشأ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة.

على أن دراسة الخطاب قد وسعت من دائرة النظر فى المعانى؛ فلم تعد المعانى مقيدة ـ كما هو الشأن من منظور بعض الدراسات ـ بعمليات الكلام والكتابة، أو مدرجة فيها فحسب، بل جاوزت هذا الإطار إلى نطاق أعم وأرحب، هو نطاق العلامات غير الكلامية كذلك. وهكذا يصبح كل ما هو دال مشكلاً للخطاب أو لجزء منه. وهكذا فإن أية ممارسة رسمية ـ كما تقول المؤلفة ـ وأية تقنية يتحقق فيها وعبرها الإنتاج الاجتماعى للمعنى، يمكن أن تعد جزءاً من الخطاب. ومع اعترافها بأنه قد لايكون مسعفاً أن نعد من باب الخطاب كل بناء للمعانى غير الكلامية والمعانى الكلامية على السواء، فإنها ترى أن كلا البنائين يظل مرتبطاً بالآخر، وأنها من أجل ذلك ستهتم فى كتابها بكليهما.

* * *

لقد كانت الأزمة الفكرية التى نشأت على الصعيد الأوروبى فى الإطار الجامعى منذ أواخر الستينيات، وامتدت حتى الثمانينيات، دافعاً قوياً لإعادة النظر فى الحقول المعرفية، الإنسانية والاجتماعية، وأنواع خطاباتها الخاصة المتداولة فى ميدان التعليم العالى. وكان الدرس الأدبى واحداً من تلك الحقول التى امتدت إليها الأزمة؛ وقد تم فيه مواجهتها وتحليلها على نحو يفوق ما تحقق فى ميادين العلوم الإنسانية الأخرى.

هنالك تحدد طرفا النظر المتعارضان، اللذان يشكلان معاً تلك الأزمة. فالخطاب ذو النزعة الإنسانية يرى فى الأدب «تجربة إنسانية مباشرة، وجوهرية، ومكتملة»؛ وكأن هذه التجربة تقف مستقلة بالكلمات التى صاغها فيها مؤلفها عما عداها من صياغات لغوية، وعن أى وضع اجتماعى. ومع ذلك كان هناك تضارب بين فهم الأدب على هذا النحو، والمعنى المتحقق من خلال النصوص التى تُختار لتكون مادة للدرس؛ حيث قام هذا الاختيار على أساس من التفرقة بين ثقافة راقية وثقافة شعبية، ومن استبعاد أغلبية النصوص النسائية. وفى مقابل هذا

التعريف ذى التوجه الإنسانى وقفت المفاهيم البنيوية ومفاهيم ما بعد البنيوية موقفاً معارضاً، تنفيان فيه فكرة أن الأدب تعبير عن التجربة الإنسانية المباشرة أو انعكاس لها. وهنالك استطاعت الدراسة الحديثة للخطاب أن توجه جهودها إلى تحليل الخطابات المختلفة فى الأطر المؤسساتية التى تمارس فيها هذه الخطابات، ومنها الخطاب الأدبى، على نحو ما يمارس فى محيط التعليم. وهنا تقرر المؤلفة ضرورة أن تستكشف دراسة الخطاب دوره فى مختلف نواحى الحياة، وألا تقتصر على المجال التعليمى.

إن دراسة الخطابات المختلفة والمتعارضة على نحو ما هى ماثلة فى حياة المجتمع، من شأنها أن تعنى بالآثار التى تنجم عن هذه الخطابات، وبالظروف الخاصة بمن يمارسونها، وبالمؤسسات الخاصة التى تمارس فيها؛ وهذا ما أخذته مؤلفة الكتاب فى حسبانها. لقد اتخذت منهجاً لهذه الدراسة يتبنى وجهة النظر التاريخية والنظرية فى الوقت نفسه، ويسمح كذلك بالتناول النقدى كلما استدعى الأمر ذلك.

* * *

ويبدأ الفصل الأول من الكتاب بالوقوف على ما تشير إليه دراسة أنواع الخطاب من أن الكلمات المستخدمة فى أية لغة، ومعانى هذه الكلمات، تتغير من خطاب إلى آخر، وما تعنيه هذه الإشارة من أن اللغة فى صورتها الشمولية المطلقة لا وجود لها، ولكن هناك لهجات وعاميات واستخدامات خاصة. وهذا التغير الدائم فى العناصر التى تشكل بنية الخطاب، بالإضافة إلى ما تكشف فى دراسة الخطاب من أن أى خطاب إنما يقف فى مواجهة خطاب آخر ـ هذا وذاك أديا إلى التحول عن «البنيوية»، مثلما تحولت البنيوية من قبل عن النزعة الإنسانية. ومع ذلك فدراسة الخطاب لم تتحول عن البنيوية لكى ترتد إلى النزعة الإنسانية، أى إلى إسناد المعنى فى الخطاب إلى المؤلف الفرد أو إلى الأشياء فى ذاتها.

إن «النظام» الذى أكدته ألسنية سوسير وبعض الدراسات الألسنية فيما بعد للغة لم يكن هو ما رفضته دراسة الخطاب، ولكنها رفضت أن يكون وراء أنواع الخطاب المختلفة نظام واحد. إن الخطابات المختلفة تشكل النظم المختلفة، والكلمات والعبارات والأقوال جميعاً «تغير معناها وفقاً للأوضاع التى يكون عليها من يستخدمونها».

وهكذا جاوزت دراسة الخطاب البنيوية، ولكنها جاوزت كذلك إيديولوجيا الكتابات الماركسية الكلاسيكية وتحولت عنها؛ وهذا ما أرجأت المؤلفة تمحيصه، بالإضافة إلى النظر فى مشكلات الخطاب وإجراءاته، إلى الفصول التالية من الكتاب.

ولكن لما كانت حقبة الستينيات والسبعينيات من هذا القرن هى الحقبة التى شهدت تحولاً جذرياً فى المناخ الفكرى فى فرنسا وإنجلترا، فقد هيأ هذا التحول الظروف الملائمة للاهتمام بدراسة الخطاب، بعد أن لقيت دراسات «فوكو» المتعلقة بالخطاب، التى ظهرت فى الستينيات الأولى الإهمال بل الرفض. ولما كان النهج التاريخى أساسياً فى عمل المؤلفة، فقد راحت فى الجزء المتبقى والأكبر من هذا الفصل، ترصد تلك الظروف التى تأسست فى إطارها دراسة الخطاب على نطاق واسع. ومن ذلك وقوفها عند أحداث الطلبة فى مايو ١٩٦٨ وما تمثل فيها من تمرد على نظم الجامعة، وعلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية وأهدافها، وعلى سيطرة الأفكار الأمريكية، وعلى كل ما ينشئ - باسم التخصص - أقليات منفصلة عن الجماهير، وكيف أن هذا التمرد جاوز نطاق الجامعة ليلفت النظر إلى آليات أخرى، ينقل المجتمع معارفه عن طريقها ليضمن بقاءه، ومنها وسائل الإعلام، ثم كيف جاوزت الدراسات بعد ذلك نطاق الجامعة والمدرسة ووسائل الإعلام. وقد كان من أهم الآثار الفكرية التى برزت فى إطار تلك الأحداث طرح السؤال عن العلاقة بين خطابات المعرفة والقوة، وعن الآثار التى تنتج عن تلك القوة.

لقد وجدت دراسة الخطاب أرضاً خصبة فيما تولد فى أثناء أحداث ٦٨ وفى أعقابها (مثل حركات التمرد فى سجون فرنسا فى بداية السبعينيات) من تحول الجماعات المختلفة (الطلبة، والعمال، والمساجين، والمرضى النفسيين... إلخ) عن خطاب الخضوع للآخر وألوان الخطاب السائدة، التى تكرس من المفاهيم ما يحفظ لها هيبتها، إلى الخطاب الذى يتحدث بألسنتهم. وكان هذا التحول يعنى فى جوهره التحول عن الصوت الذى يأتى من خارج، أو من أعلى، إلى الصوت المنخرط فى الواقع العملى، أو لنقل إنه التحول عن خطاب النظرية إلى خطاب الممارسة، حيث الممارسة لم تعد تفهم - فى رأى «ديليز» - على أنها تطبيق للنظرية. ومع ذلك لم تكن تلك الجماعات فى مطالبتها بأن يكون صوتها مسموعاً من موقع الممارسة، لم تكن تسعى إلى نفى النظرية، بل كان هدفها هو جعل العلاقة بين النظرية والممارسة علاقة تفاعل.

وأخيراً فقد طرحت دراسة الخطاب فى تلك الحقبة الأسئلة المتعلقة بالوجود التاريخى والمادى للإيديولوجيات، وللخطابات ومعانيها، والمتعلقة كذلك بالطرق التى تم بها تكوين الأفراد فى صورة رعايا، والمتعلقة أخيراً بما بين النظرية والممارسة من صلات متضمنة فى «الكلام باسم الآخرين». ولكن وراء تلك الدراسة كانت هناك الأسئلة السياسية، «الخاصة بكيفية إمكان أن يتغير المجتمع الذى نعيش فيه وإلى أى مدى».

* * *

ثم يأتى الفصل الثانى لكى ترصد فيه المؤلفة حركة الانتقال من عالم الإيديولوجيا إلى عالم الخطاب، وهى تؤسس لهذا الانتقال بالعودة إلى ما اقتضته دراسة الخطاب وما استقر فيها إزاء اللغة من أنها - أى اللغة - ليست نظاماً يشترك فيه كل الناس، وأن عناصرها تغير معناها دائماً بحسب الظروف والأوضاع الخاصة بمن يستخدمونها. وقد راحت المؤلفة تبرهن على صحة هذه الدعوى بالعودة إلى بعض كتابات الحقبة من ١٧٩٠ إلى ١٨٣٠. التى أخذت الكلمات فيها أكثر من معنى، وفقاً للإطار الذى استخدمت فيه. وكان من ذلك كلمة «الخلاص» كما استخدمت فى ترنيمة دينية تبشيرية لكى تعنى الظفر بالحياة الخالدة من خلال الإيمان بالسيد المسيح، وكما استخدمت فى الكتابات المنشقة على الكنيسة لتشير إلى التحرر من الحكم الاستبدادى؛ فقد اختلف معنى الكلمة فى الحالين اختلافاً بينا يصل إلى ما يشبه التصادم.

وتذكر المؤلفة أن هذه الأطروحة المتعلقة بمشكلة المعنى جاءت تابعة لما حققته ألتوسير «من اختراق للنطاق الأوسع من الفهم للإيديولوجيات، أى العقائد والمعانى. والممارسات التى نفكر فيها ونعمل وفقاً لها». لقد أكدت مقالة ألتوسير عن «أجهزة الدولة الإيديولوجية» فى عام ١٩٧٠ أن الإيديولوجيات «تنطوى - قبل كل شئ - على كيان مادى». وذلك فى مقابل المنحى الذى يفترض للأفكار وجوداً مجرداً. أما الأجهزة التى يتحدث عنها ويرصد تأثيرها الإيديولوجى فى المجتمع على نطاق واسع فهى أجهزة الدين، والتعليم، والأسرة. والقانون، وسياسة الحزب بوصفها نظاماً، والاتحادات التجارية، ووسائل الاتصال، والثقافة. وإذ تتجسد الإيديولوجيات فى هذه الأجهزة فإنها تشكل جزءاً من الدولة، حيث «تتوحد» أو تترابط فيما بينها عن طريق الصراعات الاجتماعية والصراعات الطبقية بصفة أساسية. التى تتخلل تلك الأجهزة.

كيف تعمل هذه الإيديولوجيات؟ إنها تعمل من خلال المعانى المختلفة، التى تتولد من الكلمات والتصريحات المختلفة، التى تصدر عن شخوص بأعيانهم، فى الظروف والأوضاع المختلفة، ومن هنا تأتى أهمية مقالة ألتوسير؛ فهى إلى جانب شرحها لكيفيات قيام الإيديولوجيات والخطاب، وللآثار التى تنجم عنها، تشير إلى أن الإيديولوجيات لا تنشأ نتيجة للصراعات الاجتماعية فحسب، ولكنها - فى إطار الممارسات السائدة للإيديولوجيا - تعيد فرض هذه الصراعات». ومعنى هذا أن الإيديولوجيات المختلفة تعمل على استمرار الصراع الذى كان هو السبب فى نشأتها وكان مصدرها.

وخلال أجهزة الدولة الإيديولوجية تقوم الإيديولوجيا بمهمة إخضاع الأفراد والفئات المختلفة والتمييز بين بعضهم وبعض، مستعينة فى هذا بأجهزة القمع المختلفة. ومع ذلك، وكما قرر فيلسوف الاجتماع جرامشى، ليست الدولة مجرد جهاز يقمع الآخرين بالقوة، «ولكنها قد تعمل مرتدية قفازاً من المخمل الناعم، من خلال أجهزة يفترض أنها تعمل على تحضر الناس؛ وعن طريقها تتم ممارسة السيطرة من جانب فئة اجتماعية على الأمة بأسرها». وهنالك تبدو الفروق التى ميزت بين الأفراد والفئات كما لو كانت أموراً طبيعية، وتبدو المعتقدات التى فرضت عليهم كما لو كانت هى معتقداتهم الخاصة.

ولكن ما علاقة هذا كله بموضوع الخطاب؟

إن مؤلفة الكتاب إذ راحت تستقصى فكر ألتوسير فيما يتعلق بالإيديولوجيا، إنما كان هدفها - فيما يبدو - هو الوصول إلى اللحظة التى بزغ فيها البحث فى الخطاب. وهى تجد هذه اللحظة فيما يمكن أن يعد الفكرة المحورية التى انتهى إليها ألتوسير فى تحليل الإيديولوجيا، والتى تقول: إن الإيديولوجيات تتأسس فيما يعد علاقات تعارض أساساً؛ فما من إيديولوجيا تتشكل خارج الصراع مع إيديولوجيا أخرى معارضة». وفى الوقت الذى تتشكل فيه الإيديولوجيات، من خلال التعارض فيما بين بعضها وبعض، تظل الإيديولوجيا الحاكمة (والمهيمنة على تلك الإيديولوجيات) قادرة على إعمال مبدأ التمييز، وعلى منح من تشاء السيادة، وفرض الخضوع على من تشاء.

وفى إطار الإيديولوجيا تتشكل الذات الإنسانية تشكلاً ثنائياً؛ فهى من جهة ذات حرة مسئولة، يناط بها القيام بالمبادرات؛ وهى من جهة أخرى ذات خاضعة، تدرجها الإيديولوجيا فى علاقة خيالية مع الواقع، ولا مهرب للذات من الخضوع لها، مادام وعيها (أى الذات) قد تكون تحت تأثير ذلك الخضوع الخيالى.

غير أن مقال «أجهزة الدولة الإيديولوجية» وإن اهتم - كما هو واضح - بالإيديولوجيا فإنه يساعد فى الوقت نفسه على مناقشة الخطابات اللغوية على نحو ما تكون فى الكلام أو الكتابة، انطلاقاً من نظريته فى قيام الإيديولوجيات على أساس من التعارض بين بعضها وبعض؛ فمن هذا الطريق يمكننا أن نفهم كيف تنشأ الخطابات، وهذا ما عالجته المؤلفة فى الفصل الثالث، الذى ركزت فيه دراستها على موقف «بيشو» من الخطاب، وذلك من خلال كتابه المسمى «اللغة، وعلم الدلالة، والإيديولوجيا».

* * *

وفى الفصل الثالث تعرض المؤلفة لمشكلة التعارضات التى هى أساس قيام الإيديولوجيات المختلفة، وكيف أن بيشو راح فى دراسته يستكشف العلاقات التى تربط الخطابات بالممارسة الإيديولوجية من جهة، وباللغة من جهة أخرى. وإذ يكشف بيشو عن هذه العلاقات وتلك، ينتهى إلى أن الخطابات تنتج عن الصدام بين بعضها وبعض من جهة، وأنه يترتب على هذا أن تحمل الكلمات والعبارات فى الكتابة أو الكلام بعداً سياسياً فى كل مرة تستخدم فيها، من جهة أخرى. وسينتهى بنا الأمر عندئذ إلى أن الخطاب شكل من الأشكال الخاصة للإيديولوجيا، وسوف تكون لنا وقفة فيما بعد عند هذه العلاقة بين الخطاب والإيديولوجيا، وذلك دفعاً لما يشيع تصوره لدى بعض الدارسين من تعلق الخطاب أساساً بالأداء اللغوى، وبكيفيات هذا الأداء فى الكلام والكتابة.

إن الكلمات فى منظور بيشو إنما تحصل على معانيها من خلال المواقف الإيديولوجية، المندرجة بطبيعتها فى الصراعات المختلفة، الطبقية وغير الطبقية، فى داخل الأجهزة، وفيما بين الأجهزة بعضها وبعض. وهذه المواقف متعارضة بطبيعتها، ويترتب على هذا نتيجة بالغة الأهمية، هى أن «الكلمات فى صراع الخطابات تغير معناها»، أو لنقل - دون أن نذهب بعيداً - إن الكلمات تأخذ معانيها خلال الخطابات المتعارضة وليس فى اللغة العامة المشتركة.

وتقدم المؤلفة - من خلال بيشو - مناقشة مستفيضة مدعومة بالأمثلة والشواهد، تتعلق بكيفيات حصول الخطابات على معانيها من خلال المواقف المتعارضة التى تحدد لها وجهاتها، وكيفيات حصول الكلمات / اللغة على معانيها من خلال استخدامها فى هذه الخطابات المتعارضة. وتنتهى بنا هذه المناقشة - التى قد تبدو لبعض القراء مشتتة للتفكير، وإن لم تكن فى الحقيقة كذلك - إلى «أن أى نص إنما يكون بصورة مباشرة أو غير مباشرة مكاناً لنوع ما من

الصراع غير المتكافئ بين الخطابات والمواقف المتعارضة». وفى الوقت نفسه لاتتغير معانى الكلمات نتيجة لاختلاف الأشياء نفسها التى يدور عليها الكلام، أو نتيجة لنشاط ذاتى يعزى إلى شخص ما أو فرد من الأفراد، والسبب فى هذا ـ على نحو ما تقتبسه المؤلفة ـ هو «أن التاريخ، وبعبارة أخرى الصراع الطبقى، الذى يتخلل الخطابات وينظم ما بينها من علاقات، ليس شخصاً وليس شيئاً».

وتختتم المؤلفة هذا الفصل بالوقوف ـ من خلال بيشو ـ عند مشكلتين؛ أولاهما تدور حول كيفية ارتباط اللغة بالخطابات، والأخرى تتعلق بالخطاب العلمى على وجه التحديد.

وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى ترد الإشارة إلى ما يراه كثير من علماء اللغة من أن اللغة أداة اتصال بين مستخدميها، وإزاء هذا يذهب بيشو إلى أن اللغة كما تؤدى إلى الاتصال تؤدى كذلك إلى اللا اتصال، ويسوق الأمثلة التاريخية الموضحة والمؤكدة لهذه النظرة، وعلى هذا الأساس يتعين على المرء أن يعيد النظر فى نظام اللغة.

أما المشكلة الثانية فتتركز فى السؤال عن «الخطاب العلمى»؛ ما إذا كان يجوز إطلاق هذه التسمية، وما إذا كان هذا الخطاب من الممكن الحصول على معناه ـ شأنه شأن أنواع الخطاب الأخرى ـ من خلال المواقف الإيديولوجية المختلفة والمتصارعة. والمقصود بالعلم هنا هو ما اتصل بالطبيعة المادية وبالتاريخ، انطلاقاً من الفرض القائل «إن الشىء الحقيقى مادى، وإن ما يوجد فى الواقع هو وحده ما يمكن معرفته». ومصدر التردد فى الحديث عن الخطاب العلمى أو خطابية العلم هو ما استقر فى بعض النظريات من أن الكلام عن العلم الصرف هو الكلام عن الموضوعية الحيادية، وأن الإيديولوجيا، التى ينشأ الخطاب فى نطاقها، هى ضرب من الوهم، وعندئذ ينتفى ـ فيما يبدو ـ أن يكون الوهم موضوعياً حيادياً، أو يكون الموضوعى الحيادى وهماً. أما بيشو فقد رأى أن الكلام عن «الخطاب العلمى» له ما يبرره، منطلقاً فى هذا من خلال ما تراءى له من علاقة بين الخطاب العلمى والموقف المادى؛ فالموضوعية العلمية ترتبط دائماً بوجهة نظر مادية، وإيما علم من العلوم إنما يتحقق ـ فى ممارسته وفى خطابه ـ من خلال ذلك الموقف المادى، كما أنه «يلحق بالصراع الإيديولوجى والفلسفى والسياسى». وعلى هذا الأساس تنتفى فكرة الحياد العلمى؛ لأن إنتاج المعارف العلمية ـ كما يقرر بيشو ـ إنما يقع فى مجال الصراع؛ فى علاقة متعارضة مع مواقف مثالية ـ ينفصل عنها الخطاب العلمى على

الدوام. وقد يخاصم علم بعينه بعض الإيديولوجيا، أو إيديولوجيا بعينها، ولكنه - على نحو ما أكده ألتوسير - لا يخاصم الإيديولوجيا فى عمومها». ومن ثم ينتفى - فى منظور بيشو - أى اختلاف من حيث الأسلوب والشكل بين الخطاب العلمى وغيره من الخطابات؛ فهى جميعاً «تتخذ موقفاً إيديولوجياً، وليس منها ما هو حيادى».

* * *

وإذ نصل إلى هذا المدى من إدراج الخطابات على اختلاف أنواعها - وضمنها الخطاب العلمى - فى الإيديولوجيا، تكون المؤلفة قد مهدت الطريق للدخول فى مشكلة المعرفة (الإبستمولوجيا) فى علاقتها بالحقيقة الواقعة، من جهة، وبالخطاب من جهة أخرى، ومن ثم تشرع فى الفصل الرابع من الكتاب فى استعراض هذه المشكلة من المنظورين الفلسفيين الأساسيين، المتمثلين فى النزعة المثالية والنزعة المادية. والواقع أن نظرية المعرفة فى منزعها المثالى تحاول البرهنة على ما بين المعرفة والحقيقة الواقعة من علاقة متبادلة، كما تحاول أن تقدم الضمان لأن تمنحنا أشكال بعينها من الخطاب معرفة «صحيحة». ومن ثم يقال إن نظرية المعرفة «تؤدى وظيفتها فى نطاق الإيديولوجيا البرجوازية لكى تضفى مظهراً من الحياد والصحة على العلوم المادية نفسها». وفى إطار هذا المنزع المثالى تعد الذات مصدراً للمعرفة، ومؤلاً للحقيقة، وصانعة للتاريخ، وعلى هذا الأساس تكون الذات سابقة للعلاقات الاجتماعية، وهذا ما تعارضه النزعة المادية، حيث يتجه التفكير فيها إلى الوجود المادى والاجتماعى، وما ينطوى عليه من ألوان التعارض وأشكال الصراع على مستوى الطبقات الاجتماعية ومستوى الأفراد على السواء، وحيث ينظر إلى الصراع الطبقى نفسه بوصفه محرك التاريخ، وعندئذ لاتكون صحة المعارف - أو عدم صحتها - موضوع النظر، بل يكون الوجود المادى والاجتماعى لهذه المعارف هو موضع الاهتمام.

وفى وسعنا أن نمثل لهذا التعارض بين هاتين النزعتين بأن نقول إن دراسة الخطاب العلمى مثلاً لاتتوقف عند حدود القول بصحة ما ينطوى عليه العلم من معرفة، أو عدم صحتها، ولكنها تأخذ فى الحسبان أولاً وقبل كل شىء موقع هذه المعرفة فى الوجود المادى للمجتمع، أى فى إطار ما يتحرك فيه من صراعات، وكذلك الشأن فى سائر أنواع الخطاب.

وهنا تشرع المؤلفة فى استعراض النقد الذى وجهه هندس وهيرست لنظرية المعرفة، قبل أن تعرض لأفكار ألتوسير، وهى تلحظ فى خلفية آراء هندس وهيرست مجموعة من النظريات

التى حاولت منذ عصر النهضة أن تؤكد الشكل الحيادى الذى يضمن العلاقة المتبادلة بين المعرفة والحقيقة، حيث ركز هذان المفكران على نوعين من هذه النظريات، ألا وهما النظريات التجريبية والنظريات العقلانية والنظريات التجريبية تعزو المعرفة إلى التجربة؛ إلى الذات البشرية وهى تستقرئ الأشياء فتستخرج النتائج العامة من تفصيلات التجربة، وبذلك تولد فى الفكر صورة لطبيعة هذه الأشياء، وفى مقابل هذا تأخذ نظريات المعرفة العقلانية بأن المعرفة الصحيحة تتحقق من خلال النظام المنطقى للتفكير، والحصول على هذه المعرفة ممكن على أساس أن العالم نفسه منظم وفقاً لمنطق العقل، وهكذا يكون فهم العالم - من هذا المنظور - على أساس أنه نظام عقلى، حيث تتكيف أجزاء هذا العالم وما يربط بين بعضها وبعض من علاقات مع الأفكار وما يحكمها من علاقات، ومن منظور هذه العقلانية - فيما تستخلص المؤلفة - غالباً ما يكون النظر إلى ما ليس منطقياً (أى متوافق مع نظام العقل) على أنه مزيف.

وهكذا تجمع هذه النظريات وتلك - من منظورين مختلفين بل متضادين - بين المعرفة والحقيقة الواقعة، أو بين الكلمات والأشياء، أو - لنقل - بين الخطاب وموضوعه، وما يربط بين الطرفين من علاقة. وعلى هذا الأساس فهم هندس وهيرست نظرية المعرفة على أنها النظرية التى تقوم على أساس التمييز بين عالم الخطاب وعالم موضوعاته والعلاقات المتبادلة بينهما. أما هما فقد أرادا التخلص من هذه النظرية، لما بدا لهما فيها من قصور وتناقض، ومع ذلك فإنهما لم يستطيعا ذلك، لأن أى كلام عن علاقة الخطاب بالأشياء لابد أن ينطلق من أساس معرفى. وفى الوقت الذى يتخذ فيه هذان المفكران موقفاً نقدياً مضاداً لهذه النظرية، يظل هناك تماه - وإن كان مضاداً - بين موقفهما وبينها، إنهما ينفيان التفرقة بين الخطاب والأشياء ومابينهما من علاقة، ويذهبان - كالمثاليين - إلى أنه لا وجود إلا للأفكار؛ فهذه الأشياء لاتوجد إذا نحن لم نتحدث عنها؛ أى أنها لاتوجد إلا فى الخطاب، ولا وجود لها خارجه. ومن هنا تعلق تفكيرهما بالخطاب على وجه الإجمال، وحال ذلك دون عنايتهما بالشروط التاريخية لكل خطاب وبتحققه المادى، لم يعد الخطاب - فى منظورهما - أكثر من سياق من المعانى. وإذا كان ألتوسير أو بيشو قد رد معانى الخطابات إلى علاقات التناقض بين الأجهزة والممارسات وفى داخلها، فإن هندس وهيرست فى تحليلهما للخطاب لا يأخذان فى الحسبان سوى السياق الداخلى للمعانى التى ينطوى عليها، ويردان كل شىء إلى المنطق العقلى؛ ومن ثم يترابط الخطاب - أو لا يترابط - وفقاً لما يحكم عباراته من صلات منطقية. وعلى هذا لا تعدو الخطابات عندهما أن تكون نظاماً من الأفكار المتعاقبة التى تنتج آثاراً محددة. إنها - بعبارة أخرى - سياق من المعانى لا أكثر ولا أقل.

والواقع أن هندس وهيرست يفصلان فصلاً دقيقاً بين جملة الأسئلة التى تتعلق بالخطاب من حيث الطابع المنطقى الذى يميز نظام الأفكار فيه، وجملة الأسئلة الأخرى التى تتصل بعملية إنتاج الخطاب، أى العملية الفنية التى يتجسد عبرها هذا الخطاب. وقد صرفا نشاطهما فى تحليل الخطاب إلى الجملة الأولى من الأسئلة. وهذا فضلاً عن أن مفهوم الخطاب فى ذاته عندهما - على نحو ما ذكرنا - لا يسمح لهما بالوقوف على الشروط التاريخية للخطاب وعلى وجوده المادى. وكل هذا يدلنا على أن تفكيرهما فى مشكلة الخطاب يئول آخر الأمر إلى واحد من التيارين اللذين تنازعا الفكر الإنسانى منذ القدم فى قضية المعنى، ألا وهو التيار المثالى، فالمثالية تجعل للفكر الأولوية، فى حين أن المادية (الماركسية مثلاً) تجعل الأولوية للتناقض والصراع. وعندما يتعلق الأمر بتحليل الخطاب فإن ما يتضمنه هذا الاختلاف هو أن التحليلات التقليدية تبحث عن منطق الخطاب؛ عن معناه فى ذاته؛ فى حين تبحث التحليلات الماركسية والتحليلات المشابهة عن سياسة الخطابات؛ عن علاقاتها المتضادة.

ومن هنا اضطر هندس وهيرست إلى نفى التفرقة المعرفية (الإبستمولوجية) بين الخطابات والأشياء الواقعة خارج نطاق الخطاب نفسه؛ وذلك لأنهما يفترضان أن الأشياء التى يتعلق بها الخطاب لا وجود لها إلا فيه، ولا سبيل إلى قيامها مستقلة عنه. ولما كان فهمهما للحقيقة الواقعة يقوم على أساس أنها لا تئول إلى جوهر يجعلها ضرورة، ولما كانا ينطلقان فى نظريتهما من حقيقة «أنه ما من شىء يفتقر إلى ما يجعله ضرورياً إلا ينبغى نقضه»، فقد راحا ينقضان هذه الحقيقة، فى حين أن فيلسوفاً مثل ألتوسير لا يجعل الأفكار فى مقابل الحقيقة الواقعة؛ فالأفكار عنده هى كذلك «واقعية وليست مثالية؛ لأنها مدرجة دائماً فى الممارسات الاجتماعية، ويتم التعبير عنها فى أشكال اجتماعية موضوعية (كاللغات والطقوس.. إلخ). ويترتب هذا على نظرية ألتوسير الأساسية فى الإيديولوجيا، حيث يذهب إلى أنه لا وجود للإيديولوجيا فى ذاتها، ولكنها تتحقق فى ممارساتها خلال الأجهزة المختلفة، وعلى هذا يكون هندس وهيرست قد قلبا نظرية ألتوسير رأساً على عقب.

ومع ذلك فقد كان هناك اتفاق بين هندس وهيرست من جهة، وألتوسير من جهة أخرى، فيما يتعلق بلون بعينه من الخطاب، ألا وهو الخطاب الفلسفى، على أساس أن «الفلسفة لا موضوع لها». وتشرح المؤلفة هذه الفكرة بأن «الفلسفة نظرية تتعلق بالعام والشامل

(الإيديولوجيا فى عمومها؛ الخطاب فى عمومه... إلخ)، وأنها لهذا تستطيع أن تكون معرفة بالأشياء التى لها كيان تاريخى ومادى. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن الفلسفة تأمل صرف، أو تفكير صرف، لا ينحاز إلى شىء». وكذلك انتقد ألتوسير نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) مثل هندس وهيرست وإن كان منطلقه فى هذا النقد مختلفاً، حيث كان اهتمامه أساساً بالسياسة، فى حين كان اهتمامهما هو إبراز التفكك المنطقى لنظرية المعرفة.

لقد رأى ألتوسير أن التراث الفلسفى قد جعل من مقولة «الذات» أصلاً وجوهراً وسبباً، وأسند إليها مهمة تعرُّف الموضوع القائم فى الخارج؛ ومن ثم كانت النظرة إلى الإنسان بوصفه مصدر المعرفة والأخلاق والتاريخ، وهذه النزعة الإنسانية فى شرح المعرفة هى ما رفضه ألتوسير، ورفض معه النظرية بأسرها، فى تركيزها على الكيفية التى تتعرف بها الذات الموضوع، وذلك لغلبة المثالية عليها، وفى مقابل هذا يصدر ألتوسير عن موقف مادى، يستند إلى الأطروحة القائلة بأسبقية الوجود على التفكير، حيث يقوم الشىء الحقيقى مستقلاً عن الكيفية التى يعرف بها، وحيث لا يمكن معرفة شىء ما لم يكن له وجود حقيقى. على أن هذه الأطروحة لابد لها - من منظور ألتوسير - لكى تكون مادية حقاً، من أن تفرق بين الشىء الحقيقى وموضوع المعرفة، ومن ثم لم تفض هذه الأطروحة إلى نظرية فى المعرفة.

لقد كان من شأن هذه الأطروحات المادية أنها وجهت البحث إلى الاهتمام بالنشوء التاريخى للظواهر، أو - بعبارة أدق - للممارسات الفعلية، وإلى الكيان المادى والاجتماعى لها. وهى كذلك لم تنظر إلى الأدب مثلاً على أنه «ثمرة الروح المبدع» لدى الإنسان، ولكنها اتجهت - بدلاً من ذلك - إلى الكشف عن الشروط المادية فى هذا الكيان وخلال هذه الممارسات، التى جعلت نوعاً بعينه من الكتابة يوصف - آخر الأمر - بأنه أدب. وهذا الاتجاه المجاوز لنظرية المعرفة، الذى يركز على الشروط الخاصة بالمعرفة القائمة فى الواقع، كان عليه أن يشجب تاريخ الأفكار التقليدى. وفى هذا الاتجاه كان إسهام ميشيل فوكو.

* * *

ومع أن فوكو لم تهيمن عليه النزعة المادية هيمنة كاملة، فقد ظفر من المؤلفة بأكبر الاهتمام، حتى أنها أفردت الفصل الخامس كله من كتابها للحديث عن إسهامه فى قضايا النظر المحورية: المعرفة، والخطاب، والممارسات الفعلية؛ ومن ثم استهلت هذا الفصل بالوقوف عند «حفريات المعرفة».

وحفريات المعرفة هو العلم الذى طوره فوكو لكى يختص البحث فيه بما وقع فى الفكر الغربى من نقلات حاسمة خلال القرون الأربعة الأخيرة، ودراسته التى تناولت بالتحليل هذه التحولات التاريخية بغية تفسيرها، كانت تستهدف شرح الأسباب التى جعلت الناس يستخدمون نمطاً بعينه من الخطاب دون غيره، أو رؤية الأشياء من زاوية بعينها دون غيرها، وفى هذا المسلك يتم التخلى عن تاريخ الأفكار، ورفض فروضه وإجراءاته.

وهكذا قام مشروع فوكو فى كتابه المسمى «حفريات المعرفة» (١٩٦٩) ليواجه تاريخ الفكر، ويحاول صياغة تاريخ آخر لما قاله الناس، مختلف كل الاختلاف. وعلى سبيل المثال، عندما يستعرض فوكو الخبرة الكلاسيكية بموضوع الجنون، ينتهى به التحليل إلى قيام نظامين للمعرفة، أحدهما يستند إلى نظام التفكير نفسه، والآخر يستند إلى الممارسة المؤسساتية، حيث يمثل الأول منهما «الإيديولوجيا النظرية»، ويمثل الآخر «الإيديولوجيا العملية» (وقد عادت المؤلفة للوقوف على هذا الاستقطاب فى الفصل السادس والأخير من الكتاب). وقد كان الهم الأساسى لدى فوكو فى هذه المرحلة - فيما يبدو - هو تقويض النظرية المثالية فى المعرفة، القائمة على أساس أن المعرفة إن هى إلا التعبير عن أفكار الناس، أى الصورة المنعكسة فى خطاباتهم لما فكروا فيه، حيث تكون الذات الإنسانية - فى هذا المنظور - هى المدبرة للأحداث، أو هى - كما يقال - صانعة التاريخ. وفى مقابل هذا يقوم النظام المعرفى الواقع فى إطار الممارسة المؤسساتية، والممثل للإيديولوجيا العملية، على أساس «أن المعارف فى علاقاتها بعضها ببعض فى مرحلة بعينها، وفى صلاتها بالمؤسسات، وفى شروطها التاريخية، قد شكلتها آخر الأمر الصراعات الطبقية»؛ ومن ثم تكون دراسة أشكال الصراع الطبقى فى قطاع بعينه طريقاً لتحصيل المعرفة به، كما أن المعارف المختلفة ذاتها إنما تتحدد بشروطها التاريخية، أى بأشكال الصراع التى تحكم العلاقة بين بعضها وبعض. والدراسة التى قدمها فوكو فى كتابه عن «الجنون والحضارة» تعد تحقيقاً عملياً لهذا المنحى فى فهم المعرفة وشروطها فى إطار النظرية المادية، حيث تستنبط منها المؤلفة فكرة أن ما كان يجرى من ممارسات فى «البيمارستان» منذ مولده قرب نهاية القرن الثامن عشر (حيث مكنت هذه النشأة لظهور الطب النفسى) قد عين أشكال المعرفة الخاصة بالطب النفسى وحدودها. والخلاصة المستفادة من الدراسة التى شكلت ذلك الكتاب هى القول بأن الممارسات المؤسساتية لها الأسبقية على أشكال المعرفة، وأن المعرفة إنما تتشكل وفقاً لها.

ويواصل فوكو تقدمه الذى أحرزه فى كتاب الحفريات فيكتب «نظام الخطاب» (١٩٧١)، الذى يعود فيه إلى وصف الخطابات بعامة، حيث يتجه هذه المرة إلى الوقوف على الضوابط التى تؤثر فى الخطاب من خارجه أو من داخله، وعلى الضوابط التى تحكم المتكلم وتحكم ما يتلفظ به من كلام. وهو من خلال هذا كله يقدم مجموعة القيود التى تؤثر على الخطابات من خارجها ومن داخلها، والتى يخضع لها الأفراد أنفسهم. ومرة أخرى يتم إنتاج الخطابات فى إطار المؤسسات فتكون ترجمة لما يدور فى هذه المؤسسات وفيما بين بعضها وبعض من صراعات، ولكنها تكون كذلك هى مدار هذه الصراعات، وهى الأداة التى تستخدم فى هذا الصراع. وهذا يعنى ـ فى إيجاز ـ أن الخطابات أدوات تؤدى وظيفتها فى نطاق الصراعات المختلفة، ولكنها تخضع فى الوقت نفسه لجملة من الضوابط التى تقيدها. وفى هذا يقترب فوكو مما ذهب إليه ألتوسير فى مقالته المشهورة «أجهزة الدولة الإيديولوجية»، حيث ميز بين أن تكون الإيديولوجيات فى موقف تضاد، وأن تخضع فى كل حقل من حقولها للممارسات السائدة فيه، وللضوابط التى تسود هذه الممارسات، والواقع أن هذه الضوابط تمارس السيادة على الخطابات نفسها التى تقف فى أساسها مواجهة لما هو سائد. وفى الخطابات التى تنطلق من موقف نقدى أو ثورى، يكون إحباط آثار تلك الضوابط، وإضعاف سيطرتها قدر المستطاع ـ وفقاً لما تقرره المؤلفة ـ أحرى من تجاهلها.

ما دور المثقف فى تلك الصراعات الخطابية أو الإيديولوجية؟

هذا سؤال أفضت إليه المجادلات السابقة على نحو غير مباشر. ومن استقراء فوكو وتحليله لأحداث مايو ١٩٦٨ تبين له أن قصارى جهد المثقف أنه كان يقف إلى جوار من يناضلون من أجل القوة وفى موازاتهم، وينهمك فى الصراع لكى يكشف ما هو بالغ الخفاء وراء الممارسات السائدة، وهنا يبرز سؤال آخر عن دور الخطابات فى إخضاع الناس، وحول هذا المحور يدور الكلام فى الفصل السادس والأخير.

* * *

وفى الفصل السادس والأخير من الكتاب تعالج المؤلفة القضية الشائكة، المتعلقة بدور الخطابات فى عملية الإخضاع، فتقف فى البداية على ما يوحى به كلام فوكو عن النظام من أنه أداة بارعة وتقنية مدروسة لإنجاز عمليات الإخضاع، التى تشمل ـ فيما تشمل ـ أبدان

الناس؛ فالنظام يحقق إخضاع الأفراد للسلطة عندما تتغلغل «فى الصميم منهم، وتمس أبدانهم، وتنفذ إلى أفعالهم ومواقفهم، وإلى خطاباتهم وعمليات تعلمهم، وإلى شئون حياتهم اليومية». وإذا قلنا مع فوكو أنها تمس أبدانهم فليس المقصود بالضرورة أن يكون البدن نفسه هدفاً، كل ما هنالك هو إكراه البدن على أن يكون دالاً على معنى، مثلما يحدث عندما يعترف المجرم بجريمته وبعدالة الحكم الصادر ضده، واحتماله للأثر المادى لهذا الحكم على بدنه؛ وبهذا المعنى يصبح البدن مرغماً على الدلالة على الجريمة التى ارتكبت. ومع أن قانون العقوبات قد خفف من العنف بالمذنب وتعذيبه، فإنه ظل يحقق إخضاعه إيديولوجياً، وأصبح الخضوع عندئذ للقانون وليس للسلطة الحاكمة. وإذا كان الاحتجاز فى السجن قد صار الأداة المناسبة فى أوروبا وأمريكا لعقاب الأغلبية العظمى من الجرائم، فإن شكل الحياة فى السجن من حركة وسكون وتريض وعمل.. إلخ، المنظم والمحدد بمواقيت معينة، قد صار الهدف منه هو أن ينتج «شخصاً مطيعاً؛ أى الفرد الذى يخضع للعادات والقواعد والنظم».

لكن تقنيات الإخضاع الإيديولوجى القائمة على أساس من النظام لا تتعلق بالمجرمين والسجناء فحسب، بل يمتد أثرها ليشمل طوائف مختلفة، وأعداداً كبيرة من الناس، على نحو ما هو حادث فى المدارس والمستشفيات والمصانع والجيش.. إلخ، حيث يحقق النظام الإخضاع الإيديولوجى لهؤلاء وهؤلاء، من خلال قدر يسير من الإكراه الذى يعمل عمله فى يسر فى تنظيم سلوكهم، والذى يمارسه المشرف المتابع فى كل موقع. وفى هذه الأحوال جميعاً وما شابهها لم تعد تقنيات النظام «تلحق التعذيب بالبدن أو تضع وصمة عليه من أجل أن تجعله دالاً، ولكنها - بدلاً من ذلك - توزع الأبدان فى أماكن وفعاليات مختلفة. أنها تعين حركات البدن، وتفرض المعايير على نشاطه، وتنتبه إلى أى انحراف، وتقصى الخارجين على النظام». على أن تركيز فوكو على ممارسات الإخضاع الإيديولوجى السائدة قد يبدو متجاهلاً للممارسات الأخرى التى لاتتماهى مع عمليات الإخضاع التى تمارسها السلطة المطلقة، ولكنه فى الحقيقة لاينسى أن يذكرنا من خلال تعليقه على ما حدث من إصلاح لقانون العقوبات بأن الناس حاولوا فى بعض الأحيان التمرد على تلك السلطة، ومقاومة الإخضاع الذى يفرض عليهم بطريقة غير مباشرة من خلال مشاهدتهم للتعذيب الفظيع الذى كانت توقعه بالمذنب، وهذا ما يفتح الباب إلى تصنيف جديد للخطابات؛ فهناك خطابات التماهى مع النظام، أى خطابات الإخضاع والهيمنة؛ وهناك أيضاً خطابات التماهى المضاد، أى الخطابات التى تدخل فى صدام مع خطاب النظام وتقنياته؛ فهى ماتزال مرتبطة بالنظام وإن

وقفت منه موقفاً مضاداً. وسيتضح فيما بعد أن هذا التصنيف للخطابات إنما يكتمل بصنف ثالث هو ما سماه بيشو خطاب التماهي المفقود أو اللاتماهي، أى الخطاب الذى يغير المجال بدلاً من أن يكون مجرد خطاب مضاد. وفى حدود النماذج الخاصة بعمليات الإخضاع الإيديولوجى، ترى المؤلفة أنه فى مقدورنا أن نقف على دور هذه الممارسات «فى تعيين مكان الخطابات وتحديدها»، وإدراك «الطرق التى انتهجتها الخطابات فى الإسهام لا فى عمليات الإخضاع هذه فحسب، بل فى مقاومتها كذلك».

أما الخطاب السائد فقد ينجح فى إسكات خطابات المقاومة الشعبية وممارساتها ويتحكم فيها، ولكن الخطاب السائد يظل - مع ذلك - من الممكن مقاومته دون الإطاحة به. والشاهد على هذا - فى الوصف الذى يقدمه فوكو - يتمثل فى الحالة التى كان الناس فيها لايصبون لعناتهم «على الشخص الذى يساق إلى الإعدام، والذى قد يلعن القضاة والقوانين والحكومة والدين، بدلاً من أن يدين نفسه، وإنما كانوا غالباً ما يصدرون صيحات التشجيع له، وفى بعض الأحيان قد ينتهى المشهد.. إلى الشغب». وفى هذا الخطاب المضاد - فيما تستنبط المؤلفة - «بداية تماه مضاد لممارسة السلطة...»، ويبقى بعد هذا أن فوكو لم يقف على ذلك النوع من الخطابات الشعبية التى تتشكل ضد الخطاب السائد وتقع فى الوقت نفسه وراء نطاقه فيحدث التماهى المفقود، أى الذى يغير المجال بدلاً من أن يكون مجرد خطاب مضاد. وهكذا فإن تغيير ما هو سائد - فيما ترى المؤلفة - «يتطلب أكثر من الخطاب السائد والخطاب النقيض؛ يتطلب ما تسميه الخطاب والفعل الثورى (اللذين كانا ذات يوم برجوازيين ولكنهما لم يعودا كذلك)».

أما الآثار التى هى دون ذلك فى المباشرة، والتى تنشأ كذلك عن الخطابات المختلفة، فربما كانت بالغة الأهمية. وتسوق المؤلفة ما ضربه فوكو من مثل على هذا، حين رأى فى علم الجريمة «مثالاً متطرفاً للخطاب الذى تشكل لكى يسوغ عملية الإخضاع التى تعتمد على النظام»، وذهب إلى أن هذا العلم كانت الحاجة ماسة إليه لكى يقدم تبريراً للنظام المتبع فى السجن والمرتبط به، على أساس أن العقاب بالسجن لم يقصد به - على نحو ما صار ذلك مفهوماً منذ القرن الثامن عشر - عقاب شخص ما على ما اقترف من جرم، ولكن كان من أجل إحداث تغيير فى شخصيته. وعلى هذا النحو يصبح خطاب السجن - من ذلك المنظور - بما يتبناه من نظام خاص يخضع به وله نزلاء السجن، أداة انتقال بالمجرم السجين - فيما يظن - من

حالة الإجرام إلى حالة السواء، وتقول «فيما يظن» لأنه لم يثبت أن احتجاز أى مجرم وسجنه قد غير على الدوام وفى كل حالة من شخصيته.

ولا يقتصر الأمر فى هذا على علم الجريمة؛ فالطب النفسى وعلم النفس وعلوم الإنسان جميعاً تدعم عمليات التنقيب فى النظام؛ فهى إيديولوجيات نظرية تمثل - عند أكثر تصور - أجزاء من الإيديولوجيات العملية فى الحقل النظرى، وتكتسب هذه المعارف - من خلال دعمها للنظام - كثيراً من «تقنياتها من الحفريات المتعلقة بهذا النظام»، كتقنيات الاختبار والإشراف، «إلى جانب السجلات، والملفات، والتسجيلات التى تنشرها الرقابة المستمرة». والواقع أن فوكو فى كتابه «النظام والعقاب» قد عول أساساً على هذه التقنيات؛ فهى التى «جعلت من السهل تشكيل الفرد بوصفه موضوعاً قابلاً للوصف والتحليل».

ولما كان الخطاب لاينهض مستقلاً عن أى خطاب آخر، بل ينشأ الخطاب ليكون مواجهاً لخطاب غيره، فإن «خطاب العلوم الإنسانية لم يقف مستقلاً دون منازع؛ حيث تمت على نطاق واسع معارضته أساساً من خلال صراع الطبقة العاملة ومن خلال العلم الماركسى والفلسفة الماركسية»، فضلاً عن بعض الاعتراضات الموضعية. ومن خلال دراسة فوكو للنشاط الجنسى - على سبيل المثال - يتوقف فوكو لكى يسجل أن عمليات الاختبار والإشراف (وهى بعض تقنيات النظام كما رأينا) قد استخدمت من أجل أن تضفى على الناس هوياتهم الجنسية، وأن هذه الهويات قامت «مصاحبة للتفريق بين الأسوياء والمنحرفين»، ومن ثم فإن خطاب الجنس منذ السبعينيات من القرن التاسع عشر قد أدان الانحراف الجنسى، وصنف اللوطى فى صنف بعينه من الناس، لكن هذا التصنيف الخطابى للشذوذ الجنسى قد أدى إلى «تشكيل خطاب مضاد»، يدافع فيه الشذوذ الجنسى عن نفسه، ويطالب بالاعتراف بشرعيته أو كونه «طبيعياً». ولهذا فإن فوكو فى الوقت الذى يدعونا فيه تفكيره إلى افتراض أن «السلطة كائنة من قبل، هناك على الدوام بشروطها الخاصة»، لايستبعد - مثلما فعل بولانتراس - كل أنواع مقاومتها، بل يقر «بالخطابات النقيضة وبأشكال التماهى المضاد»، وإن كان كلامه يشى بأن هذه الخطابات «تتشكل بوصفها آثاراً ثانوية لموقف السلطة نفسه»، كما أنه «يوعز إلينا بأنها يمكن أن تحدث فى الحقل الاستراتيجى للسلطة». ومن هذا المنظور الذى يرى فى خطابات المقاومة النقيضة قريناً للسلطة ونتيجة لها، لن يكون من المستطاع تعيين الأساس الذى تقوم عليه الصراعات الطبقية الثورية، التى من شأنها أن تحدث التغييرات الجذرية، أو إفساح مكان لها فى حدود التصور.

وهنا يمكن تسجيل أن موقف ألتوسير وبيشو فى هذه القضية يختلف أساساً عن موقف فوكو الذى آثر أن يبدأ - من منطلق ذرائعى - بأن يجعل الأسبقية للممارسة، ويجعل للصراع مكاناً ثانوياً، ومن ثم تصبح الأسبقية للسلطة بالضرورة، فى حين تتخذ المقاومة مكانها بوصفها الأثر لها، الواقع أيضاً فى شباكها. ذلك أن ألتوسير وبيشو يعلنان «أنه لا قيامة لممارسة عملية فى ذاتها أو لخطاب فى ذاته؛ وفى كل الأحوال يتشكل الخطاب بصفة أساسية عن طريق ما يقف هذا الخطاب معارضاً له، وما يكون سابقاً لهذا الخطاب.

* * *

وأخيراً تأتى خاتمة الكتاب، فتقف المؤلفة وقفة سريعة مع فوكو فى فحصه للنصوص القديمة فى الفلسفة والطب وتأويل الأحلام، حيث يعود فيوظف نظريته فى الممارسات الخطابية التى كان قد عرضها فى كتابه حفريات المعرفة، فى تصوير موضوعات من قبيل الوعى الذاتى والذاتية والتجربة. لقد اقتفى فوكو فى هذه النصوص «أثر الأشكال المتطورة التى طلب فيها إلى الأفراد أن يتعرفوا أنفسهم بوصفهم ذوات خاضعة للنشاط الجنسى والسلوك الأخلاقى على السواء»، وعند ذلك استطاع أن يرصد «البنية الداخلية لخطاب الأخلاقية الجنسية فى الزمن القديم، فى جعلها بعض المناطق إشكالياً، وعلى وجه الخصوص العلاقة الزوجية... وحب الأولاد، وفى تشكيلها لذات تتمثل فى الرجل الشهوانى، ولموضوع يتمثل فى تجربة النشاط الجنسى». ومع أنه يلاحظ أولاً أن العالم القديم - فى الوقت الذى حددت فيه المسيحية بعد ذلك النشاط الجنسى المشروع فى الزواج وأنكرت علاقات الشذوذ الجنسى - لم يعرف هذه «الحدود الصارمة، وأنه فى الواقع قد رفع على هذا النحو أو ذاك من شأن العلاقات الجنسية المثلية، فإنه يتخلص - مع ذلك - من أى وهم يتعلق بوجود نشاط جنسى فى الأزمنة القديمة طليق من كل قيد»، وكل ما هنالك أن سلوك التزمت أو الاعتدال حينذاك لم يصبح نظاماً اجتماعياً عاماً، بل أضفى على بعض الناس مزية الشعور بأخلاقية ذاتية مترفعة، حيث دل ذلك على تفوق الإنسان على نفسه. وهذا التفوق «يتمثل فى الوقوف إلى جانب السلطة ويتلاءم معها؛ تلك السلطة التى يمارسها الإنسان على غيره من أهل بيته ومن أهل المدينة». وقد كان من الواضح - خلال متابعة فوكو لهذا الموضوع - أن التزمت أخذ يتزايد مع مر الزمن، وتطورت قيمته من حيث انتسابه إلى الذات المتفردة، ولكن مع تحول الدافع فى هذا إلى تجنيب الفرد نفسه الأمراض التى قد تصيبه عن طريق الممارسات الجنسية، وإكسابه احترام الذات.

هذا التحليل للذاتية أو الوعى الذاتى الذى قدمه فوكو قد قام - فيما ترى المؤلفة - على أساس الفصل بين الخطاب والتاريخ، وإضفاء المثالية على الخطاب وآثاره على السواء. دون أن يترك - فى رأيها - أساساً يمكن منه إلقاء نظرة نقدية فاحصة على الفكر الذى يدرسه، أو على الخطابات الحديثة التى تُؤثر - بوصفها جزءاً من إيديولوجيا الطبقة الحاكمة - الفردية واحترام الذات.

وأخيراً تنهى المؤلفة خاتمتها - بعد رصدها هذا الجانب السلبى فى عمل فوكو - بالوقوف مرة أخرى على مصطلح «اللاتماهى»، الذى تسميه المصطلح المفتاح، وكيف أن دراسات فوكو لم تفرد له مكاناً، ذاكرة أنها استخدمت هذا المصطلح لكى تصف حالة من حالات وعى التناقضات التى تخترق مجال الإيديولوجيا والخطاب، يتحقق معها - خصوصاً لدى الجماهير التى صارت خاضعة لأشكال الحكم الرأسمالى - «التأثير فى الأشكال السائدة للإخضاع الإيديولوجى والعمل ضدها». وهكذا يقوم اللاتماهى على أساس من نظرية وممارسة ثوريتين. ومن ثم يمكن تحققه فى زمننا بوصفه «الحصاد المستمر غير المكتمل لعملية مزدوجة فى تشكيل الوعى، تتمثل فى النظرية الماركسية بوصفها نظرية ثورية، وفى المقاومة والصراع الطبقى الثورى فى مجال الإيديولوجيا والسياسة». وإذ تطرح المؤلفة جملة من الأسئلة التى يثيرها مفهوم اللاتماهى، تقرر أنها على وعى بأهمية ما يطرحه فى هذا المجال الاتجاه الإصلاحى، فإذا كانت عمليات المقاومة التلقائية، وأشكال التماهى المضاد، والخطابات العكسية، الواقعة بين التواطؤ والاعتراض» قد يلتبس الأمر فيها بقدر ما يلتبس الأمر فى أى اتجاه إصلاحى، فإن الاتجاه الإصلاحى فى الخطاب وفى الخطاب المضاد ليس متماثلاً». وهذا ما بينه بيشو من خلال شرحه للتجربة العملية التى أجريت فى المركز الدولى للبحث العلمى، حيث برز التناقض بين خطاب اليمين وخطاب اليسار على نحو يعكس الالتباس فى البرامج الإصلاحية، وعن طريق التباس النص الإصلاحى راح خطاب اليمين «يهيمن على خطاب اليسار ويسكته جزئياً» فيما يتعلق بسلطة الدولة بخاصة، حتى إن اليسار ليخفق فى «أن يعين الوسائط السياسية الضرورية لإحداث التحولات المقترحة»، ويرى بيشو أن اختراق خطاب اليمين لخطاب اليسار، إذ يحد منه ويشوه شكله ومحتواه، يعد «أخص علامة من علامات الاتجاه الإصلاحى فى مجال الصراع السياسى الإيديولوجى».

على هذا النحو نكون قد وقفنا على جمَّاع ما طرحته مؤلفة الكتاب من نظريات تتعلق بالخطاب، ومن أفكار نقدية عبرت فيها عما بين بعض هذه النظريات وبعض من

وجوه الاختلاف أو التعارض، وعما أرادت أن تضيفه إليها من وجهات نظر خاصة بها.

وإذا كنا قد تحرينا من هذا العرض أن نذلل ما قد يلقى بعض قراء الكتاب نفسه من صعوبات، فإننا نرجو أن يكون فيما سنضيفه هنا إلى هذا العرض ما يهيئ مساحة أوسع من الإلمام بقضايا «الخطاب» ومشكلاته.

مصطلح الخطاب والنقاد الجدد

إن استخدام مصطلح «الخطاب» فى الماضى كان المقصود منه الدلالة على الصياغة الشكلية للكلام أو الكتابة، ولكنه اكتسب - خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، ونظراً لاستخدامه فى مجالات معرفية مختلفة - عدداً من المعانى الجديدة الإضافية التى زاحمت المعنى السابق وطغت عليه، وربما كان السبب الأساسى فى تنوع هذه المعانى بروز الدراسات الألسنية الحديثة التى تأثرت بها نظرية الأدب والنقد الأدبى مع ظهور البنيوية فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من ذلك القرن، ذلك بأن مصطلح الخطاب لدى الألسنيين يعنى الوحدة اللغوية المكتملة، التى تمتد فتشمل أكثر من جملة؛ ومن ثم كان تحليل الخطاب عندهم يعنى دراسة العلاقات القائمة بين الوحدات اللغوية فى أى لغة، كتابية أو شفاهية.

وقبل أن نعرض لموقف الألسنية من الخطاب فى حقبة البنيوية ثم فى حقبة ما بعد البنيوية، يجدر بنا أن نرتد قليلاً إلى الوراء لنقف على الاستخدام الأسبق مباشرة لذلك المصطلح.

لقد كان الخطاب - فيما يذهب إليه بول بوفيه[1] Paul A. Bové - فكرة أساسية فى النقد الأدبى الحديث؛ فالنقاد الجدد ربما تحدثوا - على سبيل المثال - عن «الخطاب الروائى» على أساس أنه يقابل «الخطاب الشعرى»، ليكون ذلك طريقاً إلى تحديد النوع الأدبى، وفصله عن غيره. وهذا التمييز الذى أقامه النقاد الجدد بين الخطاب الشعرى والخطاب الروائى كان يتضمن - بطبيعة الحال - نوعاً من التراتبية؛ فقد جُعل الشعر دائماً فى مرتبة أعلى بالقياس إلى النثر. ومن هنا ربما كان النظر فى استخدام النقاد الجدد لكلمة «خطاب» بداية صالحة لفهم بعض أشكال بعينها للتغير الذى لحق مؤخراً بهذا المصطلح. ذلك بأن الخطاب لدى النقاد الجدد كان يشير إلى الفروق النوعية ويؤسس الهويات. وعلى سبيل المثال كان الخطاب

معواناً لهم على رسم الحدود الفاصلة بين أنواع بعينها من الاستخدام اللغوى. وقد حاول النقاد الجدد وورثتهم (ويشملون - فيما يرى بوفيه - نور ثروب فراى) استكشاف ذلك الشىء الذى جعل هوية نوع من اللغة متعارضة مع هوية شىء آخر. وهذه هى أنواع التفرقة التى رأى فيها النقاد ما عرف باسم «الاختلافات النوعية genre differences». وبعبارة أخرى فإن كل خطاب من هذا المنظور تكون له هويته الخاصة، التى يجب استكشافها وتحديدها وفهمها، أضف إلى هذا أن كل خطاب قد عين حدود نوع بعينه. لقد تقبل «ألن تيت» - على سبيل المثال - بعض المواضع فى رواية «فنجانزويك» Finnigans Wake لأنها «ذات طابع شعرى»، ولكنه لم يستطع إطراء الرواية فى جملتها لأنها جاوزت - على وجه التحديد - حدود أى نوع؛ أى أنها لم تكن هذا النوع ولا ذاك؛ لم تكن شعراً خالصاً، وليست كذلك نثراً خالصاً، وهكذا كان كتاب جويس هذا خارج الإطار الذى عينته مقولات الخطاب، التى حددت لديه ولدى كثير من النقاد المحدثين الآخرين هوية النوع، وعينت وجوه اختلاف كل نوع عن غيره من الأنواع.

ويمكن أن يقال عن رؤية النقاد الجدد لفكرة الأنواع والخطابات النوعية إن الطابع المثالى المحافظ يتمثل فيها، من حيث إنها تعكس مبدأ ثبات الأشياء فى ذاتها، وثبات العلاقات فيما بين بعضها وبعض، بمعزل عن التاريخ وعن كل أشكال التغير التى تعترى المجتمع. ومع أن هذه الأنواع كانت قد تحددت فى زمن سابق على زمن النقاد الجدد (أى فى إطار ظروف تاريخية مختلفة)، فإن هؤلاء النقاد حسبوا أنهم باستعادتهم هذه الأنواع وتمسكهم بها فى زمنهم الخاص كذلك (وهذه مفارقة!) واستخدامهم إياها، قد يعينهم هذا على إعادة تأسيس القيم الثقافية التى كانت تنتمى إلى المجتمعات السابقة التى أنتجتها. ويصوغ بوفيه هذا صياغة أخرى، يشارك فيها - كما يقول - بعض مفكرى ما بعد البنيوية المعاصرين، أمثال جيل ديليز فيقول:

إن فكرة النقاد الجدد عن النوع كانت قناعاً لعلاقة خاصة بقوة النفوذ Power وبالرغبة desire..

إن ما ينبغى لنا أن نبصر به هو أن النقاد الجدد فى الوقت الذى كانوا فيه يستأنفون عمل مرحلة ما بعد النهضة Post- Renaissance فى إقامة الفروق وتعيين الهويات الخاصة بأشياء مثل النوع، قد شكل استخدامهم لمصطلح الخطاب بكل قوة حقل

الفهم النقدى الأدبى، كما احتوى على قدر هائل من أحكام القيمة الجمالية والأخلاقية والسياسية، التى لم تكن - فى الغالب - معترفاً بها على هذا النحو، على الرغم من أنها كانت فى بعض الأحيان مفهومة بكل وضوح(٢).

وعلى هذا النحو أرسى النقاد الجدد فكرة الهوية الخاصة لأنواع الخطابات وفقاً لما بين بعضها وبعض من فروق حاسمة وثابتة، ورتبوا على هذا أحكامهم النقدية.

الألسنية والخطاب

وإذا كان النقاد الجدد قد كرسوا فكرة التمييز بين هويات الأداء اللغوى الأدبى، أى بين الأنواع الأدبية المختلفة، فإن علماء الألسنية فى دراستهم للخطاب قد ركزوا على النظر فى مقومات الأداء اللغوى فى أنواع الخطاب المختلفة، وعندئذ يبرز الاختلاف المبدئى بين التناول الألسنى للخطاب، ومن ثم تحليله لغوياً، ودراسة الأدب بوصفه خطاباً، ذلك أن «دراسة الأدب بوصفه خطاباً معناها النظر إلى النص على أساس أنه يعقد الصلات بين مستخدمى اللغة؛ لا الصلات المتمثلة فى عملية الكلام فحسب، بل الصلات الخاصة بالوعى والإيديولوجيا والوظيفة والطبقة، وعندئذ يكف النص عن أن يكون شيئاً ملموساً ويصبح نشاطاً فاعلاً أو سلسلة من التغيرات process(٣).

ومن هنا نشأت منذ البداية فى حقل التحليل اللغوى للخطاب مشكلة خلافية تعلقت بحجم القول الذى يشكل خطاباً: هل الجملة المفردة، المكتملة نحوياً ودلالياً، تكوّن أيضاً خطاباً، أو أن الخطاب يجاوز حدود الجملة؟

ويجمل «شابمان» هذا الموقف الخلافى حين يقول:

إن جملة العناصر المشكلة لوحدة من الأداء اللغوى تقف مكتملة فى ذاتها، تسمى فى العموم خطاباً. وليس لهذا الاسم أى دلالة على الحجم أو الأسلوب أو النوع؛ ففى الحد الأدنى يمكن أن تكون هذه الوحدة كلمة أمر مفردة: «قف»؛ وفى الحد الأعلى تكون هذه الوحدة مفتوحة بكل معانى الكلمة أمام التحليل، معتمدة على عناصر من التخطيط والثبات لاتمثل ظواهر لغوية. فالخطاب هو الوحدة اللغوية الفعالة، أو - كما يصفها هاليداى Halliday - «المهيأة للعمل»، فى الوقت الذى

تمثل فيه الجملة التركيبية. ولكى تكتسب الجملة فى عملية التوصيل قيمة أكبر من قيمتها المباشرة والمحددة لابد من ارتباطها بجمل أخرى، ومع ذلك فليست الجملة مجرد وحدة نظرية؛ فنحن نباشر كمال الخطاب، مهما بلغ من الطول، خلال سلسلة ممتدة من الجمل نواجهها على النحو من النظام الذى رتبها المؤدى فيه(٣).

والواقع أنه لا يكفى كذلك أن يقال إن الخطاب يتشكل من أكثر من جملة، فإيراد عدد من الجمل بصورة اعتباطية مثلاً، هو - من منظور تحليل الخطاب - أبعد ما يكون عن أن يشكل خطاباً؛ ذلك بأن «أى نسق من الجمل لابد أن يترابط لكى يصنع خطاباً»(٤).

وحين نذكر تحليل الخطاب Discourse Analysis نذكر كذلك العالم اللغوى هاريس Harris (z.s.)، الذى ابتكر هذا المصطلح وعرفه بقوله :

إن تحليل الخطاب منهج فى البحث فى أيِّما مادة مشكَّلة من عناصر متميزة ومترابطة فى امتداد طولى، سواء أكانت لغة أم شيئاً شبيهاً باللغة، ومشتملة على أكثر من جملة أولية؛ أو لنقل إنها بنية شاملة تشخص الخطاب فى جملته... أو أجزاء كبيرة منه(٥).

على أنه إذا كانت القواعد النحوية التى تضبط نظام الكلمات وعلاقاتها بعضها ببعض فى حدود الجملة المفردة قد عرفت تفصيلاً فيما يتعلق بكل أنواع الجمل وأشكال بنائها اللغوى، فإن ما أنجز لتشكيل جملة من القواعد المناظرة تمثل أجرومية للخطاب مازال قليلاً وغير وافٍ أو كافٍ لبيان الكيفيات التى بها يتم إدراج الجمل المفردة فى بنيات لغوية أكبر (أى فى خطاب).

وهنا نستعيد مع إيستهوب التفرقة التى أقامها سوسير بين اللسان والكلام، أو بين نظام اللغة وأى قول مفرد يندرج فى هذا النظام، وكيف أن الكلام يعتمد على اللسان، بحيث إن القول المفرد لايمكن أن يكون سوى مثال للنظام الذى يجعل هذا القول ممكناً، وهنا يقرر إيستهوب أن القصيدة مثال من الكلام، أى قول مركب وفقاً لنظام لغة ما ومن خلالها، ولكنه يستدرك أن هذا ينطبق على كل قول، وليس على القصيدة وحدها؛ وأن فهم ما هو خاص بالشعر يتطلب التمييز بين اللغة والخطاب. وهو فى سبيل هذا التمييز يقول :

إن علم اللسان، وهو العلم الذى يتخذ من اللغة موضوعاً له، يستطيع أن يبين كيف أن قولاً ما يقع داخل نظام اللغة فى مستويات تتدرج حتى حدود الجملة وتشتمل عليها، ولكنه لايستطيع أن يبين كيف ترتبط جملة مفردة بجملة أخرى فى كل متماسك ولماذا؛ فهذا من شأن الخطاب(٦).

ثم يقرر إيستهوب أن مصطلح الخطاب والتفرقة بينه وبين اللغة ليسا جديدين، ويستشهد على هذا بكلام لجورج كامبل (١٧٧٦) فى كتابه «فلسفة البلاغة»، وبصياغة محدثة لهذه التفرقة لدى إميل بنفينيست فى كتابه «مشكلات فى علم اللسان العام» (١٩٧١)، كما يستشهد من شكسبير بالسونيت رقم ٧٣ وكيف أنها تشتمل على أربع جمل، كل جملة منها تعد مثالاً لبنية الجملة فى اللغة الإنجليزية الحديثة، وأن تماسك هذه الجمل الأربع هو المجال الذى يختص به الخطاب، ثم يخلص من هذا إلى قوله:

إن الخطاب إذن مصطلح يعين الطريقة التى تشكل بها الجمل نسقاً تتابعياً، وتشارك فى كل متجانس ومتنوع على السواء. وكما أن الجمل تترابط فى الخطاب لكى تصنع نصاً مفرداً، فإن النصوص ذاتها تترابط كذلك مع نصوص أخرى لتصنع خطاباً أوسع نطاقاً(٧).

وهنا ينبغى لنا الالتفات إلى مسألة منهجية مهمة، هى التفرقة بين ما نسميه خطاباً (وهو ما يمكن أن نقوم أحياناً ـ فى عمل نقدى ما أو غير نقدى ـ بتحليله)، ونظرية الخطاب التى تدرس لا الخطاب نفسه، بل العناصر والكيفيات التى ينشأ عنها الخطاب، والتى يحقق بها هدفه وتأثيره.

إن للخطاب بنية لا تنفك من اللغة، أياً كان نوع هذه اللغة وشكلها، ولكنها ليست اللغة. وهى ـ فيما يصفها به فان دايك على وجه العموم ـ «بنية كلية عامة Global، تتمثل فى المقدمة؛ المشكلة؛ الحل؛ الخاتمة، بالإضافة إلى بنيات جدالية متعددة الأنواع. ومهمة النظرية العامة للخطاب هى تصنيف هذه الأقسام والقواعد ووظائفها النصية الخاصة وتحديدها... والمهم هو تطوير نظرية أكثر تجريداً، تربط بين الأقسام البنائية والأقسام المعنوية. وعلى سبيل المثال ينبغى تعيين بنية أية قضية، مستقلة عما إذا كانت تتعلق بالهندسة أو الألسنية أو صحة الطفل»(٨).

وإذا كانت الألسنية البنيوية قد ركزت الاهتمام على النظم والعلاقات اللغوية، التى تعطى النصوص شكلها، فإنها لم تستطع أن تجاوز الأفق اللغوى إلى الأفق الخطابى، ومن ثم ما ليث علماء اللسان - وفى مقدمتهم بنفينيست - أن أدركوا ضرورة تحرير الفكر اللغوى من دائرة النظر البنيوى لكى يتخذ من الخطاب موضوعاً بديلاً للدراسة.

إن الانصراف عن البنيوية كان بصفة جزئية - إذا نحن استخدمنا كلمات عالم اللغة الفرنسى بنفينيست - انتقالاً من «اللغة» إلى «الخطاب»؛ فاللغة هى الكلام أو الكتابة منظوراً إلى كل منهما بطريقة «موضوعية» بوصفه سلسلة من العلاقات ليس وراءها ذات فاعلة. و«الخطاب» يعنى اللغة حين تفهم بوصفها ملفوظاً utterance؛ بوصفها مشتملة على ذوات subjects متكلمة وكاتبة، وإن كان فى الإمكان - من ثم - أن تشتمل على قراء أو مستمعين كذلك. وليس هذا على الإطلاق عودة إلى زمن ما قبل البنيوية، عندما كنا نظن أن اللغة تنتمى إلى كل فرد منا مثل حاجب عينه؛ ولا هو ارتداد إلى النموذج اللغوى التعاقدى contractual، الذى تكون اللغة بمقتضاه مجرد نوع من الأداة التى يستخدمها الأفراد المستقلون لكى يتبادلوا خبراتهم الأولية. إن هذه النظرة إلى اللغة كانت فى الحقيقة نظرة «السوق»، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنمو التاريخى للنزعة الفردية البرجوازية؛ فالمعنى ينتمى إلىَّ كما لو كان سلعة خاصة أمتلكها، واللغة فى هذه الحالة هى مجرد مجموعة من الوحدات الدالة التى تسمح لى - مثل النقود - بتبادل ما لدى من سلعة المعنى مع فرد آخر هو كذلك مالك شخصى للمعنى...(٩).

وعلى هذا الأساس برز اتجاهان أساسيان فى الدراسة اللغوية للخطاب، يتعلق أحدهما بالصيغ اللغوية، ويتحرك الثانى على مستوى التفسير. فالخطاب شكل من أشكال الاتصال، يتحقق باللغة ومن خلال اللغة. وفى قلب الاتصال يستقر المتكلم / الكاتب، ولكن الاتصال يفترض كذلك طرفاً آخر لازماً لاكتماله، ألا وهو المستمع / القارئ، الذى يستقبل ويفسر ويستنبط. ودراسة الخطاب على هذا الأساس تتوسط بين منحيين فى التناول مختلفين، أولهما يقوم على دراسة الجمل فى ذاتها، منفصلة عن سياقات الاتصال التى وردت فيها؛ وثانيهما يقوم على مناصرة المنحى الفردى فى تفسير كل جزء من أجزاء الخطاب؛ وهذا ما يميز الرؤية التأويلية.

وفى الكتاب العمدة الذى يحمل عنوان «تحليل الخطاب» Discourse Analysis والذى يمثل التحليل اللسانى للخطاب، يشير المؤلفان اللذان اشتركا فى تأليفه - وذلك فى ديباجة الكتاب - إلى مصطلح «تحليل الخطاب» وكيف أنه صار يستخدم بعدد كبير من المعانى التى تنسحب على ألوان كثيرة من النشاط؛ تلك الألوان من النشاط الواقعة عند تقاطع حقول معرفية مختلفة، كالألسنية الاجتماعية، والألسنية النفسية، والألسنية الفلسفية، والألسنية الإحصائية. ويميل العلماء المشتغلون بصفة أساسية فى هذه الحقول المعرفية المختلفة إلى التركيز على الجوانب المختلفة للخطاب، فعلماء اللسان الاجتماعيون يهتمون على وجه الخصوص ببنية التفاعل الاجتماعى الذى يبرز فى المحادثة، ويؤكدون فى شروحهم ملامح السياق الاجتماعى التى تعد مسئولة - على وجه الخصوص - عن التصنيف الاجتماعى. إنهم يهتمون بالتعميم من خلال أمثلة حقيقية من الاستخدام اللغوى، ويدرسون نماذج مما هو مألوف من هذه الاستخدامات، أما علماء اللسان النفسيون فيهتمون بصفة أساسية بالموضوعات المتعلقة بعملية فهم اللغة؛ وهم يستخدمون فى المعتاد منهجية ضيقة، مشتقة من علم النفس الاختبارى (الإمبيريقى) الذى يدرس المشكلات المتصلة بفهم النصوص ذات البنية القصيرة، فيهتمون - على وجه الخصوص - بالعلاقات الدلالية بين أزواج الجمل وأوضاعها النحوية syntactic realisations. وهم معنيون كذلك بالعلاقات بين الجمل والعالم على أساس ما إذا كانت الجمل - أو لم تكن - تستخدم من أجل أن تصنع تصريحات يمكن أن تشتمل على الحقيقة. وعلى هذه الوتيرة يمضى هؤلاء العلماء فى فحص العلاقات بين تكوينات الجمل المنسوبة إلى النمط الأصلى من المتكلمين الذين يوجهون الخطاب إلى النمط الأصلى من المستمعين فى النمط الأصلى من السياقات (المعنية فى أضيق الحدود). وأما علماء اللغة الإحصائيون، الذين يعملون فى هذا الحقل، فيهتمون على وجه الخصوص بإنتاج طرز تصنيع الخطاب، ويحصرون أنفسهم - بسبب من منهجيتهم - فى العمل فى نطاق النصوص القصيرة، المشكّلة فى سياقات محدودة للغاية. وينبغى أن يكون واضحاً - فيما يرى المؤلفان - أنه فى هذه المرحلة المبكرة نسبياً من تطور تحليل الخطاب، كان هناك فى الغالب أشياء قليلة مما هو مشترك بين هذه الدراسات اللغوية المختلفة للخطاب، سوى الحقل المعرفى الذى اتجهوا إليه جميعاً بدرجات متفاوتة، ألا وهو الألسنية(١٠).

ويلاحظ أنه عندما يقال «تحليل الخطاب» دون وصف خاص لهذا التحليل، كأن يكون تحليلاً اجتماعياً أو نفسياً أو فلسفياً، فإن الفكر يتجه إلى النهج الألسنى فى تحليل الخطاب، على نحو ما برز فى وضوح تام فى كتاب «تحليل الخطاب» المذكور.

والحق أن علماء اللسان قد صاروا فى الربع الأخير من القرن العشرين يدركون أن التحليل اللغوى ينبغى أن يجاوز تحليل معطيات اللغة فى ذاتها إلى تحليل ما يسمى بالخطاب؛ وهو تحليل فرض عليهم منهجية مختلفة عن تلك التى اقتصر العمل بمقتضاها على العمليات الوصفية. وفى هذا الصدد يقول مؤلفا الكتاب:

إن تحليل الخطاب هو بالضرورة تحليل للغة المستخدمة؛ وهو بهذه الصفة لايمكن حصره فى عملية وصف الصيغ اللغوية مستقلة عن الأغراض والوظائف التى خصصت هذه الصيغ للقيام بها فى الحياة البشرية. وعلى حين قد يركز بعض الألسنيين على عملية تحديد الخصائص الشكلية للغة، يلتزم محلل الخطاب بفحص ما استخدمت هذه اللغة من أجله، وفى حين يشغل المنحى الشكلى تراثاً ممتداً، يعلن عن نفسه فى مجلدات من المادة النحوية تفوق الحصر، كان المنحى الوظيفى أقل توثيقاً(١١).

ومن الواضح أن هذا الاهتمام من جانب علماء اللسان بالخطاب وإن ظل مرتبطاً باللغة قد أخذ يتحول إلى وظائفها؛ وهذا ما تطلب منهجية تحليلية أرحب، حيث اقتضى تحليل المنجز الخطابى من حيث وظيفته ومن حيث كيفية إنجازه، سواء تم هذا الإنجاز عن طريق المنتج للخطاب أو المستقبل، اقتضى لديهم «الاهتمام بنتائج التجارب اللغوية النفسية بطريقة لا تماثل طريقة علماء نحو اللغة. وتبع هذا كذلك أن العمل الذى يقوم به علماء اجتماع اللغة وعلماء الأنثروبولوجيا الوصفية الذين يحاولون مناقشة اللغة على أساس من أغراض مستخدميها ـ هذا العمل سيكون له أهميته»(١٢). وهنا يقرر المؤلفان أنهما سيهيبان فى كتابهما بالشاهد من أدبيات علم النفس اللغوى أو علم الاجتماع اللغوى، الذى يعين على الاستبصار بالطريقة التى يتم بها إنجاز الخطاب وفهمه.

وفى السنة نفسها التى ظهر فيها هذا الكتاب، ظهر كذلك كتاب إيستهوب المسمى «الشعر بوصفه خطاباً»، وفيه يشير المؤلف إلى النظرية التقليدية فى تحليل الخطاب (التى سيرفضها)، التى تربط اللغة كما تربط الخطاب بعملية التوصيل، ويقرر أن هذا الربط يمثل مشكلة جوهرية تكمن فى أنه ـ أى هذا الربط ـ يتم بصورة مجازية، أى بإقامة الجزء مقام الكل. ذلك بأن التوصيل بما أنه أثر أساسى من الآثار الناتجة عن الخطاب، يعمّم ويصبح تعريفاً

للخطاب فى مجمله، فيقال عندئذ إن الخطاب توصيل لرسالة ما عبر اللغة. وهو يرفض - إضافة إلى هذا - الأساس نفسه الذى تقوم عليه فكرة التوصيل، وهو أن اللغة أداة شفافة، تحمل مقاصد المتكلم إلى المتلقى أو تحمل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه كما تحمل عربات الشحن الفحم من مكان إلى مكان، كما يرفض تصور كل من المرسل والمرسل إليه على أنه فرد قائم بذاته، وسابق على اللغة، وواقف خارجها، وقادر من ثم على أن يحدد الرسالة التى يقصدها، وأن يوصلها من خلالها. وهو يعتمد فى هدمه لفكرة أن اللغة أداة توصيل شفافة على ملمحين متواشجين للدال، الأول يتمثل فيما يؤكده سوسير من أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية فى طبيعتها؛ فالدال بما هو مركب من الأصوات ينول إلى طبيعة مادية، وهو بذلك ينتمى إلى نظام يختلف اختلافاً تاماً عن النظام الذى ينتمى إليه المعنى أو المدلول. والملمح الثانى أن النظرية التقليدية تنكر أن يكون للدوال أى استقلال، أو يكون لها أية قوة خاصة بها أو أى وزن، على خلاف ما يؤكده سوسير فى طبيعة الدال عندما ينظر إليه على مستوى الفونيم فى اللغة التى ينتمى إليها. وعلى سبيل المثال فإن التاء فى العربية مثلاً تتعارض مع الطاء على نحو ما فى كلمتى «تين» و«طين». ومن ثم فإن الفونيمات المستخدمة فى أية لغة لاتحدد بخصائصها بل بما بين بعضها وبعض من تمايز. وهكذا تترابط الفونيمات بعضها مع بعض فى المحل الأول بوصفها فونيمات وليس مع أى مدلول، ذلك بأنها تنطوى على قوة مادية وعلى نظام خاصين بها؛ فالذى يميز بين «التين» و«الطين» هو الصوت وليس مقصد المتكلم. فإذا كان للدوال هذا الاستقلال وهذه القدرة الخاصة على التحديد، فإن الدال لايكون شفافاً بالنظر إلى المدلول، ولا يكون مجرد أداة سلبية للتوصيل، وهو لايكون هكذا إلا فى شكل خطابى بعينه، ولكن هذا لاينسحب على اللغة فى عمومها(١٣).

وهكذا ينتفى ارتباط الخطاب بالضرورة بشفافية اللغة التى تعد لازمة لتحقق التوصيل، فينتفى بهذا أن يكون الخطاب توصيلاً، أى بنية لغوية دالة، تشف عن مدلول؛ إذ الخطاب يتم فى الدال والمدلول معاً وبجاوزهما ليستقر فى المنطقة التى يوحيان به فيها. ومن ثم كان تقرير إيستهوب:

بمجرد رفض أن تكون الشفافية محددة لطبيعة الخطاب، يصبح من الواجب عندئذ أن ينتهى أمر التعارض بين الشكل والمحتوى، وبمجرد أن ينتهى هذا لا يعود من الممكن التمييز بين المدلول (الذى هو إيديولوجى) والدال أو أداة التمثيل (التى

ليست إيديولوجية). إن الإيديولوجيا لم يعد من الممكن حصرها لكى تنتمى فحسب، أو بصورة أساسية إلى المدلول. وهذه النظرة تصح بالنسبة إلى الخطاب الشعرى؛ لأن الشعر أجمع، وكل ما هنالك أنها تنطبق بصورة أوضح على الخطاب الشعرى؛ لأن الشعر يتميز بكثافة الدال فيه، وبهذا تمنح هذه النظرة تحليل الخطاب مزايا مباشرة(١٤).

معنى هذا أن الدال - سواء أكان كثيفاً أم شفافاً - لا ينفصل فى الخطاب عن المدلول فيما يتعلق بمغزى الخطاب وهدفه؛ فالعناصر الداخلة فى تشكيل الخطاب، أى فى إعطائه شكله اللغوى (أو غير اللغوى) هى إيديولوجية بقدر ما يكون المحتوى إيديولوجياً، أى أنه لاينبغى أن نحلل هذه العناصر بمعزل عن المحتوى فيما يعكسه من إيديولوجيا. وبعبارة أخرى ينبغى أن يقوم التحليل على أساس أن الممارسة «الجمالية» فيما يتعلق بعناصر التكوين الشكلى للخطاب لاتنفصل عن الممارسة «الإيديولوجية» المتعلقة بمحتواه. وأيما تحليل للخطاب يقوم على أساس الفصل بين «الجمالى» و«الإيديولوجى» هو بالضرورة تحليل ناقص.

وهنا يطرح سؤال البلاغة والخطاب نفسه بالضرورة؛ وهو سؤال يتعلق على نحو ما بتفكير ما بعد البنيوية. ولكننا نرجئ الانتقال إلى هذا الأفق إلى أن نستوفى الكلام فى إطار التحليل الألسنى للخطاب.

وقد رأينا أن الخطاب يحدد على أساس لغوى كما يحدد فى الوقت نفسه على أساس إيديولوجى. وهنا نضيف عنصراً يعد من منظور التحليل اللغوى للخطاب مكملاً لكل أنواع الخطاب، وأعنى بهذا الذات المنشئة للخطاب، والذات المستقبلة له (ولنا عودة إلى قضية هذه الذات).

وعلى هذا الأساس يقيم بنفينيست مقابلة بين شكلين من أشكال التلفظ هما الخطاب والتاريخ؛ ويقصد بالتاريخ أى سرد بضمير الغائب. يقول:

سنعرف السرد التاريخى بأنه طريقة التلفظ التى تستبعد كل شكل لغوى يتحدث بلسان «السيرة الذاتية»؛ فالمؤرخ لن يقول قط أنا Je أو أنت tu أو والآن maintenant، لأنه لن يستخدم قط الجهاز الأساسى للخطاب، المتمثل بصفة أساسية فى العلاقة بين الشخصين أنا : أنت. ومن ثم فلن نجد فى السرد التاريخى سوى صيغ على لسان «الشخص الثالث» وقد استخدمت بكل دقة(١٥).

ومن هنا عرف بنفينيست الخطاب بأنه «كل قول يفترض متكلماً ومستمعاً، ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير فى الآخر على نحو ما»(١٦).

هل يعنى هذا أن الشكل الآخر من التلفظ (التاريخ) لايمثل الخطاب؟ يبدو أن هذا هو ما كان بنفينيست مقتنعاً به، لأن المتكلم فى هذه الحالة غائب فى الواقع؛ فالوقائع تعرض بالطريقة التى يفترض أنها وقعت بها، وسارد هذه الوقائع لا يتدخل فيها. ويبرهن بنفينيست على صحة نظريته باقتباسه قطعة من بلزاك ليؤكد أن «لا أحد هنا يتكلم؛ فالأحداث تبدو كأنها تسرد نفسها».

ويبدى إيستهوب تحفظاً على هذه التفرقة، ويرى أنها ينبغى أن تفهم فى حدود الملفوظ Enounced؛ أى أن السرد التاريخى (هو) والتقرير الخطابى (أنا / أنت) لا يظهر الفارق بينهما إلا على مستوى ما قيل وليس على مستوى عملية القول، وهو يدلل على هذا بقوله:

> يتضح هذا فى السهولة التى يمكن بها إعادة كتابة أحد الشكلين فى صورة الآخر، مع مجرد تغييرات طفيفة، وقد أعاد ميشيل باريت وجان رادفورد كتابة جزء من رواية دوروثى رتشاردسون ليبينا كيف أن الضمير «هى» she والضمير «ها» her... ويمكن تحويلهما إلى ضمير المتكلم «أنا / ى» I/my دون إحداث أى تغيير فى تلك القطعة. كذلك فإن بارت فى كتابه «تحليل بنيوى للقصص» يشير إلى أن بداية رواية «جولد فنجر» وإن كتبت بضمير الغائب، فإنها قيلت فى الواقع بلسان جيمس بوند(١٧).

ثم يشير أخيراً إلى عملين شعريين للشاعر الإنجليزى بوب Pope وكيف أنهما بدآ بوصفهما تاريخاً، ولكنهما يئولان إلى الخطاب فى الأسطر الأخيرة.

والأمثلة التى تؤكد هذا فى الأدب العالمى تفوق أية قدرة على الحصر. ويمكننا أن نقف هنا عند مجرد مثال واحد من الشعر العربى، يتمثل فى قول الحارث بن عباد فى حرب البسوس:

قربَــا مربــط النعــامة منى ... لَقِحَتْ حَرْبُ وائل عن حيالى

فهنا يمكن ملاحظة الخطاب الداخلى : قربا... منى، وتداخل الخبر المروى (التاريخ) معه: لقحت حرب وائل، فى الوقت الذى لايمكن فيه أن تكون علاقة المتكلم (أنا) / (منى) / (حبالى) مع القارئ (المتلقى) علاقة أنا / أنت؛ فالبيت كله من منظور القارئ يئول إلى السرد، أو لنقل: الخطاب السردى.

وينبغى التنبه هنا كذلك إلى الحالة المقابلة التى لم يذكرها إيستهوب أو غيره، وهى الحالة التى تتمثل فى العمل المسرحى. فلأن المسرح يقوم على الحوار أساساً فإنه فى كل لحظة يقدم مثالاً للخطاب فى العلاقة أنا / أنت (أو: أنتم) بين أحد الشخوص وشخص آخر (أو شخوص آخرين). والمفروض أن الجمهور المتلقى يقع خارج هذا الخطاب؛ إذ يفترض أصلاً عدم وجوده، ولكنه فى الحقيقة موجود، وعندئذ يصبح الخطاب القائم بين أنا وأنت على المسرح خطاباً بين أنا / أنت والجمهور. وحقيقة الأمر أنه ليس خطاباً بل تاريخاً؛ لأن العلاقة بين شخوص المسرح والجمهور ليست علاقة أنا / أنت (إذا استثنينا بعض الأعمال الحداثية التجريبية التى يتجه فيها الممثل بالقول مباشرة إلى الجمهور)، ولكنها علاقة أنا (الجمهور) وهو (الممثل للحدث الفعلى والقائم بالحدث الكلامى معاً على المسرح). ولأن الجمهور لا يرى فيما يقع من أحداث أمامه أنه إنما يقع للمرة الأولى، بل هو عرض لما وقع فى زمان ما ومكان ما، أو ما يمكن أن يكون قد وقع (خصوصاً إذا كانت المسرحية تاريخية)، فإن المشهد عندئذ يصبح شبيهاً بذلك الذى يقرأ فيه قارئ ما سرداً يقدم إليه بضمير الغائب. والجمهور نفسه، عندما يحل فيه محل السارد الأول (مؤلف النص) فإنه سيرويه بضمير الغائب لا محالة. وعلى هذا النحو يتأكد لنا - من جانب آخر - كيف أن ما هو خطاب يستحيل سرداً، بما يؤكد مرة أخرى بطلان تلك التفرقة بين ما هو خطاب وما هو تاريخ؛ إذ إن كلاً منهما يتسرب فى يسر ليدخل فى الآخر.

ومن هنا تنبه بعض منظرى علم القصص إلى الحالة التى أطلقوا عليها اسم «الخطاب الحر المباشر»؛ وهو فى الحقيقة مفهوم طوره هؤلاء المنظرون للإشارة إلى تلك الحالات التى تطمس الفارق فى الكلام بين تمثيل المتكلم بشخصه للفعل والتكرار الحرفى لكلمات الشخصية الروائية؛ فالخطاب المباشر قد يرد على النحو الآتى: قال الرجل: «سأذهب إلى القرية عند نهاية الأسبوع». أما الخطاب غير المباشر فيكون هكذا: «قال الرجل إنه سيذهب إلى القرية عند نهاية الأسبوع. وهكذا ينشئ الخطاب الحر غير المباشر جملة يشترك فيها ما هو تمثيلى وما هو تكرار حرفى.

وهكذا راجت هذه الاستخدامات المختلفة لمصطلح الخطاب بتأثير النظرية البنيوية فى دراسة اللغة، سواء فى ميدان ما عرف بعلم النص، أو ميدان البلاغيات السردية.

الخطاب والبلاغة

ولم يكن غريباً أن تكون «نزعة ما بعد البنيوية بلاغية فى جوهرها. تحاول... استخدام الخطاب بدلاً من المنطق بوصفه المعيار الأساسى للمعنى»(١٨)، أى تحاول فهم الأشياء فى حركتها وتحولاتها واكتسابها دلالات مختلفة.

وقد أولى ترى إيجلتون مسألة العلاقة بين الخطاب والبلاغة أهمية خاصة، فذهب إلى أن هناك عدداً من الخطابات وعدداً من طرق دراستها، ولكن الدراسة التى فكر فيها تتميز باهتمامها بالآثار التى تحدثها الخطابات، وبكيفية إحداث هذه الخطابات لهذه الآثار. وهو يبدأ بتسجيل الاختلاف بين قراءتين لكتاب تعليمى فى علم الحيوان مثلاً، تتجه أولاهما لمعرفة مايتعلق بأنواع الزراف فتكون جزءاً من دراسة علم الحيوان، وتتجه الأخرى إلى معرفة خطابه، كيف تم تشكيله وتنظيمه، وإلى فحص الآثار الناشئة عنه لدى قراء بأعينهم. ويرى إيجلتون أن هذه القراءة الأخيرة ربما كانت تمثل الشكل الأقدم للنقد الأدبى فى العالم، المعروف باسم البلاغة:

> فالبلاغة التى كانت تمثل شكل التحليل النقدى الذى تلقاه الناس بدءاً من المجتمع القديم حتى القرن الثامن عشر، كانت تفحص الطرق التى تبنى الخطابات وفقاً لها لكى تحدث آثاراً بعينها. ولم يكن ثمة اكتراث بما إذا كانت موضوعات دراستها كلاماً أو كتابة؛ شعراً أو فلسفة؛ قصصاً خيالية أو علماً تاريخياً؛ فقد كان أفقها الذى تتحرك فيه ممائلاً لحقل الممارسات الخطابية **discursive practices** فى المجتمع على وجه الإجمال(١٩).

وعلى هذا النحو كان الارتباط بين البلاغة وأشكال الخطاب المختلفة، أو ما يسمى الممارسات الخطابية؛ فهى تدرك هذه الممارسات بوصفها أشكالاً من قوة النفوذ **power** والإنجاز **performance**. وهى إذ تصنع هذا لاتهمل قيمة الحقيقة فى الخطابات موضوع النظر، مادام ذلك كثيراً ما يتعلق بالآثار التى تحدثها هذه الخطابات لدى القراء أو المستمعين؛ فالحقيقة التى قد تبحث عنها البلاغة فى الخطاب هى الحقيقة التى تشكلها تلك الآثار، ومن

هنا نظرت البلاغة إلى العناصر اللسانية على أساس دورها فى المنجز الخطابى بوصفها وسائل للدفاع والإقناع والإثارة وما إلى ذلك، كما نظرت إلى استجابات الناس للخطاب على أساس من المواقف التى تؤدى فيها هذه العناصر وظيفتها الخطابية. ومن هنا لم تر البلاغة فى الكلام والكتابة «مجرد أشياء نصية يمكن تأملها جمالياً أو تفكيكها على نحو لا نهاية له، ولكن بوصفها أشكالاً من نشاط لا ينفصل عن العلاقات الاجتماعية الأوسع بين الكتاب والقراء، وبين الخطباء وجمهور المستمعين، وعلى أساس أنها غير مفهومة إلى حد بعيد خارج نطاق الأهداف والظروف الاجتماعية التى انغرست فيها»(٢٠).

ومن هنا طابق إيجلتون بين البلاغة ونظرية الخطاب؛ فقد اشتركت البلاغة مع الشكلانية والبنيوية والسيميوطيقا فى الاهتمام بالعناصر الشكلية للغة، ولكنها اهتمت كذلك - مثل نظرية التلقى - بالكيفية التى تكون بها هذه العناصر مؤثرة حقاً فى حالة استخدامها. ثم إن اشتغال البلاغة بالخطاب - فيما يرى إيجلتون - بوصفه شكلاً من أشكال القوة والرغبة «يمكن أن يفيد كثيراً من التفكيكية ومن نظرية التحليل النفسى، كما أن اعتقادها بأن الخطاب يمكن أن يكون عملاً مغيراً على المستوى الإنسانى، يشترك فى كثير مع النزعة الإنسانية الليبرالية»(٢١). وهذه الوضعية من شأنها أن تجعلنا قادرين على فهم كيف أن نظرية الخطاب تنتمى إلى ما بعد البنيوية بالضرورة، وكيف أنها لاتقتصر على التحليل اللغوى (للنصوص) شكلياً وبنيوياً وعلامياً، بل تسمح للتفكيك وللتحليل النفسى بدور فى تحليل الخطاب، كما أنها تأخذ فى الحسبان التلقى وكيفياته.

وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى التفرقة المهمة بين الخطاب فى ذاته ونظرية الخطاب، فإن البلاغة تنقسم كذلك فى مفهومها لتدل على النشاط القولى من جهة، وعلى النشاط النقدى من جهة أخرى. ومن ثم صارت كلمة «بلاغة» تغطى المعنيين معاً: مزاولة الخطاب المؤثر، وعلم الخطاب.(٢٢).

تاريخية الخطاب والأرشيف الحضارى

إذا نحن توقفنا - على سبيل المثال - عند موروث شعرى ما فإننا فى الواقع نباشر لوناً بعينه من الخطاب، له قوانينه التشكيلية الخاصة التى يخضع لها، وله فى الوقت نفسه موقفه الخاص فى التاريخ. هذا الموروث ليس - كما قد يفهم أحياناً - انعكاساً حرفياً للتاريخ، ولكن التاريخ يكون - مع ذلك - «مدرجاً فيه» - على حد قول إيستهوب - (٢٣) على المستوى الدال. وعندما

نباشر قراءة هذا الشعر فإننا نباشر عندئذ نتاجاً للتاريخ، ولكن لما كان هذا الخطاب متشكلاً في اللغة التي نقرؤها اليوم فإنه - عندئذ - يكون كذلك نتاجاً للقارئ (سنرى فيما بعد وجهة النظر في أيهما ينتج الآخر: الخطاب والقارئ). وقد تعزز هذا بما ذهب إليه رولان بارت من أنه في النص لا يتكلم أحد سوى القارئ. ومن ثم فإن ما «يتكلمه» القارئ هو نص تاريخي بحكم أنه وجد في الزمان قبل قراءته، ولكن هذه القراءة المنفردة تتم - من جهة أخرى - في إطار ممارسات اجتماعية بعينها؛ فهي تعيد إنتاج النص الذي تتكلمه. ويضرب إيستهوب المثال الآتي ليوضح قابلية القول الشعري لإعادة إنتاجه من خلال قراءته، متميزاً في هذا عن أي منتج تاريخي، فيقول:

> إن سيفاً ينتمي إلى القرن السادس عشر، وسونيت تنتمي إلى القرن السادس عشر، هما على السواء نتاج للتاريخ، ولكن الشعر - باشتماله على دوال - ينتجه القارئ في الحاضر بطريقة لايمكن إنتاج السيف بها على يد واحد من رجال السيف المعاصرين الذين يستخدمونه(٢٤).

ويمكننا أن نتخذ من هذا الفارق معياراً - ضمن معايير أخرى - نحدد به ما يمكن أن يكون نصاً، ومن ثم خطاباً تاريخياً؛ فكل ما اشتمل على دوال ارتبطت بظرفها التاريخي وصارت منذئذ وحتى اليوم قابلة للقراءة بعد القراءة، أي يمكن إنتاجها في كل مرة إنتاجاً يتفاوت في اختلافه قلة وكثرة، فهو نص، وهو خطاب. وفي هذه الحالة يتسع نطاق النص ليشمل كل نتاج بشري تحقق في اللغة الطبيعية، أو فيما يمكن أن يسمى لغة عن طريق المجاز على السواء، وبذلك يصبح الأثر المتمثل في تمثال فرعوني، شأنه شأن أي تمثال صنعه نحات مثل مختار أو السجيني أو غيرهما من النحاتين المحدثين، يصبح نصاً ويصبح من ثم خطاباً؛ ذلك بأنه يحتفظ لنفسه بتاريخية عناصره البنائية من جهة، أي بتاريخية دواله، كما أنه قابل للقراءة (بالمعنى المجازي) حتى اليوم وفي المستقبل. وعلى سبيل المثال، لا يمثل «تمثال الكاتب المصري» خطاباً تاريخياً منقرضاً، ينطوي على إيديولوجيته الخاصة، بل هو خطاب مازال قابلاً للتحقق بأشكال مختلفة خلال المعاينات (القراءات!) المختلفة، وهذا ما يفسر عناية الناس بالآثار القديمة بقدر عنايتهم بقراءة تراثهم الأدبي.

ويضرب إيستهوب من جانبه مثالاً بالفن الإغريقي على أنه خطاب إغريقي في المحل الأول، ولكنه ينتج ما لايحصى من أنواع الخطاب عبر التاريخ من خلال القراءات المختلفة، التي يعد كل منها - على الرغم من فرديته - خطاباً تاريخياً كذلك(٢٥).

والشىء نفسه يمكن أن ينطبق على الشعر الجاهلى؛ فهو فى زمنه نتاج طبيعى للنظ القبلى (وهذه مسألة تحتاج بلا شك إلى فصل بيان ولكن ليس فى هذا الموضع)، ولكنه ظل يُقرأ فى الأزمنة اللاحقة، ومازال يقرأ حتى اليوم المرة بعد المرة قراءات فردية مختلفة، فهو خطاب جاهلى أساساً، ولكن قراءاته المختلفة، التى أخذت فى الحسبان بنيته الخاصة ومحتوا مندمجين، أى كينونته الجمالية والإيديولوجية، أو لنقل كينونته الجمالية الإيديولوجية، هذ القراءات قد أنتجت من هذا الشعر - ومازالت تنتج - خطابات مختلفة.

وفى هذا الصدد كان فوكو يرى - مثل آخرين ينتمون إلى ما بعد البنيوية - أن الخطاب نشاط إنسانى بالغ الأهمية، كما كان مهتماً بالبعد التاريخى للتغير الخطابى، وبأن ما يمكن أن يقوله خطاب ما سيخضع للتغير بين حقبة زمنية وأخرى، وضرب مثلاً على هذا من مجال العلم، حيث لاتذيع شهرة نظرية ما فى زمنها الخاص إذا هى لم تلائم ما تجمع عليه مؤسسات العلم وأجهزته الرسمية من قوة النفوذ. ومن ذلك أن نظرية مندل فى الوراثة قد وجدت فى حقبة الستينيات من القرن التاسع عشر آذاناً صماء؛ لأنها انتشرت فى فراغ، وكان لابد لها أن تنتظر إلى القرن العشرين حتى تلقى القبول(٢٦). والأمثلة على أشكال الخطابات المختلفة التى لم تلق القبول فى زمنها ثم صار لها شأن كبير فيما بعد أكثر من أن تحصى، ولكن هناك أيضاً الخطابات التى تنقرض لكى يحل غيرها محلها.

إن كتب فوكو، وعلى وجه الخصوص «الجنون والحضارة» (١٩٦١)، و«ميلاد العيادة» (١٩٦٦)، و«التهذيب والعقاب» (١٩٧٥)، و«تاريخ النشاط الجنسى» - هذه الكتب تبين كيف أن أشكالاً من «المعرفة» عن الجنس والجريمة والعلاج النفسى والطب قد ظهرت ثم حل محلها غيرها. وهو يركز على النقلات الجوهرية التى تحدث بين الحقب المختلفة، دون أن يضفى التعميمات على أية مرحلة، ولكنه يتعقب سلاسل الحقول المنقطعة المتداخلة. إن كل ممارسة تمثل جملة من القواعد والإجراءات التى تحكم الكتابة والتفكير فى حقل معرفى بعينه، وهذه القواعد تتحكم عن طريق الاستبعاد والانتظام. وعندما تضم الحقول المعرفية بعضها إلى بعض فإنها تشكل أرشيف الحضارة، أى «لا شعورها الإيجابى»(٢٧).

على أن أبناء كل حقبة قد لا يكونون قادرين على تعرف أرشيف حقبتهم الخاصة، مادام هو اللاشعور الذى يصدرون عنه فى كلامهم، ولكنهم يكونون دائماً قادرين على فهم أى أرشيف سابق، لا لشىء إلا لأنهم يختلفون عنه اختلافاً كلياً. وعلى سبيل المثال نستطيع نحن اليوم-

انطلاقاً من موقفنا الحديث ـ أن نرى أشكال التوافق والتعارض المختلفة التى شكلت خطابات العصر العباسى(٢٨) الشعرية؛ أما شعراء ذلك العصر أنفسهم فقد نظروا وفكروا من داخل تلك الأشكال، ومن ثم فإنهم لم يستطيعوا أن يروها على نحو ما نراها.

وعلى الجملة يمكننا أن نقول إن الانغماس فى الخطاب الراهن يعطل الوعى بأبعاده، التى يمكن أن تظهر للآخر فيما بعد، منظوراً إليها دائماً من واقع الخطاب الذى يعيش هذا الآخر فى إطاره. ومع هذا فإننا عندما نعرض للمعنى فى خطاب قديم لن نملك أن نكون سلبيين إزاءه، ولكننا سننظر إليه فى إطار أرشيف الحاضر.

إنتاج الخطاب وتشكيل الذات

أثار استيفن هيث S. Heath ـ فيما يذكر إيستهوب ـ مسألة ما إذا كان الخطاب واللغة ذاتها يعزيان إلى البنية التحتية فى المجتمع أو البنية العليا؛ إلى الاقتصاد أو إلى الإيديولوجيا. وقد جرى حول هذا الموضوع جدال بين عالم اللغة ن. ى. مار N. Y. Marr وستالين، وقد ذهب مار فى دراسة له فى عام ١٩٢٨ إلى أن اللغة قيمة من قيم البنية العليا بقدر ما يكون فن التصوير أو الفنون بعامة. وقد رفض ستالين أن تنسب اللغة، سواء إلى البنية العليا (نظراً إلى أنها ليست نتاجاً لمجتمع محدد ولكنها نتاج للمجتمع البشرى بأسره)، أو إلى القاعدة الاقتصادية (مادامت اللغة لا تنتج أى شىء). ومن ثم بقيت اللغة عند ستالين بوصفها نوعاً من الأداة المعينة ذات الاستقلال الذاتى، أقرب ما تكون شبهاً بالهواء الذى نتنفسه، إنها شىء قائم هناك، مكتمل، وفى متناول الجميع، لتحقيق أغراض الاتصال والتعبير.

وفى هذا مازال ستالين يأخذ بوجهة النظر المألوفة، التى تعزو صفة الشفافية إلى اللغة، وتتناولها بوصفها أداة للاتصال يعرض لها الأفراد ويستخدمونها فى هذا الغرض. أما هيث فقد ألح على أنه لا ينبغى لنا الاعتراف بأن الإنتاج يحدث فى البنية الاقتصادية والبنية العليا (الإيديولوجية) من المجتمع، كلتيهما فحسب، ولكن ينبغى لنا ـ بالإضافة إلى هذا ـ أن نتحرك فى اتجاه مفهوم للغة يؤكد قدرتها الإنتاجية. ولكى يصور ماركس المبدأ العام القائل إن الإنتاج لايخلق موضوعاً للذات فحسب، ولكنه يخلق ذاتاً للموضوع، فإنه قدم الفن مثلاً على هذا، ملاحظاً أن «موضوع الفن ـ شأنه شأن كل منتج ـ يخلق جمهوراً يتمتع بحس الفن ويستمتع بالجمال»(٢٩).

وواضح أن هذا المنحى فى التفكير يستند إلى النظرية العامة للإنتاج عند ماركس، التى تقول فى إيجاز إن المجتمع كما ينتج السلعة التى يحتاج إليها كذلك تنتج كل سلعة مستهلكها (وهذا هو أساس المبدأ القائل إن الذات تنتج الموضوع كما أن الموضوع ينتج الذات). وعلى هذا الأساس يمكن تحليل العلاقة بين الخطاب - أىْ شكل من أشكال الخطاب - والمتلقى، فهناك الطرف الذى نسميه منشئ الخطاب، أى - بعبارة أخرى - منتجه؛ وهناك الطرف المقابل الذى يتلقى هذا الخطاب، والذى يستهلكه. لكن الخطاب - من جهة أخرى - يكون فى حالة موضوعاً من إنتاج الذات المنتجة، على أساس صدوره عن هذه الذات، وفى حالة أخرى يكون - هو نفسه - ذاتاً منتجة، وذلك عندما يجد متلقيه. إنه فى الحقيقة يخلق هذا المتلقى؛ أى يخلق الذات المتلقية. وفى مجال الأدب، حيث يكون الخطاب بنية لغوية على وجه الخصوص، ينتج هذا الخطاب متلقيه.

والنظر إلى القارئ على أساس أنه نتاج للخطاب إنما يرتكز على النظر إلى الخطاب بوصفه إيديولوجياً، لا لمجرد أنه منتج تاريخى فحسب، بل لأنه كذلك لا يكف عن «إنتاج» القارئ الذى ينتجه خلال قراءته فى الحاضر.

ويستشهد ألتوسير فى دراسته للاستقلال الذاتى والفاعلية الخاصة للممارسة الإيديولوجية، وذلك فى مقاله «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة»، يستشهد بـ«الذات»... بوصفها الهدف الذى تقصد إليه الإيديولوجيا أجمع. ويتبع هذا أن تكون وظيفة الإيديولوجيا هى تشكيل الأفراد المتعينين بوصفهم ذواتٍ، حتى إنهم ليندمجون فى التشكيل الاجتماعى القائم على نحو «تلقائى» و«طبيعى»؛ إذ يعيشون علاقة خيالية مع الظروف الحقيقية لوجودهم، «ويعملون من تلقاء أنفسهم» فى خضوع للمكاره التى يلحقها بهم - فى المستوى الاقتصادى - نمط الإنتاج(٣٠).

إن التراث الماركسى الكلاسيكى فى مجال التحليل الاجتماعى قد تناول الأفراد... بوصفهم نتاج المجتمع، الذين هم صانعو الوضع الاجتماعى الذى يعزى إليهم أو «دعامته». وقد فحص ألتوسير فى نظريته الأحدث عن الإيديولوجيا هذه المسألة من جانب «الفرد»، متسائلاً عن الكيفية التى يتم بها إنتاج الناس وتقليدهم مهمة أن يكونوا «دعامات» لوضع اقتصادى أو اجتماعى أو إيديولوجى(٣١).

والواقع أن دور الإيديولوجيا فى تشكيلها للذات دور تخييلى فى المحل الأول، حيث إنها تخيل للذات أنها صانعة، فى حين أنها فى حقيقة الأمر مصنوعة. ومن منظور ألتوسير يتم إنتاج الذات لكى ترى نفسها على أنها أصل الفعل. وهذا الأثر هو نتيجة لسوء التعرف؛ للحالة الخيالية التى أرى فيها الصورة التى تم إنتاجها بصرياً فى المرآة على أنها هى أنا(٣٢).

ومعنى هذا ـ على سبيل الإيضاح ـ أنه إذا كان الخطاب ينتج الذات، أو الذوات، التى تستهلكه، فإن هذه الذوات المنتَجة ما تلبث أن ترى نفسها على أنها هى الفاعلة، وأن كل شىء يبدأ منها، وكل فعل يصدر عنها؛ أى أنها هى صاحبة المبادرة، وأن ما يتم إنجازه إنما يتم بإرادتها. والإيديولوجيا هى التى تخيل للذات أنها هى الصانعة، فى حين أنها ـ فى الحقيقة ـ مصنوعة. وبهذا نفهم كذلك «تأكيد لاكان لكون الذاتية والخطاب يكمل أحدهما الآخر»(٣٣). ومعنى هذا أن هناك ذاتاً تنتج خطاباً (موضوعاً)، وأن هذا الخطاب (الموضوع) ينتج ذاتاً تستهلكه، وذلك بأن تتبناه وتكون فاعلة بمقتضاه، فى حين أنها تتصور أنها إنما تفعل ما تفعل بمبادرة خاصة منها. ويتفق هذا بصفة عامة مع مفهوم مصطلح «الذات» عند ألتوسير، حيث يحمل هذا المصطلح معنيين: الأول يتعلق بالذات الحرة، أى الذات بما هى مركز المبادرات، والمنشئة لأفعالها، والمسئولة عن هذه الأفعال؛ والمعنى الثانى للذات يقصد به الكائن الخاضع، أى الذى يخضع لسلطة أعلى، والذى يجرد من كل حرية سوى حريته فى تقبل خضوعه(٣٤). ويتفق مع هذا كلام فوكو عن الذات؛ فقد ذهب إلى أن هناك معنيين لكلمة ذات؛ الأول هو الخضوع لشخص ما آخر من خلال الانضباط والاعتماد على هذا الآخر؛ والثانى هو ارتباط الذات بهويتها من خلال الضمير أو معرفتها لذاتها، وفى كلتا الحالتين هناك قوة، يتم إخضاعها أو تقوم هى بالإخضاع(٣٥). وفى ضوء هذا المعنى اتجهت دراسات فوكو، مستهدفة الوقوف على طرز تشكيل الذات.

يقرر بول رابينو إن فوكو قد قال فى وصف له متأخر لدراساته: «إن عملى خلال العشرين سنة الماضية لم يكن الهدف منه هو تحليل ظواهر القوة، أو وضع أسس هذا التحليل، وإنما كانت بغيتى هى أن أنشئ ـ بدلاً من ذلك ـ تاريخاً للطرز المختلفة، التى تم عن طريقها فى ثقافتنا تحويل البشر إلى ذوات»(٣٦). ويرى رابينو أن مشروع فوكو، الذى يتكون من الوقوف على ثلاثة طرز من عمليات تحويل البشر إلى ذوات «موضعه، يقدم أداة صالحة للعرض الموجز لموضوعات عمله الرئيسية.

أما الطراز الأول من عمليات تحويل البشر إلى هذه الذات فيتحقق عن طريق انفصالها أو انقسامها، وهذا يقع إما فى نطاق الذات نفسها أو من جانب الآخرين، وفى هذه العملية التى يحول فيها المجتمع البشر إلى موضوعات ويصنفها، يتم منح كل منها هوية اجتماعية وشخصية على السواء. وتشكل هذه الممارسات الفارقة **deviding practices** جانباً جوهرياً من مادة الموضوع فى كتب فوكو المبكرة، مثل الجنون والحضارة وميلاد العيادة، شأنها شأن الكتب التالية، مثل التهذيب (النظام) والعقاب.

وأما الطراز الثانى فيرتبط بالطراز الأول ولكنه يستقل عنه، ومن الممكن تسميته «التصنيف العلمى»، وهو ينشأ عن أشكال البحث التى تحاول أن تدعى لنفسها مكانة العلوم. وعلى سبيل المثال موضعة الذات المتكلمة فى النحو العام، وفقه اللغة، واللسانيات... أو موضعة الذات المنتجة، أى الذات التى تعمل، وذلك فى مجال تحليل الثروة وعلم الاقتصاد... أو موضعة مطلق الحقيقة المتمثلة فى وجود الكائن على قيد الحياة، وذلك فى التاريخ الطبيعى أو علم الأحياء.

وأخيراً فإن الطراز الثالث من طرز موضعة الذات عند فوكو يتمثل فى الإخضاع؛ وهو يتعلق بالطريقة التى يحول بها الكائن البشرى نفسه، رجلاً كان أو امرأة، إلى ذات.

وهذه العملية تختلف فى أنحاء مهمة عما يحدث فى الطرازين الآخرين، وتمثل اتجاهاً مهماً فى عمل فوكو، فالممارسات الفارقة هى تقنيات الهيمنة وقد تم تطبيقها بصفة أساسية على جماعات الصعاليك، والطبقات العاملة، وأولئك الذين يعرفون بأنهم هامشيون.. إلخ. ومن ثم فإن الشخص الذى وضع فى «زنزانة» أو صُنف ملفه، يكون أساساً فى وضع مستكين ومقموع.

وقد اهتم فوكو - فى دراسته للإخضاع - بعمليات التشكل الذاتى التى تظهر فيها فاعلية الشخص. وقد ركز تحليله فى هذه الحالة على الطبقات المهيمنة، وعلى طبقة البرجوازية الفرنسية فى القرن التاسع عشر بصفة خاصة، كما امتد النظر عنده إلى المواطنين الإغريق والزهاد المسيحيين الأوائل وآباء الكنيسة، وفى هذه التحليلات اهتم فوكو ابتداء بفصل تلك التقنيات التى ينشئ الشخص عن طريقها لنفسه تشكلاً ذاتياً (تشيؤاً) فعالاً.

ولهذا التشكل الذاتي تاريخ طويل ومعقد؛ وهو يحدث خلال جملة متنوعة من آراء الناس في أجسادهم الخاصة، وفي أرواحهم الخاصة، وأفكارهم الخاصة، وسلوكهم الخاص. وتستتبع هذه العمليات بصفة ملازمة عملية فهم الذات، ولكنها العملية التي تتم عن طريق شخص له نفوذ خارجي، سواء أكان متلقياً للاعتراف أو محللاً نفسياً. وقد بين فوكو - على سبيل المثال - كيف أنه خلال القرن التاسع عشر انتشرت على نطاق واسع الخطابات العلمية عن «الجنس» لأن الجنس - من جانب - كان ينظر إليه على أنه مناط فهم الذات. وأشار فوكو كذلك إلى الوسواس المتنامي مع الرغبة الجنسية، وإلى صحة الفرد والسلالة، وإلى نمو الخطابات الطبية المتعلقة بالرغبة الجنسية، وهكذا. وعلى هذا النحو ارتبط الفرد والسلالة في جملة عامة من الاهتمامات. والمهم في كل هذا هو عدم الفصل القاطع بين عمليات الإخضاع هذه والممارسات الفارقة؛ فالجانبان يمكن - على نحو ما بين فوكو في كتابه تاريخ النشاط الجنسي، وفي كتابه التهذيب والعقاب - الربط بينهما على نحو فعال، على الرغم من أنهما - على المستوى التحليلي - يمكن التمييز بينهما(٣٧). إنهما - في الواقع - يرتبطان في علاقتهما بالخطاب، حيث يتم الإخضاع كما تتم عمليات التفرقة (وأحياناً التفريق) بين الأفراد عن طريق الأشكال المختلفة من الخطاب، ولكن الفرق بينهما هو الفرق بين الذات المقموعة والذات الواعية بذاتها.

النظم والقواعد المتعلقة بالخطاب

يذكر فوكو أن مجتمعاً كالمجتمع الأوروبي من شأن الناس فيه أن يكونوا جميعاً على علم بالقواعد المتعلقة بما هو ممنوع ومستبعد، وبأن أوضح هذه القواعد وأكثرها حميمية يتعلق بما هو محرم، ويقول:

> إننا نعرف معرفة يقينية أننا لسنا أحراراً في مجرد أن نقول أي شيء عندما نشاء أو حيثما نشاء، وأن أي شخص لا يملك - آخر الأمر - مجرد أن يتكلم على وجه التحديد عن أي شيء... وهذه المحرمات تتبادل العلاقات فيما بينها، ويدعم بعضها بعضاً ويكمله، مشكلاً نسيجاً معقداً، يخضع على الدوام للتعليل(٣٨).

ويلاحظ فوكو أن هناك مناطق يستحكم فيها نسيج هذه المحرمات في أيامنا هذه، وتكثر فيها نقاط الخطر كثرة بالغة، هي تلك المناطق التي يتم فيها تناول السياسة والنشاط الجنسي.

فالكلام قد لا يكون له فى ظاهر الأمر وزن يذكر، «ولكن المحرمات المحيطة به سرعان م
تكشف عن الصلات التى تربط بينه وبين الرغبة والسلطة». وهذا يعنى أن هذا الكلام يجرى
عليه هو نفسه ما يجرى على تلك المناطق المحرمة من تحريم، على أساس أن الخطاب فى ذاته غير
منفصل عما يشير إليه أو يعرض له بالقبول أو الرفض أو المناقشة والتمحيص. وفى هذ
يستند فوكو إلى ما يقرره التحليل النفسى من أن الكلام ليس مجرد الأداة التى تعلن عن
الرغبة أو تخفيها فحسب، بل هو كذلك موضوع هذه الرغبة.

هذا على مستوى التحليل النفسى، حيث يتركز العمل على الكلام أو الخطاب فى علاقته
بصاحبه، وباللغة فى ذاتها بما هى عندئذ دال ومدلول فى وقت واحد. ولكن فوكو لايقتصر
على التحليل النفسى فى تقرير انتماء الخطاب نفسه إلى المناطق التى يتحدث عنها أو يناقش
موضوعاتها بحيث يتمثل فيه ما يتمثل فيها من شروط تتعلق بالمنع والتحريم، بل يعول فى
هذا على ما أحدثه المؤرخون كذلك من انطباع بأن الكلام لم يعد صياغة لفظية للصراعات
ونظم الهيمنة، ولكنه أصبح الموضوع نفسه المتمثل فى صراعات الإنسان.

ويلاحظ فوكو أن المجتمع الغربى يأخذ كذلك بمبدأ آخر من مبادئ المنع أو الحظر، لايتمثل
فى التحريم ولكن فيما يسميه فوكو «التمييز» و«النبذ»، ناظراً إلى ذلك من خلال الثنائية
المتعارضة، المتمثلة فى العقل والجنون. وهو يؤرخ لهذه الثنائية وتجلياتها فى ذلك المجتمع
فيقول:

> منذ أعماق العصور الوسطى كان الإنسان يعد مجنوناً إذا لم يكن من الممكن أن
> يقال عن كلامه إنه يشكل جزءاً من خطاب عام للإنسان، وكانت كلماته تعد
> صفراً خاوية، ولاتحمل حقيقة أو معنى، كما أنها لا يعتد بها فى الشهادة، ولاتقبل
> عند توثيق الاتفاقيات والعقود، وأنها غير قادرة على مجرد تحويل خبز القربان
> وخمره فى القداس إلى جسد المسيح ودمه. ومع ذلك فإن كلماته فى موقفها
> المعارض لكل الكلمات الأخرى، كانت تحظى بقوى غريبة، تكشف عن شىء من
> الحقيقة الخبيئة، وتتنبأ بالمستقبل، وتكشف ـ بكل ما تنطوى عليه من سذاجة ـ
> عما كان الشخص الحكيم عاجزاً عن إدراكه(٣٩).

وهكذا تراوح استقبال كلمات المجنون فى المجتمع الأوروبى على مدى عدة قرون بين
الإنكار التام والاعتقاد فى أنها تنطوى على الحقيقة؛ وهى لذلك كانت إما أن تهمل عند

سماعها، أو أن يقع الناس من خلال شفرتها على عقل ساذج أو بارع، أو على ما يسميه فوكو «عقلانية أكثر معقولية من عقلانية إنسان عاقل»(٤٠).

وعلى كل فإن كلمات المجنون، سواء نظر إليها على أنها خاوية من المعنى أو أنها تمثل العقل وتنطوي على الحقيقة، لم تكن طوال ذلك الزمن ليكتب لها البقاء، وكل ما هنالك أنها كانت تسمح للمرء بأن يتعرف فيها ومن خلالها على جنون المجنون، كما كانت الأداة التي يتم عن طريقها التمييز بين المجنون وغير المجنون، وبين الجنون والعقل. وقد ظل الوضع على هذا النحو حتى نهاية القرن الثامن عشر؛ فلم يفكر أي طبيب قط حتى نهاية القرن الثامن عشر - فيما يقرر فوكو - في الإنصات إلى محتوى تلك الكلمات، كيف كانت تقال ولماذا كانت تقال... فكأنما كان قول المجنون، كان ذلك القول يؤخذ على أنه مجرد ضجيج صوتي؛ أي أصوات بلا محتوى ولا معنى.

أما النظام الثالث من نظم المنع والاستبعاد في الخطاب عند فوكو فيتمثل في التعارض بين ما هو حقيقي وما هو مزيف، ولكن المؤكد أن التمييز بين الحقيقي والمزيف يختلف عن النظامين السابقين.

وقد تتبع فوكو هذا التمييز بدءاً من الشعراء اليونانيين في القرن السادس قبل الميلاد، حيث كان خطاب الحقيقة يوحي بالاحترام والفزع، حتى إن الناس جميعاً كانوا مضطرين إلى الخضوع له، لأنه - كما يقول فوكو:

كانت له السيطرة على الجميع، وكان ينطق به أناس كلامهم كأنه الحق، وفقاً لنطقوس؛ يوزعون العدالة، ويمنحون كل امرئ حقه الشرعي، وكذلك كان هذا الخطاب يتنبأ بالمستقبل؛ وهو لا يكتفي بمجرد إعلان ما سيحدث، ولكنه يسهم في الحدث الراهن، مصطحباً معه الناس، ويدمج نفسه في نسيج الحقيقة، ومع ذلك فبعد مرور قرن من الزمان لم تعد الحقيقة الأسمى تسكن فيما كان عليه الخطاب، ولا فيما صنع هذا الخطاب، ولكنها قبعت فيما قيل. لقد طلع النهار عندما انتقلت الحقيقة من فعل النطق بها، الذي أخذ خاصية الطقس - بما فيه من قوة الإقناع وتحري الدقة - لكي تستقر فيما تم النطق به هو نفسه؛ في معناه وفي شكله وفي موضوعه وفي علاقته بما جاءت الإشارة فيه إليه. لقد برز التمييز بين

هزيود وأفلاطون، لكى يفصل بين الخطاب الحقيقى والخطاب الزائف؛ وكان ذلك تمييزاً جديداً؛ لأن الخطاب الحقيقى عندئذ لم يعد شيئاً ثميناً ومرغوباً فيه، حيث إنه كف عن أن يكون خطاباً مرتبطاً بممارسة القوة(٤١).

وقد تعقب فوكو أشكال الرغبة فى امتلاك الحقيقة، فى علاقتها بالرغبة فى امتلاك المعرفة، كما كان الشأن فى الحضارة الكلاسيكية، منتهياً من ذلك إلى أن هذا التمييز القديم بين الحقيقى والمزيف قد أضفى شكله العام على رغبة المجتمع الغربى فى هذا الزمن فى الحصول على المعرفة. وهو يرى أن هذه الرغبة فى الحصول على المعرفة، شأنها شأن الرغبة فى الحصول على الحقيقة، تعتمد على الدعم المؤسساتى، متمثلاً فى جملة من الممارسات، كالتربية، والجهاز الخاص بإنتاج الكتب، والنشر، والمكتبات (كما كان الشأن فى الأوساط العلمية قديماً)، ومعامل البحث العلمى فى الزمن الراهن. وهذه المعرفة تميل - فى رأى فوكو(٤٢) - إلى ممارسة نوع من القهر والإجبار على أشكال الخطاب الأخرى.

والآن، ينبغى أن نذكر أن هذه النظم الثلاثة الخاصة بالتحكم فى الخطاب وفى تحديده ليست كل شىء، فمازال هناك نظم أخرى، وكل ما هنالك أن هذه النظم الثلاثة ترتبط فى فاعليتها بظاهر الخطاب؛ فهى لذلك ترتبط منه بذلك الجانب الذى يتعلق بالقوة والرغبة. أما مجموعة النظم الأخرى فترتبط بالقواعد التى تحكم الخطاب من داخله، أو حيث يمارس الخطاب تحكمه الخاص؛ فهى قواعد تتعلق بمبادئ التصنيف والتنظيم والتوزيع.

وهنا يبدأ فوكو فيتناول من هذه النظم نظام الشرح **commentary** ليحدد ما بين النص الأول والنص الثانى من فرق أو اختلاف، فيرى أن هذا الاختلاف يؤدى دورين مستقلين؛ فهو - من جهة - يسمح لنا بخلق خطابات جديدة بلا نهاية **ad infinitum**، ومن جهة أخرى يتمثل دور الشرح الوحيد - كائناً ما كانت التقنيات المستخدمة - فى أن يقول فى نهاية المطاف ما كان قد تشكل فى صمت فى الأعماق. وهكذا يمنحنا الشرح الفرصة لأن نقول شيئاً مختلفاً عما يقوله النص نفسه، ولكن ذلك مشروط بأن يكون النص نفسه هو ما كان النطق به، وما تم إنجازه على نحو ما. وعلى هذا لم تعد الطرافة ماثلة فيما قيل، ولكن فى الصورة الجديدة التى ظهر فيها.

أما النظام الثانى الذى يعرض له فوكو فيتعلق بالمؤلف، وللمؤلف معنى شائع ومتداول، يشير إلى الشخص أو بالأحرى الفرد الذى تفوه بقول ما أو ألف نصاً... إلخ. ولكن المؤلف

عند فوكو يعنى شيئاً آخر ؛ فهو يعنى «المبدأ الجامع لمجموعة بعينها من الكتابات أو التصريحات ، والماثل فى أصول معناها بوصفه أساس ترابطها»(٤٣) .

ولكن هل يتحقق هذا النظام فى كل الأحوال التى نواجه فيها نصوصاً أو تصريحات أو جملة من الكتابات المترابطة ، بحيث يمكن الاستغناء عن النظر فى دور ذلك المؤلف بمفهومه الشائع ؟ يجيب فوكو بقوله :

هذا المبدأ ليس مطرداً فى كل الأوقات ؛ ففى كل مكان حولنا هناك أقوال ونصوص ليس لمعناها أو قوة تأثيرها علاقة بأى مؤلف يمكن نسبتها إليه . هناك ملاحظات دنيوية سرعان ما تُنسى ؛ وهناك خطابات وعقود موقع عليها ، ولكن ليس لها مؤلف معروف ؛ وهناك إرشادات حرفية تنتقل غفلاً من الاسم ؛ بل إن هذا المبدأ لا يؤدى الدور نفسه دائماً حتى فى تلك الحقول التى يكون من المعتاد فيها نسبة عمل ما إلى مؤلف ، كالأدب والفلسفة والعلم الطبيعى . ففى حالة الخطاب العلمى لم يكن هناك مفر خلال العصور الوسطى من أن يعزى النص العلمى إلى مؤلف ، لأن المؤلف كان هو المؤشر لمصداقية العمل . . . ولكن هذه الوظيفة أخذت فى التراجع على نحو منتظم منذ القرن السابع عشر ؛ وهى لا يكاد يكون لها وجود الآن ، سوى أن تمنح اسماً لقضية ما ، أو حقيقة ما ، أو مثل ، أو جملة من الأعراض المتزامنة . ومع ذلك فإنه فى مجال الأدب ، ومنذ تلك الحقبة نفسها ، صارت وظيفة المؤلف على نحو منتظم أكثر أهمية(٤٤) .

وربما لم تطرح مشكلة المؤلف (صاحب النص أو صاحب العمل على السواء) فى أى زمن مضى كما هى مطروحة فى زمننا ، على نحو انقسم فيه التفكير على نفسه ، وأصبحت فكرة المؤلف مثاراً لجدل كثير يتفرع فى دروب تتعلق على المستوى الوجودى بالهوية ، وحق الملكية ، وبالانتماء . وبالحضور والغياب ، وبالعام والخاص ، وبالفردى والجماعى ؛ وتتعلق على مستوى الإنجاز بالمعنى واللا معنى ، بالقصد وبالعفوية ؛ بالظاهر والباطن . . إلخ . ويظل الخلاف الأساسى المطروح متعلقاً فى المقام الأول بما إذا كان المؤلف ضرورة ، وما إذا كانت له وظيفة .

ويجمل فوكو الموقف من هذا فيقول :

إننا نطلب إلى المؤلفين أن يجيبوا عما يجعل لأعمالهم المنشورة تحت أسمائهم كياناً موحداً، كما نطلب إليهم أن يكشفوا لنا عن حيواتهم الشخصية، وأن يشرحوا تجاربهم والقصة الحقيقية التى نجمت عنها أعمالهم. إن المؤلف هو ذلك الذى يضفى على لغة الخيال العسيرة وحداتها، وترابطها، وعلاقاتها بالحقيقة الواقعة(٤٥).

ولكن ماذا عندما يكون المؤلف قد قضى نحبه ولم يبق منه سوى جملة من الكتابات؟ إن النقاد عندئذ يحاولون أن يعيدوا تشكيل هذه الكتابات، وقد يرتضونها على ماهى عليه، بحيث يتمثلون لها كياناً موحداً، أو خيطاً ينتظمها ويجعل منها بناء متماسكاً، وأن يتصوروا لها موضوعاً أو موضوعات هى من قبيل ما يأتلف ومنطق ذلك المؤلف. وعلى هذا النحو يظل للمؤلف وجود فى كتابته؛ فى لغته وكلماته، حيث يطبعها بطابعه، ويترك عليها ميسمه.

وهكذا فإن ما يُطلب إلى المؤلفين فى حياتهم، وما يكون من تناول نقدى لأعمالهم بعد وفاتهم، من شأنه أن يؤكد وجود المؤلف، سواء أكان وجوداً فعلياً فى حياته أو وجوداً معنوياً بعد وفاته، فى مواجهة من ينكرون عليه هذا الوجود. وربما عد فوكو واحداً من هؤلاء المنكرين، ولكنه فى الحقيقة لاينكر وجود المبدعين فى مجالات الإبداع المختلفة، بما فى ذلك مجال العلم الصرف، وكل ما هنالك أنه لا يتحدث عن الوجود الشخصى للمؤلف ولكن عن المؤلف بما هو وظيفة أو جملة من الوظائف.

أما النظام الثالث من النظم التى تحكم الخطاب من داخله فيتعلق بالحقول المعرفية disciplines، دون أن يدخل ضمن هذه الحقول العلوم الطبيعية. ويرى فوكو أن تنظيم هذه الحقول كثيراً ما يُجعل فى مقابل نظام الشرح ونظام المؤلف؛ فهناك اختلاف أساسى بينه وبين الشرح من جهة، يتمثل فى أن الشرح يفترض منذ البداية وجود معنى ما ينبغى الكشف عنه، أو وحدة تستعاد وتكرر، فى حين أن ما يفترض فى الحقل المعرفى هو أن يكون هناك ما يضاف إليه من معرفة جديدة، وما يعمل على تكوين هذه المعرفة؛ وذلك لأن الحقل المعرفى لا تقوم له قائمة إلا إذا توافرت له إمكانات لا نهائية لتشكيل فروض جديدة. ومن جهة أخرى هناك تعارض بينه وبين النظام المتعلق بالمؤلف، يرجع إلى أن الحقول المعرفية تحددها مجموعات من الموضوعات والمناهج، ومجموعة كاملة من الفروض الصالحة، بالإضافة إلى التفاعل بين

القواعد والتعريفات؛ بين التقنيات والأدوات؛ وكل ذلك يشكل نوعاً من النظام لا يحمل اسم أحد، كما أنه متاح دون قيد لمن يرغب ـ كائناً من كان ـ في الإفادة منه، أو لمن يستطيع الإفادة منه، دون أدنى تساؤل عن معنى هذه المكونات أو مشروعيتها، وما إذا كان مرجعها إلى من اتفق أن ابتكرها، كائناً من كان(٤٦).

وإذا كانت الحقول المعرفية تقتسم المعرفة البشرية المتحصلة على مر الزمن، ومن خلال ما لايحصى من التجارب والنظريات والتصريحات، ومن الحجج والحجج المضادة، والفروض الصحيحة وغير الصحيحة، فإن كل حقل أصبح ـ مع مضى الزمن ـ مستقلاً بموضوعه الخاص، وبجملة الحقائق والكشوف التى تصنع كيانه، وتحدد فضاءه وأبعاده، وأخيراً بخطابه الخاص الذى يحدد ـ ضمن ما يحدد ـ ما يقبل هذا الحقل من إضافات وما يرفض، بغض النظر عما إذا كانت هذه الإضافات (التى غالباً ما تكون فى شكل نظريات أو فروض أو مجرد حدوس) صحيحة أو باطلة. ومع ذلك فليس الحقل المعرفى ـ فيما يقرر فوكو ـ(٤٧) هو جُمَاع الحقائق التى يمكن القول بها فيما يتعلق بشىء ما؛ فالطب لا يشتمل على كل ما يمكن أن يقال بحق عن مرض ما؛ وعلم النبات لايمكن تحديده بجملة الحقائق التى يمكن للمرء أن يذكرها عن أنواع النبات.

وإذا كان أى حقل معرفى لايشتمل على كل الحقائق المتعلقة بموضوعه، فإن ما يشتمل عليه لا يقع كله فى نطاق الحقيقى، بل هناك دائماً ما ليس بحقيقى، أو ما هو باطل، ولكنه يظل هناك إلى جانب الحقيقى، وربما امتزج به، إلى أن يُستدرك مع مضى الزمن وينحى ليحل محله ما يظن عندئذ أنه الحقيقة.

وفى هذا الصدد يقرر سلدن أن الدعاوى التى تذهب إلى القول بموضوعية خطابات بأعيانها هى دائماً عارية من الصحة؛ فليس هناك خطابات «صحيحة» صحة مطلقة، وكل ما هنالك ليس سوى خطابات ذات نفوذ قوى، قل ذلك أو كثر(٤٨).

ومن جهة أخرى فإن قبول أى حقل معرفى للحقيقة المستكشفة لا يتحقق فى يسر أو سلاسة؛ وذلك لأن الخطاب الذى يتشكل من جملة ما ينطوى عليه الحقل المعرفى من حقائق وأباطيل على السواء، لايسمح لهذا الحقل أن يتقبل إلا ما كان قادراً على تخطى الصعاب التى تواجه كل جديد طارئ، ليصدر حكمه عليه بعد ذلك.

إن أى فرض - كما يقول فوكو - لابد أن يستجيب لبعض الظروف الصعبة والمعقدة قبل أن يتمكن من الاندماج فى نطاق حقل معرفى ما. والمثل الذى ضربه على هذا - كما سبقت الإشارة - يتعلق بعالم النبات مندل، وكيف أن علماء النبات والأحياء فى القرن التاسع عشر لم يحاولوا الوقوف على الحقيقة فى تصريحاته، وأن سلوكهم هذا بدا للناس فى الغالب غريباً، ولكن السبب فى ذلك هو أن مندل كان يتكلم عن أشياء ويستخدم مناهج ويحصر نفسه فى نطاق منظور نظرى غريب كل الغرابة على علم الأحياء فى عهده. ومن هنا كانت غرابة تصريحات مندل بالقياس إلى الخطاب الخاص بهذا الحقل المعرفى فى ذلك الزمن - وليس صحتها أو بطلانها - هى السبب فى عدم إقبال علماء عصره عليها وعدم تقبلهم إياها(٤٩).

ويقول سلدن، مرجعاً أصل هذا التفكير إلى الفيلسوف الألمانى نيتشة :

> إن الناس لا يرون فى قطعة بعينها من الفلسفة أو النظرية العلمية أنها «تمثل الحقيقة» إلا إذا واءمت الأوصاف التى وضعها ذوو النفوذ الفكرى أو السياسى للحقيقة فى الزمن نفسه، أو وضعها أعضاء النخبة الحاكمة، أو قررتها الإيديولوجيات السائدة، المتعلقة بالمعرفة(٥٠).

والواقع أن فوكو قد حاول خلال معظم الستينيات بطرق شتى أن يفصل بين العلوم الإنسانية التى تُدرس بوصفها نظماً خطابية **discursive systems** وأن يحللها. وفى هذا الصدد يقرر رابينو :

> من المهم تأكيد أن فوكو لم يعد هو نفسه واحداً ممن يمارسون هذه العلوم الإنسانية؛ فقد كانت هذه العلوم موضوع دراسته، ولهذا لم يتناول فوكو قط هذه الخطابات من داخلها، بمعنى أنه لم يطرح قط السؤال عن صدق الدعاوى التى قدمتها أو زيفها؛ تلك الدعاوى الخاصة التى تظهر فى أى حقل معرفى بعينه. وعلى الرغم من أنه يقتفى فى إمعان أثر النظرية الخطابية لعلوم الحياة، واللغة، والعمل، ولم يكن هدفه هو إماطة اللثام عن الحقائق التى استكشفتها، أو جوانب الزيف التى قدمتها؛ والأصح أن سعيه كان من أجل الوقوف على جانب الفاعلية فى هذه الحقول المعرفية: أى كيف تشكلت، وكيف استخدمت، وكيف تطورت، وحول أى المفاهيم تم بها ذلك كله. وعندئذ صارت المشكلة هى كيفية تحليل مقررات

العلوم الاجتماعية دون الحكم على «تقدمها» أو افتقارها إلى ذلك، ودون اختزال استقلالها الذاتى الخطابى والمفهومى النسبى إلى شىء آخر أكثر جوهرية(٥١).

إنه يعنى ما أراده فوكو منذ البداية من أن الحقول المعرفية تشكل نظاماً للمراقبة والتحكم فى إنتاج الخطاب.

ولكن إلى جانب تلك النظم والقواعد التى تحكم الخطاب هناك مجموعة أخرى من القواعد التى تؤدى وظيفة الرقابة على الخطاب والتحكم فيه؛ فالأمر فيها - فيما يرى فوكو - يتعلق بمسألة تحديد الشروط التى على أساسها يمكن توظيف الخطاب، وبفرض عدد بعينه من القواعد على أولئك الأفراد الذين يستخدمونه، ومن ثم إنكار حق استخدامه على من سواهم. وهذا ما يؤدى إلى نوع من التخلخل فى وسط الذوات المتكلمة؛ فلن يسمح لأحد بالدخول فى الخطاب المتصل بموضوع خاص ما لم يستوف شروطاً بعينها، أو ما لم يكن مؤهلاً من البداية للقيام بذلك. وبعبارة أدق، لا تتساوى كل مناطق الخطاب فى كونها مفتوحة ومن المتاح الدخول فيها؛ فبعضها مناطق محرمة (تتميز عن غيرها وتميز من يدخل فيها)، فى حين أن بعضها الآخر مفتوح حقاً لكل من هب ودب، دون أى قيود سابقة؛ مفتوح للجميع.

وفى سبيل إيضاح وضعية هذا الجانب من الخطاب يبدأ فوكو بالوقوف على القواعد المتحكمة فى نظم التواصل من أجل تبادل المعرفة على مستوى العالم، ويسوق فى هذا الصدد حكاية طريفة قصد منها تقرير أن أوروبا «عارضت التواصل المعرفى العالمى، والتبادل الحر بلا حدود للخطاب»(٥٢)، ولكنه إذ لا يرغب فى فحص هذه النتيجة فى ذاتها يمضى ليحدد المبدأ الذى يحكم هذا التواصل وهذا التبادل، فيقرر أنهما عاملان إيجابيان يؤديان دورهما فى إطار جملة من النظم المركبة، ولكنهما كذلك مقيدان وربما كانا غير قادرين على أداء هذا الدور مستقلين عن تلك النظم، أما أكثر هذه النظم المقيِّدة بروزاً ووضوحاً فيتشكل من خلال ما يعرف باسم «الطقوسى».

والطقوسى صفة تحدد المؤهلات المطلوبة لدى المتكلم (لدى ذلك الذى ينبغى له فى الحوار أو الاستجواب أو التلاوة أن يتخذ وضعاً ما، وأن يصوغ نمطاً ما من القول)؛ وهى ترسم الإيماءات التى ينبغى القيام بها، والسلوك، والظروف، وجملة الإشارات التى يجب أن تصحب الخطاب؛ ثم إنها - أخيراً - تؤكد المعنى المفترض أو

المفروض للكلمات المستخدمة، وتأثيرها على أولئك الذين خوطبوا بها، وحدود صحتها المقيَّدة(٥٣).

ويضرب فوكو أمثلة على هذا بالخطاب الدينى، والخطاب القانونى، والخطاب العلاجى، شأنه شأن الخطاب السياسى على نحو ما، على أساس أن هذه الخطابات جميعاً لاتكاد تنفصل عن الوظيفة الطقوسية التى تحدد المشخصات الفردية للمتكلم وأدواره المسلم له بها.

وإلى جانب الخاصية الطقوسية التى تفرض نفسها على المتكلم فى بعض أشكال الخطاب، والتى يتطلبها أداء الخطاب نفسه حتى يكون له تأثيره لدى المخاطب، هناك ظاهرة أخرى تتعلق بما يسميه فوكو «رفقة الخطاب» fellowships of discourse؛ وهى الظاهرة التى تتحقق فى نطاق أى جماعة مغلقة على ذاتها، يتداول فيها أفرادها خطاباً بعينه له خصوصيته التى تميزه عن خطابات الجماعات الأخرى، ووظيفة رفقة الخطاب كما يحددها فوكو هى «المحافظة على الخطاب أو إعادة إنتاجه، ولكن من أجل أن يُتداول فى نطاق الجماعة المغلقة، وفقاً لتعاليم صارمة.

وفى إطار هذه الجماعات تتحقق الخبرة والمعرفة المشتركة التى تجمع بين أبناء المهنة الواحدة، أو ذوى الاختصاص الواحد، بكل ما تنطوى عليه من خصوصية ومن أسرار، ومع أن ظاهرة «رفقة الخطاب» ليست طقوسية أساساً، فأنها لا تخلو من الطقوسية؛ وذلك لاختلاط السرية فيها بالإفشاء، وفقاً لطبيعة الموقف، وطبيعة المخاطب.

على أن رفقة الخطاب قد لا تتقيد فى تحققها على هذا النحو بجماعة بعينها؛ فهناك أشكال أخرى لها كثيرة، يشير منها فوكو إلى الخطاب المنشور، الخالى - كما يقول - من كل طقوسية، الذى يظل مع ذلك مرتبطاً بالسرية وعدم القابلية للتبادل. ويضيف فوكو إلى ذلك فعل الكتابة فى الصورة التى تأسست فيها فى زمننا، وبما يتصل بها من كتب ونظام للنشر وشخصية للكاتب؛ فإنه يحدث فى إطار رفقة للخطاب منتشرة وإن كانت مقيَّدة؛ إلى غير ذلك من الأشكال التى تستخدم فيها اللغة لتعلن عن وجود «رفقة خطاب» بعينها.

ومن الواضح أن «رفقة الخطاب» تتشكل من خلال عدد محدود نسبياً من المتكلمين، ينتقل الخطاب ويدور بينهم، ولكن على الطرف الآخر المقابل لرفقة الخطاب تقف «العقيدة»، دينية

كانت أو سياسية أو فلسفية، متميزة بسعيها الدائم إلى الانتشار؛ وفيها يلتئم الأفراد حول خطاب عام، يحمل ولاءهم المتبادل بعضهم لبعض، بالغاً ما بلغ عددهم. والمطلب الوحيد الذى يجد كل منهم نفسه مطالباً به هو «الاعتراف بالحقائق نفسها، وقبول قاعدة بعينها - تتفاوت فى مرونتها قلة وكثرة - للتلاؤم مع الخطاب المسلم بصحته»(٥٤). لكن فوكو يستدرك هنا أن هذا الوصف لو كان حقاً هو كل شىء فلن تختلف المعتقدات كثيراً عن الخطابات العلمية؛ وعندئذ ينصرف التحكم الخطابى إلى شكل الكلام أو محتواه، أى إلى مادة الخطاب ذاته ومعناه، دون الالتفات إلى شخص المتكلم، ولكن الأمر على خلاف هذا:

إن المعتقد يشتمل على أقوال المتكلمين؛ بمعنى أنه يكون على الدوام العلامة على انتماء سابق على الصورة التى يتجلى فيها هذا الانتماء، والوسيلة التى يستخدمها، وهو الانتماء إلى طبقة ما، أو إلى وضع اجتماعى أو عرقى، أو إلى قومية أو مصلحة ما، أو إلى صراع أو تمرد أو مقاومة أو تقبُّل لشىء ما. فالمعتقد يشد الأفراد إلى أنماط معينة من القول، فى الوقت الذى يحظر عليهم فيه كل ما عداها من أقوال. وهكذا يحدث المعتقد خضوعاً مزدوجاً؛ فهناك خضوع الذوات المتكلمة للخطاب؛ وهناك خضوع الخطاب - عملياً على الأقل - لجماعة المتكلمين(٥٥).

وإذا كانت الطقوس الكلامية، ورفقة الخطاب، ومجموعات المعتقدات، تتفاوت فى الحيز الذى تشغله، فإن نطاق كل منها يظل محدوداً نسبياً بالقياس إلى ما يعرف بالاستخدام الاجتماعى للخطاب؛ حيث تتسع الرقعة إلى الحد الذى يسمح بظهور الانقسامات الكبرى، نتيجة لما يجرى فى المجتمع من صراعات ومعارك. ويقدم فوكو مثالاً على هذا نظام التعليم، على أساس أنه الأداة التى يستطيع كل فرد فى المجتمع عن طريقها أن يجد الطريق إلى أى نوع من أنواع الخطاب، ولكنه يستدرك هنا مدى ما يكون للسياسة من تأثير فى مثل هذا الخطاب فيقرر:

إننا نعرف جيداً أن الخطاب يتبع فى انتشاره، وفيما يسمح به وما يمنعه، خطوط المعركة المألوفة للغاية، المتعلقة بالصراع الاجتماعى؛ فكل نظام تعليمى هو أداة سياسية للمحافظة على استخدام الخطاب أو تعديل هذا الاستخدام، بما يحمل معه من معرفة وسلطان(٥٦).

وإذا كان فوكو قد عرض للقواعد التى تحكم كل نظام من النظم الأربعة المشكّلة لوضع الخطابات وفاعليتها كلاً على حدة، فإن ذلك لم يكن لاستقلال كل منها بمحيط عمله الخاص وانفصاله عن النظم الأخرى؛ فالواقع أنها تترابط جميعاً، فى الأغلب الأعم، مشكلة الكيانات الكبرى التى توزع المتكلمين على أنماط الخطاب المختلفة، فتختص بهذه الأنماط من الخطاب أصنافاً معينة من الناس. ويبقى بعد هذا أن هذه القواعد هى القواعد الأساسية للإخضاع فى الخطاب.

إن نظام التعليم - كما يقول فوكو (٥٧) - ليس سوى تحويل للكلمة إلى طقس، ونوع من تثبيت لأدوار المتكلمين، وتشكيل لجملة من المعتقدات، وتوزيع للخطاب واستخدام له، بكل ما فيه من معرفة وقوة نفوذ. وكذلك الأمر فى نظام الكتابة (ويعنى بها ما يصنعه الكاتب): فهى شكل مماثل من الإخضاع، ربما اختلف بعض الشىء، ولكن ما ينطوى عليه من ضغوط يجعله مماثلاً. ولايستبعد فوكو من هذه المماثلة كذلك النظام القضائى، والطب الرسمى، بما يشتملان عليه كذلك من إخضاع للخطاب.

الخطاب والمعرفة والقوة

وحين نقول إن نظام التعليم - على سبيل المثال - يقوم - ضمن ما يقوم به - بمهمة توزيع الخطاب واستخدامه بكل ما فيه من «معرفة وقوة ونفوذ»، فإن هذا يتفق مع ما قرره فوكو من «أن القوة والمعرفة إنما يجتمعان فى الخطاب»(٥٨).

ما المقصود بالقوة ؟

لمصطلح القوة معنيان : أحدهما إيجابى والآخر سلبى. فمن الناحية الإيجابية يعنى هذا المصطلح «القدرة على الوصول إلى غاية من خلال فعل هادف»(٥٩)، وفى هذه الحالة يكون المقابل هو العجز، أما من الناحية السلبية فإن مصطلح القوة لا يرتبط بالقدرة بل بالهيمنة (ويقابلها عندئذ «الحرية» وليس العجز).

ولهذا المعنى السلبى أربعة أشكال يتحقق فيها، لن نعرض لها الآن تفصيلاً،(٦٠) ولكن سنكتفى بالوقوف على بعض الملامح الدالة والمهمة من منظورنا لكل شكل منها.

فى الشكل الأول نقف على حقيقة «أننا نستطيع أن نعين حالة من حالات القوة بما هى هيمنة فى النطاق الذى تقرر فيه التنظيمات المؤسساتية مدى الاختيارات المتاحة لشخص ما؛ وأهم من هذا عندما تجعله يتخلى عن هوية مفترضة من قبل».

أما الشكل الثانى فنقف فيه على حقيقة أن «القوة بوصفها هيمنة تكون حيثما تضع الإجراءات الخاصة بأى مجال من المجالات أشخاصاً بأعيانهم يقعون فى مواقع النفع والضرر. تضعهم فى حالة تفاعل فيما بينهم... والفرد فى هذه الحالة هو بمثابة موظف لدى هذه القوة»؛ وفى هذا تتمثل الرغبة الخاصة للقوة فى الحفاظ على ذاتها.

وأما الشكل الثالث للقوة السلبية فيشتمل على انتهاك الاستقلال الذاتى الخاص بمجال بعينه؛ فكل مجال يطور، فى مواصلته لهدفه الخاص، إجراءاته المناسبة؛ أى الوسائل الخاصة التى تؤدى إلى إنجاز المهمات الخاصة بهذا المجال، وهذه الوسائل، أو التقنيات، تشكل خصوصية المجالات المختلفة، وتبرز القوة فى المكان والزمان اللذين تصبح فيهما إجراءات المجال ومؤسساته مستجيبة لأهداف مغايرة لتلك الأهداف الداخلية الخاصة بهذا المجال، ومن ثم فإن كثيراً من الممارسات السائدة فى ساحات التعليم تحركها فى وضوح الاهتمامات الاقتصادية وليس السعى وراء المعرفة وانتشارها. وبالمثل يذهب أنصار «السوق الحرة» إلى أن المسائل السياسية (كحاجة الحكومة مثلاً إلى إرضاء الناخبين) تتداخل مع السعى الصرف لتحقيق أهداف اقتصادية. وكان من الطبيعى أن تنكر نزعة ما بعد الحداثة إمكان قيام استقلال ذاتى للمجالات المختلفة، وأن تبرز على الدوام أن المجالات الاجتماعية المختلفة التى تُزهَى باستقلالها أو تحاول حمايته: هى فى الواقع - على أحسن الفروض - نتاج لدوافع مختلطة.

وأخيراً فإن الشكل الرابع للقوة السلبية يتمثل فى أن هذه القوة قد تعمل على تشكيل الرغبات والمعتقدات وتعديلها بطريقة مضادة لاهتمامات الناس. وهذه الفكرة تفترض مستوى موضوعياً من الاهتمام تنتهكه القوة، وأن هذا يمكن أن يعرفه المراقب الخارجى، ولكن الفرد الخاضع للقوة لايعرفه، وعندئذ يصبح التأويل القائم على الشك ضرورياً؛ لأن القوة عادة ما تحجب آثارها الخاصة وأضرارها على السواء، التى تفرضها على الأشخاص.

هذا فيما يتعلق بالقوة بوجهيها الإيجابى والسلبى؛ أما المعرفة فإنها - فى منظور فوكو على الأقل - لا تنفصل عنها، بل إن القوة تندرج دائماً فى خطابات «المعرفة»، كما أن المعرفة

بكل أنواعها، تتغلغل فى الصدام الواقع فى أشكال الهيمنة اليسيرة وفى المعارك الأكبر التى تشكل عالمنا على السواء؛ فالمعرفة لا تقف خارج هذه المعارك. وهو فى هذا يختلف عن تشومسكى الذى يرى فى المعرفة طريقاً للخلاص من الشجار أو لتجاوزه؛ فهو - على خلاف هذا - يرى «أن إرادة المعرفة will to knowledge فى ثقافتنا هى فى وقت واحد جزء من الخطر وأداة لمكافحة هذا الخطر، وإذا كان نيتشة قد ذهب إلى أن المعرفة تنفصل شيئاً فشيئاً عن جذورها العملية (الإمبيريقية)، أى عن الحاجات الأساسية التى نشأت عنها هذه المعرفة لكى تصبح تاملاً صرفاً يخضع لمطالب العقل وحده، فإن فوكو يؤكد أن المعرفة لم تكن كذلك. ففى حين كانت الأديان تتطلب ذات يوم التضحية بالأجساد، تطالب المعرفة اليوم بإجراء التجارب على أنفسنا، وتدعونا بهذا إلى التضحية بما هو موضوع للمعرفة»(٦١).

وهكذا يتضح أن الخطاب معرفة وقوة منتجة ومهيمنة فى وقت واحد، وأن القوة الحقيقية تتم ممارستها - كما يقول سلدن(٦٢) - خلال الخطاب، وأن هذه القوة تحدث آثاراً حقيقية. ولاشك فى أن هذا التفكير يدين بالكثير للفيلسوف الألمانى نيتشة، الذى ذهب إلى أن «المعرفة قاطبة هى التعبير عن إرادة القوة will to power(٦٣)، وبعبارة أخرى فإن الخطاب فيما يقرر بوفيه - هو ما يسمح بقيام النظم والمؤسسات التى تدعم كذلك تلك الخطابات وتنشرها. وهو يقول:

> ترتبط هذه الخطابات بالمؤسسات الاجتماعية التى «تمتلك القوة» بالمعنى المألوف نفسه الذى نقصده عندما نستخدم هذه العبارة؛ فهذه المؤسسات فى وسعها أن تتحكم فى الأجسام والأفعال، ولكن لديها ما هو أكثر من «امتلاك القوة» حين تعنى العبارة قدرتها على الهيمنة على الآخرين.. إن الخطابات وما يتعلق بها من نظم ومؤسسات هى وظائف للقوة؛ فهى تنشر الآثار الناتجة عن القوة، إنها بدائل القوة عبر النظام الاجتماعى الحديث فى جملته(٦٤).

لقد استخدم ميشيل فوكو مصطلح الخطاب فى معظم كتاباته المهمة، وأدى ذلك إلى شيوع استخدامه فى التحليل الفكرى والسياسى فى زمننا الراهن؛ ولكن موضوع الخطاب ونظامه، كما تجلى فى كتابه نظام الخطاب، وفى كتابه المسمى حفريات المعرفة، قد ظفر منه بالتدقيق، وانتهى به إلى معنى جديد فى وسع المرء - كما يرى بوفيه - أن يقول إنه قد غير

تغييراً بالغاً من طريقة تفكيرنا فى اللغة وعلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية، وفى نظم القوة، ودور المثقفين فى المجتمع. وفى ضوء هذا المعنى الجديد الذى اكتسبه الخطاب لم يعد فى وسعنا أن نسأل فى يسر سؤالاً مثل: ما الخطاب؟ أو: ماذا يعنى الخطاب؟ وأى محاولة فى هذا السبيل سيكون معناها الوقوف فى موقف مناقض لمنطق بناء الفكر الذى اكتسب فيه مصطلح الخطاب مؤخراً وظيفة نقدية بالغة التأثير(٦٥).

ولكن لماذا لا يمكن طرح هذا النوع من الأسئلة التى يسعى فيها المرء إلى الوصول إلى تعريف لمصطلح الخطاب؟ يجيب بوڤيه بقوله:

> إن طرح هذه الأسئلة، وافتعال إجابة عنها، سيكون منذ البداية انحيازاً يائساً ضد فهم وظيفة الخطاب، سواء فى سياق ما بعد البنيوية أو فى وجوده بوصفه نظاماً مؤسساتياً من شأنه أن ينتج المعرفة فى اللغة الرسمية. والتماساً لمزيد من الدقة أقول: إن علماء ما بعد البنيوية يأخذون بأن هذه الأسئلة التى تتركز حول ما هو جوهرى إنما تبزغ من أنماط التفكير المفسرة نفسها، التى يتجه التركيز الجديد على الخطاب بوصفه ممارسة مادية إلى فحصها وتعقبها... وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن هذه الأسئلة تتضمن معياراً للحكم؛ فالمعنى والجوهر أفضل وأهم من مناقشة «كيف تعمل الأشياء» أو «من أين تأتى»(٦٦).

والواقع أن «الخطاب» فى مفهومه الذى اكتسبه فى مرحلة ما بعد البنيوية لا يهتم بالأشياء فى ذاتها أو بتحليلها، ولكنه يهتم - كما سبقت الإشارة - بالكيفيات التى تعمل بها الأشياء؛ لايهتم بالمعرفة قدر اهتمامه بطرق إنتاج المعرفة ووسائل هذا الإنتاج.

ومن هنا ينبغى لنا - كما يرى بوڤيه - أن نطرح مجموعة أخرى من الأسئلة هى: كيف يؤدى الخطاب وظيفته؟ وأين يمكننا الوقوف عليه؟ وكيف يتم إنتاجه وتنظيمه؟ وما الآثار الاجتماعية الناجمة عنه؟ وكيف يوجد: هل يوجد مثلاً بوصفه مجموعة من الوقائع المنفصلة التى تترابط تصاعدياً فى مستويات متدرجة؟ أو بوصفه سيلاً مستمراً من التحولات اللغوية والمؤسساتية؟. أما فوكو فيرى أن الخطاب سيل مستمر من التحولات؛ وهو يصل إلى هذا من خلال تعقبه لسلسلة نسب Genealogy أشكال «النظام» بوصفها سلسلة من الوقائع التى كان بعضها صورة متحولة عن بعضها(٦٧).

ومن شأن دراسة «سلسلة النسب» هذه أن تكمل البعد النقدى لنزعة الشك الأساسية (الراديكالية) السائدة فى مرحلة ما بعد البنيوية؛ فهى تهدف - كما يقرر بوفيه - إلى الوقوف على القوة التشكيلية للخطابات والنظم المعرفية، وهذا يتضمن القيام بتحليل مزدوج، دون أن ينفصل أحد طرفيه انفصالاً حقيقياً. فمن جهة أولى تستقصى دراسة سلسلة النسب الطرق التى تشكل بها الخطابات «الأشياء» و«صنوف الأشياء» المتاحة للدراسة؛ ومن جهة ثانية تتعقب دراسة سلسلة النسب الطرق التى تشكل بها الخطابات تلك الأشياء بوصفها موضوعات تصدر بشأنها التصريحات التى يمكن أن تخضع هى نفسها للحكم عليها بأنها «صحيحة» أو «فاسدة»، وفقاً لمنطق الخطاب الذى اكتسب قوة النفوذ، وتركيبه النحوى ومعناه الدلالى. ومن هنا فإن أى عبارة تصريحية لا تدخل فى نطاق أى خطاب ما لم تكن هذه العبارة متعلقة بـ«شىء» object، وما لم يكن من الممكن الحكم على صحتها؛ فهناك علاقة تبادل مشترك بين «الأشياء» والتصريحات الواردة فى أى خطاب، ولا يمكن دراسة طرف منهما دون النظر إليه فى علاقته مع الطرف الآخر. والمثال على هذا - وهو مثال أثير، كما يقول بوفيه، لدى تفكير ما بعد البنيوية - هو: كيف تسنى للكائن البشرى أن يصبح ذلك الكائن الذى يمكن إطلاق جملة كبيرة من التصريحات النفسية عنه؛ تلك التصريحات التى يمكن الحكم عليها هى نفسها - بوصفها آراء - بالصحة والفساد؟ والواقع أن ما يفترضه هذا النوع من التساؤل هو أن الشىء موضوع الدراسة العلمية، وهو فى هذه الحالة موضوع «النفس»، وأن الحقل المعرفى الذى يصوغ التصريحات الموثقة عن هذا الشىء، يعد كلاهما وظيفة للخطابات التى تقال عن الموضوع الذى يشكلانه؛ ذلك لأن «النفس» لا وجود لها بوصفها موضوعاً لنوع بعينه من المعرفة إلا فى إطار هذه الخطابات وما نشأ عنها واعتمد عليها من ممارسات... وهكذا يحاول علم النسب أن يدرك القوة التى تخترق الخطابات، وأن يبين أنها، ضمن أشياء أخرى - هى القوة التى تمكن من طرح أنواع بعينها من الأسئلة والتصريحات، ومن إضفاء الشرعية عليها. إنها - بعبارة أخرى - القوة اللازمة لإنتاج التصريحات التى يمكن الحكم عليها - دون غيرها - بـ«الصحة» و«الفساد» فى حدود نظام المعرفة / القوة الذى ينتج الحقيقة ومعاييرها فى إطار حضارة ما(٦٨).

هذا على صعيد الخطاب، أما على صعيد النقد فإن الاستخدام المعاصر لمصطلح «الخطاب» يوحى بضرورة أن تحتل جملة جديدة من الأسئلة محل أسئلة التأويل التى صارت تؤسس للنقد وللممارسة المعتادة لدى المدرسين والباحثين، ويقول بوفيه:

فى وسعنا أن نسأل أسئلة من قبيل : كيف تعمل اللغة لكى تنتج المعرفة؟ وكيف تنسق اللغة فى أشكال منتظمة؟ وأى المؤسسات يقوم بهذا التنسيق؟ وأى المبادئ التنظيمية يوجهه؟ فبهذه الأسئلة، وبالانصراف عن أسئلة «المعنى»؛ عن التأويل (الهرمينويطيقا)، أو عن النقد التفسيرى بوصفه الممارسة الإنسانية الرفيعة، نرتد إلى مسألة الذات. إننا نرتد على وجه الخصوص إلى السؤال عن الكيفية التى يتم بها إنتاج الذات فى إطار الخطابات والمؤسسات الاجتماعية، وعن الكيفية التى تصير بها الذات «ذاتاً لوظيفة» **subject function**. وفى إطار الدراسات النقدية الأدبية يتطلب هذا منا النظر فى وظيفة «المؤلف» فى الخطاب النقدى، وفى التشكيل الأوسع نطاقاً للذات ولخطابات الذاتية فى إطار العالمين الحديث وما بعد الحديث(٦٩).

وموضوع «المؤلف» من الموضوعات التي أثير حولها جدل كثير وربما أسيئ فهمها فى مناطق من النقد الحديث، عندما شاعت فكرة أن المؤلف قد مات، وذلك بفضل كتابات بارت وديريدا وغيرهما من نقاد ما بعد البنيوية، على أساس أن اللغة فى النص هى التى تتكلم وليس المؤلف. ولاشك فى أن هذه الفكرة أزعجت كثيرين من ذوى النزعة الإنسانية، والمدافعين عن القيم التقليدية، وربما عدت ضرباً من اللغو، ولكنها فى الحقيقة كانت قد حولت المؤلف إلى وظيفة فى النص نفسه. ومن هنا تتجه أسئلة النقد إلى وظائف اللغة، وعلاقتها بالقوة التى تمارس من خلال النظم الخاصة بالمؤسسات، والكيفية التى تؤثر بها هذه القوة فى الخطاب، وإلى الكيفية التى ينظم بها الخطاب الجمهور ويحافظ عليه بحيث يكون أفراده على استعداد دائماً للأخذ بالنظام، وللعمل من أجل تحقيق الأهداف التى يعلنون عنها هم أنفسهم، استجابة منهم للآثار المنتشرة للقوة فى كيان المجتمع، أو مقاومة منهم ـ أحياناً ـ لهذه الآثار.

* * *

وبعد، فربما طالت هذه المقدمة بعض الشيء، ولكن قارئ الكتاب نفسه قمين بأن يدرك فى أثناء قراءته وعند الفراغ منها المبررات التى تعطى هذه المقدمة شرعيتها، وتغفر لها هذا الطول، لما اشتملت عليه من عرض منظم لمحتوى الكتاب من جهة، ومن حديث إضافى عن

مفهوم الخطاب، وعن الخطاب واللغة، وعلاقة الخطاب بنظرية التوصيل، وعن الخطاب والتاريخ، والخطاب والإيديولوجيا، والخطاب والذات، والخطاب والقوة، والخطاب والموقف النقدى، من جهة أخرى. وعندئذ يصبح القارئ قادراً على إدراك جملة العلاقات التى تصنع الإطار العام للخطاب.

عزالدين إسماعيل

هوامش التقديم

١- Paul A. Bové : Discourse. In F. Lentricchia & T. Molaughlin : The Unio. of Chicago Press, Chicago & London, p. 51.

٢- Roger Fowler : Literature as Social Discourse. Batsfor Academic and Educational, London 1981. p. 80

٣- Raymond Chapman : Linguistics and Literature. Edward Arnold, London 1984, p. 100.

٤- Ibid., p. 104

٥- Ibid., p. 101

٦- Antony Easthope : Poetry as Discourse. Methuen, London and New York 1983, p. 8.

٧- Loc. Cit.

٨- Teun A. van Dijk : Text and Context : Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse. Longman 1977, p. 155.

٩- Terry Eagletion: Literary Theory: An Introduction. Basil Blackwell. Oxford 1983, p. 115.

١٠- Gillian Brown & George Yule : Discourse Analysis. University Press : انظر 1983, pp. viii- ix.

١١- Ibid., p. 1

١٢- Ibid., p. 25

١٣- Easthope : Op. cit., p. 11 : انظر

١٤ - انظر : Ibid., p. 23

١٥ - Ibid., p. 41

١٦ - Loc. cit.

١٧ - Ibid., p. 45

١٨ - Ronald Schleifer : A.J. Greimas and the Nature of Meaning: Linguistics, Semantics and Discourse Theory. Univ. of Nebraska Press, Lincoln 1987, p. 35.

١٩ - Eagleton : op. cit., p. 205

٢٠ - Ibid., p. 206.

٢١ - Loc. cit.

٢٢ - انظر Ibid., p. 207

٢٣ - انظر Easthope : op. cit., p. 24

٢٤ - Ibid., p. 24

٢٥ - انظر : Ibid., p. 25

٢٦ - انظر : Raman Selden : A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory. The University Press of Kentucky 1985, pp. 98 - 99.

٢٧ - Selden : Ibid., p. 99

٢٨ - راجع للتحقق من هذا كتابنا «في الشعر العباسي : الرؤية والفن» - المكتبة الأكاديمية، القاهرة.

٢٩ - انظر : Easthope : Ibid., pp. 25 - 6

٣٠ - Catherin Belsey : critical Practice, Methuen, London 1980, p. 134.

٣١ - انظر : Easthope : op. cit., p. 27

٣٢ - Ibid., p. 40

٣٣ - Ibid., p. 39

٣٤ - Ibid., p. 27

٣٥ - Paul Rabinow (ed.) : The Foucault Reader. Pantheon Books, New York 1984, p. 21

٣٦ - Ibid., p. 7

٣٧ - Ibid., p. 8 - 11

٣٨ - Michel Foucault : The Archaelogy of Knowledge. Pantheon Books, New York 1972, p. 216

٣٩ - Ibid., p. 217

٤٠ - Loc. cit.

٤١ - Ibid., p. 218

٤٢ - انظر : Ibid., p. 219

٤٣ - Ibid., p. 221

٤٤ - Ibid., p. 221-2

٤٥ - Ibid., p. 222

٤٦ - انظر : Loc. cit.

٤٧ - انظر : Ibid., p. 223.

٤٨ - Selden : op. cit., p. 100

٤٩ - انظر : Foucault : op. cit., p. 224

٥٠ - Selden : op. cit., p. 98

٥١ - Rabinow : op. cit., p. 12 - 13

٥٢ - Foucault : op. cit., p. 225

٥٣ - Loc. cit.

٥٤ - Ibid., p. 226

٥٥ - Loc. cit.

٥٦ - Ibid., p. 227

٥٧ - انظر : Loc. cit.

٥٨ - Schleifer : op. cit., p. 42

٥٩ - John McGowan : Postmodernism and Its Critics, Cornell University Press, Itha-ca and London 1991, p. 252.

٦٠ - يمكن الوقوف عليها فى المرجع السابق، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٧ . وإلى هذا الموضع كان رجوعنا فى عرض ملامح تلك الأشكال من القوة.

٦١ - Rabinow : Ibid., P.P 6 - 7

٦٢ - انظر : Selden : op. cit., p. 98

٦٣ - Loc. cit.

٦٤ - Bové : op. cit., p.p 57 - 58

٦٥ - Ibid., p. 63

٦٦ - Loc. cit.

٦٧ - انظر : Ibid., p. 54

٦٨ - انظر : Ibid., pp. 56 - 57

٦٩ - Ibid., p. 62

مقدمة

في خلال الستينيات الأخيرة والسبعينيات في فرنسا بصفة مبدئية، حدثت تغيرات في طرق النظر في المعاني، كيف يتم بناؤها. وقد كان لدراسة أنواع الخطاب التي نشأت نتيجة لذلك، وللأسئلة التي طرحتها هذه الدراسة، معان ضمنية جذرية، لا فيما يتعلق بحقول الإنسانيات والدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية فحسب، بل فيما يتعلق بالمعرفة بأسرها.

ما الخطاب ؟

إن الحوار هو الشرط الأولي للخطاب، والكلام والكتابة جميعاً نشاط اجتماعي. وتختلف أنواع الخطاب في نطاق البلدان المختلفة وعبرها. وفي عام ١٩٣٠ كتب فولوجينوف Volovinov، عالم اللغة الروسي، يقول : إن المناطق المختصة بالحياكة في القرية، واحتفالات المدنيين الصاخبة، والأحاديث العابرة المتبادلة بين العمال في وقت الغداء، إلخ. سيكون لها جميعاً نمطها الخاص؛ فكل موقف من المواقف التي ثبتتها العادة الاجتماعية وأقرتها يفرض نوعاً بعينه من التنظيم للجمهور (الترجمة ١٩٧٣، ص ٩٧). وتختلف أنواع الخطابات باختلاف المؤسسات والممارسات الاجتماعية التي تتشكل فيها هذه الخطابات، وباختلاف أوضاع أولئك الذين يتحدثون وأولئك الذين يوجه إليهم الحديث. والواقع أن حقل الخطاب غير متجانس.

والخطاب عمل اجتماعي تعتمد فيه العبارة، أعني الكلمات والمعاني المستخدمة فيها، على الموضع الذي ألقيت فيه هذه العبارة، وعلى الشيء الذي كانت مواجهة له؛ «فقد تظهر الكلمة نفسها في الأسطر المتبادلة في حوار ما، في سياقين يتضارب الواحد منهما مع الآخر.. والواقع أن أي ملفوظ حقيقي يصنع ـ على نحو أو آخر، وبدرجة ما أو بأخرى ـ تصريحاً من شأنه أن يقر شيئاً ما أو ينفيه» (الترجمة ١٩٧٣، ص ٨٠). إن نوع الحديث الملائم في الطابق المعد للبيع والشراء في أحد المصانع يتعارض مع ذلك النوع من الحديث المستخدم في حجرة

مجلس الإدارة؛ كما أن الطبقات الاجتماعية المختلفة تستخدم الألفاظ نفسها لأداء معان مختلفة، وتختلف فى تفسيرها للأحداث والمواقف.

وقد ذهبت الدراسات الحديثة المتعلقة بالخطاب إلى أبعد من هذا؛ فهى فى أثناء كشفها عن الطرق التى تم بها صياغة الخطابات من الناحيتين التاريخية والاجتماعية، طرحت للنظر وجوهاً أخرى من الاختلاف فى الخطاب، إلى جانب تلك الوجوه من الاختلاف الخاصة بالطبقة الاجتماعية، وقد حولت هذه الدراسة اهتمامها إلى ما كان يعد أساساً حتى ذلك الوقت منطقة «حيادية»؛ ألا وهو خطابات المعرفة.

على أن الحديث المستخدم فى طابق البيع والشراء، وذلك المستخدم فى حجرة الإدارة، ليسا وحدهما المتعارضين؛ فحديث المريض أو المريضة فى مستشفى ما، المتعلق بجسمه أو بجسمها، يختلف عن حديث الطبيب. وفى كل مؤسسة هناك تصنيف لأنواع الخطاب وتراتب (هيراركية) بينها؛ فعلى حين تريد المرأة الحبلى لطفلها أن تكون ولادته طبيعية، قد تتعارض تصريحاتها وأفكارها التى تدور برأسها مع تلك التصريحات والأفكار الخاصة بالطبيب. ومن هنا لم يكن حقل الخطاب فى إطار أى مؤسسة اجتماعية موحداً؛ كما أنه لايمكن قبول كل التصريحات التى صدرت فى شأن حمل المرأة على أنها «معرفة»؛ فقد تدرك المرأة أن كلماتها قليلة الأهمية.

وفى دراسة أنواع من الخطاب، كتلك التى تتمثل فى المؤسسات والممارسات الطبية وحولها، لم يحاول البحث الذى أنجز منذ الستينيات جمع كل التصريحات التى قيلت هناك والربط بينها؛ فهى لا تأتلف فى وحدة بسيطة. ونظراً لعوامل مختلفة أصبح الموضوع المحورى هو الموضوع الخاص بشرح «الأوضاع ووجهات النظر» التى ينطلق منها الناس فى كلامهم، و«المؤسسات التى تخص الناس على الكلام... والتى تختزن الأشياء التى قيلت وتنشرها» (فوكو ١٩٦٧ الترجمة. ص ١١). ومن خلال شرح ألوان الخطاب المختلفة بدأ البحث الحديث فى كتابة تاريخ تلك القوى التى تشكل تفكيرنا ومعارفنا.

ويمكن تحديد «الخطاب»، بوصفه مجالاً بعينه من الاستخدام اللغوى، عن طريق المؤسسات التى ينتمى إليها، والوضع الذى ينشأ عنه، والذى يعينه هذا الخطاب للمتكلم. ومع ذلك لايقوم هذا الوضع مستقلاً بنفسه؛ والواقع أنه يمكن أن يفهم على أنه وجهة نظر صدر عنها

الخطاب خلال اتصاله بخطاب آخر معارض له أساساً. فالخطاب الإدارى الذى يتوجه بالكلام إلى العمال يمكن أن يكون أثره مضاداً لهم؛ فإذا ألقى هذا الكلام على المديرين ربما ظل له التأثير المضاد للعمال آخر الأمر. وعلى هذه الأنحاء يكون للخطاب تأثير مباشر أو غير مباشر من خلال علاقته بخطاب آخر وتوجهه إليه بالكلام.

أضف إلى هذا أن أى خطاب إنما يهتم ببعض الأمور ويدفع بأفكار بعينها على حساب غيرها. وإذا قصرنا الأمر على نطاق ما من الدراسة اتضح لنا أن الخطاب المستخدم فى أقسام دراسة الأدب قام بتهميش الأدب الشعبى والكتابات النسائية. والمحاضرون والطلبة فى هذه الأقسام، الذين يجدون أنفسهم، لأسباب تتعلق بالطبقة أو النوع gender أو لأسباب أخرى، قد أبعدوا عن الخطابات النقدية الأدبية، قد أخذوا الآن يرتابون فى موضوع دراساتهم وفى المفهوم السائد «للأدب» على السواء. وهم بصنيعهم هذا يطورون خطاباً بديلاً ومعرفة بديلة؛ «فالخطاب... ينشط - فى حافزه التاريخى - عن طريق المصادمات» (بارت ١٩٧١، مجموعة ١٩٧٧، ص ٢٠٠). إن الخطابات المختلفة تنشئ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة، ويمكن فى بعض الأحيان إفراد بعض المفاهيم التى نشأت فى نطاق خطاب ما وإعادة التفكير فيها فى نطاق خطاب آخر، ولكن الحال غالباً ليس كذلك (انظر هندس وهيرست ١٩٧٧ أ، ص١٤).

إن مفهوم «المؤلف» بوصفه مصدراً إبداعياً حراً لمعنى كتاب ما، ينتمى إلى الأشكال القانونية والتعليمية للخطاب ذى النزعة الإنسانية التحررية، التى برزت فى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وليس مفهوماً قائماً فى نطاق ألوان الخطاب التى نشأت حديثاً.

على أن المعانى ليست مدرجة فى عمليات الكلام والكتابة فحسب؛ ففى حين تقيدت بعض الدراسات بهذه العمليات على وجه الخصوص، ذهبت دراسات أخرى إلى التفكير بصفة أعم فى «سياق العلامات، ونظامها، وتبادل المكان فيما بينها»، تلك العلامات التى قد تكون كلامية أو غير كلامية (أدلام وآخرون ١٩٧٧ ص ٤٦). وهكذا يمكن أن يعد كل ما هو دال أو له معنى جزءاً من الخطاب. إن المعانى «تتجسد فى العمليات التقنية، والمؤسسات الاجتماعية، وأشكال السلوك العام، وصور انتقال (الرسائل) وانتشارها، وفى الأشكال

التربوية» (فوكو ١٩٧١ أ، ١٩٧٧ أ، ص ٢٠٠)، وعلى سبيل المثال غالباً ما يتجسد التمييز السائد فى ميدان الإنسانيات بين النشاط الإبداعى الأصيل من جهة، والكتابات النقدية والتاريخية من جهة أخرى - غالباً ما يتجسد فى تنظيم مواد المقرر الدراسى، وفى قوائم الكتب التى تعيَّن للقراءة، وفى أوراق الامتحان. وفى المكتبة جرت العادة على صف كتب الأدب الأصلية أبجدياً وفقاً لاسم المؤلف، وإلى جانبها كتب النقد الخاصة بها، فى حين تصف الأعمال التى تتناول موضوعات أعم منفصلة وفقاً للموضوع، ومن ثم يمكن فى المكتبة الوقوف فى يسر على فكر المؤلف الذى ينتظم النصوص التى تم تقويمها على أنها نصوص إبداعية. وربما كان أصعب من هذا تعيين مكان للموضوع وللموضع الطبقى فى الواقع للكتابات الأقل إبداعاً. وعلى وجه الدقة لا يقتصر الأمر على تنظيم المكتبة؛ فإن أية ممارسة رسمية، وأية تقنية «يتحقق فيها وعبرها الإنتاج الاجتماعى للمعنى»، يمكن أن تعد جزءاً من الخطاب (لاكلو ١٩٨٠، ص ٨٧). ربما انتهى الوضع إلى أنه لم يحدث تقدم حقيقى عن طريق الإيغال فى الامتداد بمفهوم الخطاب وراء عمليات الكلام والكتابة، ومع ذلك ففى حين أنه قد لايكون مسعفاً أن نعد من باب الخطاب كل بناء من المعانى غير الكلامية، والمعانى الكلامية على السواء، التى تقع فى المجال الأوسع من الممارسات «الإيديولوجية»، يظل من الواضح أن كلا البنائين مرتبط بالآخر؛ ولهذا سيهتم هذا الكتاب بكليهما.

الخطاب والدراسات الأدبية

يهدف هذا الكتاب إلى أن يقدم المناهج والأفكار إلى جانب توجهه إلى تشجيع البحث فى كل أنواع الخطاب، دون الاقتصار على تلك الأنواع المستخدمة فى مجال التعليم.

وفيما يتصل بالطلبة والمحاضرين تبدو هناك لأنواع الخطاب الخاصة بالتعليم العالى وبالحقول المعرفية وميادين المعرفة السائدة صلة خاصة بالموضوع، أكدتها «الأزمة» التى تكتسح العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. إن هذه الأزمة التى امتدت بعض الوقت حتى الآن*، من شأنها أن تؤثر على حقول معرفية مختلفة، مثل علم النفس، وعلم الأحياء، وتاريخ الأفكار، ودراسة الأدب. ويسوء الوضع حيثما يؤدى تخفيض التمويل الحكومى إلى الإبطاء من إنجاز التطويرات الجديدة، ويعوق تغير صورة هذه الحقول الدراسية.

* يراعى فى فهم هذا التحديد الزمنى صدور هذه الطبعة من الكتاب فى عام ١٩٨٦ (المترجم).

وربما تم تحليل الأزمة ومواجهتها فى مجال الدراسات الأدبية على نحو يفوق ما تحقق فى ميادين العلوم الإنسانية الأخرى. ومن هنا يصبح من الملائم مرة أخرى الإشارة إلى هذا الحقل المعرفى بوصفه مثالاً. وقد برزت الصعوبات فى هذا الحقل جزئياً فى صورة من الاضطراب فى كيفية تعريف الأدب، وطرح الخطاب ذو النزعة الإنسانية، الذى مازال سائداً فى أقسام الفنون، مشكلة «ما الأدب؟»، والإجابة عنها على السواء. وفى هذا الخطاب «من المألوف النظر إلى «الأدب»، معرفاً بأنه «تجربة إنسانية مباشرة، وجوهرية، ومكتملة»، مع ما يصحب ذلك فى المعتاد من الإشارة إلى «التفصيلات الدقيقة» (وليامز ١٩٧٧، ص ٤٥). وهذا التعريف إنسانى النزعة، من حيث إنه يفترض قيام شىء يمكن أن يعرف بوصفه تجربة إنسانية أو طبيعة إنسانية، بعيداً عن أى صيغة للكلمات أو أى شكل للمجتمع، وأن هذه التجربة قد صاغها مؤلف ما فى كلمات.

ومع ذلك هناك شىء من التضارب بين هذا التعريف والأساليب السائدة فى تصنيف الأدب؛ أى بينه وبين المعنى السائد لما ينبغى تدريسه من النصوص، ذلك بأن «الأدب» فى هذا الحقل المعرفى قد تم تحديده عن طريق التمييز المزدوج، الذى سبق ذكره، والذى يفصل جملة من النصوص عن نصوص أخرى ينظر إليها على أنها تتناول الوقائع الحقيقية، كما يفصل الثقافة الراقية عن الثقافة الشعبية؛ فهذه الثقافة الأخيرة قد استبعدت من الأدب، كما حذفت ـ على الأقل إلى عهد قريب ـ أغلبية النصوص التى كتبتها النساء، ولما كان تعريف «الأدب» عندئذ هو أنه «تجربة إنسانية مباشرة»، فقد نتساءل عما تعنيه كلمة «إنسانية».

ولا يمكن لدراسة الخطاب ـ وهى الدراسة التى يفحصها هذا الكتاب ويقدمها ـ أن تتخذ أداة للمصالحة بين تلك التضاربات؛ كما أنها لايمكن الاعتماد عليها فى الفصل بين المفاهيم المختلفة القائمة الآن فى كثير من الأقسام (الجامعية)، نتيجة لاعتراضات البنيوية Structuralism وما بعد البنيوية Post - structuralism على التعريف الإنسانى النزعة. لقد رأت البنيوية فى الأدب شيئاً لا أكثر ولا أقل من جملة من الأعراف والبنيات الاعتباطية التى ندرج على قراءتها على أنها ذات طبيعة أدبية، فى حين أن ما بعد البنيوية يذهب إلى أن الأدب هو المكان المتميز لهدم هذه الأعراف الاعتباطية، وقيام الرغبات اللاشعورية بتشتيتها. وكلا هذين المفهومين ينفى إمكانية أن يكون الأدب قادراً على أن يعبر عن «التجربة الإنسانية المباشرة» أو أن يعكسها. ومع هذا فإن تلك الأقسام (الخاصة بدراسة الأدب) يمكن أن تتمثل هذه الاعتراضات دون أى تشكك جوهرى فى أولويات هذا الحقل المعرفى وحدوده.

وبدلاً من أن تقوم دراسة الخطاب بوصفها نظرية عامة لتقديم تعريف بديل ومتقن، تقدم هذه الدراسة توجهاً لن يسلم - إذا ما أخذت به تلك الأقسام - بأن هناك شيئاً اسمه الأدب له وجود طبيعى، وأنه جزء من نظام الأشياء. لقد يسرت المناهج والأفكار الخاصة بالدراسة الحديثة للخطاب القيام بتحليل الخطابات فى علاقتها بالممارسات النظامية، التى تم خلالها تقسيم النصوص ورسم الحدود بينها، وتم تعيين «الأدب» بوصفه موضوعاً له قداسته الخاصة. والواقع أن دراسة الخطاب قد شجعت نقد الذات الذى تطور الآن فى الدراسات الأدبية؛ أى فى دراسة الأساليب التاريخية التى شيد «الأدب» وفقاً لها (١). أضف إلى هذا أن نظرية الخطاب الحديثة قادرة على أن تدلنا على السبب فى أن الاعتراضات التى أثارتها العلوم الإنسانية، كذلك النوع من الاعتراضات التى أثارتها البنيوية على سبيل المثال، قد تم امتصاصها فى يسر ولم تغير شيئاً من الحقول المعرفية؛ وترتب على هذا أن طال أمد الأزمة دون أن تجد حلاً. وإذا كانت دراسة الخطاب من شأنها أن تساعد فى التغلب على الصعوبات التى تحاصر العلوم الإنسانية، فينبغى لها أن تستكشف دور الخطاب فى كل مكان من المجتمع، خيراً من أن تركز على التعليم دون سواه.

والهدف من هذا الكتاب هو عرض التطورات الحديثة التى تيسر على وجه الدقة تلك الدراسة الأوسع مدى لأنواع الخطابات المختلفة والمتعارضة حقاً، التى يستخدمها المجتمع. ومن شأن هذه الدراسة أن تعنى بالآثار الناجمة عن الخطابات المختلفة، وبالعلاقات السياسية التى تتشكل فيها هذه الخطابات، وبالأوضاع التى يكون عليها أولئك الذين يستخدمونها؛ كما أن هذه الدراسة تستكشف كذلك الخطابات فى علاقاتها بالمؤسسات المختلفة. ويتبنى هذا الكتاب فى تقديمه هذه الدراسة - وجهة نظر تاريخية كما أنها نظرية، ويتجنب تلك الأفكار العامة التى قد تحملنا على اعتقاد أن نقطة البداية الوحيدة الممكنة هى الخطاب نفسه؛ ذلك بأن ما تحقق من أشكال التقدم الأساسية فى نظرية الخطاب، لم يكن ذا طابع تأملى كما لم يكن ذا طابع عام. ومع ذلك فنظريات الخطاب الحديثة ليست متجانسة، كما أن بعض الجوانب فى هذه الدراسة سيكون تناولها تناولاً نقدياً.

لقد كان البحث فى موضوع الخطاب حذراً بل مدققاً؛ كان دقيقاً فى تحديد أبعاد الموضوع، وتفصيلياً فى استقصاءاته الفاحصة، ولكن الموضوع المدقق والبحث المتقن لايستطيع أحدهما أن يدعى تقديم حقيقة حيادية أو طبيعية. والواقع أن جانباً من وظيفة هذه الدراسة يتمثل فى

قدرتها على كشف القناع عن الخطابات والمعارف التى تدعى أنها تتكلم - من داخل المؤسسات المختلفة، وفى مواجهة كل أشكال التمايز التى تقسم مجتمعنا (التمايز الأساسى بين الطبقات، وأشكال التمايز المفروضة، العرقية والنوعية والدينية) - تتكلم باسم كل فرد، قائلة فى الواقع : «إننا جميعاً سواء؛ فنحن جميعاً نتكلم اللغة نفسها، ونتقاسم المعرفة نفسها، وكنا نصنع هذا على الدوام».

الفصل الأول

نهاية الستينيات

تشير دراسة أنواع الخطاب إلى أن الكلمات المستخدمة فى إطار «لغة» ما (كاللغة الإنجليزية أو الفرنسية على سبيل المثال)، ومعانى الكلمات المستخدمة كذلك، تتغير من خطاب إلى آخر:

ليست هناك لغة فى ذاتها، ولا أى طابع شمولى للغة، ولكن هناك حشداً من اللهجات، والاستخدامات المحلية الخاصة، والعاميات، واللغات الخاصة؛ كما أنه ليس هناك متكلم للغة/ مستمع إليها «ذو كفاءة» مثالية فى هذه الناحية، فضلاً عن أن يكون هناك جمهور متجانس لغوياً.... وليس هناك لغة أم، ولكن هناك استيلاء على السلطة عن طريق اللغة المهيمنة داخل تعددية سياسية. (ديليز وجاتارى ١٩٦٧، الترجمة ١٩٨١ ص ٥٣).

وعندما تنبهت دراسة الخطاب إلى الخطابات المتصارعة (وإن تنوعت أشكال ذلك)، تحولت عن البنيوية، على نحو ما تحولت البنيوية فى زمنها عن النزعة الإنسانية.

توقف البنيوية

كانت الدراسة الألسنية البنيوية الواعدة هى دراسة سوسير فى كتابه *محاضرات فى علم اللغة العام* (١٩١٦، الترجمة ١٩٧٤)؛ وقد تبنتها البنيوية خلال الستينيات. وقد ذهبت ألسنية سوسير، كما ذهب بعض البنيويين فيما بعد، إلى أن اللغة، كاللغة الفرنسية مثلاً، متجانسة؛ أى أنه فى نطاقها يتحدث الناس جميعاً اللغة نفسها، وأن هناك شفرة مشتركة أو نظاماً عاماً من الأصوات والمعانى، مستبطناً فى مجمل العبارات المنطوقة والمكتوبة. ومنذ ذلك

الوقت لم ترفض دراسة الخطاب فكرة النظام إجمالاً، ولكنها رفضت الاعتقاد فى أن وراء كل
انواع الخطاب نظاماً واحداً وعاماً.

والنظام يقوم على العلاقات. وقد ذهب سوسير إلى أن الأصوات، أو الصور المكتوبة
والمعانى فى لغة ما، لا توجد إلا من خلال العلاقات القائمة بين بعضها وبعض. إنها تنتمى إلى
نظام من العلاقات؛ ولا وجود قبل هذا النظام، لا للأصوات ولا للمعانى؛ فهى إنما تصدر عن
هذا النظام. ولكى يبين سوسير أن المعانى لا توجد قبل أن يوجد النظام فى لغة بعينها، فقد
اتجه إلى ظاهرة تعدد اللغات: «لو كانت الكلمات تمثل معانى سابقة فى الوجود عليها لكانت
متساوية فى معناها من لغة إلى أخرى؛ ولكن هذا غير صحيح» (١٩١٦، الترجمة ١٩٧٤،
ص ١١٦). وعلى سبيل المثال فإن كلمة mouton (لحم الضأن) الفرنسية لا تساوى فى
معناها كلمة sheep (خروف) الإنجليزية؛ وذلك لأن اللغة الإنجليزية تعرف كلمتين (هما
sheep - أى خروف، وmutton - لحم الضأن)، فى حين لاتعرف اللغة الفرنسية إلا كلمة
واحدة (ص ١١٥-١١٦). وفى بعض اللغات يكون من غير الممكن أن يقال: «اجلس فى
الشمس» (ص ١١٦).

إن ألسنية سوسير فى ذهابها إلى أن المعانى تنشأ عن اللغة ولا تسبقها فى الوجود، كانت
انسلاخاً جذرياً عن نظريات المعنى الأسبق؛ ففى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان
هناك نوعان أساسيان من نظريات المعنى، افترض كلاهما أن الكلمات تمثل أفكاراً سابقة فى
الوجود، وقد أكد أحد النوعين أن المعانى صدرت عن الأشياء التى «مثلتها» الكلمات، كما
أكد النوع الثانى أن المعانى مأخوذة من الأفكار الكلية التى عبرت عنها الكلمات، والتى
أخذت شكلاً منفرداً لدى كل متكلم. ومازال النقد ذو النزعة الإنسانية الليبرالية يذهب فى
مجال الدراسات الأدبية وعلى مدى العلوم الإنسانية إلى تبنى بعض العناصر من كلا هذين
النوعين من النظريات. وإذ بينت ألسنية سوسير أن المعانى تختلف من لغة إلى أخرى، فإنها
أنكرت هذين النوعين من النظريات.

وقد ذهبت ألسنية سوسير إلى أن إمكانات المعنى فى إطار أية لغة لا يحددها شىء إيجابى
(١٩١٦، الترجمة ١٩٧٤، ص ١٢٠). إنها لاتتحدد إلا عن طريق العلاقات السلبية بين
بعضها وبعض، كما لو أن «الأصفر» ليس هو «الأحمر»، وليس «البرتقالى»، وليس

«الأخضر»؛ وهكذا، في وسع المرء أن يمضي قدماً خلال كل الإمكانات السلبية دون أن يتمكن قط من أن يقدم معنى إيجابياً ومحدداً للأصفر. إن إمكانات المعنى تتحدد وفقاً لنظام ما، ولكن ليس هناك تثبيت لمعان فعلية أو محددة.

وهناك تصريحات كثيرة في كتاب *المحاضرات لسوسير*، تصف اللغة بما هي نظام من العلاقات السلبية، دون أن تشتمل على ألفاظ إيجابية. ولكن لو أن كل الإمكانات كانت حرة في حركتها ومنفتحة، لتعذر حدوث الاتصال. ولكي يحل سوسير هذه المشكلة فإنه وقع في *المحاضرات* في تناقض بيّن، وأكد آخر الأمر أن هناك «ألفاظاً إيجابية» (ص ١٢٠ ـ ١٢١). إن العلاقات ذاتها تعد في كتاب *المحاضرات* ألفاظا إيجابية، حيث تأخذ هذه المحاضرات بأن كل صوت مرتبط بمعنى في علامات اللغة. وفي العلامات يتم تثبيت الإمكانات غير المقيدة وتحديدها خلال التعارضات (مثل الحضور/ الغياب، الأسود/ الأبيض، الجيد/ الرديء، إلخ) القائمة بينها وبين العلامات الأخرى (ص ١٢١). وبهذه الطريقة أحل كتاب *المحاضرات* فكرة بنية التعارضات المغلقة محل الفكرة المبدئية الخاصة بالنظام المنفتح. وقد تبنى كثير من الدراسات الألسنية البنيوية اللاحقة هذه الوجهة من النظر إلى اللغة، وكذلك تبنتها البنيوية.

اهتمت البنيوية في الستينيات بالبنيات أكثر من اهتمامها بالنظم. وقد راحت ـ في دراستها لأشكال القص، أو الأساطير، أو الموضوعات الثقافية الأخرى ـ تبحث عن بنية للتعارضات أو الألفاظ الإيجابية التي يمكن أن تكون مشتركة في كل أنواع القص أو مشتركة في كل الأساطير. (وللوقوف على نظرة شاملة للبنيوية يرجع إلى هاوكس ١٩٧٧).

إن الألسنية البنيوية لم تعدَّ بنية لغة ما شيئاً واضحاً في الواقع يمكن أن يمتلكه أي متكلم، كما أن البنية ـ وإن كانت غائبة بطبيعتها ـ حاضرة ـ مع ذلك ـ في العبارات التي مكنت هي من النطق بها. وعلى غرار هذا بحثت البنيوية في دراستها للقص عن بنية عامة قد تمكّن لكل أنواع القص، في الوقت الذي تغيب فيه في حد ذاتها عن أي عمل قصصي مفرد. ويتضمن هذا المشروع أن الحكاية والشخصيات في العمل القصصي تستمد من بنية عامة، ولا «تعبر» عن أفكار في عقل مؤلف، أو «تعكس» تجربة.

من هنا ترفض الألسنية البنيوية والبنيوية كلتاهما بدرجات متفاوتة المفاهيم الإنسانية السائدة الخاصة بالمؤلف، الذي يبدع حكاية ما لكي يعبر عن «تجربة إنسانية مباشرة» أو يعكسها. ومع ذلك فلا هما تخلوان كلية من النزعة الإنسانية، ولا كان لهما تأثير مضاد

لهذه النزعة. والواقع أن جانباً كبيراً من البنيوية كان له أحياناً، على الرغم من إيديولوجيته المضادة للنزعة الإنسانية»، أثر فى تعزيز المطالب الضمنية للعلوم الإنسانية فى تشكيل شيء يشبه عقلانية العصر التى تعلن فى وضوح عن نفسها (جوردون ١٩٧٩، ص ٢٤). وقد حدث هذا بطرق مختلفة؛ فعندما قامت ألسنية سوسير بتحديد الموضوع الذى تقوم على دراسته، ألا وهو نظام اللغة الاجتماعى أو المشاعى communal، استخدمت فكرة إنسانية عن المجتمع، وافترضت أن أى شيء اجتماعى يتمتع بالتجانس، وأنه مشترك لدى الجميع. وهى فى تجاهلها كل التعارضات التى ترتبط (وإن كان ذلك على نحو غير مباشر) بصراع الطبقات، انتهى بها الأمر إلى أن تتجاهل حتى وجوه الاختلاف والتعارض بين أنواع الخطاب. والواقع أن هذه الألسنية، ولاسيما البنيوية فى بحثها عن بنية مشتركة لألوان القص أو للأساطير تكون صالحة على مدى الزمن، قد استبعدت عنصرى التاريخ والتغير، ومن ثم قدمت قدراً ضئيلاً من الاعتراض على الفكرة الإنسانية القائلة بطبيعة إنسانية خارج حدود الزمن.

وفى الحركات التى قامت عند نهاية الستينيات من هذا القرن، التى طرحت للنظر فكرة الخطاب والتعارضات بين أنواع الخطاب، حدث تحول عن البنيوية، ولكن دون التراجع إلى النزعة الإنسانية؛ فليست هناك أى محاولة لإدراج العقل البشرى مرة أخرى، أو إدراج المؤلف الفرد، أو الأشياء ذاتها، بوصفها مصدر المعانى فى الخطاب بأنواعه. لقد عد الخطاب نوعاً من الكيان الكلى «الذى لا يمكن رد نظامه» فى أى مرحلة بعينها من مراحل التاريخ، «لا إلى تاريخ سير الوسطاء المنفردين وفكرهم ومقاصدهم (وهم منشئو الأقوال)، ولا إلى غائية وراء الاستكشاف والتطور الفكرى مجاوزة للفرد (أى حقيقة الأقوال) (جوردون ١٩٧٩، ص ٣٤). وفضلاً عن هذا فقد تم تناول الخطاب على أساس الصراعات التى تخترقه، حتى يمكن دراسة الأشكال المتناقضة التى يتمثل فيها الخطاب فى كليته.

إن دراسة الخطاب، فى اهتمامها بالظروف التاريخية للمعانى، قد تشككت فى فكرة النظام التجريدى والعام، أو البنية التجريدية والعامة للغة. والواقع أن افتراض نظام شامل أو بنية شاملة للغة معناه أن تجعل من التعارضات بين أنواع الخطاب، فى علاقتها بصراع الطبقات وغيره، أمراً لا يصدق. وهناك زعم بالغ الأهمية يتعلق بالخطاب، فحواه أن المعانى لاتوجد إلا فى الأشكال الحسية العيانية للممارسات الاجتماعية والمؤسساتية المختلفة؛ ولا يمكن أن يكون هناك أى معنى فى «اللغة» (ذاتها).

ومع أن دراسة الخطاب قد ارتابت فى فكرة النظام العام فإنها تمسكت بمفهوم للنظام. وقد عدت إمكانات المعنى قابلة للتحديد خلال «نظام لعلاقات التبادل، وإعادة صياغة العبارات فى لغة أبسط، وجداول المترادفات، إلخ..، التى يتعين مكان عملها بين العناصر اللغوية - أى «الدوال signifiers» - المكونة لتشكيل لغوى خطابى بعينه» (بيشو ١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ١١٢). إن الخطابات المختلفة تشكل النظم المختلفة؛ وإمكانات المعنى تُثبت وتُحوَّل إلى معان محددة خلال الوضع الاجتماعى والعرفى الذى ينشأ عنه الخطاب (وليس خلال بنية من الألفاظ الموجبة)؛ «فالكلمات، والتعبيرات، والأقوال، إلخ. تغير معناها وفقاً للأوضاع التى يكون عليها من يستخدمونها» (ص ١١١).

إن دراسة الخطاب تجاوز البنيوية وتتحول عنها سواء بسواء. وهى على غرار هذا تجاوز كثيراً من وجهات النظر الخاصة بالإيديولوجيا المعروضة فى الكتابات الماركسية الكلاسيكية وتتحول عنها. أما كيف تسنى لها ذلك، فهذا ما ستتولى بعض الفصول الآتية تمحيصه، إلى جانب مسائل البحث فى الخطاب وإجراءاته. ومع هذا فإنه من الملائم قبل الشروع فى ذلك أن ننظر فى أحوال فرنسا عند نهاية الستينيات وبريطانيا فى السبعينيات، حيث بدأ هذا البحث فى التشكل وأصبح مقبولاً من جهات بعينها.

مايو ١٩٦٨ ومسائل الممارسة

فى فرنسا حدث اضطراب فى أوساط الطلبة فى مارس ١٩٦٨، كما كان الشأن فى السنوات السابقة. ولكن الجامعة والتعليم فى مايو من ذلك العام صارا ميداناً أساسياً للصراع. وقد بدأت أحداث مايو بنقد للجامعة، وبهياج من جانب الطلاب فى منطقة نانتير Nanterre من ضواحى باريس وفى السوربون. وحدثت مقاطعة للمحاضرات والامتحانات، وعقدت بدلاً من ذلك الاجتماعات، وعندما أعقب هذه القلاقل إضراب العمال، محركاً على وجه السرعة ما يقرب من عشرة ملايين نسمة، انتهى التمرد فى الجامعة إلى هجوم على أسلوب النظام الاجتماعى إجمالاً فى فرنسا. وقد احتل عمال المصانع مصانعهم، أو خرجوا فى إضراب، وتبعهم فى ذلك الحرفيون. وكانت هناك مظاهرات ضخمة، حيث انضمت قوى اتحادات الطلبة والمدرسين إلى عمال المصانع، وأدى ذلك إلى أعمال عنف فى الطرقات على مدى ليال، وقد بدا الأمر لبعض الوقت كما لو أن النظام الكامل لقوة الدولة فى فرنسا، وليس للحكم الديجولى وحده، لابد أن ينهار. ومع ذلك فإن الديجوليين بعد الدعوة إلى الانتخابات

قد عادوا إلى السلطة عند نهاية شهر يونيو مع زيادة فى أغلبيتهم، وأخفقت الثورة التى كانت محتملة (١)، ولكن كان لأحداث شهر مايو آثار، وكانت دراسة الخطاب واحداً منها.

ومن السهل، عند استعادة الأحداث الماضية، رؤية أن الأبحاث الخاصة بالخطاب كانت قد انجزت قبل عام ١٩٦٨. وقد كانت دراسة فوكو منذ الستينيات المبكرة تفحص ما يسمى «العلوم الاجتماعية» من حيث تاريخها ومن حيث نتائجها. ويمكن قراءة هذه الدراسة بوصفها اعتراضاً على «حقيقة» العلوم الإنسانية، عن طريق طرح الأسئلة عن الظروف التاريخية التى برزت فيها خطابات هذه العلوم. ومع ذلك فقد كانت هذه الأسئلة خلال الستينيات المبكرة مرفوضة على نطاق واسع؛ ففى الجامعة نجد أن أولئك المثقفين أنفسهم، الذين كانوا يعتقدون فى أنفسهم أنهم ماركسيون، قد مالوا إلى الاستناد فى كثير من جوانب إطارهم المرجعى، أى من الحقل المعرفى نفسه وموضوعات المعرفة الخاصة به، إلى المنشأ الجامعية. وقد أهمل فحص وضع الجامعة وحقولها المعرفية إهمالاً كبيراً. كذلك أحدثت مقالة عام ١٩٧٠ لألتوسير عن «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة» Ideology and Ideological State Apparatusses (مجموعة ١٩٧١) اختراقاً جذرياً لنظرية الإيديولوجيا الماركسية بعد عام ١٩٦٨. وإذ ركزت هذه المقالة الانتباه على مؤسسات الإيديولوجيا، جعلت «الجهاز التعليمى» (المدرسة والجامعة) هو «الجهاز الإيديولوجى السائد للدولة فى التنشئة الاجتماعية الرأسمالية» (ص ١٤٦)، كما أنها أوضحت كيف أن المحتوى التعليمى نفسه لايمكن أن يكون حياديا.

وفى أثناء أحداث شهر مايو ذاتها صدر النقد الموجه إلى الجامعة بصفة أساسية عن تنظيمات يسارية وفوضوية خارج الحزب الشيوعى الفرنسى، وقد أخذ شكل نشاط، وإضرابات، وشعارات، ولم يكن قط نقداً صيغ صياغة نظرية مكتملة. وقد أكدت شعارات الطلبة مطالبهم فى العفوية، والخيال، والنزوع الجنسى، كما أنهم وقفوا موقف المعارض لأهداف العلوم الإنسانية ولمناهجها، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وسيطرة الأفكار الأمريكية؛ وكذلك كان الاعتراض على أهداف العلوم الحديثة وأغراضها.

لقد طرحت أحداث مايو وشعاراته للنظر حقيقة المعارف، كما أنها جعلت من الآثار الناتجة عن القوة المرتبطة بالمعرفة موضوعاً للنظر. وهى لم تصنع هذا، أو لم تصنع هذا فى بساطة، على أساس من تراتب المستويات الجامعية، ومن الأجهزة البيروقراطية، ومن المؤسسات غير الديمقراطية. لقد كان مايو ١٩٦٨ داخل الجامعات تمرداً على كل شىء من شأنه أن يربط

الطلبة بمعارفهم التخصصية الخاصة، كان تمرداً على نظم الجامعة، وعلى محتوى التعليم، وعلى الحقول المعرفية التى تفصل بين موضوعات المعرفة وتثبتها، أو لنقل على كل ما من شأنه أن ينشئ أقلية متميزة من ذوى التخصص الضيق، الذين يعيشون منفصلين الواحد منهم عن الآخر، ومعزولين عن الكتلة العريضة من طبقة العاملين.

وقد ترك تمرد الطلبة تراثاً تمثل فى الحاجة إلى عمل ما هو أكثر من «فضح» الجامعة؛ فقد جذب الانتباه إلى «نطاق كامل من الآليات الخبيثة التى ينقل المجتمع عن طريقها معرفته، ويضمن بقاءه وراء قناع المعرفة، كالصحف، والتليفزيون، والمدارس الفنية، والمدرسة الثانوية (وربما فاقت الجامعة)» (فوكو ١٩٧١ ب، مجموعة ١٩٧٧ أ ص ٢٢٥). ولقد طرحت أحداث مايو فى إطار الجامعة وعلى المثقفين الأسئلة الخاصة بالعلاقة بين السلطة والمعرفة، وبكيفية تنظيم التعليم بحيث يعين على بقاء المجتمع الرأسمالى فى سلام. وقد جاوزت الدراسات التى تمت فى أعقاب هذا نطاق الجامعة، أو المدرسة، أو وسائل الإعلام.

ومنذ ١٩٦٨ أخذ التساؤل عن العلاقة بين السلطة وخطابات المعرفة أشكالاً متعددة، دون الانحصار فى اتجاه واحد، والواقع أن القوى التى تجمعت فى ١٩٦٨، والمواقف التى اتخذت فى ذلك الوقت، كانت متنوعة، ومع أحداث مايو التى بدأت فى الجامعة، شكل الطلبة قوة حاسمة فى الأزمة، وإن كانت ملتبسة من بعض الأنحاء. وقد كان الإضراب الذى نشأ نتيجة لذلك «أعظم إضراب عمالى فى تاريخ العالم» (ألتوسير ١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ ب، ص٣٥). لكن القوى المختلفة، والطلبة، والعمال، والحرفيين، لم يترابطوا حقاً قط. لقد كان تمرد الطلبة موجهاً فى المحل الأول ضد ما فى المؤسسات من ممارسات تجعل الأفراد خاضعين للمعايير الاجتماعية. وعلى وجه العموم كان أسلوب الحركة الطلابية مع ذلك نوعاً من الارتكاس المنتظم عما كانت تعترض عليه؛ فقد كان أسلوباً عفوياً، وذاتياً، وفوضوياً. وقد صار إخفاق العفوية واضحاً عندما تفتتت على وجه السرعة قوة الطلبة بعد أن انتهت موجتها الحماسية الأولى؛ «فقد وجد الطلبة أن التضامن العفوى الذى تحقق فى شوارع باريس كان ظاهرة سريعة الزوال إلى حد بعيد» (جونسون ١٩٧٢، ص ١٧٢).

وبمعنى ما تخلى الحزب الشيوعى الفرنسى (PCF) كذلك عن أحداث مايو. وعلى حين كان هناك فى الظروف التاريخية الخاصة فى الولايات المتحدة وبريطانيا افتقار إلى دمج النظرية الماركسية مع الحركة العمالية ـ ومن ثم لم يكن هناك حزب شيوعى قوى ـ كان الحزب

الشيوعى فى فرنسا وأوروبا يمثل تنظيماً للطبقة العمالية، يضم عدداً ضخماً من الأعضاء. ومع ذلك فإن الحزب الشيوعى الفرنسى عندما واجه الإضرابات الهائلة، والمظاهرات التى قام بها العمال والطلبة والحرفيون، كانت وجهة النظر التى تبناها هى أن ما حدث لم يكن موقفاً ثورياً. أضف إلى هذا أن الحزب أصر على أن مطالب العمال ينبغى أن تنحصر فى زيادات الأجر وعدد أقل من ساعات العمل. وقد أخطأ هذا الزعم فهم الحالة النفسية لدى العمال، حين تجاهل مطالبهم الأكثر جوهرية. فإذا لم يكن من الممكن أن يكون هناك تغير ثورى بغير حزب طليعى («يتقدم الجماهير بخطوة واحدة، وبخطوة واحدة فحسب» - لينين)، فلن يتحقق شىء على يد حزب يتوارى، ويهوّن فى قراراته من شأن الجماهير. لقد كان الحزب الشيوعى الفرنسى فى تنظيماته وأفكاره الفاشستية، بعيداً عن العمال الذين كان الحزب من المفروض أن يكون حزبهم. كان حزباً يتحرك بتوجيهات أعلى، حيث يقرر للعمال سياستهم ويتحدث باسمهم، فى الوقت الذى يصمُ فيه أذنيه عن كلامهم.

وفى فرنسا، وقبل ١٩٦٨، بدا دور المثقف التقدمى شبيهاً بذلك الموقف، وهو أن يقول «الحقيقة لأولئك الذين كان عليهم مع ذلك أن يروها باسم أولئك الذين كانوا ممنوعين من قول الحقيقة؛ فقد كان ضميراً، ووعياً، وبلاغة» (فوكو ١٩٧٢، مجموعة ١٩٧٧ أ ص ٢٠٧). ومنذ عام ١٩٦٨ تطورت دراسة الخطاب من حيث أفكاره وممارسته على أنحاء مختلفة، بعيداً عن تلك الفكرة المتعلقة بالمثقف الذى يتكلم باسم الآخرين. وفى خلال أحداث مايو كان أن وقع انقسام بين الحزب الشيوعى الفرنسى ويسار جديد، فوضوى أو إصلاحى. وكان من نتيجة ذلك أن حدد أحد اتجاهات الدراسة مهمته على نطاق واسع فى أن ينقض قدر المستطاع المواقف التى اتخذها الحزب الشيوعى الفرنسى فى ذلك الوقت، عارضاً فى الوقت نفسه دعواه فى أن «أولئك الذين يعنيهم الأمر على نحو مباشر هم وحدهم الذين يستطيعون الكلام بطريقة عملية باسم أنفسهم» (ديليز ١٩٧٢، الترجمة ١٩٧٧، ص ٢٠٩).

وقد تطورت هذه الدراسة المتعلقة بالخطاب لكى تخفف من القيود، وتضعف الروابط القائمة بين السلطة والمعرفة، حتى لا يحدث الإبطال سلفاً للخطابات الأخرى والمعارف الأخرى. وقد اتخذ هذا فى بعض الأحيان شكل المواقف النقدية النظرية للمفاهيم التى تستخدم - وعلى وجه الخصوص مفهوم «الحقيقة» ومفهوم «المعرفة» - للحفاظ على هيبة خطابات بأعيانها، كما اتخذ فى أحيان أخرى أشكالاً أخرى. وفى بداية السبعينيات وقعت حركات تمرد فى السجون فى فرنسا، كما كان الشأن فى غيرها من البلدان. وفى عام ١٩٧١

أسست جماعة الإعلام عن السجون (GIP)* بمبادرة من فوكو وغيره من المثقفين الذين كانوا «قد صاروا على وعي بضرورة أن يتكلم الأفراد المسجونون عن أنفسهم» (ديليز ١٩٧٢، الترجمة ١٩٧٧، ص ٢٠٦).

وفي عام ١٩٧٥ نشر فوكو كتابه المسمى النظام والعقاب **Discipline and Punish**. وهذا الكتاب لا هو تقرير عن «نتائج» البحث الذي قامت به ج ع س ولا هو تاريخ للاضطرابات في السجون، ولكنه دراسة أوسع نطاقاً، تبحث في انتشار آليات النظام منذ القرن السابع عشر؛ أي التقنيات الخطابية وغير الخطابية على السواء، التي تدرب المجتمعات الحديثة الأفراد من خلالها وتنظم أمورهم. وتقوم هذه الدراسة على المقارنة بين السجن والمدرسة والمصنع، وبهذا فإنها تعد من بعض النواحي «محركاً»؛ أي آلة تضيف قوة إلى الصراعات المختلفة التي ظهرت منذ مايو ١٩٦٨، وتوفر الحجج والأفكار التي يمكن استخدامها في مواطن أخرى، ثم إنها تقدم - بالقدر نفسه - معرفة تاريخية و«اختبارية empirical» (إمبيريقية) بالسجن والمدرسة، تبتعد كثيراً عن المعرفة السائدة المتعلقة بهذه المؤسسات وما فيها من خطابات وممارسات.

وبالطريقة نفسها قدم كاستل في كتابه نظام الطب النفساني **L'Ordre Psychiatrique** (١٩٧٦) - وهو دراسة لممارسة الطب النفساني وخطابه، مرتبطة بمقاومة مؤسسات الطب النفسي وبجماعة الإعلام عن الملاجئ **Groupe Information Asiles** (التي تكونت - مثل ج ع س - في عام ١٩٧١ لتهيئة الظروف لكي يتمكن أولئك الذين يحتجزهم الطب النفسي من أن يكون صوتهم مسموعاً) - قدم معرفة من نوع آخر للطب النفساني (انظر ميلر ١٩٨٠). وكان من شأن هذه الدراسات أن تعارض - عن طريق تطويرها لمعرفة بديلة - ألوان الخطاب السائدة، مقاومة بذلك الطريقة التي ترسخت بها هذه الخطابات في أرض الحقيقة.

وفي الستينيات حاولت البنيوية بشتى الطرق أن تؤلف نظرية عامة في القص أو نظرية عامة في الأسطورة، وهي بذلك قد افترضت ضمناً أن حقيقة أي نظرية يضمنها منطق داخلي، وأن النظرية - عند تطبيقها على موضوع بعينه - تقدم معرفة يمكن أن تكون حيادية وصحيحة. وعلى الرغم من أن هذه الافتراضات مثالية، فقد وجدت طريقها كذلك إلى الحزب

* (GIP) هو اختصار لاسم الجماعة، ومنطوقه كالآتي **Groupe d'Information sur les Prisons**. ونظراً لاستخدام المؤلفة هذه الصورة المختصرة فيما بعد فسوف نستخدم في مقابلها الصورة المختصرة للاسم على النحو الآتي (ج ع س). (المترجم).

الشيوعى الفرنسى، حيث كانت الممارسة السياسية تفهم على أنها تطبيق للنظرية. (وسوف تفحص المشكلات الخاصة بفكرة النظرية وفكرة الممارسة فى الفصل الرابع).

إن التساؤل عن المعرفة، الذى ظهر فى أحداث مايو وخلالها، قد أثار الشك حول قدرة نظرية ما عامة على أن تقدم المعرفة بالأحداث أو الأشياء القائمة. لقد تشكلت دراسة الخطاب خلال علاقات بين النظرية والممارسة تختلف عن تلك العلاقات التى أتيحت فى خلال الستينيات، كما قامت هذه الدراسة بصياغة مفاهيم تلك العلاقات. ومن ناحية أخرى كان تطوير هذه العلاقات المختلفة إلى مدى بعيد بين النظرية والممارسة، من خلال التساؤل عن الدور الذى قام به الحزب الشيوعى الفرنسى فى عام ١٩٦٨ وبعده.

وفى عام ١٩٧٢ قال ديليز، مقتفياً فى ذلك دراسة ج ع س «إننا نزاول تجربة علاقة جديدة بين النظرية والممارسة»؛ فالممارسة لم تعد تفهم على أنها «تطبيق للنظرية» (الترجمة ١٩٧٧، ص ٢٠٥). كانت ج ع س قد بدأت من فروض نظرية بعينها؛ لكن هذا الخطاب النظرى لم يطبق فيما بعد على المساجين، كما لم يستخدم فى رسم السياسات الخاصة بهم. والشىء العملى الذى انطوت عليه عملية ج ع س هو إتاحة حيز يستطيع فيه المساجين أن يصوغوا نقدهم للسجن ويكون صوتهم مسموعاً. وبهذه الطريقة صارت الممارسة هى العمل الموجه إلى إضعاف قوة الخطاب السائد عن السجون، مهيئة بذلك لخطاب المساجين إمكانية أن يكون فعالاً: ليس «إيقاظ الوعى» هو ما نناضل [نحن المثقفين] من أجله... ولكنه إضعاف للسلطة، واكتساب للسلطة، فقد كان المأمول أن يتمكن هذا النشاط من الارتباط آخر الأمر بألوان النضال لدى العاملين من الناس، بوصفه «نشاطاً موجهاً لمؤازرة أولئك الذين يناضلون من أجل السلطة، وليس لتنويرهم من موقع بعيد آمن» (فوكو ١٩٧٢ مجموعة ١٩٧٧أ، ص٢٠٨). لقد صارت العلاقة بين النظرية والممارسة فى عمل ج ع س علاقة تفاعل، كما صارت منفتحة.

ومنذ الستينيات اتجه جانب من دراسة الخطاب إلى فهم النظرية على أساس أنها صندوق أدوات من نوع ما؛ فالنظريات «ليست بديلاً من التحليل الفعلى؛ وإنما هى الأدوات التى تجعل التحليل ممكناً» (هندس وهيرست ١٩٧٥، ص٩). وفوق هذا تم منذئذ مرة أخرى تطوير مفهوم آخر للممارسة. ففى الوقت الذى عنيت فيه الممارسة السياسية فى الماركسية بصفة أساسية بتغيير الكيان الاجتماعى كله، ركزت بعض الدراسات غير الماركسية للخطاب على ما يبدو محلياً ومباشراً ـ فى الجامعة، أو السجن، أو المستشفى، أو المصنع.

ويذهب فوكو إلى أن هناك علاقة بين هذا المفهوم للممارسة وسلسلة من أعمال المقاومة التى تطورت فى السنوات الأخيرة، كما هو الشأن فى مجال التعليم؛ كأعمال المقاومة التى قام بها النساء، واللوطيون، والمرضى النفسانيون، والسجناء؛ وكالأعمال المعارضة لتسلط الطب على الأهالى، وتسلط الإدارة بتنظيماتها و(ملفاتها) السرية (١٩٨٢، ص ٢١١). والواقع أن دراسة الخطاب ترتبط بأعمال المقاومة هذه بطرق عدة مختلفة، وربما ارتبطت بها على نحو أوضح بالطرق التى جعلت بها الفكرة الثنائية الخاصة بالتفرد والتماثل فكرة ذات طبيعة إشكالية؛ وهى الفكرة التى تذهب إلى أننا جميعاً أفراد أحرار، يتكلمون اللغة نفسها، ويأخذون بالقيم نفسها، ويعرفون الحقائق نفسها، هذا، ما لم نكن منحرفين وشواذ.

وقد تطورت أعمال المقاومة هذه فى البلدان المختلفة، مثل بريطانيا وفرنسا وأمريكا. وأوضح فوكو أن هذه الأعمال - خلافاً لصراع الطبقات - لاتعنى بالضرورة بـ«أشكال الاستغلال»، لا ولا تحتاج - خلافاً للصراعات العرقية والدينية - إلى الاهتمام بـ«أشكال الهيمنة» (١٩٨٢، ص ٢١٢). ومع ذلك فإنها تهتم - شأنها شأن صراع الطبقات والصراع العرقى - بالممارسات الإيديولوجية، كما أنها يمكن حقاً أن تعنى بهذه الممارسات على وجه الحصر. إنها موجهة على وجه الخصوص ضد «الخضوع، وضد أشكال الذاتية والإذعان» (ص٢١٢).

إن أعمال المقاومة هذه تعارض كل ما يحطم الروابط والتجمعات، وكل ما يمنح شعباً ما تفرده، عن طريق ربط كل واحد بهوية ووظيفة ومكان، محولاً كل شخص فيه، رجلاً كان أو امرأة، إلى كائن منغلق على نفسه؛ وكذلك تؤكد أعمال المقاومة هذه، الحق فى الاختلاف (ص٢١١ - ٢١٢). وهى بهذه المثابة أعمال لمقاومة ما يمكن أن يسمى «النزعة الإنسانية». إنها كثيراً ما تختلف مع تلك الخطابات والممارسات التى تعلن أن الإذعان لـ«معيار» هو ما يمنح المرء التفرد والحرية؛ فكلما أذعنت لأولئك الذين يملكون القوة، زاد ذلك عندئذ من سلطتك [الفردية]» (فوكو ١٩٧١ ب، مجموعة ١٩٧٧ أ، ص ٢٢١)، ولكنها لاتختلف مع ما تعلنه النزعة الإنسانية فحسب؛ ذلك بأن ما ترغب فى تغييره ليس مجرد مواقف، إنها أعمال مقاومة لخطابات النزعة الإنسانية، ولتقنيات سلطتها وأشكال هذه السلطة، ولمعارفها، وللآثار الناجمة عن مؤسساتها. و«حكومة التفريد» individualization (فوكو ١٩٨٢، ص٢١٢) - أى الممارسات والخطابات التى تنظم الأفراد وتكونهم - تكون موضوع

تساؤل من قبل هذه الأعمال. وقد ارتبط البحث الحديث بهذه الأعمال فى جوانب عدة، ليس أقلها رفض فكرة قيام معيار للغة والنظر - بدلاً من ذلك - إلى الخطابات، أضف إلى هذا أن هذا البحث التفت إلى تاريخ الممارسات الإنسانية، وأنواع الخطابات، وألوان المعارف، وفى هذا السبيل قامت بعض دراسات فوكو فى أناة بفضح الوسائل التى تستخدمها «حكومة التفريد».

إن المقاومات التى نهض بها النساء، واللوطيون، وغيرهم، على نحو ما صورها فوكو، هى مقاومات مؤيدة لحرية الإرادة، فى إطار السياسة البرجوازية. لقد كانوا يهدفون إلى تغيير الممارسات الإيديولوجية؛ لأنه لايمكن أن يتساوى النساء والرجال فى الوقت الذى لا مساواة فيه بين النساء أنفسهن، وكذلك الأمر بين الرجال. كذلك تقف هذه الصراعات من أجل المساواة موقفاً معارضاً - وإن كان ذلك على نحو مغاير - له النزعة الإنسانية» (إلى جانب موضوعات برجوازية أخرى)؛ وذلك نتيجة لما فى هذه النزعة من توجه ذاتى كريه، وللطريقة التى يجرد بها النساء والرجال من السلاح فى الحركة العمالية على السواء، ذلك بأن النزعة الإنسانية، بإصرارها على التماثل والفردية، تقوم بوصفها أداة تعمل على أن ينسى الناس - فى المحل الأول - أن عدم المساواة واقع فى أساس المجتمع الذى نعيش فيه؛ وهى لذلك تنسى صراع جمهور النساء والرجال الذين يعيشون على ما يتقاضون من أجر، والذين يعد صراعهم أساساً صراعاً طبقياً، سواء ضد الاستغلال أو ضد تلك الإيديولوجيات والخطابات التى تساعد على ضمان أن يستمر الاستغلال.

وفى مايو ١٩٦٨ تمثل فى الحزب الشيوعى الفرنسى تأثير النزعة الإنسانية على وجه الدقة فى تجريد النساء والرجال من سلاحهم. لقد وجد عدد من الموضوعات والممارسات الإنسانية وما يتصل بها من موضوعات وممارسات برجوازية - وجد الطريق إلى الحزب الشيوعى الفرنسى ومازال مستمراً هناك، حالاً بذلك محل النظرية الماركسية. فبدلاً من اتباع

أسلوب التفكير الماركسي الذى يذهب إلى أن الجماهير تصنع التاريخ، كان أسلوب التفكير فى الحزب الشيوعى الفرنسى فى عام ١٩٦٨ يذهب إلى أن الحزب، ممثلاً فى شخوص زعمائه واخبرائه، هو الذى يصنع التاريخ. ولأن الحزب الشيوعى كان متصلباً، وكان يهون من شان الجماهير، فإنه عمل على أن يفرق - بدلاً من أن يجمع - بين القوى المختلفة للعمال، والطلبة، والبرجوازية الصغيرة. ويشير ألتوسير فى مقالته «ما الذى ينبغى أن يتغير فى الحزب» إلى أن الحزب الشيوعى الفرنسى كان فى الواقع عند نهاية الستينيات معنياً بأن يصبح متآلفاً إلى حد بعيد مع السياسة البرجوازية؛ أى يصبح «حزباً مماثلاً لبقية الأحزاب» (١٩٧٨، الترجمة ١٩٧٨، ص ٣٠).

لقد كانت دراسات الخطاب - جزئياً - فى علاقتها بما اتخذ من موقف إزاء الحزب الشيوعى الفرنسى، تلك الدراسات التى صدرت عن فرنسا منذ الستينيات (وعلى سبيل المثال دراسات فوكو وألتوسير وبيشو) - كانت قد تطورت عبر اتجاهات اختلفت فى بعض الأحيان الواحد منها عن الآخر. وبصفة جزئية كانت بعض الدراسات - لاسيما دراسات فوكو - غامضة فى سياستها من خلال رفضها التام للحزب الشيوعى الفرنسى، كما أنها تغامر فى مواجهتها لموضوع من الموضوعات البرجوازية، مثل موضوع النزعة الإنسانية، بالانزلاق إلى موضوع آخر، فتصبح نفعية أو ذاتية، دون أن تخاصم قط السياسة البرجوازية خصاماً تاماً. على أن دراسات ألتوسير وبيشو أقل غموضاً من الناحية السياسية؛ فقد كانت - بناء على تطوير للمنطلقات الفكرية الماركسية - تغلغلاً فى الحزب الشيوعى الفرنسى، يقوم بنقد الطريقة التى تسربت بها إلى هذا الحزب الممارسات والخطابات البرجوازية، والنزعة الإنسانية، دون أن ننسى فى الواقع الاتجاه النفعى كذلك. ولكن ما حققته هذه الدراسات من تقدم أساسى لايمكن النظر إليه على أنه عمليات تغلغل ضيقة فى أحد الأحزاب، حتى وإن تعلقت به بعض محدداتها. ذلك بأن هذا العمل قد شق الطريق لدراسة الإيديولوجيات والخطاب بأساليب جديدة، فهو فى الوقت الذى يثير فيه الأسئلة حول حيادية المعارف، وحول فكرة معيار اللغة، وحول كيفية تكوين الأفراد فى صورة رعايا (وهى أسئلة تناولها فوكو فى عمله على نحو يختلف بعض الشىء)، يلتفت على وجه الخصوص إلى الأنحاء التى توجد عليها الممارسات الإيديولوجية، والخطابات ومعانيها، من الناحيتين التاريخية والمادية، وإلى الآثار التى تحدثها، والكيفية التى يمكن بها تغييرها.

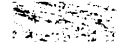
إن أحداث مايو ١٩٦٨ فى الجامعة لم تطرح المعرفة والمناهج الدراسية فحسب للمساءلة، بل طرحت كذلك أشكال التنظيم والتفريد داخل الجامعة؛ كالإجراءات الخاصة بالامتحان، والفصل فى مساكن الجامعة، والنظم التى تحدد المعارف والطلبة، وعزل الطلبة عن الجماهير العريضة من العمال. ومنذ الستينيات شهدت بريطانيا كما شهد غيرها من البلدان معارضات مستمرة فى المستوى الثالث من التعليم لإجراءات الامتحان وللحدود الفاصلة بين الحقول المعرفية. كذلك نشأت هناك صراعات من أجل التعليم خارج حدود الخطابات والممارسات ذات النزعة الإنسانية (وكل الخطابات والممارسات المثالية بصفة أساسية)، وخارج حدود المعارف الإنسانية، كالأدب الإنجليزى، وعلم النفس، وما أشبه.

لقد تطورت دراسة الخطاب بصفة مبدئية فى بريطانيا حيثما استطاع جانب أو آخر من «أزمة» التعليم أن يجعل من المستطاع الارتياب فى شأن المعارف ذات النفوذ. وفى بادئ الأمر حدث فى خلال الستينيات انهيار فى السياسة الاشتراكية الديمقراطية، وسواء أكان الأمر راجعاً إلى حزب العمل أم إلى يمين هذا الحزب فى إخفاق التوسع التعليمى ونظام التعليم الشامل فى تحقيق ما ادعاه لهم أنصارهم - وهو مجتمع المساواة، أو المجتمع الأكثر مساواة على أقل تقدير - فقد استخدم هذا الإخفاق فى إثارة الشك حول «التوسع»، و«المناهج التقدمية»، و«استقلالية المعلم»؛ وهى الأمور التى تمثل جميعاً سياسة حزب العمال (انظر فن Finn والآخرين ١٩٧٨). وهنالك ذهب بعض المثقفين إلى الاعتقاد فى أن «أسباب هذا الافتقار إلى النجاح ينبغى البحث عنها فى الحيز السياسى الخاص للعملية التعليمية» (ص١٨٩)، وكان أن ثار الشك فى حيادية المعرفة والتعليم.

وقد تمثل قسم آخر من السياق التعليمى فى بريطانيا فى ذلك الزمن، وهو قسم مهم، فى ميل الخطابات والمعارف السائدة إلى الحيلولة دون نظريات التحليل النفسى، وما بعد البنيوية، والماركسية؛ تلك النظريات التى كانت تستورد حينذاك إلى البلاد. وقد أدى رفض السماح بتعليم الطلبة هذه النظريات تعليماً فعالاً فى أجزاء كثيرة من المستوى التعليمى الثالث إلى طرح الأسئلة بصورة ملحة على أولئك الذين رغبوا فى أن يعلموهم إياها، عن سياسة المعرفة ووضع الخطابات.

وهكذا فإن دراسة الخطاب هى نفسها عمل غير حيادى. والأسئلة التى تطرحها هذه الدراسة متعلقة بالوجود التاريخى والمادى للإيديولوجيات، وللخطابات ومعانيها، ومتعلقة

بالطرق التى تم بها تكوين الأفراد فى صورة رعايا، ومتعلقة بما بين النظرية والممارسة من صلات متضمنة فى «الكلام باسم الآخرين» - هذه الأسئلة هى التى قد يؤثر البعض ألا يثيرها على الإطلاق، ذلك بأنه وراء دراسة الخطاب - التى ظهرت وتطورت عند نهاية الستينيات وخلال السبعينيات - كانت هناك الأسئلة ذات الطابع السياسى بصفة أساسية، الخاصة بكيفية إمكان أن يتغير المجتمع الذى نعيش فيه وإلى أى مدى.



الفصل الثانى

من الإيديولوجيا إلى الخطاب

الموقف الألتوسيرى

لم تكن المعانى حتى قبل ١٩٦٨ تعد فى كل الأحوال وعلى وجه العموم حيادية؛ فقد كانت عمليات التمييز بين بعضها وبعض قائمة: بعضها يؤخذ على أنه حيادى وصحيح؛ وبعضها يوسم بالتحيز والوهم. لكن دراسة الخطاب فى الآونة الأحدث، تلك الدراسة التى راحت تتساءل حول المعانى فى تركيبها المادى والاجتماعى، أصبح من المتاح فيها تحليل السياسات الخاصة بنطاق المعانى. وقد اقتضى هذا العدول عن وجهة النظر التى ترى فى اللغة نظاماً من المعانى يشترك فيه كل الناس. ومن هنا قرر بيشو أن «الكلمات، والتعبيرات، والأقاويل... إلخ تغير معناها وفقاً لأوضاع أولئك الذين يستخدمونها» (١٩٧٥ الترجمة ١٩٨٢، ص ١١١). إن أطروحة بيشو، التى توجه أنظارنا إلى سياسات المعنى فى الخطابات المتعارضة، تبدأ من عملية الاختراق الأساسى لفهم الإيديولوجيات الذى قدمه إلينا ألتوسير فى مقاله (١٩٧٠) عن «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية (ملاحظات على طريق البحث)». وقبل أن ننتقل إلى عملية الاختراق هذه، سأستخدم بعض كتابات الحقبة من ١٧٩٠ إلى ١٨٣٠ لتصوير جزء مما ذهبت إليه أطروحة بيشو.

لقد كانت الكنيسة الرسمية فى إنجلترا فى ذلك الوقت تلقى معارضة من جانب «الملحدين» والهيئات المنشقة على السواء. وكانت الكلمات فى نطاق هذه الصراعات ـ التى ارتبطت آخر الأمر بالطبقات ـ هى سلاح النضال، حتى إن ما يمكن ـ على سبيل المثال ـ أن يعد «ترنيمة دينية»* أصبح موضوعاً له أهميته ـ فترنيمة شلى المسماة *ترنيمة إلى الجمال العقلى*

* كلمة ترنيمة hymn أصلها فى اليونانية hymnos، وكانت تعنى الثناء على الآلهة أو الأبطال. وعلى مستوى الممارسة الدينية يمكن أن تسمى أية أغنية فى الثناء على الخالق سبحانه ترنيمة. والترنيمة الأدبية هى كل أغنية ثناء، سواء أكانت جادة مثل ترنيمة شلى التى سترد الإشارة إليها فى المتن وشيكا، أم كانت مازحة. (المترجم)

(١٨١٧) لم تنشر لكى تعنى فى جمع المصلين. بل بوصفها قصيدة، أى قطعة من الكتابة يفرزها الفرد فى خلوة. وقد استخدمت هذه «الترنيمة» كلمات من المعجم المتداول فى المذهب المسيحى الأرثوذكسى (« الفضيلة»، «الروح»، «الحب»، «الأمل»، إلخ.)، ولكنها سافت هذه الألفاظ فى عبارات تجعلها بحيث تأخذ معانيها من مواقف غير أرثوذكسية :

الحب، والأمل واحترام الذات، شأنها شأن السحب،
تذهب وتجىء، قد نسبت إلى بعض المواقف غير اليقينية.
واذا كان الإنسان خالداً، ومطلق النفوذ،
فهل احتفظت. وأنت مجهول ومرؤع كما أنت.
مع الموكب المجيد بمنزلة رصينة فى داخل قلبه.

ففى هذه الأسطر يبدو الحب والأمل والخلود والنفوذ المطلق وقد ارتبطت بوجهات نظر تتعلق بالإنسان وبالذات المفردة. والواقع أن هذه الكلمات قد أنزلت إلى الأرض، وأمكن لها بهذه الطريقة أن تأخذ معانيها من مواقف «ملحدة» وإنسانية النزعة.

ولننظر فى مثل آخر هو كلمة «الخلاص»؛ فبهذه الكلمة صار لها معان يختلف الواحد منها عن الآخر بالرجوع إلى المواقف المختلفة بين الكنيسة الرسمية والهيئات المنشقة عليها. ووفقاً للترنيمة النبشيرية الأنجليكانية المسماة «من *الجبال الثلجية فى المروج الخضراء*» (١٨١٩)، يشتمل «التبشير» على الظفر بالحياة الخالدة من خلال الإيمان بالمسيح :

فى عماه ينحنى الوثنى
للخشب والحجر؛
هل يمكن لنا نحن الذين عم النور أرواحهم
بالحكمة الهابطة من السماء؛
هل يمكن لنا أن نحرم الرجال
الذين داهمهم ظلام الليل من نور الحياة ؟
الخلاص ! أيها الخلاص !
هكذا يعلن الصوت المبتهج

حتى تحفظ كل أمة من أبعد الأمم

عن ظهر قلب اسم المسيح!

ولكن «الخلاص» فى الكتابات المنشقة على الكنيسة، سواء منها الترانيم والمواعظ، صار يشتمل على التحرر من الحكم الاستبدادى، فقد جسدت موعظة رتشارد پرايس Richard Price، التى خاطب فيها المنشقين من البروتستنط فى المجتمع الثورى، والتى طبعت فى ١٧٨٠ - جسدت حديث سيميون Simeon المأخوذ من إنجيل لوقا (وهو جزء من صلاة مسائية فى الكنيسة الأنجليكانية) فى شكل إطراء للثورة فى فرنسا :

أيها السيد، دع الخادم الآن يرحل فى سلام، فقد رأت عيناى الخلاص.
لقد عشت فى زمن رأيت فيه انتشار المعرفة، الذى قوض أركان الخرافة والإثم. عشت لأرى كيف صارت حقوق الإنسان تفهم على نحو أفضل مما كان، وكيف تسعى الأمم حثيثا للحصول على الحرية، التى بدت هذه الأمم كأنها فقدت معناها. لقد عشت لأرى ثلاثين مليونا من البشر الساخطين العاقدين العزم، يرفضون العبودية، ويطالبون بالحرية بصوت لايدافع. لقد قادهم ملكهم إلى النصر، وهناك ملك مستبد يستسلم لرعاياه. (پرايس ١٩٧٠، ص ٤٩).

وقد كانت الترنيمة التى تحمل عنوان «*يا آله الناس، أعرنى سمعك*»، والتى كتبت لكى تغنى فى اجتماع «أصدقاء السلام والإصلاح» - كانت ما تزال فى عام ١٧٩٤ تتوسل إلى الله أن يحقق «الخلاص» للناس بذلك المعنى المخالف نفسه :

رؤس الطغاة المجانين، وحطم المتكبرين...
الذين يزاحمون بجباههم المتغطرسة أعنة السماء.
اكشف عن ساعدك، يا ملك الملوك العظيم!
فبهذا الساعد وحده يتحقق الخلاص :
هذا الساعد صانع الأعاجيب..
الذى حطم النير الفرعونى فى رقبة إسرائيل
حطم كل زنزانة، وكل قيد!
وأعاد إلى العبيد المظلومين حقوقهم.

فكلمتا «ترنيمة» و«خلاص» كانتا من أسلحة النضال؛ وهذا ما يعيدنا إلى بحث بيشو. حيث الكلمات «تغير معناها وفقاً لمواقف أولئك الذين يستخدمونها» (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ١١١).

وهذه الأطروحة التى تكشف عن التعارض بين المعانى اللغوية، تأتى تابعة (كما قيل) لما حققه ألتوسير من اختراق للنطاق الأوسع من الفهم للإيديولوجيات. أى العقائد، والمعانى، والممارسات التى نفكر فيها ونعمل وفقاً لها. وقد كانت المحاولات الأسبق لربط هذه المعتقدات والممارسات بالعملية التاريخية أميل إلى التبسيط. لقد حاولت أن تربط بين المقولات المتعارضة أو الأفكار فى العقل (من جهة)، والجانب التقنى من العملية الاقتصادية (من جهة أخرى)، كما لو أن المعانى والمعتقدات تستطيع فى وقت واحد أن تعكس الحقيقة الواقعة وتتشكل فى الوعى، سواء أكان وعياً صحيحاً أم زائفاً. وهذا المنحى فى تناول الإيديولوجيا يفترض أن الأفكار لها وجود مجرد، وأنها تأخذ شكلها عن طريق الوعى. ونتيجة لذلك يغفل هذا المنحى عن كثير من سياسات المعنى(١).

وقد حولت مقالة ألتوسير فى عام ١٩٧٠ اتجاه دراسة الإيديولوجيا من خلال تأكيدها أن الإيديولوجيات تنطوى، قبل كل شىء، على كيان مادى. وتقدم هذه المقالة قائمة تقريبية بـ«الأجهزة» (بمعنى المؤسسات) فى البلدان الرأسمالية المعاصرة، مثل فرنسا وإنجلترا: تلك الأجهزة التى تعد فعالياتها إيديولوجية على نطاق واسع، متمثلة فى أجهزة الدين، والتعليم، والأسرة، والقانون، ونظم سياسة الحزب، والاتحادات التجارية، ووسائل الاتصال، والثقافة (١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص ١٣٦ - ٧). وزخم هذا الجدال يتمثل فى أن الإيديولوجيات توجد فى الأجهزة مشكلة جزءاً من الدولة، حيث «تتوحد» أو - لنقل - تترابط فيما بينها عن طريق الصراعات الاجتماعية والصراعات الطبقية بصفة أساسية، التى تتخلل تلك الأجهزة. وهذا الجدال يتحاشى وجهة النظر التجريدية فى المعتقدات والمعانى، سواء بوصفها طليقة فى حركتها أو صادرة عن الوعى. وعلى خلاف هذا كلية يذهب ألتوسير إلى أن الوعى يتكون من خلال الإيديولوجيات، كما إن تأكيده الجذرى لوجود هذه الإيديولوجيات المادى يفضى إلى هذا التصور الجديد: أن الإيديولوجيات نظم للمعانى، تضع كل فرد فى علاقات خيالية مع العلاقات الحقيقية التى يعيش فيها (ص ١٥٢ - ٥).

وفى فرنسا عززت هذه المقالة أعمال بيشو، ورينيه باليبار، وإيتيين باليبار، وماشيرى،

وفوكو. على أن ألتوسير لم يقدم هذه المقالة قط على أنها فى صورتها النهائية: «إن هذا النص مكون من جزءين مقتطفين من دراسة فى مرحلة الإعداد» (ص ١٢٣). وفى حين يتخذ الجزء الأول من وجود الإيديولوجيات وأجهزة الدولة الإيديولوجية (وسيطلق عليها هنا فيما بعد أ د أ) فى ظل النظام الرأسمالى موضوعاً، يهتم الجزء الثانى بالإيديولوجيا عموماً؛ وهو لذلك فلسفى برمته. ولكن عدم الالتفات فى خارج نظام فرنسا إلى هذا الاختلاف (مع ميل إلى القراءة فى الاتجاه العكسى بدءاً من الجزء الثانى) كثيراً ماشوش أهمية هذه المقالة وجعلها مبهمة.

وتبدو لى الأهمية الحيوية لهذه المقالة فى أنها تشق الطريق إلى معرفة (لا تدعى لنفسها الكمال والنقاء) تتعلق بكيفية قيام الإيديولوجيات والخطابات، وبالآثار التى تنجم عنها. وتشير المقالة فى نصفها الأول إلى أن الإيديولوجيات لا تنشأ نتيجة للصراعات الاجتماعية فحسب، ولكنها فى إطار الممارسات السائدة للإيديولوجيا تعيد فرض هذه الصراعات. وفى إيجاز أقول إن أ د أ هى الموضع الذى يشهد صراعاً مزدوجاً، ويمكن فى منتهى اليسر تقصى دعوى ألتوسير ووجهة نظره عن طريق النظر أولاً - كما صنع هو نفسه - فيما أعيد فرضه.

الممارسات السائدة

يبادر ألتوسير بافتراض أن البحث فى الإيديولوجيات يبدأ من «وجهة النظر الخاصة بإعادة الإنتاج». وقد كتب، مشيراً إلى خطاب أرسله ماركس إلى كوجلمان؛ يقول «إن كل طفل يعرف أن التنشئة الاجتماعية التى لم تُعد إنتاج شروط الإنتاج فى الوقت نفسه الذى أنتجت فيه (هذه الشروط) لن تدوم عاما واحداً» (ص ١٢٣). وهو بهذا يمضى فى عمله مباشرة فى نطاق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالى بوصفه مجتمع الطبقات الذى تصبح فيه علاقات الإنتاج الأساسية هى علاقات الاستغلال. وقد أبرز تحليل ماركس للرأسمالية كيف أن الأجراء يضطرون لكى يقيموا حياتهم إلى بيع قوة العمل لديهم، وأنهم خلال العمل «الفائض» منهم (أى الذى لم يُدفع أجره) ينتجون رأس المال الذى يعيد إنتاج استغلالهم: «إن مالك العمل الذى لم يدفع ثمنه فى الماضى هو - منذ ذلك الحين فصاعداً - الشرط الوحيد للاستيلاء على العمل الحالى الذى لم يدفع أجره على نطاق يتسع على الدوام» (١٨٦٧ الترجمة ١٩٧٦، ص ٧٢٩). وإذ ينطلق ألتوسير فى عمله من مسألة إعادة الإنتاج، فإنه يبدأ بالصراع الطبقى بين البرجوازية والطبقة العاملة (البروليتاريا)؛ لأن هذا العداء يعاد إنتاجه مصاحباً لعلاقة

العمل برأس المال فى نطاق الإنتاج. ومع أنه يبادر بالإشارة إلى أن قوة العمل فى شكل العمالة المهاجرة يعاد إنتاجها على نطاق واسع «خارج نطاق الشركة»، فى الأسرة وفى المدرسة (١٩٧٠ مجموعة ١٩٧١، ص ١٢٦ - ٧)، فإن إعادة إنتاج العلاقات الرأسمالية تحدث فى نطاق الإنتاج نفسه. لكن ماركس فى اقتصاره على النظر فى نطاق الإنتاج قد خلف أسئلة بعينها دون أن يطرحها - ليس أقلها السؤال عن كيفية أن يُفرض التقسيم الاجتماعى من خارج المصنع أو الشركة، وكيفية «تقبل» العمال لعملية استغلالهم، وكيفية تحققها (أو - على نقيض ذلك - عدم تحققها). وإن ألتوسير إذ يعرض للسؤال: «كيف يمكن ضمان إعادة إنتاج علاقات الإنتاج؟» (ص ١٤١)، ينتهى إلى أن يعد المستوى الإيديولوجى جهازاً من أجهزة الدولة.

ولكى أجسد دعوى ألتوسير النظرية على مدار هذا الفصل، سأتجه إلى مثال التعليم؛ الذى عينه ألتوسير على أنه يحتل مكان المفتاح وسط أجهزة الدولة فى المجتمعات الرأسمالية الناضجة (ص ١٤٤ - ٥). إن الجماعة البرجوازية الحاكمة، التى وصلت إلى السلطة فى الثورة الفرنسية، قد أدخلت فى نص إعلان الحقوق فى الجمهورية الجديدة فى عام ١٧٩٣ «أن التعليم ضرورى لكل الناس» (اقتبسها سابول ١٩٦٢، الترجمة ١٩٧٤، جـ٢، ص٣١٥). ولكن ما انتهى إليه هذا فى ممارسات القرن التاسع عشر، فى فرنسا وإنجلترا على السواء، هو إنشاء التعليم الابتدائى لكل الناس، إلى جانب نظام النخبة الثانوى الذى كان قائماً. ومع أن التعليم فى المجتمعات الرأسمالية الناضجة إلزامى، فإنه ليس كذلك بالنسبة إلى الجميع؛ فالتعليم يصنع الفواصل بينهم. وكذلك كان مرسوم بتلر فى عام ١٩٤٤، الذى هيأ التعليم الثانوى لكل الناس فى بريطانيا بعد الحرب - كان يصنع الفواصل فى الوقت الذى يدعى فيه تحقيق المساواة، وذلك بدفع معظم الأطفال إلى المدارس الجديدة والفنية الثانوية، وانتخاب بعضهم للمدارس الثانوية الخاصة(٢). وفى عهد تاتشر فى بريطانيا، حيث كان التمييز واضحاً كل الوضوح فى ما كان هناك من انقسام بين المدارس الحكومية والمدارس الأهلية، استمر تكريس هذا التمييز من خلال امتداد التعليم لإتاحة الفرصة للتعليم العالى الرسمى من جهة، وبرامج التدريب التى يستوعبها مكان العمل من جهة أخرى. ولكن قضية ألتوسير تلفت النظر إلى أكثر من هذا، حيث إنه لم يكن يشغل نفسه حقاً بالمكان الذى يتعلم فيه الناس، بل بما يتعلمون.

إن قضيته تذهب إلى أن «الإيديولوجيا الحاكمة» تضمن إعادة إنتاج العلاقات الرأسمالية من خلال تكريس التمييز الاجتماعى ؛ ففى المدارس يحصّل التلاميذ الذين يتعلمون المهارات المختلفة «قدراً بعينه من «الحذق» مغلفاً بالإيديولوجيا الحاكمة (اللغة الفرنسية، الحساب، التاريخ الطبيعى، العلوم، الأدب)، أو فى بساطة بالإيديولوجيا الحاكمة فى صورتها النقية (الأخلاق، التهذيب المدنى، الفلسفة)» (١٩٧٠ مجموعة ١٩٧١، ص ١٤٧). ومع ذلك فإن الأطفال يتعلمون على وجه الدقة «الحذق» فى ظل أشكال لا تجعلهم عرضة للإيديولوجيا الحاكمة فحسب، ولكنها تكرس كذلك التمييز بينهم، حتى يكون «الخضوع للإيديولوجيا الحاكمة» من جانب كثير منهم موصولاً بعدم الإدراك، ويكون للآخرين السيادة، أى «القدرة على التلاعب» بأدواتها (ص١٢٧ - ٨)، ومن ثم فإنه من الصحيح كل الصحة أن كثيرين - كما يقول بيشو - «يمضون مرحلتهم التعليمية بوصفها عبئاً، أى حقبة رديئة ينبغى التغلب عليها بأسرع ما يمكن» (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ١٦٤ - ٥).

وهناك مثال واضح يمكن الوقوف عليه فى «محتوى» العملية التعليمية، للكيفية التى تقوم بها الإيديولوجيا السائدة بالتمييز - فى الوقت الذى تبدو فيه أنها تصنع شيئاً آخر - وهو مثال ماخوذ من دراسة رينيه باليبار لعملية تعليم النحو ؛ فعندها أن مداخلات ألتوسير «قد فتحت الطريق أمام البحث» (باليبار ١٩٧٤، ص ٥٤)، كما أنها أفادت منها فى دراساتها الكثيرة للغة القومية الفرنسية والأدب الفرنسى. وهناك دراسة خاصة بالنحو (ترجمت إلى اللغة الإنجليزية) تقدم إلينا رواية تفصيلية لتاريخ التمييز فى هذا التعليم الذى أصبح مفروضاً منذ الثورة الفرنسية، عندما اختارت الطبقة الوسطى الحاكمة فى عام ١٧٩٤ الشطر الفرنسى من النحو اللاتينى الفرنسى المزدوج ليكون النحو الرسمى المستخدم فى تعليم الجميع (١٩٧٨، ص ٣٠ - ٧). وقد أدى هذا إلى نظام كان تلميذ المدرسة الابتدائية يتعلم بمقتضاه - ومازال يتعلم - اللغة القومية فى شكل نحو لا معنى له فى الغالب فى غياب تعلم اللغة اللاتينية. كان من الممكن جعل الأطفال جميعاً قادرين على فهم «اللغة الفرنسية الصحيحة»، فهماً آلياً، ومن ثم تيسير التواصل بينهم، ولكن ما كان يتم تعليمه فى المدارس الابتدائية كان يمكن هدمه وإعادة بنائه فى التعليم الثانوى، لدى بعض الأطفال الذين يتاح لهم التفوق فى «اللغة الفرنسية الصحيحة»؛ وهو تفوق قد يؤدى إلى نوع من اللا تواصل عن طريق إلغاء ما سبق للجميع تعلمه، ذلك بأن اختيار الشطر الفرنسى من النحو المزدوج بوصفه - أى هذا الشطر الفرنسى - النحو الرسمى -

قد أفضى إلى دراسة النحو المقارن- ومن ثم كان الفهم الكامل لمخطط اللغة القومية التوليدى- مع قصر هذه الدراسة على مستوى التعليم الثانوى، الذى نظر إليه منذ البداية على أنه بطبيعته متعدد اللغات (وثنائى اللغة قبل كل شىء- يجمع بين الفرنسية واللاتينية). وفى هذا السياق يخطر فى الذهن قول أورويل المشهور: «إن كل المواطنين متساوون، ولكن بعضهم أكثر تساوياً من الآخرين». (ص٣٢)

وكما حدث فى دراساتها الأشمل للتعليم فى مرحلة ما بعد الثورة فى فرنسا، يضفى بحثها هذا خصوصية على دعوى ألتوسير أوسع نطاقاً، وهى فى بحثها التاريخى تعرض الطرق التى يستطيع بها نظام قومى فى التعليم أن يكون وسيلة لإدراج الجميع فى علاقة تمايز تفرض الخضوع وتمنح التفوق.

والآن تتحدد أهمية هذا عندى فى أن القضية تشرع- فى الوقت الذى توحى فيه بالسبب فى ضرورة تغيير الممارسات السائدة- تشرع فى بيان كيفية عمل هذه الممارسات وقد صارت لها الهيمنة فى الأجهزة. وربما كان لألتوسير الحق كل الحق فى أن يسميها أجهزة الدولة (إلى جانب جهاز القمع فى الحكومة، والإدارة، والشرطة، والمحاكم، والجيش). ذلك بأنه يعتقد أن الطبقة الحاكمة تتحرك لممارسة سيطرتها على أجهزة الدولة الإيديولوجية وفيها (١٩٧٠، المجموعة ١٩٧١، ص ١٣٦- ٩). وهو هنا يبنى تفكيره على حدس جرامشى Gramsci «الرائع» فى أن الدولة ليست مجرد «جهاز قسرى»، ولكنها قد تعمل مرتدية قفازاً من المخمل الناعم من خلال أجهزة يفترض أنها تعمل على تحضر الناس، وعن طريقها تتم ممارسة «السيطرة من جانب فئة اجتماعية على الأمة بأسرها» (جرامشى، خطاب السابع من سبتمبر ١٩٣١، الترجمة ١٩٧٩، ص ٢٠٤). وخلال أداة (أجهزة الدولة الإيديولوجية) تعمل الإيديولوجيا عن طريق الإخضاع والتمييز (مدعومة بجهاز القمع فى الدولة) على ضمان إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الرأسمالية، تلك التى على أساسها تقوم الهيمنة الاجتماعية والسياسية للبرجوازية (ألتوسير ١٩٧٠ مجموعة ١٩٧١، ص ١٣٦ - ٤٢).

ولكن ليس هذا هو كل شىء؛ فقضية ألتوسير تطرح شيئاً آخر يبدو لى فى الدرجة الأولى من الأهمية؛ فهى تبين كيف تصبح الممارسات السائدة للإيديولوجيا - «قبل» هذا - على ماهى عليه، وكيف تتكون الإيديولوجيات. والآن، أياً كان ما قيل فى أثناء سنوات الثورة

الفرنسية، فإننا إذا اهتممنا ولو قليل الاهتمام بالصراعات التاريخية، اتضح لنا أن البرجوازية تحكمها فى أ د أ استناداً إلى ضرورة أو حق طبيعى. ولقد بين ألتوسير أن البرجوازية - لإمارس على الرغم من كل هجماتها المركزة على الكنيسة (وهى جهاز الدولة الأساسى فى مرحلة ما قبل الرأسمالية) - لا هى أخضعت الكنيسة بين عشية وضحاها، ولا هى نأت بوظائفها الإيديولوجية بعيداً عنها لتجعل من التعليم الجهاز الأساسى (ص١٤٣ - ٥). وسوف يكون من الخطأ الاعتقاد بأن وضع الإيديولوجيا الحاكمة فى موضع الهيمنة يحدث من تلقاء نفسه؛ فهو يذهب إلى «أنها - على النقيض - الركيزة لصراع طبقى مرير ومستمر؛ لصراع يكون أولاً ضد الطبقات الحاكمة السابقة وأوضاعها فى أ د أ القديمة والجديدة، ثم يكون ثانياً ضد الطبقة المستغَلة»، وهو يضيف إلى هذا أن هذا النضال يجاوز أ د أ، لأنه «يأتى من مكان ما آخر»، من حيث إنه متجذر أساساً فى علاقات الإنتاج ذاتها (ص ١٧٢).

الصراع بين الإيديولوجيات

عرضنا فى القسم السابق لشرح ألتوسير للكيفية التى تفرض بها الممارسات الإيديولوجية السائدة نفسها على كل فرد من الأفراد على نحو يفرق بينهم، ولكن اقتصار النظر على هذا سيجعل الأمر يبدو كما لو أن الإيديولوجيا الحاكمة هى كل ما هنالك، دون أن يكون هناك أداة للتغيير. ولحسن الحظ أن موقف ألتوسير فى مقالته يخرج بنا من هذه الحتمية العابسة.

وإذ يبدأ ألتوسير من مسألة إعادة الإنتاج فإنه بذلك يبدأ - كما ذكرنا من قبل - من الصراع؛ من صراع الطبقات. وقد أفضى به هذا إلى النظر فى شىء أبعد من الإيديولوجيا الحاكمة وكيفية عملها على نحو يفرق بين الناس، وفرضها للمعتقدات.. إلخ، على أولئك الذين تخضعهم حتى ليبدو أن المعتقدات التى فرضت عليهم هى معتقداتهم، أو هى مواهبهم الطبيعية، أو ثقافتهم. كذلك انتهى به الأمر إلى أن يأخذ فى حسبانه الإيديولوجيات الخاضعة للحكم كذلك. وفى الوقت الذى لم ينكر فيه كثير من النظريات الأقدم تلك الإيديولوجيات، تعرضت هذه النظريات للهجوم من خلال النظر فى الإيديولوجيات المختلفة على أساس أنها تعبر عن الوعى الذاتى للطبقات المختلفة. ويبدو لى موقف ألتوسير محققاً لتقدم أساسى فى الاقتراب إلى حد بعيد من الأشياء فى نظامها المادى الحقيقى، وفى البدء من الصراع الطبقى لا من الطبقات ذاتها. وبناء على هذا يصبح فى وسعه أن يدعى أن

الإيديولوجيات تناسس فيما بعد علاقات تعارض اساساً ، فما من إيديولوجيا تتشكل خارج الصراع مع إيديولوجيا أخرى معارضة. وهذه القضية هى التى فتحت الطريق لذلك النوع من البحث فى مجال الخطاب، الذى أجملناه فى بداية هذا الفصل، والذى سنطوره فى الفصل الآتى.

إن الفتح الجديد الذى صنعته دعوى التوسير يصبح واضحاً عندما نأخذ فى الحسبان ما يسميه «وحدة» أ د أ (أجهزة الدولة الإيديولوجية)؛ فالأجهزة التى أحصاها ليست منفصلة على وجه الخصوص. وعلى سبيل المثال هناك فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة تفاعلات بين نظام الأحزاب السياسية والقانون واتحادات التجارة، وعلى غرار هذا يتفاعل التعليم والثقافة إلى الحد الذى تتكون فيه بينهما بعض الأشكال الإيديولوجية. (ويعد الأدب - على نحو ما استقر عليه الأمر فى شأنه منذ القرن الماضى - حالة تناسب المقام). ومع ذلك فإن أ د أ - كما يؤكد التوسير - ليست «كلا منظما» كما هو الحال فى أجهزة الدولة القمعية (ص ١٤١)، والمؤكد أنه ليس هناك - على نحو ما يشير تاريخ اتحادات التجارة - ما يدعو إلى القول بأن الإيديولوجيا الحاكمة تهيمن دائماً فى كل من هذه الأجهزة؛ بل إننا لو اقتصرنا على النظر إلى الإيديولوجيا الحاكمة فى أ د أ لأمكننا رؤية أنها لا تتجانس بالضرورة. وإذا كانت أ د أ موحدة فإن الإيديولوجيا لا يمكن أن تكون متطابقة من بعض الوجوه.

وما يعرضه ألتوسير هو أن «الإيديولوجيا التى تؤدى (أ د أ) وظيفتها من خلالها هى فى حقيقة الأمر موحدة على الدوام، على الرغم من تنوعها وتناقضاتها، فى ظل الإيديولوجيا الحاكمة» (ص ١٣٩). ومعنى هذا أن الإيديولوجيات الحاكمة والإيديولوجيات المحكومة - فى الوقت الذى تقع فيه محدداتها خارج أ د أ، ومن ثم فإنها، كما يقرر ألتوسير، «لا (تحتوى) عليها أ د أ» (ص ١٧٣) - لا تجتمع بوصفها وحدات غير مترابطة، ولكنها تتشكل فيما يجمع بين بعضها وبعض من علاقة على نحو متعارض (تحت هيمنة الإيديولوجيا الحاكمة). ولما كانت الإيديولوجيات تتشكل لتكون أداة للهيمنة والمقاومة، فإنها لا تكون حقاً حرة فقط فى وضع شروطها الخاصة، ولكنها تتعين عن طريق ما تقف معارضة له. ويزيد بيشو الأمر وضوحاً بقوله إن الصراع الإيديولوجى ليس «ملتقى عالمين متمايزين كانا موجودين من قبل» (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ٩٨).

وإذا كان رأى التوسير فى أن أ د أ موحدة قد قرئ بطرق أخرى لتحويل التوسير إلى «مفكر يأخذ بمبدأ أن الأشياء بوظائفها»، فذلك قصور فى الفهم(٣). إن مبدأه العلمى يؤدى إلى تقدم دراسة الإيديولوجيا والخطاب عن طريق تحديد وحدة ما يمكن أن نسميه «التعارض المتفاوت» uneven contradiction، التى تتشكل الإيديولوجيات فى أ د أ وفقاً لها. وسوف أشرح فى الفصل الآتى على نحو أكثر تفصيلاً الدور الذى كان لهذا المبدأ فى دراسة الخطاب.

ولأشرع أولاً فى إيضاح المسألة على نحو أكثر تفصيلاً، إنها تتضمن إنكار أن تتشكل الإيديولوجيات فى الوعى؛ فالإيديولوجيات فى ارتباطاتها الطبقية لا تعبر عن عادات التفكير لدى الطبقة ولا عن نظرتها إلى العالم. إنها تخرج - إذا جاز القول - من وسط الطبقات وترتبط بطبقة ما بوصفها الأداة الإيديولوجية لهذه الطبقة فى التحكم أو الرد، ومن هنا فإن ما يذهب إليه هو أن أ د أ تقدم «حقلاً موضوعياً للتناقضات التى تعبر فى أشكال قد تكون محدودة أو متطرفة عن آثار الصدامات بين صراع الطبقة الرأسمالية وصراع الطبقة العاملة (البروليتاريا)، كما هو الشأن فى الأشكال الملحقة بهما» (١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص ١٤١ - ٢).

إن هذا من شأنه أن يعيننا على إدراك المسألة المهمة فى أن الإيديولوجيا التى تهيمن محلياً فى أحد أجهزة الدولة الإيديولوجية تنشأ عن موقع فى حالة صراع؛ فهى تترسخ فى الموضع الذى تعمل فيه بوصفها سلاحاً، كما أنها يعاد تشكيلها خلال الصراعات، ومعنى هذا أن الإيديولوجيا، مهما يكن لها من هيمنة فى أحد أجهزة الدولة الإيديولوجية، لا توجد بدون إيديولوجيا أخرى معارضة، وأن الإيديولوجيات المتعارضة يشكل بعضها بعضاً.

ويلوح لى أن هذه القضية تطرح اقتراحات ليست للبحث حقاً بل للممارسة السياسية، وما تقترحه هو أن أ د أ «قد لا تكون مجرد ركيزة فحسب للصراع الطبقى، بل هى مكان لهذا الصراع كذلك» (ص ١٤٠)؛ فالصراع مزدوج. ومرة أخرى يمكن النظر فى التعليم بوصفه مثالاً، ففى مجال التعليم انتهى الأمر بالمقاومة إلى توجيهها ضد هيمنة الإيديولوجيا الحاكمة (لإدخال ممارسات ومعارف أخرى إلى التعليم)، وضد التفرقة التى تفرضها. ومع ذلك فإنه إذا لم تكن أ د أ وحدات منفصلة، فسيكون من الخطأ الاعتقاد بأن المسألة المهمة لا تعدو الأجهزة القائمة، والإيديولوجيات المهيمنة فى كل منها. إن مناقشة ألتوسير لكيفية وضع التعليم - فى المجتمعات الرأسمالية الناضجة - فى المكان الأساسى، حالا بذلك محل الكنيسة -

هذه المناقشة توضح كيف أن ما هو مهم يمكن ألا يكون، أو ألا يكون بصفة أساسية، مجرد ما تكون عليه الإيديولوجيا لكى تكون لها الهيمنة على مستوى المؤسسة، ولكنه ينصب كذلك على العلاقات بين أجهزة الدولة الإيديولوجية. وفى كثير من البلدان الرأسمالية المختلفة هنا بشكل ما لانتساب جهاز الدولة الإيديولوجى فى اتحاد التجارة إلى السياسة الحزبية، يتزامن مع عدم انتساب جهاز الدولة الإيديولوجى التعليمى إليها. وبسبب من هذا يمكن أن يسود انطباع بأن اتحادات التجارة تمثلها الحكومة الوطنية من جهة، وأنها - من ثم - تخضع بحق لهذه الحكومة، فى حين أن التعليم - من جهة أخرى - حيادى. ويشتمل التغير والمقاومة هنا (أى فى القلاقل التى أثيرت حول جهاز التعليم فى البلاد الغربية على مدى الخمسة عشر إلى العشرين عاماً الماضية) على محاولات لإعادة تنظيم التعليم، وإيجاد علاقة بينه وبين ممارسات سياسية غير تلك السائدة على وجه العموم.

لقد تم تقديم تنظير ألتوسير على نحو متواضع بوصفه «ملاحظات تمهيدية لبحث» تقتضى أن تستغل وقد بدأ استغلالها، على أن هذه الملاحظات لا تغطى كل شىء، كما أنها تشير إشارة يسيرة إلى تلك الصراعات الإيديولوجية، التى لم تكن فى المقام الأول مسايرة للتوجهات الطبقية، والتى تتعلق بالنوع أو العرق. وتأكيد هذه الملاحظات يتطلب تطوراً للنظرية، لبيان كيف أن الممارسات السائدة - على سبيل المثال - تشجع، من خلال إخضاعها للنساء، على قيام عملية المقاومة للتفرقة النوعية. والواقع أنه مع التسليم بمبدأ أن الإيديولوجيا الحاكمة، فى الوقت الذى تتشكل فيه الإيديولوجيات على نحو متعارض (تحت هيمنة الإيديولوجيا الحاكمة)، تستطيع أن تقوم بدور التمييز، مانحة السيادة وفارضة الخضوع - مع التسليم بهذا ينبغى أن يكون من الممكن تحليل العلاقات التاريخية، مشتملة على العلاقات الحالية، بين الإيديولوجيات التى تنشأ نتيجة للأوضاع العرقية أو النوعية وللأوضاع الطبقية على السواء.

ومن هذا المنطلق لا يبقى سوى خطوة قصيرة للوصول إلى تحليل الخطابات فى تعارضاتها الدالة. ولكن لابد قبل هذا من التغلب على بعض المشكلات التى قد تعترض الطريق، ذلك بأنه مما يزداد وضوحاً أن المعتقدات والممارسات الإيديولوجية لا يمكن أن يكون لها مصدر ذاتى، على نحو ما تتطلب النزعة الإنسانية. ومن هنا فإن الجزء الثانى من مقالة ألتوسير يتحرك ضد افتراضات النزعة الإنسانية. والمزاعم التى يطرحها هذا الجزء معقولة إلى حد

كبير؛ ومع ذلك فإنها من خلال عدم دخولها فى خصام كامل مع النزعة الإنسانية قد خلقت بعض المآزق. وإذا نحن تجنبنا هذه المآزق ربما انتهينا إلى نتيجة مؤداها أنه لايمكن أن تكون هناك نظرية عامة تتحدث عن أنفسنا بوصفنا ذواتٍ خاضعة.

الوقوف ضد النزعة الإنسانية :
مشكلات الذات

إن القضية التى عرضتها فى إيجاز حتى الآن من الجزء الأول من المقالة التى تتناول أ د أ، تطرح اقتراحات لدراسة الإيديولوجيات القائمة، والجزء الثانى منها يختلف عن هذا؛ فقد كتب ليكون مداخلة للسياسة والفلسفة على السواء، متحركاً فى كلتيهما ضد جملة من الآثار المختلفة الناشئة عن النزعة الإنسانية، وقد وصفه بيشو بأنه اعتراض بصفة خاصة على «نرجسية التنظيمات الخاصة بالحركة العمالية - وفى مقدمتها التنظيمات الشيوعية - التى أدخلت نفسها دون وعى (كالسائرين نياما) فى نطاق النزعة الإنسانية النفسية المتعلقة «بالضمير» و«بالوصول إلى حالة الوعى»، «وبالتقدم التربوى» (١٩٨٣، ص ٣٢). وعلى نحو متكرر تخللت نزعة إنسانية غارقة فى البرجوازية أجزاء من الحركة العمالية، وفرضت هنالك جملة من الافتراضات حول «الطبيعة الإنسانية» و«الحرية الإنسانية»، تسلم بأن الإنسان بصفة عامة، وعلى المستوى الفردى، هو مصدر المعرفة والمعنى والتاريخ، ومن ثم فقد قيل إن التاريخ ينتج عن حركة الذات التى هى الإنسان، ثم حدث تطوير للأطروحة - كما يبين ألتوسير - حتى قيل «إن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٤٠). وهذه الأطروحة تحول دون أى بحث علمى للتاريخ، فى الوقت الذى يجرد فيه تأثيرها السياسى الرجال والنساء فى الحركة العمالية من أسلحتهم، وكذلك الشأن مع النساء الأخريات. إن النزعة الإنسانية (فى الوقت الذى تعزى فيه إلى فلسفة برجوازية بوصفها جملة من الإيديولوجيات المختلفة السائدة) قد ظفرت، ومازالت تظفر، بهيمنة على مستوى النظرية والممارسة فى الحزب الشيوعى الفرنسى. والجزء الثانى من مقال أ د أ يتحرك فى وضوح ضد افتراضات النزعة الإنسانية التى تتعلق بالإنسان بوصفه ذاتاً؛ تلك الافتراضات التى تتراءى بوصفها المعنى المشترك فيما «يعرفه كل الناس»، وإذ تقف فلسفة ألتوسير من النزعة الإنسانية موقف المعارضة، يصبح لهذه الفلسفة ما لها من المعنى.

إن فلسفته تشغل الفكر من حولنا حطامها؛ وهى فى هذا تطرح نظرية فى بيان كيف أن

«ما هنالك من (وضوح) فى أننا، أنت وأنا، داناك - وأن هذا لايُحدث أى مشكلة - إنما هو أثر ساغ عن الإيديولوجيا، أو الأثر الأولى الساغ عنها» (١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص١٦١)(٤). ودعواه تقول إننا لا نوجد بوصفنا ذوات إلا فى الإيديولوجيا، حيث نتشكل هناك بوصفنا ذوات بمعنى مزدوج: أ - أن ينظر إلينا عبر وجودنا على أننا مسئولون، أو مراكز للمبادرة؛ ب - أن نكون خاضعين ومشدودين إلى هوية خيالية (ص١٦٩). وبعبارة أخرى تُدرج الإيديولوجيا كل واحد منا فى علاقة خيالية مع العلاقات الحقيقية. والعلاقة تكون خيالية لأنها تعمل من خلال التعرف والتحقق على استيقاف الأفراد فى المكان، وتتمثل أطروحة التوسير الأساسية فى أن «الإيديولوجيا تستجوب الأفراد بوصفهم ذوات»، وأنها تستوقفهم أو تستجوبهم جميعاً؛ فلا مهرب من الخضوع للإيديولوجيا (ص١٦٠، ١٦٣).

ومن خلال حكاية اشتملت عليها المقالة، يرد فيها نداء رجل الشرطة - «يا هذا، قف مكانك!» - نستطيع أن نشرع فى رؤية ما تعنيه هذه الأطروحة:

إن الاستجواب.... يمكن تخيله مصاحباً لأساليب الاستيقاف اليومى الأكثر شيوعاً لرجل الشرطة (أو غيره)؛ ألا وهو: «يا هذا، قف مكانك!».... وعند ذلك سوف يستدير الفرد المستوقف. وهو بمجرد استدارته المادية هذه مائة وثمانين درجة يصبح ذاتاً. لماذا؟ لأنه أدرك أن نداء الاستيقاف كان، حقاً، موجهاً إليه، وأنه هو حقاً من تم استيقافه (وليس أى شخص آخر). (ص١٦٣).

وقد وردت هذه الحكاية فى المقالة لتبين كيف أن كل إيديولوجيا تستوقف الأفراد خلال آلية التعرف وتخلع عليهم «هويتهم»؛ فالإيديولوجيا توجِّه إلى الأفراد لكى يصبحوا - عندما يجيبون، ويلتفتون، ويستديرون - خاضعين «فى حرية» لها. ويتمثل الخلل الوحيد فى هذه الحكاية فى أنها قد تتضمن معنى أن التعرف يصدر عن الفرد؛ ومع ذلك فمن الممكن إصلاح هذا الخلل عن طريق النظر فى حالة شخص ما يلتفت حوله، وهو «يعرف» أن رجل الشرطة قد صاح به بطريق الخطأ، ويتم إلقاء القبض عليه؛ أو موقف النساء فى منطقة جرينهام كومان Greenham Common فى بريطانيا، إذ يرفضن نصب صواريخ كروز، ويطلب إليهن باسم القانون أن يعترفن بأنهن مرتكبات لعملية تخريب إجرامية.

والمسألة الجوهرية فى القضية هى أننا لا نستطيع أن نفلت من الإيديولوجيا؛ وذلك لأن وعينا قد تم تكوينه تحت شكل من الخضوع الخيالى. وفى أجهزة الإيديولوجيا، أو فى ممارساتها الموصولة يوماً بعد يوم، نتحول نحن إلى أفراد باعيانهم ونحن نعمل وفقاً للمعتقدات التى قدمت إلينا من أجل أن نفكر. ويستشهد ألتوسير بصيغة لدى باسكال تتعلق بهذا تقريباً؛ وهى صيغة «تقول ما معناه: «اركع، وحرك شفتيك بالصلاة، وعند ذلك ستؤمن» (ص ١٥٨).

وقد كان نقد ألتوسير بالغ الأهمية بوصفه أداة لتأكيد أن وعينا يتشكل، وأننا لسنا المراكز الحرة للمبادرة على نحو ما تفترض النزعة الإنسانية، ومع ذلك فإن هذا النقد يقصر بعض التقصير؛ فهو - مثل كثير من النقد - يضفى كثيراً من المصداقية على الافتراضات نفسها التى يعارضها، حتى إن هذه الافتراضات تعين حدود فلسفته؛ فهو لكى يستبعد أسطورة الطبيعة الإنسانية الجوهرية، يطرح أمامنا آلية mechanism مفردة وعامة لكل الإيديولوجيا.

والآن يبدو لى أن نقد ألتوسير لا يرتبط إلا جزئياً بالخطوات المتقدمة اللافتة للنظر، التى قام بها فى الجزء الأول من مقاله عن أ د أ. وقد تمت هذه الخطوات عن طريق البدء من الصراع الطبقى، وذلك من أجل أن يدرك المرء إدراكاً دقيقاً أنه ليست هناك حقاً إيديولوجيا لها طابع العموم، وأن ما هو قائم هو إيديولوجيات تأسست خلال تعارضاتها بعضها مع بعض. وربما اقتضى الأمر - على نحو ما ذهب إليه ألتوسير منذئذ - «حداً أدنى من التعميم غير القائم» لإدراك ما هو قائم وفهمه (١٩٧٥، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١٨٩). وهكذا فإن أطروحته عن «الاستجواب» بقدر ما تصوغ نظاماً مادياً صياغة جديدة وتتبع هذا النظام، تشرع حقاً فى تزويدنا بهذا: إنها توضح كيف أن الخضوع الإيديولوجى يتحقق قبل أن نصنع من أنفسنا ذوات، وأنه يؤدى بنا إلى أن نصنع هذا من أنفسنا، ولكن جانب القصور فى تلك الأطروحة يتمثل فى اقتصارها على آلية وحيدة للتعرف، أو للتماهى، فى الإيديولوجيا كلها؛ ففكرة الآلية الوحيدة هذه يمكن أن تصرف أنظارنا عما قد يكون حتى فى عملية تأسيس الإيديولوجيات ذاتها غارقاً - فيما قد أتصور - فى المادية؛ أعنى التناقض ومن ثم الصراع، وهذه الفكرة تخاطر بإخراجنا من التاريخ، وبجعل التغير والتمرد لا مجال للتفكير فيهما.

ولكي نخصي في التفكير قدماً، ملتمس الفرح من هذه المعضلة، يصبح مفهوم «اللاتماهي disidentification» الذي استخدمه بيشو مستعيناً للغاية. لقد حدد بيشو بصفة عبدئية ثلاثة أنماط من الهويات التي يمكن خلالها تكوين الذوات. والتماهي هو طراز «الذوات الطيبة»، أولئك الذين «يخضعون في حرية» للصورة التي رسمت لهم، في حين ترفض «الذوات الرديئة» محاولة المتاعب، هذه الصورة. والتماهي المضاد Counter - Identification هو طراز محاولة المتاعب؛ أولئك الذين يردون تلك المعاني التي «تعيشها» الذوات الطيبة، التي لا تقصر إلا المتاعب؛ أولئك الذين يردون تلك المعاني التي «تعيشها» الذوات الطيبة، التي لا تقصر إلا الواضح - «ما تسميه أزمة البترول»، «علوملك الاجتماعية»، «عذراؤك مريم» (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٦ - ٧). وهو يذهب إلى أن هذين الطرازين بينهما تآلف فعلي، والواحد منهما في الواقع يدعم الآخر، ولكنه يسوق بعيداً عن هذين النموذجين نموذجاً ثالثاً يتمثل في «اللاتماهي» disidentification الذي يمكن وصفه بأنه نتيجة للتأثير «في» ممارسات الإخضاع الإيديولوجي السائدة والعمل «ضدها» (ص١٥٩، ٢١٥).

وهذه الوجوه من الاختلاف كذلك، التي وصفها بيشو في إيجاز، قد تبدو عامة بعض الشيء؛ فهي في حاجة إلى تخصيص أدق في علاقتها بالممارسات الإيديولوجية الحاكمة (كالممارسات القانونية، والتعليمية، حيث تعد عمليات التقويم والامتحانات - مع المقارنة الصارخة - عمليات تربوية)، التي تستمر في الهيمنة علينا، والتي تؤكد حقاً أننا ذوات حرة ومسئولة، تملك كل ذات منها قبل أي شيء آخر هويتها الخاصة. ومن ثم يمكن أن يفهم التماهي المضاد على أنه ينشأ عن رفض هذه الهوية التي تظل مشاركة له. وعلى النقيض ينشأ اللاتماهي عن وضع آخر يقوم على التعارض، وينتج عنه أن الهوية وأشكال التماهي التي أنشئت في الإيديولوجيا السائدة، يتم تحويلها وتنحيتها وإن لم يمكن قط تحاشيها بصورة مطلقة. وبعبارة أخرى فإن اللاتماهي قد ينشأ عن الممارسات السياسية والإيديولوجية التي تؤثر فيما هو سائد وتعمل ضده، وقد يكون لنظرية كنظرية بيشو كذلك شيء من هذا التأثير. وفي الفصلين الرابع والسادس (من هذا الكتاب) يتم تطوير مزيد من الأمثلة المتعلقة هنا بالموضوع.

وبناء على هذه القضية نستطيع أن نكوّن إدراكاً أدق لما هو خاطئ في فكرة الآلية المفرطة والعامة، فإذا كانت الإيديولوجيات قد أنجزت حقاً التماهيات، فإن المقاومة عند هذا المستوى (إذا حدثت مقاومة على الإطلاق) لا يمكن إلا أن تكون ناتجة عن تماه آخر مختلف، كما لو

الإيديولوجيات الحاكمة والإيديولوجيات المحكومة تقوم منفصلاً بعضها عن بعض، على نحو أقرب ما يكون إلى الوضع الذى يكون فيه فريقان فى لعبة كرة القدم منفصلين قبل المباراة بينهما، وهو تشابه أورده ألتوسير وعارضه فى قوة فى كتاباته المتأخرة (١٩٧٣، مجموعة ١٩٦٧ب، ص ٤٩). إن فلسفة الإيديولوجيا الأقدم، بالبتها العامة المفردة، قد أهملت بعض الوقت موقف التضاد بين الإيديولوجيات؛ فالإيديولوجيا (مفردة وعامة) لا مكان لها فى تاريخ المجتمعات الطبقية؛ وكذلك «الذات».

ولأن البحث فى السبعينيات لم يدرك هذا، فإنه غالباً ما انتقص مقالة أ د أ من جهة أنها لم تقدم أى نظرية كاملة فى الذات، لقد وجه إليها النقد أو أعيد النظر فيها لكى تعوض عن العيوب المفترضة فى أنها لم تتمثل اللاشعور من التحليل النفسى والذات المتكلمة من الألسنية تمثلاً صحيحاً، لقد كان المطلوب منها أن تقدم نظرية فى الذاتية(٥). ولقد حاول «الفيلم» كما حاول النقد الأدبى فى استخدامهما للمقالة بوصفها نقطة انطلاق أن يقفزا إلى المشاهد/ القارئ بوصفه ذاتاً تم تكوينها خلال الآلية الإيديولوجية للنص، كذلك تم تحليل النصوص، بل تحديد مستوياتها، وفقاً للتناغم أو ما شابه، الذى تمثل فى بناء «الذات»(٦). وقد نشأ الخطأ فى هذه المشاريع لا عن الأخذ فحسب بفكرة أساسية تتعلق بالوعى البشرى، على نحو ما أشار ستيوارت هول Stuart Hall فى وقت مبكر (١٩٧٨، ص ١١٨)؛ تلك الفكرة التى كان اهتمام ألتوسير بالخضوع الإيديولوجى - «ليس هناك ذوات إلا عن طريق خضوعها ومن أجل خضوعها» (١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص ١٦٩) - يراد به أن يحل محلها، ولكن نشأ هذا الخطأ كذلك عن الجزء الثانى من المقالة، الذى ذهب فيه ألتوسير بعيداً وهو يطرح شكلاً عاماً للخضوع، لكى يفترض أن الجميع سواء بوصفهم ذوات منتظمة فى الإيديولوجيا - وأنهم من المفروض أن يكونوا كذلك على الدوام. وواضح أن هذه الفلسفة فى مواجهتها لمزاعم النزعة الإنسانية تظل معتمدة إلى حد بعيد على هذه المزاعم.

وهكذا فإن الجزء الثانى من المقال أ د أ يخاصم الجزء الأول، الذى يحرز تقدمه من خلال تركيزه الاهتمام مرة أخرى على الإيديولوجيات القائمة. ويبدو أن البحث فى موضوع الخضوع إذا أريد له كذلك أن يتقدم، فإن هذا سيكون من خلال تحليل الأشكال القائمة. ويمكن لأشخاص آخرين أن يمتدوا بعمل بيشو الموجز، المتعلق بشكلين سائدين من الخضوع الإيديولوجى فى ظل الرأسمالية، يسميهما الطرق «الأمريكية» والطرق «البروسية» (انظر

١٩٨٣، ص ٣٣-٥). وربما كانت دراسات فوكو للخضوع البرجوازى - «حكومة التفريد»
(ستناقش فى الفصل السادس) - نموذجاً أصلح للتمثيل. ولكن إذا أريد إحراز تقدم فى هذا
المجال، فإن البحث فى موضوع الخضوع لايملك أن يهمل الإيديولوجيات الخاضعة واللاتماهى.
وقد يبدو - فى الوقت نفسه - أن محاولات التوفر على نظرية فى الذات (مفردةً وعامةً) بين
يدى الإيديولوجيا أو الخطاب، ستتجه نحو المثالية، فيما هى تتأمل ما لا وجود له.

التعارضات ذات المغزى : موقف بيشو من الخطاب

إن مقالة (ألتوسير) عن أ د أ قد اتجهت إلى الممارسات الإيديولوجية، ولكنها تمدنا فى الوقت نفسه بمدخل لمناقشة الخطابات اللغوية؛ أى الألفاظ والعبارات على نحو ما تستخدم فى الحديث اليومى أو فى الكتابات الجادة. وفى وسعنا أن نرى من خلال تطور نظرية ألتوسير كيف تنشأ الخطابات، كما نرى السياسات المتعلقة بألفاظها ومعانيها. والطريقة الملائمة هنا هى ما تشير إليه النظرية الخاصة بكيفية قيام الإيديولوجيات على أساس التعارض بينها.

وهذه الطريقة قد استخدمت، أحياناً على الأقل، فى كتاب بيشو المسمى «اللغة وعلم الدلالة والإيديولوجيا» Language, Semantics and Ideology (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢). إن بحثه هذا يستكشف العلاقات التى تربط الخطابات بالممارسات الإيديولوجية، من جهة، وباللغة التى يفترض أنها قسمة بين الجميع من جهة أخرى، ويذهب بحثه هذا، باستكشافه تلك العلاقات، إلى أن الخطابات ليست مسالمة على الإطلاق؛ فهى تنتج عن الصدام بين بعضها وبعض؛ ولهذا السبب كان هناك بعد سياسى لكل مرة تستخدم فيها الكلمات والعبارات فى الكتابة أو الكلام.

وقبل أن أشرع فى تناول هذه المسائل فى بحثه، سأذكر - جلاء للطريق - بعض المشكلات المتعلقة بأجزاء من كتاب *اللغة، وعلم الدلالة، والإيديولوجيا*؛ لأنه ليس بالكتاب السهل. ذلك بأن بعض أطروحاته يسلك اتجاهاً يختلف حقاً عن المنحى الرئيسى ويقع فى تعميمات غير ملائمة، حيث تشكل نظرية الذات المركز. وهذه المشكلات قد نتجت عن كيفية تأليف الكتاب فى إطار ذلك النوع من «الحلف الثلاثى» الذى عقد «بين أسماء ألتوسير ولاكان وفى سوسير» (بيشو ١٩٨٢، مجموعة ١٩٨٢، ص ٢١١). وفى خلال السبعينيات كثيراً

ما بدا هذا الخلف «ملائماً آخر الأمر كل الملاءمة» لتناقل النظريات، ولكن «كان هناك شيء ما خاطئ»، على نحو ما يبين ملحق كتاب بيشو (ص٢١١). لقد افترضت الألسنية البنيوية (سوسير) والتحليل النفسى (لاكان) كلاهما بأساليب مختلفة آليات عامة، كما هو فى نظام اللغة وفى اللاشعور. وفى كتاب بيشو أجزاء تربط هذين (الألسنية البنيوية والتحليل النفسى) بالجزء الثانى من مقالة ألتوسير وما عرضته من آلية الاستجواب العامة (وهى بهذا الصنيع لا تذكر شيئاً عن اللاقاهى)، وهذا ما يبدو لى أنه خطأ؛ إذ ينحو نحو المثالية (ما من أحد كامل). والآن وقد نحينا هذه المسائل جانباً، فلننظر كيف أنجز بيشو جوانب التقدم الحقيقية فى نظريته.

وقبل كل شيء تستغنى نظريته، بدراستها لمواقف مادية، عن ذلك النوع من علم الدلالة الذى يبحث عن المعانى الكلية. لقد كان هناك اهتمام واسع الانتشار بعلم الدلالة العام قد فرض نفسه على كثير من علماء اللغة، وكان من بينهم عالم اللغة البولندى آدم شاف Adam Schaff. ولكن بيشو تشكك فى ذلك. وعلم الدلالة، وفقاً لمعاجم اللغة التى أخذ بها شاف، هو «فرع من الألسنية... يهتم بمعنى الألفاظ والتعبيرات وما يعترى معناها من تغيرات» (اقتبسه بيشو فى ١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص٢). وبهذه المثابة قد يبدو علم الدلالة بالغ الأهمية لدى أى شخص يدرس الخطاب، إلا إذا كانت الألفاظ غير حائزة لمعناها الخاص، أى المعنى الكلى الجامع الذى قد لايتغير إلا على مراحل؛ وهذا هو وجه الخلاف الذى يعرض له بيشو ويطوره.

إن علم الدلالة الراهن يمثل عقبة أكثر منه عوناً للدراسات الخاصة بكيفية تشكل المعانى اجتماعياً. كما أن دعاوى بيشو تلفتنا إلى المشكلات؛ فهو يبين لنا من خلال الاستعراض التاريخى كيف أن علم الدلالة قد انتهى - خلافاً لدراسة الأصوات الدالة أو دراسة التركيب النحوى - إلى تشكيل مدخل تستمر الفلسفة التقليدية من خلاله فى محاصرتها للألسنية فى شركها (ص٢١-٣٣). والذى هيأ هذا الشرك هو الزعم بأن المعانى لها وضع «مثالى» و«ذاتى» على السواء، كما لو أن هناك شيئاً أقرب إلى أن يكون شبيهاً بمنطق صرف للأفكار يمكن استخدامه للحصول منه على معرفة بالأشياء، من جهة، وشبيهاً - من جهة أخرى - بما هنالك من بلاغة فيما هو حسى عيانى، وما هو متداول فى كل يوم، مما قد يعبر عن الموقف الذاتى للمتكلم (ص٣٧-٤٠).

وهو يذهب إلى أن ذلك الزعم «يهمل» العلوم القائمة، سواء بتقليص «العلم» إلى «الاستدلال المنطقي»، أو بتسويقه بوصفه «رياضة من الرياضات» (ص٤٥ - ٤٦). وهذه الخرية تجعل من المحال - ثانياً - النظر فى تغيرات الألفاظ والمعانى خارج نطاق الأفكار المبتذلة لجماعة، التى تذهب إلى أن «العوامل الاجتماعية» و«القدرة الإبداعية الفردية»، تؤثران فى اللغة. وقد استطاع بيشو أن يستعيد للعلوم كيانها عن طريق دراسته للمواقف المادية، مبتعداً عن وجهة النظر التقليدية، كما أنه استطاع أن يدرك البعد السياسى لمعنى الكلمات فى سياق الخطاب المختلفة.

الخطاب والموقف

لكى ننظر فى سياسات المعنى فإننا نحتاج إلى أن نستبعد من أذهاننا إذن فكرة أن الكلمات لها معنى خاص بها، ثابت لدى كل إنسان على السواء فى نظام لغة ما. كاللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية. وفى مستهل الفصل السابق هناك شىء مختلف تم تحديد خطوطه، يقول إن الكلمات تغير معناها من خطاب إلى آخر، وإن الخطابات المتصارعة تتطور حتى وإن كانت هناك لغة يفترض أنها مشتركة. وإذ يقرر بيشو هذا، فإنه يرى أن اللغة ليست هى ما يحدد معانى الكلمات والعبارات فى الخطابات؛ «فالمشهد الخارجى» الحقيقى لهذه المعانى «لا علاقة له مطلقاً بالخصائص اللغوية الصرف» (ص١٨٥). والواقع أن المعانى جزء من السياق الإيديولوجى»، وأن الخطاب شكل من الأشكال الخاصة للإيديولوجيا.

وهنا ننطلق دعواه من مقالة (ألتوسير) عن أ د أ؛ وهى بذلك تتبع الاتجاه الذى يقرر أن معانى الخطابات تنشأ فى ما هو علاقات تعارض أساساً فى الصراعات التى تخترق أجهزة الإيديولوجيا، والتى ترتبط فى النهاية، وإن لم يكن على نحو مباشر، بـ«صراع الطبقات فى أشكاله الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية المختلفة». وهذه الصراعات هى ذلك «الخارج» الذى ينشئ المعانى الخطابية (ص ١٨٥ - ٦). وهكذا يؤكد بيشو - شأنه شأن ألتوسير - صراع الطبقات، كما أن منهجه هنا، مثل منهج ألتوسير، ليس تبسيطياً بحال من الأحوال. أضف إلى هذا أن أسلوبه فى التناول يعد خطوة حيوية متقدمة على بنيوية الستينيات. ويبدو لى أن دعاوى البنيوية كانت عاجزة عن أن تتحرك لتصبح أقرب إلى المحددات المادية الحقيقية للمعنى بطريقة أفضل من التوسل بشفرة دالة فى اللغة ثم وصفها بعد ذلك - فى تحول سريع - بأنها «مادية».

كيف يكون للصراع عندما يزج به فى المناخ الإيديولوجى أثره فى الخطاب ؟ قد يكون من المفيد هنا النظر فى بعض الأمثلة. فلننظر فى الخطابات التى نعتقد أننا نجد فيها اختصاصاً، واضحاً، بمجالات مختلفة؛ فقد تكون جزءاً من عقيدة دينية، أو جزءاً من معرفة تعليمية، أو جزءاً من ثقافة.. إلخ. ولكن لا ينبغى لنا أن ندع الواضح يحملنا على افتراض أن الخطابات لها حدود طبيعية، وأنها قد مورست الواحد منها بعد الآخر، وأن كل واحد منها قد مورس فى مؤسسة منفردة. ففى المدارس غالباً ما يستخدم الخطاب ذو الطابع الدينى؛ ووضعه هنالك ينصرف إلى إخفاء حقيقة الممارسات التعليمية السائدة ويصادق عليها. فهذا الخطاب فى الواقع أقرب إلى أن يكون جانباً من أسلحة الطبقة الحاكمة فى المدرسة كما هى فى الكنيسة. ومع ذلك فإن جانباً من الخطاب الذى كان أحياناً يستخدم فى المنظمات العمالية لتحقيق غرض مختلف حقاً قد يدخل إلى الكنيسة؛ ففى أثناء إضراب عمال المناجم فى ١٩٨٤ ـ ٥ فى بريطانيا استخدم بعض المطارنة الأنجليكانيين مفردات وحججاً كانت تقف فى الواقع إلى جانب هؤلاء العمال وجانب كل الذين استغلتهم الرأسمالية. وفى آخر الأمر لعلنى أذهب إلى أن ماهو مهم فى شأن الخطاب إلى حد بعيد يتعلق بالمؤسسة التى يستخدم فيها أقل مما يتعلق بالموقف الذى يتخذه، أى موقعه من الصراع؛ ذلك الموقع الذى يتخذه خلال نشاطه. وحتى تكون هناك كلمات ومعان متعارضة، لا يقتصر الأمر على العلاقات القائمة فى داخل المؤسسة، بل يمتد ـ وربما كانت هذه هى المسألة الحيوية ـ إلى العلاقات القائمة بين المؤسسات وعبرها.

ولكى يطور بيشو نظرية فى كيفية تشييد الخطابات فإنه يفترض أن الصراع الإيديولوجى يتخلل الخطاب فى «كليته»، وأنه بهذا الصنيع يوزع «الفكر» فى مجالات وتخصصات مختلفة، ويحدث فيما بينها توافقات متغيرة (ص ٩٩ ـ ١٠٠، ١٨٥ ـ ٦). ومع أنه قد يبدو من غير المألوف النظر إلى الخطاب على أنه «كل»، فإن هذه الدعوى تنطوى على مزية تتمثل فى بيان كيف أن الخطابات تترابط فى حال تعارضها، ذلك بأنها تكشف عن أن ما يتم التفكير فيه فى إطار خطاب ما هو حصيلة ترتبط بما لم يتناوله التفكير فى هذا الخطاب ولكن جرى التفكير فيه فى مكان آخر من خطاب آخر. وبهذه الطريقة «يسبق غير المؤكد عملية التأكيد ويهيمن عليها» (ص ١٨٧). وهذا من شأنه أن يوضح المثل الخاص بكلمة الخلاص، الذى تمت مناقشته فى الفصل الثانى، فيما يتعلق باستخدام هذه الكلمة فى الحقبة الرومنسية:

اكشف عن ساعدك يا ملك الملوك العظيم!
فبهذا الساعد وحده يتحقق الخلاص
هذا الساعد صانع الأعاجيب..
الذى حطم النير الفرعونى فى رقبة إسرائيل
حطم كل زنزانة وكل قيد!
وأعاد إلى العبيد المظلومين حقوقهم.

والشيء الذى نَد عن التفكير فيه بوصفه خلاصاً فيما يتصل بهذه الترنيمة القائمة على المعارضة الدينية والسياسية (أعنى أن يتم الإنقاذ عن طريق الإيمان بالمسيح فى حياة أبدية) قد يستطيع جزئياً أن يحدد الفكر المتعلق بالخلاص خلال الترنيمة بوصفه تحرراً مباشراً من الطغيان. وهكذا يعتمد التفكير، وهو يعبر عن اختلاف أو تعارض، على ما ند عن التفكير.

وفى هذه الحالة لا يكون الخطاب هو الطريقة التى يسكن بها الفرد اللغة؛ أى لا يكون نوعاً من التعبير الذاتى، ذلك بأن اللغة تتخذ المعنى وأن الخطابات تشيِّد من خلال الصراعات(١). ودعاوى بيشو تؤكد، على نحو ما تقرر من قبل، أن «الطابع المادى» للمعنى لا يتمثل فى كونه تحدده العناصر اللغوية («الدوال»)، كما أن معنى الكلمة لا يتمثل «فى ذاتها»، ولكن المعنى يتمثل، بدلاً من ذلك، على نحو من التعارض؛ فهو ينشأ من مواقف متصارعة، حتى إن «الكلمات.. تغير معناها وفقاً للمواقف» التى استخدمت فيها (ص ١١١). وهذه التغيرات، فى حدود ما يمكن رؤيته عن طريق مزيد من تطوير هذا [الشرح]، لا تحصل من أحد على تصريح؛ فلا أحد يخلع على الألفاظ سلطتها. ويذهب بيشو فى شرحه إلى أن المواقف التى تحصل الألفاظ على معناها بالرجوع إليها، هى مواقف إيديولوجية مندرجة فى ممارسات الصراعات الطبقية أو غيرها من الصراعات بين الأجهزة وفى نطاقها.

وهذا الشرح يضع خطاً فاصلاً بين الدراسة المادية للخطابات وحشد كامل من الموضوعات المثالية. وهو يبين كيف يمكن تعيين خطاب ما: أولاً وقبل كل شيء عن طريق موقف فى ظرف بعينه؛ وثانياً فى مناطق المؤسسات (الدينية والتعليمية، وهلم جرا) التى ينتمى إليها الخطاب. والواقع أنه يكشف، حين يذهب إلى أبعد من هذا، عن أن الموقف والموقع المعين

للمؤسسة يحددان معاً - فى أى مرحلة بعينها من مراحل الصراع - ما يمكن وما ينبغى قوله مبسوطاً فى شكل حديث، أو موعظة، أو كتيب، أو تقرير، أو برنامج، إلخ.» (ص ١١١).

ومع هذا فإن خط التفكير الواضح ربما تمثل فى افتراض أن هذين المحددين لا يكون لهما تأثير إلا على وجهات نظر المتكلم الذاتية ومن خلالها. لكن دعوى بيشو تحرز مزيداً من التقدم باستمرارها فى الاعتماد على المنحى المادى فى التناول؛ فهى توعز بأن هذين المحددين تكون لهما فاعليتهما فى ترتيب الكلمات والتعبيرات فى الخطاب ومن خلالها. أما كيف تستخدم الكلمات، وماذا يمكن أن يقال، فهذا متضمَّن إلى حد بعيد فى كيفية الجمع بين الكلمات حتى تكون مترادفة، أو يقوم بعضها بالتعبير عما يعبر عنه بعضها الآخر، أو حتى تترابط فى الخطاب على نحو مجازى. وهذه العلاقات التى يرتبط بمقتضاها لفظ أو تعبير أو جملة مع غيرها فى الخطاب نفسه هى ما يسميه بيشو «العملية الخطابية discursive process»؛ وهى العملية التى تحصل بها الألفاظ على المعانى. ويؤكد بيشو أن الألفاظ كما أنها تستطيع حقاً أن تغير معناها من خطاب إلى آخر، كذلك يمكن للكلمات المختلفة فى نطاق خطاب واحد أن تحمل المعنى «نفسه»؛ وهذا «فى حقيقة الأمر هو الشرط اللازم لكل عنصر (الكلمة، التعبير، الجملة) يحمل معنى على الإطلاق» (ص ١١٢). وما هو مطروح للنظر فى الصراعات الخطابية يمكن حقاً أن يكون هو ذلك الترتيب للألفاظ والجمع بينها.

ولكى تشخص الآثار التى تحدثها المواقف المتعارضة فى الجمع بين الألفاظ فى الخطاب، يمكننا أن ننظر فى كلمات الحرية، والحقوق، والطبيعى، كما هى مستخدمة فى بعض الكتابات الإنجليزية الأخرى فى تسعينيات القرن الثامن عشر. إن الإعلان الفرنسى للحقوق فى عام ١٧٨٩ - وهو وثيقة برجوازية ليبرالية من وثائق الثورة - قد «ترجم» إلى الإنجليزية من خلال كتاب برايس Price المسمى حديث عن حب بلادنا (طبع فى ١٧٩٠)، ومن خلال الباب الأول من كتاب بين Paine المسمى *حقوق الإنسان* (طبع فى ١٧٩١). وهذه الوثائق الثلاث جميعاً قد عارضها بيرك Burke فى كتابه المحافظ والمناهض للثورة، المسمى *تأملات فى الثورة فى فرنسا* (طبع فى ١٧٩٠)[٢]. وفيما بين هذه الكتابات المختلفة يبدو أن كلمات الحرية، والحقوق، والطبيعى، نفسها كانت موضعاً للتمييز بين خطابين (فى سياسة صراعهما) كان أحدهما ثورياً ليبرالياً، والآخر محافظاً فى موقفه.

وبالنسبة إلى الخطاب البرجوازى الليبرالى ، تم الربط بصورة مجازية بين الحرية والحقوق والطبيعى (فكل منها يمثل جانباً من الآخرين) ، وتم تركيز معانيها - إذا جاز القول - على المساواة، بين بنى «الإنسان» و«الفرد». وهنا تصبح «الحرية» جزءاً مما هو «طبيعى»:

(١) الحرية نعمة من «النعم الأساسية للطبيعة البشرية» (برايس ١٧٩٠، ص١١). وهى بوصفها «حقاً طبيعياً» تعد أحد حقوق الإنسان الطبيعية التى لا يجوز العدوان عليها» (إعلان الحقوق، انظر پين ١٧٩١، ص ١١١).

(٢) إن الحقوق، من حيث إنها طبيعية، «متساوية» (پرايس ١٧٩٠، ص ٢١)؛ لأن «الناس قد ولدوا... متساوين فيما يتعلق بحقوقهم» (إعلان الحقوق، انظر پين ١٧٩١، ص١١١).

(٣) إن ماهو طبيعى هو البشرى والفردى؛ فالحقوق التى هى «طبيعة... تخص الإنسان» بحكم «وجوده»، كما أنها سابقة الوجود لدى الفرد (پين ١٧٩١، ص ٤٨ - ٩).

وبهذه الطرق ترتبط الألفاظ الثلاثة بعضها ببعض كما ترتبط بـ«الإنسان» و«الفرد» بعلاقات مجازية، فى حين تم الجمع بين «الطبيعى» و«المتساوى» على أساس أن أحدهما مرادف للآخر قريب منه.

أما بالنسبة إلى الخطاب المحافظ فقد تم الربط مرة أخرى بين الألفاظ الثلاثة مجازياً، ولكن بطريقة مختلفة حقاً؛ فليس منها ما يخص «الإنسان» فى العموم، ذلك بأن «الحريات» (جمعا) هى فى المقام الأول متوارثة.

(١) إن «حرياتنا ميراث موقوف علينا». وهى موروثة بوصفها امتيازات؛ «فنحن لدينا تاج متوارث، ونبالة متوارثة، ومجلس للنواب، وشعب يتوارث الامتيازات، والحقوق الدستورية، والحريات» (بيرك ١٧٩٣، ص٤٧).

(٢) وإذا كان من الممكن هنا أن تسمى «الحريات» حقوقاً، فلأن «الحقوق» و«الامتيازات» كلمتان مترادفتان. «فطبيعتنا وصدورنا» هى «المواطن العظيمة التى نحفظ فيها حقوقنا وامتيازاتنا» (ص ٥٠).

(٢) إن هذا الموطن الطبيعى لحفظ الحقوق ليس هو طبيعة الإنسان والفرد، وبدلاً من ذلك يعد كل ما كان محققاً لنموذج النسب الوراثى واستمرارية الطبيعة شيئاً طبيعياً. وكون «حرياتنا ميراثاً موقوفاً علينا، هو «النتيجة السعيدة لاقتداننا بالطبيعة»؛ لأننا «بعملنا وفقاً لنموذج الطبيعة ننقل معنا... مزايانا بالطريقة نفسها التى ننعم فيها بما نملك وبحيواتنا وننقلها»؛ أعنى ما فى ذلك من «توطيد لأركان الأسرة» (ص ٤٧ ـ ٨).

وبهذه الطرق تغير الألفاظ معانيها.

والخطاب المحافظ يستخدم هذه الكلمات الثلاث «بأعيانها» ويعزو إليها، فضلاً عن ذلك، القيمة؛ ولكن معانى هذه الكلمات تختلف فى الخطابين؛ فليس لكل كلمة منها معنى فى ذاته. وفى الخطاب المحافظ تقرن الحريات والحقوق والطبيعى جميعاً «بالميراث»، وتكون الحقوق مرادفة «للامتيازات»، وخلال هذا التشييد الآخر والمتعارض للمعانى يمكن أن تفهم الحرية على أنها «حرية نبيلة» ـ «وبهذه الوسيلة تصبح حريتنا حرية نبيلة» (ص ٤٩). وهذه العبارة التى تدل على أولية الميلاد وانتقال الملكية عن طريق الوراثة ربما بدت فى الخطاب البرجوازى الليبرالى متناقضة فى ألفاظها.

وفى هذه المرحلة قد يكون من المفيد استعراض الدعاوى التى تم تطويرها؛ هذه الدعاوى التى تجاوز ما قرره ألتوسير من أن الكلمات فى الصراع السياسى، والإيديولوجى، والفلسفى، قد تكون

أسلحة ومتفجرات، أو مهدئات وسموماً. ويمكن أحياناً تلخيص صراع الطبقات كله فى الصراع من أجل كلمة ضد كلمة أخرى. وهناك كلمات بأعيانها، تتصارع فيما بينها كما يتصارع الأعداء. وهناك كلمات أخرى هى موئل الغموض؛ فهى المطلب الذى تدور حوله معركة حاسمة ولكن دون أن يتم الفصل فيها. (١٩٦٨ أ، مجموعة ١٩٧١، ص ٢٤، اقتبسها بيشو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٣).

لإن هذه الدعاوى تدل على أن هذا الصراع حول الألفاظ له علاقة بكيفية الربط فيما بينها؛ فهي تتعلق بالكيفية التي يمكن بها تغيير الألفاظ، في «عملية قول عفوى»، تغييراً تاماً أو جزئياً لتحل ألفاظ أخرى محلها (وفي المثل الذي سبق عرضه قامت عبارة حقوق ضجعية بدلاً من حقوق متساوية، أو قامت كلمة الحقوق بدلاً من كلمة المزايا المتوارثة). ويذهب نظرية بيشو، التي تطورت عن نظرية ألتوسير (وعلى وجه الخصوص عن مقالته عن أدا) فيما تقدمه من شرح، إلى أن الكلمات تأخذ مواقعها من الصراع خلال الخطابات التي تستخدم فيها، والمواقف التي تأخذ الكلمات في الخطاب معانيها بالرجوع إليها هي في نهاية الأمر مواقف متعارضة، إنها ناتجة عن التعارضات التي تنفذ إلى الخطاب من خلال الأجهزة الإيديولوجية، ولكنها تتجذر خارجها (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢. ١٥٣ - ٤). وبهذه الطريقة يتم اكتساب المعاني أو فقدانها خلال الصراعات التي يجاوز كثيراً موضوعُ الاهتمام فيها أساساً الألفاظَ والخطابات على السواء.

ويبدو لي أن هذا يومئ إلى النشاط العملي كيف أنه يفوق المقصد في الأهمية، حتى وإن كان ذلك على مستوى الكلام والكتابة. إن المؤلف والقارئ لا يغير واحد منهما معاني الألفاظ؛ أما صراع الخطابات فيغير معانيها؛ ومن ثم فإن التركيب الذي نضم فيه الألفاظ بعضها إلى بعض تصبح له أهميته، وكذلك تكون لنظام الجمل أهميته؛ فخلال هذه التراكيب والجمل تأخذ الكلمات معانيها، كائنة ما كانت مقاصدنا. ويمكن رؤية هذا فيما بين مجموعة صغيرة من النصوص في المثل الذي تقدم. فإذا أخذنا عينة أكبر كان في وسع المرء أن يدرس الطرق التي غيرت بها الكلمات معانيها عندما انتقلت من العقيدة الأرثوذكسية إلى النقد الأدبي في القرن الثامن عشر؛ وذلك لأن سياسات المعنى ليست مقيدة بالخطابات التي هي أكثر انهماكاً في السياسة. ولكنني ركزت في شرحي بصفة خاصة على الجمع، في الخطابات المتعارضة، بين عدد محدود من الكلمات، ومع ذلك فإن هذا الشرح، كأي شرح آخر، ليس مكتملاً على الإطلاق؛ فهو على وجه الخصوص لا يبين الممارسات الإيديولوجية التي ترتبط بها الخطابات، كما لا يبين المؤسسات التي تتعلق بها هذه الخطابات. وفي الفصل السادس استعراض أمثلة لهذه العلاقات الخاصة بعدد من الخطابات.

ولكي يكون واضحاً حقاً أن تغيير المعنى لا يقوم به أي فرد، ربما كان مسعفاً على هذا تناول عينة صغيرة كذلك من الكتابة، أو مجرد نص واحد. وقد أجريتُ تجربة على نص مفرد

فى المركز القومى للبحث العلمى (CNRS) فى باريس، أورد الحديث عنها بيشو فى مقالة «هل الجماهير شىء فاقد للوعى؟» (١٩٧٨) بوصفه واحداً من الباحثين المهتمين بالتجربة. وقد استخدم الباحثون صفحة من تقرير مانزهولت؛ وكان لهذا الاختيار، كما يذكر بيشو، هدف بعينه، وكان التقرير الذى وصفه سيكو مانزهولت Sicco Mansholt يعتنق نظرية تؤيد التغيير الراديكالى والتخطيط الاقتصادى الصارم بوصفه حلاً لأزمة البلدان الرأسمالية. ولكن النظرية والتقرير كانا ينطويان على نزعة إصلاحية، وكانا نتيجة لهذا غامضين فى مقترحاتهما. وقد ركزت التجربة على هذا «الغموض الإيديولوجى للإصلاح» (ص٢٥٢).

ولكى يحصل الباحثون على معلومات، فإنهم قدموا صفحة من التقرير إلى خمسين طالباً من حديثى العهد بالإدارة فى فصل دراسى تنشيطى، على أن الطلبة «لم يُخبروا بأن النص مأخوذ من التقرير»:

فى الواقع أن النص عندما قدم إلى المجموعة الأولى المكونة من خمسة وعشرين طالباً قد نسب إلى جماعة من الاقتصاديين من الجناح اليسارى. وتسلمت مجموعة أخرى النص نفسه على وجه التحديد، إلا أنه نسب فى هذه المرة إلى مصدر مختلف كل الاختلاف: فقد نسب فى هذه المرة إلى اليمين: إلى مصدر فى الحكومة البرجوازية المسيطرة (ص ١٥٢-٣).

وعندما فرغ الطلبة من قراءة النص وأعادوه، طلب إليهم أن يلخصوه فى ١٢ سطراً. وبهذه الطريقة حصل الباحثون على مجموعتين من الملخصات، أشاروا إليهما باسم «مدونة اليسار» و«مدونة اليمين» (٢٥٣).

على أن هذه المجموعة المشتملة على مدونة مزدوجة كانت فى ذاتها نوعاً من «الفرض hypothesis السياسى والإيديولوجى؛ فقد كان المفترض فى هذه المجموعة، أن وقوع ثلاث حالات من الغموض سيفضى إلى تفكك عمليات الخطاب التى يضمها تقرير مانزهولت» (٢٥٥). لقد كانت هناك أولاً مواطن الغموض الكامنة فى النص؛ وكان هناك ثانياً الغموض فى نسبة النص؛ وكان الطلبة جميعاً، الذين شملتهم التجربة، ينتمون إلى أصول متماثلة فى «البرجوازية الصغيرة الفرنسية المثقفة»، ومن ثم كان هناك غموض الوضع الطبقى

حوزابة الصخيرة) للمشاركين فى التجربة (ص ٢٥٣ - ٢٥٥). والواقع أن إحداث هذه
أنكال من الغموض قد أدى - بعيداً عما خلقه من تشويش عام - إلى نتائج مهمة ومحددة.

وقد أفاد الباحثون فى تحليل المعلومات من «التحليل الآلى للخطاب» الذى هو إجراء يتم
جزئياً عن طريق الحاسب الآلى (ص ٢٥٤). وقد استخدم هذا فى إبراز الخصائص المميزة
مدونة اليمين والمدونة اليسار على السواء. وعلى الرغم من أنه قد تبين أن الألفاظ والعبارات
نفسها - وهى التخطيط، والتغير السياسى، والإصلاح الجذرى، والعمل الحكومى - ترد فى
عموعتين، فإن هذه الكلمات قد غيرت معانيها من إحدى المدونتين إلى الأخرى، وفيما
يتعلق بالتخطيط،

ركزت مدونة اليمين الجدال حول الحاجة إلى تخطيط الاستهلاك... مع الإصرار على تنظيمه ومراقبته والإشراف عليه. وفى الجانب الآخر اتجهت مدونة اليسار إلى الفكرة المضادة، المتمثلة فى التخطيط المركزى الملائم للإنتاج... متضمنة الحاجة إلى تغيير البنيات الاقتصادية والسياسية (٢٥٨).

لكلمة التخطيط فى العبارات التى لخصت النص الأصلى نفسه كانت مرتكز التفرقة بين
عنيين متعارضين.

وفى الختام ربما سلمنا بمدى ما هنالك من صعوبة فى أن يكون هناك «علم دلالة عام»، أو
فهم عام مشترك خارج نطاق سياسة الكلمات وإيديولوجيتها، كما هو الشأن فى كلمة
تخطيط، أو خارج سياسة أى نص وأيديولوجيته. ولأن تقرير مانزهولت كان إصلاحياً،
كانت جوانب الغموض فى النص منظورة على وجه الخصوص وعلى نحو مباشر. ومع ذلك قد
يصور أن المسألة هى أن أى نص يكون بصورة مباشرة أو غير مباشرة مكاناً لنوع من الصراع
غير التكافئ بين الخطابات والمواقف المتعارضة. والعمل الذى أنجز فى المركز القومى للبحث
العلمى يؤكد كيف أن الكلمات فى صراع الخطابات تغير معناها. وهنا سيكون من غير
المجدى أن ننتظر من الأشخاص أو الأشياء شرحاً لهذا؛ فكما لم تنشأ هذه التغيرات عن الكلام
عن أشياء مختلفة، كذلك لم تنشأ هذه التغيرات نتيجة لنشاط ذاتى؛ فلا يمكن أن يعزى إلى
أى شخص أو أى فرد (مثل مانزهولت، أو الطلبة، أو الباحثين) صنع هذه التغيرات فى

المعنى. والسبب فى هذا تحديداً هو أن «التاريخ، وبعبارة أخرى الصراع الطبقى»، الذى يتخلل الخطابات وينظم ما بينها من علاقات، «ليس شخصاً وليس شيئاً» (ص ٢٦٥ - ٦).

ومازال هناك مشكلة أو مشكلتان تحتاجان إلى إفرادهما بالاهتمام، مع التسليم بأن الكلمات تأخذ معانيها خلال الخطابات المتعارضة وليس فى اللغة المشتركة. والبحث الذى أنجزه بيشو من موقف مادى، يثير السؤال الخاص «بالعلم» ويطوره فى الواقع، فى مسارات سننظر فيها فى القسم الآتى من هذا الفصل، كذلك يثير بحثه المشكلة الخاصة بكيفية ارتباط اللغة بالخطابات. إن كثيرين من علماء اللغة يفترضون أن اللغة هى مجرد «أداة اتصال»، ولكن هذه «الأداة» قد لاتكون أساساً محتملاً للخطابات المتعارضة، وهنا تستطيع نظرية الخطابات أن تكشف عن اتجاه جديد للبحث اللغوى.

وقد افترض بيشو أن اللغة تسمح بالاتصال واللا اتصال كليهما، متخذاً نقطة انطلاقه من الخطوط العريضة لدراسة رينيه باليبار للغة الفرنسية القومية والخيالية، وهو يلخص هذه الدراسات ليبين الأثر الناشئ عن عمليتين تاريخيتين: الأولى خارجة من باطن صراع البرجوازية ضد الإقطاع؛ والثانية خارجة من باطن صراعها ضد الطبقة العاملة.

ويزعم بيشو أنه منذ قيام الثورة الفرنسية كان هناك أولاً حركة نحو التجانس، «تهدف سياسياً وإيديولوجياً إلى إنشاء لغة قومية فى مواجهة اللهجات واللغة اللاتينية»، حتى يكون هناك اتصال حر بين الجميع، وفى المقام الثانى كانت هناك حركة خلال عملية التعليم (وعلى سبيل المثال خلال تعليم قواعد اللغة على نحو ما سبقت الإشارة إليه فى الفصل الثانى) لفرض «تقسيم لا ياخذ بالمساواة». وكان الهدف من هذه الحركة سياسياً وإيديولوجياً هو إقامة «حدود طبقية فى قلب اللغة»، حتى لا يتاح لكل فرد استخدام اللغة كما يستخدمها غيره (بيشو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ٨ - ٩). وهو يتخذ من هذا مثالاً لكيفية جعل لغة ما يُفترض أنها عامة «أداة» تسمح بالاتصال واللا اتصال على السواء (ص ٨- ٩، ٥٩ - ٦٠).

وبناء على هذا يذهب بيشو إلى أن هناك فى الواقع وجوهاً من الاختلاف فى استخدام اللغة نفسها ومباشرتها لدى الطبقات الاجتماعية، وهذه الوجوه من الاختلاف قد يتم فرضها من خلال الممارسات السائدة، ولكن هذه الاستخدامات المختلفة للغة يمكن بعد ذلك إدراجها مرة أخرى فى تعارضات المعنى التى تنشأ عن الإيديولوجيات الحاكمة والإيديولوجيات المحكومة

نى قامت على أساس من التضاد فيما بينها (ص٥٨ - ٦٠). وبهذه الطريقة يمكن
لإيديولوجيات أن تجمع بين الاختلافات المفروضة فى استخدام اللغة والمعانى التى شكلت
على أساس من التضاد. والأثر الناشئ عن هذا الجمع هو أن يصبح «هناك تراكيب معجمية،
ودعاوى متعارضة، تفضى، باستخدام الألفاظ نفسها أحياناً، إلى اتجاهات مختلفة، معتمدة
على ضيعة التوجهات الإيديولوجية التى هى موضع الاهتمام» (ص٩).

ولكى نصنف الأشكال التى تتخذها اللغات، والعلاقات التى تربطها بالخطابات، يقتضينا
لأمر مزيداً من البحث، من الناحيتين التاريخية واللغوية على السواء. والواقع أن اللغة يمكن
ن تسمح هى نفسها بالاتصال وعدم الاتصال، وأن تستخدم فى الخطابات المتعارضة، وفى
هذه الحالة كيف يتعين على المرء أن يفهم نظام اللغة؟ وهنا تثير دعوى بيشو ما يبدو لى
موضوعاً جوهرياً للبحث اللغوى.

الخطاب العلمى

لقد تركتُ مسألة «العلم» معلقة بعض الشىء، فى الوقت الذى اقتربت فيه من عمل
بيشو، لأبين كيف أن الخطابات يمكنها الحصول على معانيها بالرجوع إلى المواقف
الإيديولوجية. ولما كان الأمر كذلك، فهل ينبغى تقديم ذريعة خاصة للخطاب فى العلوم
لإنقاذه وجعله يبدو منفصلاً عن الإيديولوجيا؟ أو هل ينبغى رفض أى ذكر للخطاب العلمى
بوصفه لغواً، على أساس أن «العلم» هو أكثر الإيديولوجيات «ملاءمة» (أى أكثرها انتشاراً)
فى هذه الأيام؟

واهتمام بيشو منصب على العلوم الطبيعية والمادية التاريخية (علم التاريخ الماركسى).
وهو إذ ينطلق فى بحثه من الفروض القائلة إن الشىء الحقيقى مادى، وإن ما يوجد فى الواقع
هو وحده ما يمكن معرفته - يرى الموضوعية على أنها «علمية»، ويميل إلى أن يرى العلم (ربما
على نحو تبسيطى) على أنه الشىء الحقيقى عندما يتخذ الشكل الذى ينبغى توقعه فيه
(ص١٤١ و١٢٨). وبعيداً عن النظرية التى يطورها، هناك جانب يبدو لى مهماً على نحو
خاص، إنه دفاع عن مقولة «العلم» فى علاقتها بالعلوم الطبيعية وبعلم التاريخ، أو - لنقل - فى
علاقتها بكشفهما عن قارتى الطبيعة المادية وتاريخ الاستكشاف.

والواقع أن نظرية بيشو - فى شرحها لكيفية أن الكلام عن «العلم» بل عن «الخطاب العلمى» نفسه له ما يبرره - تسجل خطوة متقدمة؛ لأن بيشو تحاشى الوقوع فى المأزق الذى قد تجر المرء إليه الأسئلة التى ذكرت آنفاً - مأزق «إما - أو» البلاغى، الذى يصر على أن العلوم - فى ممارستها وفى خطابها - إما أنها حيادية وغير موجهة، أو أنها علوم طبقية. وقد بين ألتوسير مخاطر هذا المأزق (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ ب، ص ١١٦ - ٢٠)، وهكذا يعيدنا أحد الطريقين إلى فهم غير مادى للإيديولوجيا بوصفها وهماً، ويضع العلم فى مواجهة الإيديولوجيا على أنه الحقيقة التى تفلت من الزيف على نحو عجيب، ويفترض الطريق الآخر أن العلم مقسم وفقاً للحدود الطبقية - بين البرجوازية والطبقة العاملة (البروليتاريا) - التى تقرر ضرورة إعادة تشكيله بعد قيام ثورة اجتماعية، وكلا الطريقين لا يصلح.

وفى الحل الذى يقدمه بيشو جزء غير ملائم، وإن كان مغرياً. فهو يحاول أن يبرهن على أن «مفاهيم علم ما فى ذاتها ليس لها، إذا تحرينا الدقة، معنى» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٣٧). ولكن هذا يجره إلى تضخيم ما تدل عليه التفرقة العامة بين الإيديولوجيات والعلوم، كما لو أن الإيديولوجيات تحدث تماهيات ذاتية وأن العلوم لا تحدث ذلك (ص ١٣٧، ١٩٤ - ٥). وهذه الخطة تخاطر مرة أخرى بالتسليم بتعارض مثالى بين الإيديولوجيا والعلم، حيث يصبح الأفراد من خلال التفاعل بينهما ذواتٍ ويتم تحريرهم. وهى بهذه المثابة تنكر التاريخ. وسأترك هنا مسألة ما إذا كانت المفاهيم مماثلة للمعانى أو لم تكن دون حل، أو ما إذا كان هناك شىء قائم فى الخطاب العلمى (أى فى موضوعه الفعلى، بدلاً من أن يكون خارجه) بند عن التكوين القائم على التضاد أساساً، ذلك بأن نظرية بيشو تتقدم فى جبهة أخرى، وتصنع هذا فى يسر، عن طريق التفكير من خلال العلاقة بين الخطاب العلمى والموقف المادى.

ودعوى بيشو هى أن العلم يرتبط فى خطابه وفى ممارسته بالموقف المادى الذى يقع إلى جوار الحقيقى ويوجه إليه. وليست المادية ضماناً للعلم؛ فليس هناك - عوضاً عن شىء ما من الضمان - سوى ضرورة أن يكون الموضوع الحقيقى قائماً على نحو مستقل و«قبل» أن يصبح معروفاً، وبغير هذه الضرورة لا يكون «علم». ومن هنا فإن بيشو يطور دعواه فى أن ظهور علم ما يقوم على أساس ضرورة أن «الموضوع الحقيقى (فى ميدان العلوم الطبيعية كما هو فى ميدان التاريخ) يقوم مستقلاً عن حقيقة أنه معروف أو غير معروف» (ص ٤٩). وليس من الممكن الإفادة مما يقدمه فى البرهنة على أن علماً بعينه يشير إلى الحقيقى، وإن كان من

يمكن الإفادة منه للدلالة على أنه من المحال أن يكون هناك «علم» لأى شيء تجريدى أو ذاتى، وإن ما له وجود مادى هو وحده الذى يمكن أن يعرف. وفى هذا الاتجاه يسلم بيشو بأن الموضوعية العلمية» ترتبط بوجهة نظر مادية. على أن شكل هذا الارتباط يختلف؛ ولهذا لم يكن تاريخ العلوم متماثلاً. ومع ذلك فإن أى علم بعينه إنما يتحقق، فى ممارسته وفى خطابه، من خلال موقف مادى، كما أنه يُلحَق بالصراع الإيديولوجى والفلسفى والسياسى (ص ١٤١، ١٤٣).

كل هذا يفضى إلى ما يجاوز القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك علم مثالى، وأنه لا علم فى شيء لا وجود له. إنه يحسم القول فى أسطورة «الحياد العلمى» (ص ١٤١)، ذلك بأن دعوى بيشو تنتهى إلى ما يأتى: إن الممارسة العلمية والخطاب العلمى يعملان من خلال موقف إيديولوجى (فلسفى) ليدلا على الحقيقى. إن العلم كله ليرتبط بموقف مادى؛ وإن الخطاب العلمى (بقدر ما يكون دالاً) ليكتسب معانيه بالإحالة إلى هذا الموقف. ومن ثم فليس فى الخطاب هنا، وحيثما يكون، «حياد إزاء الكلمات» أو «قابلية مشتركة لترجمة المسائل علاوة على المواجهات» (ص ١٤١). ذلك بأن إنتاج المعارف العلمية يقع فى مجال الصراع، وهذا الإنتاج يتميز من الناحية الخطابية باتخاذ مواقف إلى جانب كلمات بعينها»؛ إلى جانب معان؛ إلى جانب ما تدل عليه، «فى مقابل كلمات أخرى، أو صيغ، أو تعبيرات» من شأنها أن تهدد بسد الطريق أمام العلم المتطور (ص ١٥٣، ١٣٨). ومن هنا فإن أى خطاب علمى فى منزعه المادى لم يوجد قط فى شكل «صاف» خارج نطاق علاقة متعارضة مع مواقف مثالية ومشابهة، ينفصل عنها هذا الخطاب على الدوام. إنه لا يضمن قط لنفسه الأمان (ص ١٣٤ - ٤٢).

ومن هنا كان فى استطاعة بيشو أن يوضح كيف أن «تاريخ» إنتاج المعارف ليس فوق تاريخ الصراع الطبقى أو منفصلاً عنه (ص ١٣٤). ولا يمكن لعلم جديد أن يقتحم عالم الأيديولوجيات، وأن يُنسب إلى انتصار المادية على المثالية فى نطاق أحد الميادين، إلا تحت تأثير ظروف تاريخية تحددها - فى نهاية المطاف - حالة الصراع الطبقى. وقد يخاصم علم بعينه شيئاً من الإيديولوجيا، ولكن هذا العلم - وهذا ما أكده ألتوسير على نحو ربما فاق فيه بيشو - لا يخاصم «الإيديولوجيا فى عمومها» (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١١٩ - ٢٠).

ومع ذلك فليست العلوم جميعاً متماثلة؛ وإن المضى فى البحث معناه العناية ببعض وجوه الاختلاف. وقد أوضح بيشو أن الصراع فيما يختص بالعلوم الطبيعية من أجل إنتاج المعارف،

يكون له أكبر الأثر على تطوير تكنولوجيات جديدة وعلى نظام العمل، فى الوقت الذى يتزعزع فيه [هذا الصراع] وسط الإيديولوجيات النظرية. هذا فى حين أن تأثير هذا الصراع على الأشكال العملية للإيديولوجيا (البرجوازية) الحاكمة يكون أقل، كما أنه لا يحدث فى أغلب الأحيان أى اضطرابات مباشرة (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٤٤ ـ ٥). لكن الأمر يختلف فيما يتصل بعلم التاريخ (الماركسى)؛ ففى هذا العلم لا ينفصل الموقف المادى الذى يُقرن به هذا العلم عن «الاهتمامات العملية (السياسية) للحركة العمالية» (ص ١٤٧). إن هذا العلم يقترن اقتراناً مباشراً بالسياسة. وفى ميدان التاريخ لا ينفصل الوضع (المادى) للعلم عن تبنى وضع طبقى بروليتارى (ص ١٥٢)؛ وهذا ما يعنى أن المادية تتعارض ـ من الناحية التاريخية ـ مع اهتمامات البرجوازية. ويخلص بيشو من هذا إلى قوله «من ثم فليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، (علم برجوازى) للتاريخ» (ص ١٤٧).

إن كل ما ناقشه بيشو يناى بنا عن افتراض أن العلم يمكن أن ينقسم وفقاً للتقسيم الطبقى ـ أى البرجوازى والبروليتارى. وهو يذهب إلى أن الموقف فى العلم هو دائماً مادى، سواء ارتبط هذا الموقف فيما يتعلق بميدان بعينه من المعرفة العلمية ارتباطاً مباشراً ـ أو لم يرتبط ـ باهتمامات طبقة ما. وفى الوقت نفسه تناى بنا دعواه عن محاولة افتراض نوع من الاختلاف فى الأسلوب والشكل بين الخطابات العلمية وغيرها من الخطابات؛ فكل الخطابات تتخذ موقفاً إيديولوجياً، وليس منها ما هو حيادى. والفرق الذى يعيِّنه بيشو يتعلق على السواء بالموقف، الذى هو مادى فى العلم، وبالوجود المستقل أو «السابق» للشىء، الذى لن يكون هناك فى حالة غيابه أى موضوعية علمية. وهو بهذه الطريقة يجعل لمقولة «العلم» الفلسفية معنى، مبيناً كيف يمكن استخدام هذه الكلمة والدفاع عنها؛ كما أنه يجهض محاولات الفلسفة المعرفية (الإبستمولوجيا) ضمان «(صحة) الخطاب العلمى، فضلاً عن أى موقف اتخذه (هذا الخطاب)» (ص ١٥٢).

الخطاب ونقد المعرفة (الإبستمولوجيا)

إ ذلك العلوم أن تختبر نتائجها إلا باستخدام مصطلحاتها ومناهجها الخاصة. على أنها
إتحس أن تكون هذه المناهج حيادية وصحيحة. وهذا الاهتمام بـ«صحة» العلوم يعد مثالى
ترعة: فهو ينتمى إلى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ وهى ذلك الفرع من الفلسفة
ر فلسفة ذات النزعة المثالية أساساً) الذى يعنى بطرح المشكلة المتعلقة بالكيفية التى تكون
ه المعرفة «الصحيحة» ممكنة. ولما كانت نظرية المعرفة تبدأ من المعرفة إجمالاً، فإنها تحاول أن
تبرهن على أن هناك شكلاً إجمالياً تتبادل فيه المعرفة العلاقة مع الحقيقة الواقعة. إن هذه
نظرية تحاول أن تقدم إلينا ضماناً بأن يمنحنا بعضُ أشكال الخطاب (وليس غيرها من
أشكال) المعرفة «الصحيحة» عن طريق متابعة (هذه الأشكال) للصيغة التى لقيت القبول.

وهناك سلسلة من العلوم والحقول المعرفية يظن أنها تمنحنا نوعاً ما من المعرفة (علم
الرزق، المادية التاريخية، التحليل النفسى، النقد الأدبى، إلخ.)، ولكن من الواضح أنها
ليست متماثلة. وحيثما وقع التعارض بينها كان من الممكن التعويل على نظرية المعرفة فى
الفصل بينها، فنقر بعضها وتنكر بعضها الآخر. وقبل كل شىء تؤدى نظرية المعرفة وظيفتها
فى نطاق الإيديولوجيا البرجوازية لكى تضفى مظهراً من الحياد والصحة على العلوم المادية
منها. وبهذه الطريقة تبدو سلطة هذه العلوم أو افتقارها إلى السلطة شيئاً مكفولاً، سواء
عن طريق العقل أو عن طريق طبائع الأشياء؛ وعندئذ يمكن فى اطمئنان التغاضى عن الأسئلة
الهامة المتعلقة بكيفية التحكم الاجتماعى فى تطور المعارف، وكيفية استخدام المعارف، وكنه
الغايات التى تؤديها.

إن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، وفقاً لما يراه ألتوسير، هى «مأزق مآزق» الإيديولوجيا
البرجوازية، ذلك بأن السؤال البسيط الذى تجيب عنه (نظرية المعرفة) يظل سؤالاً فى
الظلام، وضع على أساس صحة المعرفة» (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١١٧). وقد

تخلص فوكو من المأزق بصورة ضمنية فى بحثه (الذى سيناقش فى الفصل الخامس)؛ وكذلك سيصنع أى بحث يتناول الخطاب فيأخذ فى الحسبان الوجود الاجتماعى والمادى لألوان المعرفة، دون النظر إلى «صحة» [هذه الألوان من المعرفة]. وقد يبدو النقد الصريح لنظرية المعرفة أكثر ضرراً، ولكنه أدخل فى باب المخاطرة.

وقد قام هندس Hindess وهيرست Hirst بهذه المخاطرة؛ فقد أخذا فى سلسلة من الكتب قاما بتأليفها فى السبعينيات بمراجعة منطق نظرية المعرفة (وليس أساليبها أو حيلها). وقد ظل المنطق العقلى يحظى فى نقدهما بالمزية الظاهرة نفسها، التى حظى بها فى الفلسفة التقليدية. ولكن نقدهما كان نقداً داخلياً أحدث - من خلال عملية معارضته لنظرية المعرفة - تماهياً مضاداً لها. ومع ذلك فهذا النقد يساعد بشتى الطرق على تكوين نظرية فى الخطاب وممارسة تحليل له، وإن كانت الفوائد التى يجنيانها منه ليست كذلك.

وقبل أن نتوجه إلى هندس وهيرست يحسن بنا أن ننظر فى فعالية الأفكار النقدية، متخذين من نقد ألتوسير «للذات» مثالاً أولياً، لقد قدمت النظرية الإنسانية Humanism تجربة الذات (التى تكون سابقة على الدوام للعلاقات الاجتماعية) بوصفها مصدراً للمعرفة، ومكاناً تصدر عنه الحقيقة. ومما هو بالغ الأهمية إيضاح أن هذه الذات بنية تصورية خيالية؛ ولكن هذا لايمكن أن يكون مجدياً بوصفه نقطة انطلاق إلى نظرية أخرى. وألتوسير لا يصنع هذا؛ ذلك بأن نقده يأخذ موقف المعارضة؛ فهو يتقبل شروط النظرية الإنسانية لمجرد أن يعرضها. وإذا كان «بناء الذات» قد صار أساس نظرية جديدة، فإن نقطة الانطلاق فى هذه النظرية ستقررها النظرية الإنسانية. وشبيه بهذا أن عملية نقد نظرية المعرفة تكون ضرورية إذا كنا نريد أن نزعزع سلطة الإيديولوجيات السائدة؛ ومع ذلك لايمكن أن تستخدم هذه العملية للبدء فى نظرية جديدة دون دعم جديد لتلك السلطة.

إن عمليات النقد مفيدة، ولكنها غير كافية. ولكى نمضى قدماً فى طريقنا يقتضى الأمر الانطلاق من موقف آخر (على نحو ما صنع ألتوسير وبيشو فى كثير من عملهما)، والبدء من الأشياء التى تستبعد فى المعتاد، كالتناقض، والصراع، والوجود المادى والاجتماعى لألوان المعرفة، والخطابات، والوعى. وهنا تكون الماركسية مرشدة للفكر من خلال الطريقة التى تعرض بها نظرية ثورية وتطبيقاً عملياً للاتماهى مع الإيديولوجيا البرجوازية على السواء.

تشير الكوثر في مقاله «رد على جون لويس» إلى أن النظرية الماركسية لا تبدأ من إنكار
ت الإنسانية التي يفترض أنها مسئولة عن التاريخ، حيث «الإنسان هو صانع التاريخ»
مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٤٦ ـ ٨)، ولكنها تبدأ من موضع آخر؛ من أولوية الصراع
على مستوى الطبقات الاجتماعية ومستوى الأفراد؛ «فالصراع الطبقي هو محرك
ي» (ص ٤٧). كذلك فإن النظرية الماركسية لا تبدأ من إنكار أن حقيقة المعارف
ارتباطها بالأشياء يمكن البرهنة عليها بصفة عامة، ولكنها تبدأ من موضع آخر؛ من الوجود
ي والاجتماعي لهذه المعارف.

والآن، فعلى الرغم من أن دراسة الخطاب قد تهتم بالدراسة الماركسية للإيديولوجيات،
ست كل دراسة للخطاب بحيث تجد لنفسها مدخلاً صريحاً إلى الماركسية. ويصور
يرت عمل هندس وعمله هو نفسه بوصفه عملاً يدعم كل التعارضات، دون منح بعضها
أولوية على غيرها، إذا ما كانت هذه التعارضات إصلاحية (١٩٧٩، ص ١ ـ ١٣)، لكن
حاولة تتمثل في أن دراسة الخطاب تبدد التعارضات إذا ما أُهملت الماركسية وأُهملت معها
أولوية المشار إليها في المثل الأخير للصراع الطبقي. وهذا ما يمكن أن ينتهي بالممارسات
حارضة لا إلى النزاع بين بعضها وبعض فحسب، بل كذلك إلى التواطؤ مع ما قد تعارضه.
ي خلال الافتقار إلى منطق إيجابي ينشأ التضامن إما حين تضطر الممارسة إلى الإفادة من
يم السائدة، أو حين يصبح النقد أساساً لنظرية جديدة، كما هو الشأن عند هندس
يرت.

وعلى سبيل المثال كان لأول تواطؤ من هذه التواطؤات تأثير على أجزاء من الدراسة
سابية للأدب، وقد أوضحت توريل موا Toril Moi في مقال لها بعنوان «السياسات
سية/ النصية» أن النقد النسائي الأمريكي ـ الإنجليزي ـ Anglo American كان بحق
ولياً في موقفه المعارض للمؤسسة الأدبية»، وأنه وقف مناهضاً على وجه الخصوص «للقانون
الذي الأبوي المهيمن» (١٩٨٣، ص ١). ومع ذلك فإن هذه الدراسة النسائية عندما طرحت
ي موقف نفسه قانوناً بديلاً للكتابات النسائية، قد أيدت فكرة القانون كما أيدت
سارسات السائدة للقراءة في إطار التعليم على السواء. وهنا تُستدعى النظرية الإنسانية
التي كانت تعمل دائماً على التهوين من شأن النساء)؛ فنحن مطالبون باحترام سلطة النص
ع المنظور على تجربتنا النسائية في أدب يخصنا. ويمثل النقد الذي قامت به إيلين شووالتر

Elaine Showalter حالة وثيقة الصلة بالموضوع. وقد بينت موا Moi أن «ميلها العام إلى التجربة الإنسانية يجذبها على نحو خطر بحيث يجعلها قريبة من التراتبية النقدية الذكورية التى تحاول هى معارضتها لما تمثله من قيم أبوية» (ص٣)، فعلى مستوى الممارسة لايمكن تحويل الصراع ضد الأبوية إلى صراع طبقى. ولكن التواطؤ مع ما هو موضع اعتراض هو ثمن القطيعة؛ فالنظرية الإنسانية النسائية - على الرغم من التزامها - هى آخر الأمر وسيلة إنتاج مضاد.

وثانى هذه التواطؤات يؤثر فى نظرية هندس وهيرست وتحليلهما للخطابات تأثيراً مباشراً، تلك النظرية التى تقوم على أساس من بحثهما فى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ فقد قام بحثهما إلى حد بعيد على أرض الآخر، متماهياً تماهياً مضاداً مع مرتكز الفلسفة التقليدية - أى نظرية المعرفة. وهذا النوع من الدراسات يصلح إذا ما ظل متسماً فى بساطة بالطابع النقدى. والسبب فى أن هذه الدراسات ليست كافية لزعزعة سلطة الإيديولوجيات السائدة هو أنها تقع بين السلبية (وذلك برفضها ما صارت هيمنته مؤكدة) والتواطؤ (وذلك بمنحها الأولوية لما قامت تعارضه). وقد اختار هندس وهيرست الموقف الأخير؛ وكان هذا الاختيار سياسياً فى أساسه. إنهما إذ يرفضان نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، يؤسسان نظريتهما فى الخطاب على استحالة هذه النظرية؛ فنقطة الانطلاق فى نظريتهما إنما يقررها على وجه التحديد تلك النظرية التى كانا قد رفضاها. وقد نتج عن ذلك أن هندس وهيرست قد وجها تحليلهما للخطاب ضد الماركسية على وجه الخصوص، وإن كانا قد أدعيا أنهما ماركسيان؛ وكانا قد عرفا بأنهما يمثلان مرحلة ما بعد ألتوسير Post - Althusserian، وهما يطرحان فى الوقت نفسه معياراً للممارسة السياسية، مأخوذاً على نحو مباشر من نظرية المعرفة التقليدية، ألا وهو ضرورة أن يتعلم المرء من «التجربة» (١٩٧٨، ص ٢٦٣). وقد هيأت هذه القضايا وأشباهها نوعاً من المدخل إلى مجالات مختلفة من الفكر المتعارض فى مجال التعليم، فى العلوم الاجتماعية والفنون على السواء.

وفى وسعنا الآن، مع هذه المحاذير، أن نتقدم نحو ألوان النقد التى قام بها هندس وهيرست لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) لنرى إلى أى مدى هى مسعفة، وأنه لا سبيل إلى دحضها فى حدودها الخاصة، وأنها مع ذلك محددة بأشكال الخطاب المضاد Counter discourse، والتماهى المضاد التى تنحصر فيها. وسيكون من الأفضل تمحيص بحثهما أولاً، قبل النظر فى

المشكلات الناجمة عن نظريتهما فى الخطاب، المترتبة على ذلك، وبعد هذا يكون فى وسعنا العودة إلى التوسير، الذى يبدأ عمله من موقع آخر.

هندس وهيرست

منذ عصر النهضة حاولت نظريات كثيرة أن تؤكد أن هناك شكلاً حيادياً وعاماً، يمكن أية معرفة تابعة له (علمية أو غير ذلك) أن يكون بينها وبين الحقيقة علاقة متبادلة. ويركز هندس وهيرست إجمالاً على نوعين رئيسيين من النظريات، هما النظريات التجريبية، والنظريات العقلانية(١). وتأخذ نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) التجريبية بأن المعرفة الصحيحة كلها مشتقة من التجربة أساساً؛ «فالحقائق الشعورية، وشرائح الوعى، والحقائق المحصلة عن طريق الملاحظة، يعتقد أنها مكرسة لتجربة الذوات البشرية (هندس وهيرست ١٩٧٧أ، ص ١٠). فالمعرفة تنتج عن الذات وهى تبحث على نحو استقرائى؛ أى تستخرج النتائج العامة من تفصيلات التجربة، وذلك من أجل أن تتولد فى الفكر صورة لطبيعة الأشياء. أما نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) العقلانية فتأخذ بأن المعرفة الصحيحة يتم إنجازها بطريقة مختلفة، من خلال النظام المنطقى للتفكير الذهنى. ومن ثم فإن الحصول على المعرفة ممكن لأن العالم منظم عقلياً؛ فمن شأن أى «نظرية فى المعرفة (الإبستمولوجيا) العقلانية أن تفهم العالم بوصفه نظاماً عقلياً، بمعنى أن أجزاءه وما بينها من علاقات تتكيف مع الأفكار وما بينها من علاقات، فيما تحمل الفكرة جوهر ما هو واقعى» (ص ١٠ - ١١). وفى وسعنا أن نضيف أن العقلانية غالباً ما تأخذ بفكرة أن ما ليس منطقياً لابد أن يكون خرافياً، وأنه لا يمكن أن تقوم له قائمة.

ويمكن أن تجمع نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) بين عناصر تجريبية وعناصر عقلانية (يستشهد هندس وهيرست بكلام لكانط بوصفه مثالاً)، ولكن الجميع يسعون نحو تأسيس شكل ما من أشكال التوافق الشامل أو العلاقة المتبادلة بين مجالين عامين؛ سواء أكانا هما الكلمات والأشياء، أم كانا المعرفة والحقيقة الواقعة. ويعرف هندس وهيرست نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بأنها أى نظرية «تفهم العلاقة بين الخطاب وموضوعاته على أساس من الأمرين معاً: التمييز بين دنيا الخطاب من جهة، ودنيا موضوعات الخطاب الفعلية أو المحتملة من جهة أخرى، والعلاقة المتبادلة بينهما» (ص ١٠).

وعلى النحو الآتى تقريباً تتمثل المشكلة المنطقية التى يجدها هندس وهيرست فى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) كلها، ذلك بأنه من شأن أى نظرية فى المعرفة (الإبستمولوجيا) أن تعين تعارضاً أساسياً (كالتعارض مثلاً بين النظرية والحقيقة، أو بين الإنسان بوصفه الذات العارفة والموضوع الذى يراد معرفته)، كما تضع الشروط (ربما كان منها الاستقراء أو التجربة) التى على أساسها يمكن أن تكون العلاقة متبادلة بين النظرية والحقائق، أو يمكن للذات أن تعرف الموضوع؛ وعندئذ تكون هذه الشروط هى شروط المعرفة الصحيحة. لكن هذه المحاولة فى مجملها تقتضى معرفة ما الذات أو الموضوع، أو ما النظرية أو الحقيقة، كما أنها تقتضى معرفة الشروط التى تستطيع على أساسها أن تتبادل العلاقة بين بعضها وبعض. ويتساءل هندس وهيرست: ماذا يؤيد صحة هذه «المعرفة» وهذه المقولات المفترضة فى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؟ (هندس ١٩٧٧، ص ٥ - ٦، وهندس وهيرست ١٩٧٧أ، ص ١٣ - ١٨).

وهما يجيبان بأن ليس هناك شىء يمكن منطقياً أن يصنع هذا التأييد، ويمكن شرح هذا عن طريق فحص الأمثلة التى يقدمانها وتطويرها، فإما أن يكون هناك تسليم بأن ما هو مفترض (أى الإنسان بوصفه ذاتاً عارفة) يمتنع على المساءلة، بمعنى أنه معطى مطلق، أو أن وجوده (أى وجود ما هو مفترض) يقوم على أساس من وجود ذات علوية، تجاوز حدود المعرفة (هندس وهيرست، ١٩٧٧ أ، ص ١٧)، وإما أن تصبح نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) دائرية، تأخذ - على سبيل المثال - بأننا إنما نستطيع من خلال التجربة أن نعرف أن ما تنطوى عليه التجربة إنما يصدر عن الأشياء. ولم يستطع هندس وهيرست أن يجدا مخرجاً من هذه الدائرة، وهما يذهبان إلى أنه من المحال بيان كيف أن شكلا ما من الخطاب (التجريبى أو العقلانى) يقوم بهذه الخدعة، إلا أن يكون ذلك من خلال شكل من الخطاب تكون حقيقته مفترضة لا غير (١٩٧٧ أ، ص ١٣ - ١٤، و١٩٧٧ب، ص ٢١٥ - ٢١٦).

ويرى هندس وهيرست أن كل نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) والمناهج القائمة على أساسها تقع أسيرة هذه الدائرة. ويصور هندس المسألة بالرجوع إلى جون ستيوارت مِل فى كتابه نظام للمنطق A System of Logic، حيث تكون معرفة «قوانين الطبيعة» من خلال الاستقراء؛ فعند مل أن «الاستقراء وقوانين البحث تقدم معرفة حقيقية بالعالم لأن العالم يقوم فى بنائه حقاً وفقاً لقوانين، وكيف عرفنا ذلك؟ بالاستقراء» (هندس ١٩٧٧، ص ١٩٧).

وهذه الدوائر لا مفر منها، ومن ثم يرفض هندس وهيرست نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، لأنها تفتقر إلى التماسك المنطقي.

وقبل أن ندرس كيف تطور بحث هندس وهيرست من هذا الموقف، ينبغي لنا أن ننظر في عيوب نقدهما ومزاياه الممكنة، وذلك بأنهما لجآ إلى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) لضمان جملة متنوعة من المعارف وإضفاء مظهر «الحقيقة» عليها. وقد استهدف هذا البحث ترسيخ فكرة أن الخطاب يمكنه - في ظروف بعينها - أن يكون على علاقة متبادلة مع الحقيقة الواقعة بطرق حيادية وطبيعية. وما يكشف عنه بحث هندس وهيرست، وفقاً لما يقوله جون طومسون John Thompson، هو أنه «ليس هناك طراز خاص من التصريحات المتعلقة بكيفية ارتباط اللغة بالحقيقة الواقعة يكون له مزية في ذاته، وتكون له حصانة ضد المراجعة، ويكون - من ثم - ملائماً لأن يؤدي دوره بوصفه ذلك النوع الضامن للغة الواصفة للغة (ما وراء اللغة metalanguage) الذي سعت إليه نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) قديماً» (١٩٨١، ص ٩٢)، ويتخلص البحث على نحو نافع من الضمانات العامة التي لايمكن توظيفها إذا هي كانت تفتقر إلى التماسك، أو كانت لا أساس لها، أو ملتفة.

وبدون جملة من الحقائق الشاملة، أو مدخل متميز إلى الحقيقة الواقعة، لا يمكن إثبات أن هناك شيئاً لا يقبل المشاحة فيه. والغريب في الأمر أن هذا لم يكن قط في الإمكان (فقد تعارضت نظريات المعرفة). ولكن هذا الأمر لقي من الإهمال له بقدر ما لقي من الاعتراف به، ومن ثم يهيئ لنا هذا البحث بعض المعارف التي لايمكن إضفاء شكل ما موحد ومضمون، هو شكل «الحقيقة»، على علاقاتها بالأشياء. ولا ضير في هذا.

لكن سيكون من الخطأ القول إن هذا البحث يرد كل المعارف إلى مستوى المعتقدات، أو يجعلها مناسبة للأشياء التي تؤثر هي فيها، أو للذوات الملحقة بها. والواقع أن هندس وهيرست يسلمان حقاً بأن الحقول المعرفية والعلوم المختلفة تستخدم معايير لتقرير مدى كفاية نتائجها؛ فهذه الحقول المعرفية والعلوم لها تقنياتها واختياراتها الخاصة؛ ومع ذلك فهذه المعايير تختص بأهداف ألوان بعينها من المعارف (هيرست ١٩٧٩، ص ٢١). ولكي ندرك ما يمكن أن يدل عليه هذا، يمكننا النظر في حقل علم النفس التربوي، الذي تستخدم فيه اختبارات الذكاء لإنشاء مقياس متدرج للقدرات المختلفة، وهذه الاختبارات التي تعد كافية،

شريطة أن تكون قابلة للتكرار، يجرى عليها التصحيح من أجل الاستجابة للتحيزات الثقافية والاجتماعية، كما أنها تشاكل «منحنى عادياً للتوزيع». ومعايير الكفاية هذه متأصلة فى علم النفس، ويومئ نقد هندس وهيرست إلى السبب فى أنه من غير الممكن أن يكون هناك ضمان شامل لكون هذه المعايير صالحة أو صادقة، وأن يكون هناك أساس حيادى لافتراض أن وجوه الاختلاف التى رصدت ترجع على نحو طبيعى إلى الأطفال أنفسهم.

وهذا المثل يكشف عن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، كيف أن التخلص منها يمكن أن تكون له مزايا إيجابية. فإذا كانت الضمانات المعرفية لا قيمة لها، لم تكن بنا حاجة إلى أن نقوم المعارف على أساس أية فكرة عامة عن الصحة والزيف. وفى وسعنا أن نسائل المعارف بطرق أخرى، على نحو ما يصنع ألتوسير وفوكو؛ إذ ينازعان فى شروطها التاريخية، وفى الآثار الناجمة عنها، والأغراض التى تخدمها، وعلاقات القوة التى تدعمها هذه المعارف.

ومع ذلك لا يخطو هندس وهيرست هذه الخطوة؛ فهما يفهمان الآثار الناشئة عن بحثهما على نحو مختلف؛ فبدلاً من أن يتركا نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) ويتقدما لتناول موضوعات أخرى، إذا بهما يأخذان فى نفى نظرية المعرفة مسألة بعد مسألة. وعلى سبيل المثال تفترض نظريات المعرفة أن الأشياء من قبيل الآلات البخارية، أو الكبريت، أو علاقات الإنتاج الرأسمالية، تقوم مستقلة عن أنواع الخطاب التى تصفها، وينكر هندس وهيرست هذه التفرقة، ويذهبان إلى أن الأشياء التى يشير إليها الخطاب لا يمكن أن يكون لها وجود «إذا نحن لم نتحدث عنها»، فى حين يمكن للأشياء الأخرى التى لا سبيل إلى معرفتها أن يكون لها وجود (١٩٧٧أ، ص ٢٠). ومن محاسن المصادفات أن هذا ليس نتيجة لازمة لنقض الضمانات، إن البحث عندهما يجلو حقيقة أنه لما كانت نظريات المعرفة غير مباشرة وغير مؤسسة على الحقيقة والواقع، كانت لذلك «غير مترابطة منطقياً» (هندس ١٩٧٧، ص ٢١٢). ولكن هذا لا يستتبع أن العكس الدقيق لكل الفروض الإبستمولوجية سيكون عندئذ مترابطاً.

ويظل هندس وهيرست أسيرين فى ظل نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، ويكون خطؤهما هو محاولتهما نفى كل تفصيل خاص بها؛ فهما يستأصلان على نحو منتظم كل أثر باق للتفرقة بين الخطاب والأشياء الخارجية وللعلاقة المتبادلة بين الخطاب وهذه الأشياء. وهما

بينيان على أساس من هذا النفى نظريتهما فى الخطاب وتحليلهما إياه. وفضلاً عن أن هذا المشروع غير ضرورى فإنه يشتمل على التواطؤ، كما أننا قد نرتاب حقاً فى سياسته؛ لأنه موجه دون موارية ضد الماركسية. والواقع أن هندس وهيرست إذ بينا أن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) وهمية فى مطالبها، لم يستطيعا الخروج من «مأزق مأزق الإيديولوجيا البرجوازية»، وقد نتج عن ذلك أن كانت نظريتهما فى الخطاب رجعية ومثالية فى مواطن كثيرة منها، ولكن لأن هذه النظرية لها بعض الذيوع (لاسيما فى مجال العلوم الاجتماعية)، كان من المهم النظر فيما تؤدى إليه وفيما تخطئ فيه.

كل شىء خطاب؟

يبدو هندس وهيرست فى كلامهما عن الخطاب شبيهين بالمثاليين العاديين الذين يذهبون إلى أنه لا وجود إلا للأفكار، سوى أن نظريتهما أكثر تعقيداً، وعلى الرغم من أنهما يتناولان الخطابات على أساس أنها مجردة حقاً، فإنهما يسلمان بأن لا حيلة لأى خطاب فى أن يقوم بنفسه (سواء أكان سياسياً أم نظرياً أم غير ذلك)، والشىء الذى يبدو مثالياً كاوضح ما يكون هو ما ذهبا إليه من أن كل الأشياء المشار إليها فى الخطاب (علاقات الإنتاج، البوتورونات، وما إلى ذلك) لا توجد إلا فى الخطاب ولا وجود لها خارجه، وهذا أشبه بأن يكون إصراراً على أنه لا شىء خارج الخطاب، ولكنهما لا يستطيعان بدون نظرية فى المعرفة (الإبستمولوجيا) أن يعرفا هذا، وهما - لذلك - حريصان على رفض أى منازعة فى أن الأمر على نحو ما ذهبا إليه، إن قضيتهما مركبة ومفيدة، ولكنها ليست متماسكة على الدوام؛ ويتمثل دورها - على نحو متفاوت - فى اتخاذها من الأفكار نقطة انطلاق وإعلانها عن حقيقتها: «إن الأفكار حقيقية.. وهى حقيقية بقدر ما يكون الاقتصاد حقيقياً» (هيرست ١٩٦٧ب، مجموعة ١٩٧٩، ص ٢٨)، وهذا - فى إيجاز شديد - غريب بعض الشىء.

وربما أثير السؤال عن معنى الخطاب عند هندس وهيرست. والواقع أن تعريفهما - بعيداً عن كل مجاملة - محدد؛ «فالخطابات» عندهما هى «أفكار وضعت فى نظم محددة من التعاقب، منتجة لآثار محددة (طرح القضايا، نقدها، حلها) هى بمثابة نتيجة لذلك النظام» (١٩٧٧أ، ص ٧). وبعبارة أخرى أقول إنهما يعرفان الخطاب بأنه ليس أكثر أو أقل من سياق من المعانى، مستبعدين النظر فى العمليات الفنية والمؤسساتية التى تتجسد فيها الخطابات. وهكذا اقتصر اهتمامهما على «الخطاب إجمالاً»، الذى يشرحانه بأنه «الكلام والكتابة»

(ص٧). وهنا ينبغى لنا أن نلاحظ على الفور أن اتجاههما نحو شكل شامل هو «الخطاب إجمالاً»، يحول دون عنايتهما بالشروط التاريخية والوجود المادى للخطابات.

وهكذا لم يأخذ هندس وهيرست فى حسبانهما عند تحليلهما الخطاب سوى السياق الداخلى للمعانى، وهذا ما يميز بحثهما تميزاً حاسماً عن بحث ألتوسير أو بيشو، الذى كان موجهاً نحو علاقات التناقض بين الأجهزة والممارسات وعبرها؛ تلك العلاقات التى تشكل فيها الخطابات. والحق أن هندس وهيرست يصران على «ضرورة القيام بالفصل الدقيق» بين الأسئلة المتعلقة (أولاً) «بالطابع المنطقى لنظام الأفكار فى الخطاب»، والأسئلة المتعلقة (ثانياً) «بعملية إنتاج الخطاب أو توليده» (هندس ١٩٧٧، ص ٢٢٣)، وقد انصرف تحليلهما إلى النوع الأول من الأسئلة فحسب.

وهذا المنهج لا يقوم - كما يعترف هندس وهيرست - على أساس أى ضرورة (١٩٧٧: ص٧٣). وعملية الفصل التى يطالبان بها تفترض ضمنا أن الخطاب يمكن أن يكون دالاً فى ذاته، أضف إلى هذا أن منهجيهما فى التحليل الداخلى يهون من شأن أى آثار بلاغية أو سياسية؛ بل من شأن الآثار القائمة «فى داخل» الخطاب نفسه، فى الربط بين الألفاظ والموضوعات؛ فهى ترد كل شىء إلى المنطق العقلى، وتفترض أن الخطاب يترابط حقاً أو يخفق فى أن يترابط، من خلال الصلات المنطقية بين عباراته، ومن الواضح هنا أن هندس وهيرست قد ارتدا إلى حظيرة المثالية التقليدية (إذا صح أنهما خرجا منها قط)، وهذا ما يشرحه الاستعراض الموجز للبدائل فى ميدان الفلسفة.

وفى وسعنا أن نقول، إذا نحن اقتدينا بألتوسير، إن «الفلسفة تتشعب»؛ إنها تمثل، لا على نحو مباشر بل «فى نهاية المطاف، الصراع الطبقى فى حقل النظرية» (١٩٦٨ب، مجموعة ١٩٧١، ص ٣١، و١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٣٧). وهناك اختلاف لا يمكن التهوين من شأنه، كما أن إدراكه حاسم، بين المثالية التقليدية والماركسية أو فلسفات التناقض الأخرى، فى وسعنا أن نصوغه على النحو الآتى فنقول: إن المثالية تمنح الفكرة أو العقل الأولوية؛ أما الماركسية فتمنح التناقض والصراع الأولوية، وعندما يتعلق الأمر بتحليل الخطاب فإن ما يتضمنه هذا الاختلاف هو أن التحليلات التقليدية تبحث عن منطق الخطاب؛ عن معناه فى ذاته، فى حين تبحث التحليلات الماركسية والتحليلات المشابهة عن سياسة

الخطابات؛ عن علاقاتها المتضادة، ويتعلق الاختلاف هنا بما يراد أن تكون له السيطرة؛ فإذا كنا نبحث عن سياسة الخطاب فإننا لا نستبعد الأسئلة المتعلقة بالمنطق والبلاغة، ومع ذلك فإن هندس وهيرست يميلان - لكونهما تقليديين - إلى التبسيط، فيردان كل شيء إلى المنطق العقلي.

إن هندس وهيرست لا يقدمان، ولا يستطيعان أن يقدما، تبريراً لهذا؛ فالتحليلات التقليدية قد أيدها الضمان المعرفي لكون الحقيقة المطلقة هي مناط الاهتمام، وأن المنطق هو الذي يهيئ الطريق للوصول إلى الحقيقة. وبدون هذا الضمان لا يملك التمييز التقليدي للمنطق ما يسوغه، كما أنه لا يملك أن يدعي عدم الاكتراث أو التعالي على السياسة، ومن جهة أخرى لم تكن بفلسفات التناقض حاجة إلى أي ضمان، لأنها لم تدع قط عدم الاكتراث (وفي هذا يكمن السبب في أنها تكسب أرضاً كلما تساقطت الضمانات).

أي صارا يدفعان - وفقاً لقول أنتوني جدن Anthony Gidden - «بما هو (ضروري) لجعل خطاب ماركس مترابطاً داخلياً (١٩٨٢، ص ١١٢)، وهما إذ يعجزان عن جعله مترابطاً على أساس من المنطق «الصرف» فإنهما يرفضان الماركسية. وقد كان مشروعهما موجهاً نحو هذه النتيجة منذ البداية.

لقد ارتبط منهج هندس وهيرست في التحليل بنظرية في الخطاب. وقد تبدو مهمة ابتكار نظرية عامة في الخطاب وما يتعلق بها من أهداف، دون الاعتماد على نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) - قد تبدو مشروعاً يستراب في صحته، ومع ذلك فهذا هو ما يقدمان على إنجازه، حيث يقولان: «إننا نحاول أن نشرح كيف يمكن فهم الخطاب... عندما لا يفترض أنه يتطابق مع عناصر من الوجود واقعة خارج نطاقه في علاقة (معرفة) أو يتلاءم معها» (١٩٧٧أ، ص ٨). ومن ثم كانت نقطة الانطلاق هي نفي نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ وكانت حصيلة ذلك شكلاً جديداً ومبتدعاً على وجه العموم من المثالية، يذهب إلى أن ليس هناك كيان اجتماعي كلي، فكل شيء مشتت ومتعدد.

والشيء المهم هنا هو ما إذا كان من الممكن للخطابات أن تشير إلى وجود خارج نطاقها، وقد أنكر هندس وهيرست هذا الإمكان؛ فكائنا ما كانت الأشياء التي يشير إليها الخطاب فإنها «متشكلة فيه وعن طريقه» (١٩٧٧ أ، ص ٢٠)، إن الأفكار تُحدث الأشياء، وإذ ينفي

هندس وهيرست التفرقة المعرفية (الإبستمولوجية) بين الخطابات والأشياء الواقعة فى الخارج، يفترضان أن الأشياء المتعلقة بالخطاب تقوم مستقلة عن الخطابات التى تعين هذه الموضوعات؛ فموضوعات الخطاب لا توجد مطلقاً بهذا المعنى؛ فهى تتشكل فى الخطابات عما إذا كانت الموضوعات الخاصة بالخطاب تقوم مستقلة عن الخطابات التى تعين هذه الموضوعات، (١٩٧٧ب، ص ٢١٦ - ١٧). ودعواهما هذه ليست تكراراً فعلياً، أى ليست مجرد تذكير بعدم الخلط بين الأشياء الماثلة فى الخطاب والموضوعات الواقعة خارجه، ذلك بأن دلالاتها الضمنية مغايرة حقاً؛ فالموضوعات التى يشير إليها الخطاب هى الموضوعات التى شكلها الخطاب، والتى لايمكن أن تقوم لها قائمة إلا من خلاله.

ويكفى أن نقول بضع كلمات عن الفلسفة الماركسية، والعلم الماركسى للتدليل على أن نمط التحليل المنطق عند هندس وهيرست لم يكن محايداً، ويمكن التمثيل للفلسفة الماركسية (تبسيطاً للأمور) بالأطروحة التى سبق الاستشهاد بها، الخاصة - فى نهاية المطاف - بأولوية صراع الطبقات. ويرجع الفضل إلى ألتوسير الذى لاحظ مراراً فى مقالاته منذ ١٩٦٨ أن هذه الأطروحة أطروحة سياسية، قبل أن تكون، أطروحة فلسفية (وأنى لها أن تكون سوى ذلك؟). وصحة الأفكار فى العلم الماركسى (أى الصحة السياسية وليس الحقيقية) هى نتيجة لهذه الأطروحة، ويعد كتاب رأس المال لماركس، على نحو ما أشار ألتوسير، هو النظرية العلمية الخاصة بنمط من الإنتاج (فى الرأسمالية) قائم على أساس استغلال قوة العمل الأجيرة:

إذا كان هناك عمال فإن ذلك يعنى أنهم أجراء، وأنهم لذلك مستغلون. ذلك بأنه إذا كان هناك أجراء لا يملكون سوى ما لديهم من قوة على العمل، يضطرون (تحت وطأة الجوع - كما يقول لينين) إلى أن يبيعوها، فذلك لأن هناك رأسماليين يملكون أدوات الإنتاج ويشترون قوة العمل لاستغلالها؛ لاستخراج فائض القيمة منها. وهكذا يصبح وجود الطبقات المتعارضة مندرجاً فى الإنتاج نفسه، فى قلب الإنتاج؛ أى فى علاقات الإنتاج. (ألتوسير ١٩٧١، مجموعة ١٩٧٦ أ، ص ٦٤).

إن الأفكار الماركسية تترابط سياسياً - الأفكار الخاصة بالطبقة، وبعلاقات الإنتاج، وبفائض القيمة، إلخ - قبل أن تترابط منطقياً؛ ولا يمكن فهم شيء من العلم الماركسي دون إدراك لهذه الحقيقة الصغيرة.

على أن هندس وهيرست لم يدركا هذه الحقيقة الصغيرة، ولتحديد موقع تحليلهما للخطاب الماركسي يكفي ملاحظة أنهما قرآ أطروحة أولوية الصراع الطبقي كما لو أنها كانت أطروحة فلسفية قبل كل شيء - أي أطروحة تستعاد لضمان نظام الأفكار في إطار الماركسية (هندس وهيرست ١٩٧٧ ص ٤ - ٥)، وهذا كلام لا معنى له، ومع ذلك فإنهما يضيعان الأطروحة إذ يتخذان منها ضماناً، ويضيعان معها كل الروابط السياسية الواقعة في نطاق الماركسية، وهكذا صارا يدفعان بفكرة الترابط المنطقي بدلاً من السياسة.

وهذه الدعوى الأخيرة دعوى متطرفة، ولنضرب لها مثلاً لنرى ماذا تعني، إن كتاب السيرة الأدبية (الذي ألفه كوليردج) قد نشر في عام ١٨١٧، ولما كان قد عرض عرضاً نقدياً هزيلاً في ذلك الوقت فقد ترتب على هذا تثبيت قيمته بوصفه أدباً، وصار يستخدم الآن في مجال التعليم لأغراض مختلفة، وربما أشارت إليه الدراسات الأدبية التفكيكية أو الماركسية أو الإنسانية التحررية بطرق مختلفة. أما هندس وهيرست فقد ينكران في دعواهما أن السيرة تقع خارج نطاق الخطابات النقدية المتنوعة التي تشكلت هذه السيرة خلالها وأعيد تشكيلها على نحو مختلف. ذلك بأن دعواهما قد تستدعي عدداً كبيراً من السير المختلفة التي لا يجمع بينها خصائص مشتركة، إلا ما كان من تشابهات تقع في الخطابات عن طريق المصادفة. وبمعزل عن هذا، أو عن الدعوى المضادة التي تذهب إلى أن السيرة تنطوي على جوهر ضروري أو طبيعي يحدد كيفية دراستها واستخدامها في مجال التعليم، هناك إمكانات أخرى، ليس أقلها أن السيرة عُرفت على نحو مختلف خلال الخطابات المختلفة، في حين يظل وجودها الاجتماعي والمادي شرطاً لأي دراسة تحيل إليها.

ويميل هندس وهيرست في نظريتهما إلى الزعم بأنه ما من شيء يفتقر إلى ما يجعله ضرورياً إلا ينبغي نقضه. ولما كانت «الحقيقة الواقعة» ليس لها جوهر ضروري فإنهما بنقضانها ويرفضان «أن يكون للمعاني التي تشكلها الخطابات المختلفة خصائص عامة مشتركة» (هيرست ١٩٧٩، ص ١٩). ولكن هذا النقض عندهما لا يلزم وقوعه؛ إذ إن هناك

إمكانات أخرى، ومع ذلك فإن التسليم بأن المعانى فى الخطابات المختلفة يمكن أن تحوز خصائص عامة مشتركة معناه إجازة أن يحيل الخطاب إلى ما له وجود سابق من الناحيتين الاجتماعية والمادية، بدلاً من أن يصنع هو نفسه ما يحيل إليه؛ وهذا يمثل جانباً مما يرغب هندس وهيرست فى إنكاره.

وحصيلة دعوى هندس وهيرست هى أن الكائنات الخيالية العجيبة حقيقية بالقدر نفسه الذى تكون به الأشياء المادية؛ فهذه وتلك تظهر وتختفى كالأزياء، وفقاً لأوهام الخطاب (ص ٢١). إن «الحقيقة الواقعة» تتشكل من المعانى والأبنية التصورية للخطابات المختلفة كافة؛ وإن كل شىء مشتت ومتعدد؛ «فعلى المرء... أن يتقبل اختلاف معانى الخطاب؛ أى لانهائية المعانى المحتملة» (ص ١٩).

إن ما أضفى على الدعوى المصداقية هو سعيها لأن تكون منطقية، فى حين أن ملازمتها المفترضة لنظرية التوسير المادية فى الإيديولوجيا قد جعلت مثاليتها ضبابية، وقد عزا هيرست فى بحث له فى عام ١٩٧٦، يشرح فيه نظرية ألتوسير فى أجهزة الدولة الإيديولوجية (أ د أ) - عزا إلى ألتوسير رأياً قاطعاً غريباً، يقول هيرست:

إن الأطروحة الثانية تمضى على النحو الآتى: إن الإيديولوجيا ليست مثالية أو روحية.... ويصر ألتوسير على أن الإيديولوجيا لا تتكون من الأفكار فى مقابل المادة... فلا ينبغى جعل الأفكار فى وضع مضاد للمادة أو للحقيقة الواقعة. وفى رأى ألتوسير أن الأفكار واقعية وليست «مثالية» لأنها مدرجة دائماً فى الممارسات الاجتماعية، ويتم التعبير عنها فى أشكال اجتماعية موضوعية (كاللغات، والطقوس، إلخ.)... والإيديولوجيات علاقات اجتماعية؛ وهى واقعية بقدر ما يكون الاقتصاد واقعياً». (هيرست ١٩٧٦ب، مجموعة ١٩٧٩، ص ٢٧ ـ ٨).

«إن الأفكار حقائق واقعة».. لا يحول دون رؤية الاتجاه المادى الذى تنم عنه هذه العبارة سوى صعوبة واحدة، تتمثل فى كيفية فهمها دون التزام بمتابعة النهج المثالى، الذى أوضحه هندس وهيرست، إلى المدى الذى تعيِّن فيه الأفكار الأشياء. ولكن مقالة أ د أ تحمل فى الواقع معنى مختلفاً؛ فقد استبدل هيرست بمقترحاتها الإيجابية مجرد صور من النفى، ذلك بأن

أطروحة ألتوسير الثانية تجرى على النحو الآتى، حيث يقول: «إن للإيديولوجيا وجوداً مادياً» (ألتوسير ١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص ١٥٥)، ومعنى هذا أن «الأفكار» و «الصور التمثيلية» لا هى مثالية ولا هى حقائق واقعة؛ وذلك لأنها ليس لها وجود فى ذاتها؛ فالإيديولوجيا توجد دائماً فى جهاز ما، فى ممارستها، أو ممارساتها. وهذا الوجود مادى» (ص١٥٦). وهكذا تتشكل الإيديولوجيات فى الأجهزة؛ أى فى ممارساتها، وتتحقق على نحو متعارض خلال العلاقات القائمة بين «الطبقات المسيطرة فى الصراع الطبقى» (ص١٤٢، ١٧٣). وإذن فما يعد حقيقة واقعية ليس هو الأفكار، بكل الأشكال التى تتمثل فيها هذه الأفكار، ومن هذا يتضح لنا أن هندس وهيرست لم يسيرا وراء ألتوسير بأى حال من الأحوال.

غير أن هناك مشكلات أخرى تتعلق بالرأى القائل إن الخطاب لا يشير إلى شىء خارجه. وإن ما يشير إليه الخطاب «يتشكل فى الخطاب عن طريق الخطاب نفسه» (هندس وهيرست ١٩٧٧أ، ص ٢٠). فبهذه الدعوى لا يكون مثيراً للدهشة أن يحيل شرح هيرست نظرية ألتوسير فى الإيديولوجيا إلى لغو فارغ؛ كما لا يكون مثيراً للدهشة أن يفقد هندس وهيرست الروابط السياسية المماثلة فى الخطاب الماركسى. وما يتعين عليهما قوله عن الخطابات عموماً، أو عن كتاب *رأس المال* لماركس، أو عن نظرية ألتوسير فى الإيديولوجيا، لا يتعلق إلا بالموضوعات التى تشكلت فى نطاق خطابهما..(٣) والتسليم بغير ذلك معناه التسليم بأن الخطابات يمكن أن تشير إلى ما هو قائم حقاً، بدلاً من أن تصنع ما هو مشار إليه. وفى النهاية يمكن أن يقال إن نظريتهما مفيدة بقدر ما يكون الاحتكار مفيداً - لكن القواعد أكثر تركيباً.

ولما كان هندس وهيرست قد وجدا أن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) «غير مترابطة منطقياً»، فقد أقاما نظريتهما فى الخطاب من خلال نفيهما لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، ولكن نظريتهما ليست أكثر ترابطاً. وتجنب مفهومهما للخطاب، وتحاشى ما واجههما من صعاب، يبدأ فى موضع آخر، على نحو ما صنع ألتوسير.

سياسات الفلسفة

تتبع لنا نظرية ألتوسير الحديثة (منذ ١٩٦٨) طريقاً للإفلات من الدائرة المعرفية (الإبستمولوجية)؛ وذلك دون أن نصرف الذهن عن المعرفة **Knowledge** أو الإشارة إلى الأشياء الواقعة. ونحن لكى نفهم كيف أنه من الممكن قبول النقص فى الضمانات المعرفية،

وعدم مواجهة ما فى مشروع هندس وهيرست من الصعوبات، نحتاج إلى أن نقوم بما قد يبدو انعطافاً عن الطريق المباشر، وأن نمعن النظر قليلاً فى الفلسفة ذاتها؛ فى مقولاتها وفى مسلماتها.

والآن، فعلى الرغم من أن هندس وهيرست قد قلبا نظرية ألتوسير المادية رأساً على عقب، يظل هناك موضع يتفقان فيه معه، ألا وهو الخطاب الفلسفى، لقد زعم ألتوسير أن «الفلسفة لاموضوع لها»، وأنها ليست معرفة، وفوق كل هذا أنها ليست «معرفة مطلقة» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٦٨، ٥٨)، ولكن هذا التصور ينطبق - من الناحية المادية - على الفلسفة بصفة خاصة؛ فليس له تعلق بالعلوم، وفى وسعنا أن نشرح هذا الزعم بأن نقول إن الفلسفة نظرية تتعلق بالعام والشامل (الإيديولوجيا فى عمومها؛ الخطاب فى عمومه، إلخ.)، وأنها لهذا لا تستطيع أن تكون معرفة بالأشياء التى لها كيان تاريخى ومادى. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن الفلسفة «تأمل صرف؛ أو تفكير صرف لا ينحاز إلى شىء» (ص٥٧). ولكن الأمر على النقيض؛ فليست هناك فلسفة حيادية، بل إن الفلسفة التى تسعى إلى رفض الأولويات وإبطال الفروق بين الأشياء - هذه الفلسفة إذا كانت تنطوى على معنى فهو أنها غير حيادية؛ إذ إن وجهة النظر فيها متضمنة فيما تطرحه من افتراضات وفيما ترفضه من مسائل على السواء، وكذلك فيما تذيع من مناهج.

وقد ذهب ألتوسير إلى أن اتجاهات الفلسفة «تتجمع فى نهاية الأمر حول التعارض بين المثالية والمادية» (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١٤٢)، ويمكننا أن نفهم الفلسفة بوصفها حقلاً من الصراع تحدد فيه أطروحة أو يحدد فيه فرض من خلال تعارضه مع أطروحات أخرى. ويرى ألتوسير أنه لا يمكن أن يكون هناك فى إطار هذا الحقل فلسفة مادية صرف، أو مثالية صرف، تقوم بوصفها حضوراً مجرداً؛ وذلك «لأن أى فلسفة لا تنهض إلا بقدر ما (تحقق) اختلافها عن الفلسفات الأخرى» (ص ١٣٣).

لكن جميع المواقف فى الفلسفة لها نتائج سياسية. وهذا المعنى جانب مما أشار إليه ألتوسير بقوله إن «الفلسفة فى نهاية المطاف هى الصراع الطبقى فى حقل النظرية» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص٣٧). وإذ يرفض هندس وهيرست أسبقية الشىء الذى يشار إليه فى أى خطاب، سواء أكان فلسفياً أو علمياً، فإنهما يضفيان الأولوية على الخطاب نفسه،

ويعيان «للأشياء» مواقع فى نطاقه. ولهذه النظرية نتائج سياسية، ليس أدناها أن هذه النظرية تسعى - عن طريق تشتيت الخطابات والصراعات التى تعمل من خلالها - إلى التهوين من شأن كل المحاولات الرامية إلى تغيير الكيان الاجتماعى فى كليته؛ فهى فلسفة مثالية تخشع نتائج لها تعلقها بالسياسة. ولا يفيد من الفلسفات المثالية إلا أولئك الذين يهتمون باستمرار ظروف الحياة القائمة.

وقد انتقد ألتوسير نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، شأنه فى هذا شأن هندس وهيرست، ولكن الموقف الذى صدر عنه فى هذا النقد مختلف، كما أن بحثه فى نهاية الأمر أكثر اهتماماً بالسياسة منه بالتفكك المنطقى لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ فبدءاً من ديكارت، وانتهاءً بكانط، قدمت الفلسفة المهيمنة النظرية الإنسانية **humaniam** (أى النظرية التى ترى فى الذات الأصل) والنظرية الاختبارية (الإمبيريقية) **empiricism** (أى نظرية التجربة) - قدمتهما كلتيهما فى عباءة المثالية. ويزعم ألتوسير أن هذا التراث قد ميز «مقولة (الذات) بوصفها أصلاً، وجوهراً، وسبباً، فيما هى مسئولة باطنياً عن كل عمليات تحديد (الموضوع) الخارجى» (ص ٩٦). وبعبارة أخرى أقول إن هذا التراث قد رفع من شأن الإنسان فى أفكاره وفى تجربته بوصفه مصدراً للمعرفة والأخلاق والتاريخ، وإن نقد أى جانب من هذا التراث من داخله فى عملية تماهٍ مضاد، من شأنه أن يساعد آخر الأمر على تثبيته على مدى الزمن. ولهذا يبدأ ألتوسير من موضع آخر؛ من النظرية المادية، وقد انتهى منذ ١٩٦٨ إلى التخلى - منطلقاً من موقف مادى فى عملية من اللاتماهى - عن أى مشروع لوضع نظرية عامة فى المعرفة؛ والسبب فى هذا هو «المثالية، أو الإيحاءات المثالية لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بأسرها» (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ ب، ص ١٢٤).

وتتطلب دعوى ألتوسير هذه شرحاً موجزاً. ذلك بأن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) فى بحثها عن الضمانات قد اهتمت بصفة مبدئية بمشكلة الكيفية التى تتمكن بها الذات من معرفة الموضوع، وهذه المشكلة مثالية من حيث إنها تفترض ذاتاً أو وعياً روحياً بوصفه مصدر المعرفة ومسوغها، ولو أننا افترضنا كذلك أن الموضوع هو مصدر المعرفة لما أفلتنا من المثالية؛ وذلك لأن الموضوع لايمكن أن يكون المصدر إلا إذا كانت الفكرة متمثلة فيه من قبل بوصفها جوهره، وأخيراً فإن أى بحث عن ضمانات عامة يفترض أن للمعرفة شكلاً عاماً ومثالياً؛ فهو «يتغاضى عن» كون إجراءات المعرفة تتغير وتغير اتجاهها وفقاً لظروف مادية وتاريخية خاصة.

وخارج نطاق المثالية يُرفض «كل سؤال عن المصدر، والذات، وتسويغ المعرفة، التى تكمن فى أعماق كل نظريات المعرفة» (١٩٧٥، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١٨٨).

إن وعينا بمجالية النظرية المعرفية (الإبستمولوجيا) لن يقتضينا تناول مقولاتها بوصفها أفكاراً صرفاً. وألتوسير يعرض هذه المقولات بوصفها استعارات قانونية، ويذهب إلى أن مشكلة المعرفة قد نشأت عن طريق «وجود القانون ووجود الإيديولوجيا القانونية» فى الفلسفة البرجوازية (١٩٧٤، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١١٧). ذلك بأن مقولة «الذات» المسئولة عن المعرفة مقولة قانونية، وأن التناقض بين الذات والموضوع (أو الشخص والشىء) هو جانب أساسى من القانون الرأسمالى، وفضلاً عن هذا فإن وظيفة أى معيار معرفى (إبستمولوجى) للحقيقة هى وظيفة متعلقة بالقانون؛ وذلك «لأنها لا تمثل إلا شكلاً من أشكال السلطة القضائية، أى قاضياً يوثق صحة ما هو حقيقى ويضمنها» (ص ١٣٧). ويرفض ألتوسير (الذى يقتفى أثر اسبينوزا فى هذا) أى ضمان معرفى (إبستمولوجى) أو معيار للحقيقة، شأنه فى هذا شأن هندس وهيرست، وإن كان أسلوبه فى هذا يختلف عن أسلوبهما اختلافاً ملحوظاً. ذلك أنه بتخليه عن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بسبب مثاليتها، يحقق مزايا بحثهما دون عيوبه. ولما كان هذا التخلى حصيلة موقف مضاد كلية للمثالية، فإنه لم يستطع أن يهيئ الفرصة لنظرية عامة فى الخطاب وموضوعاته (على نحو ما هيأها هندس وهيرست)، أو لافتراض أن المعارف والعلوم لا تشير إلى أشياء حقيقية.

إن العلوم لا تعرف الحيادية المطلقة. وإذ يبرهن ألتوسير على هذا يظل فى وسعه أن يرى فى هذه العلوم معارف تتصل بما هو قائم، ثم إن تخليه عن النظرية المعرفية (الإبستمولوجيا) لا يفضى إلى إنكار المعرفة أو يمنعه من الكلام عنها، والسبب فى هذا هو أن رفضه للنظرية المعرفية (الإبستمولوجيا) قد صدر عن موقف مادى، وأن أساس النزعة المادية نفسه هو الأطروحة الخاصة «بأسبقية الوجود على التفكير». وهذه الأطروحة تقول أشياء فى وقت واحد. ولأقف عند مجرد واحد منها، ألا وهو أن الموضوع الحقيقى يقوم مستقلاً عن الكيفية التى يعرف بها، وبوصفه شرطاً مسبقاً لأية معرفة به؛ «فالشىء الذى له وجود هو وحده الذى يمكن معرفته» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦، ص ٥٤ ـ ٦). وبعبارة أخرى فإن المعرفة العلمية لايمكن أن تتحقق إلا حيث يكون للشىء وجود حقاً (١٩٧٥، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ١٩٠ـ١). وهنا يمكن للفلسفة البرجوازية أن تتدخل فوراً وتسأل: «كيف يتسنى لك أن

نعرف هذا؟ وأين الضمان ؛ أى البرهان الفلسفى؟ ، وليس هناك سوى إجابة واحدة ، الا وهى ن الفلسفة ليست معرفة ، وأنه ليست هناك أى ضمانات.

الفلسفة ليست موضوعية كما أنها ليست شيئاً يمكن إثباته ؛ فأطروحاتها لا يمكن ـ كما سق أن رأينا ـ أن يكون لها ضمانات ، كما أن هذه الأطروحات لا تؤدى مهمة الضمانات. ولا يترتب على هذا أن تكون الفلسفة بطلاناً ؛ فالأطروحات الفلسفية ، سواء أكانت مادية أم مثالية ، لها آثار سياسية على نحو ما لها من آثار نظرية ، كما أن هذه الأطروحات تظهر آثارها ـ كما بين ألتوسير ـ فى العلوم وفى الممارسات الاجتماعية الأخرى.

والأطروحة الخاصة بأسبقية الوجود على التفكير ترسم حداً من الحدود الفارقة ؛ فهى موقف يذكرنا بأن المنازعات حول المعرفة (معرفة التاريخ على سبيل المثال) تنطوى على شىء خفى هو موضع الاهتمام. وهذه مسألة بالغة الدقة لتحاشى اتجاهين حاليين فى الفلسفة ، يضح كلاهما فى المكان للحكايات الخيالية الدعائية ، ولايستطيع التصدى للاختراعات الباشرة «للأحداث» ، و«للأشياء» نفسها. وفى وسع أحد الاتجاهين (مع «التغاضى» عن السياسة) أن ينكر المنازعات أو يخفف منها بالإشارة إلى «الاختلاف فى معانى الخطاب» ـ إذا كان لنا أن نقتبس من هيرست مرة أخرى (١٩٧٩ ، ص ١٩) ، أما الاتجاه الثانى فتبسيطى ؛ إذ يؤكد أن المنازعات حول المعرفة ، والصراعات بين الخطابات ، هى منازعات سياسية لا غير.

وقد بين ألتوسير أن الأطروحة الخاصة بأسبقية الوجود على التفكير لابد لها ـ لكى تكون مادية حقاً ـ من أن تتضمن تفرقة بين الموضوع الحقيقى وموضوع المعرفة ، ذلك بأن «الفكر» لا يتمثل فى الموضوع الحقيقى كما أن الموضوع الحقيقى لا يتمثل «فى الفكر» (١٩٧٥ ، مجموعة ١٩٧٦ب ، ص ١٩٠ ـ ٢) . إذن كيف يشير «الفكر» إلى الموضوع الحقيقى؟ لابد أن نلاحظ مباشرة أن ألتوسير لا يطرح هذا السؤال ؛ وذلك لأن الفكر الذى يناقشه «ليس... رعياً مطلقاً يواجهه عالم الواقع بوصفه مادة» (١٩٦٨ ، ترجمة ١٩٧٠ ، ص ٤١) . إن الفكر» هو الصورة الفلسفية المختزلة لديه للخطابات والمعانى والمعارف القائمة ، التى تتشكل وفقاً لشروط مادية وتاريخية لها خصوصيتها (ص ٤١) . والسؤال عن «الفكر» كيف يشير إلى الحقيقى معناه افتراض عملية معرفة عامة ، تربط ـ على سبيل المثال ـ بين علم الطبيعة (الفيزيقا) وعلم التاريخ الماركسى. والاستجابة المادية للسؤال تقرر أنه سؤال غير ملائم ، لأن

العلوم لها إجراءات وأساليب علمية للإشارة مختلفة، كما أن الموضوعات التى تحيل إليها هذه العلوم لها أشكال مختلفة من المادية؛ فالطبيعة والتاريخ ليسا متماثلين.

ومن هنا فإن الأطروحة الخاصة بأسبقية الوجود على التفكير لا تفضى إلى نظرية فى المعرفة (الإبستمولوجيا)، بل تذهب بعيداً عنها. ويمكننا - لكى نرى آثارها الإيجابية فى المعارف - أن نتخذ مثالاً من النظرية الماركسية، يركز عليه ألتوسير. إن ألتوسير يؤكد أن النظرية الماركسية تشتمل فى وقت واحد على علم، هو علم التاريخ أو المادية التاريخية، وعلى فلسفة، هى المادية الجدلية، وفى إطار الفلسفة تعيّنُ فرضيةُ أسبقية الوجود الاقتصادى (أى الأساس المادى) بوصفه العنصر المحدّد بصفة أساسية للتاريخ. ويقتبس ألتوسير من إنجلز قوله: «إنه وفقاً للمفهوم المادى للتاريخ يكون العنصر المحدّد بصفة أساسية للتاريخ هو إنتاج الحياة الواقعة وإعادة إنتاجها» (١٩٧٥، مجموعة ١٩٧٦ ب، ١٧٦). على أنه كان حريصاً على بيان أنه لا ينبغى التفكير فى الاقتصاد بوصفه مركز الكيان الاجتماعى الكلى، أو الأصل الوحيد له (فهذا يطرح فلسفة مثالية تتعلق بالأصل). إن الاقتصاد يحدد فى نهاية الأمر كياناً اجتماعياً كلياً هو كيان معقد وغير منظم - وذلك لأن الاقتصاد ذاته غير منتظم، وأنه ميدان للتناقض والصراع (ص ١٨١ - ٥). وفى إطار النظام الرأسمالى يقع التناقض الاقتصادى الأولى بين العمل ورأس المال؛ وهو تناقض يفضى إلى الصراع الطبقى بين البروليتاريا والبرجوازية (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٥٠). وهكذا تصبح أسبقية الوجود، والاقتصاد، والصراع الطبقى. قضايا مترابطة، ثم إن الأطروحات الفلسفية تشتمل على حلقات تربط بين هذه القضايا.

وعندما يتعلق الأمر بالمعارف العلمية يظهر ما للفلسفة من آثار سياسية ونظرية فى الآن نفسه، ولكى نفهم هذه الآثار لا يكفى أن نزعم فى بساطة أن الفلسفة قد طبقت على مشكلات خاصة بالعلوم؛ فالتوسير يذهب إلى أن «الفلسفة لا يمكن تطبيقها»؛ وهذا كلام معقول؛ لأن القضايا العامة ليس فى وسعها - كما رأينا من قبل - أن تقدم أى معرفة؛ ولكن الفلسفة تعمل عملها - بدلاً من هذا - بطريقة مختلفة «من خلال تعديل موقع المشكلات» (ص٥٨). وبعبارة أخرى أقول إن الأطروحات توجه المعرفة وخطابها ومناهجها ومباحثها.

إن الأهمية الحاسمة للأطروحات المادية النزعة هى أنها توجه الباحث إلى موضوعية الوجود المادى لما يجرى بحثه ، وإلى أشكال هذا الوجود . ولن تحملنا الفلسفة المادية على أن نفرض فى دراستنا للتاريخ أنه إما أن يكون للرأسمالية وجود ما ضرورى وإما أنها تتشكل عن طريق الخطاب ؛ فسوف تشير الفلسفة المادية - بدلاً من ذلك - إلى النشوء التاريخى للرأسمالية ، وإلى الكيان المادى والاجتماعى لها . ولننظر فى مثال مختلف غاية الاختلاف ؛ فحين عندما ندرس الأدب لن تحملنا الفلسفة المادية على افتراض أن الأدب هو ثمرة الروح المبدع لدى الإنسان ، ولكنها ستكشف - بدلاً من ذلك - عن الأجهزة والممارسات ، وما يتعلق بها من خطابات قُومت من خلالها كتابات معينة وتقوَّم بوصفها أدباً . إن أى معرفة بما هو قائم ماديا وتاريخياً هى معرفة بما يمكن تغييره ، وهى ليست معرفة حيادية ؛ فليس هناك معرفة حيادية .

وإذا نحن سرنا الآن فى هذا الاتجاه فى بحث المعارف والخطابات ذاتها ، فإننا نكون قد عثرنا فى نهاية الأمر على طريقة نجاوز بها نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) إلى مدى بعيد . ذلك بأن هذا الاتجاه يفضى إلى دراسة «الشروط المادية والاجتماعية والسياسية والإيديولوجية والفلسفية... تلك الشروط الخاصة بالمعرفة القائمة فى الواقع» (ألتوسير ١٩٧٤ ، مجموعة ١٩٧٦ ، ص ١٢٤) . وما تزال الدراسة التى وضع خطتها ألتوسير فى مهدها إلى حد بعيد ، وقد كان عليها ، لكى تبدأ ، أن تشجب مشاغل تاريخ الأفكار التقليدى ، وأن تستمر فى هذا الشجب . وتعد دراسات فوكو للخطاب والمعرفة أكثر من دليل فى هذا السياق ؛ دون أن تهيمن عليها النزعة المادية هيمنة كاملة ؛ فبحثه يكشف بصورة حاسمة - على نحو ما سنرى - عن المشاغل التقليدية ويعريها بطرق قد تكون حقاً مدمرة لهذه المشاغل .

حفريات المعرفة عند فوكو

إن «الباحث فى حفريات» المعرفة هو من يسأل، خارج دوائر الحقيقة المثالية، مدفوعاً برغبة بسيرة إلى كتابة ضمانات الحقيقة أو كشف دلالتها - يسأل عما جعل المعارف المختلفة متاحة للناس. لقد كان فى وسع المرء فى القرن الثامن عشر أن يعرف شيئاً عن الجنون والحماقة؛ أما اليوم فإنه يستطيع أن يعرف شيئاً عن المرض العقلى. وفى زمن ما كان من الممكن أن تعد اللغة أداة لتسمية الأشياء، وأن يجرى البحث فى الأسماء المهملة التى شكلت كلمات من عدة مقاطع؛ ثم صار فى وسع المرء فى زمن لاحق أن يبحث فى الأصوات اللغوية. وقد طور فوكو من خلال عدد من الدراسات التى أجراها فى حقبة الستينيات «علماً للآثار)* Archaeology، عرض فيه بالبحث لتلك النقلات التى حدثت فى الفكر الغربى على مدى الأعوام الأربعمائة الماضية. وقد أخذت دراساته على عاتقها تفسير بعض التحولات التاريخية التى كانت - على نحو أو آخر - «ضرورية وكافية لأن تجعل الناس يؤثرون استخدام هذه الكلمات على تلك، واستخدام نمط بعينه من الخطاب على نمط آخر»، أو كانت كافية «لأن يتمكن الناس من النظر من هذه الزاوية وتلك، وليس من زاوية أخرى» (فوكو ١٩٧٧هـ، مجموعة ١٩٨٠، ص٢١١).

لقد تغيرت المعارف منذ عصر النهضة نفسه تغيراً كبيراً؛ فمنذ أكثر من مائتى عام مضت لم يكن هناك سوى قدر يسير من ميادين المعرفة التى تدور الآن حول الكائن البشرى، بدءاً من الطب النفسى وانتهاءً بالنقد الأدبى. ومن موقع الاختلاف مع هذه الميادين ذات الاهتمام الإنسانى تطورت «حفريات» فوكو، وكانت مناهجها أحرى أن تتناول هذه الميادين على وجه الخصوص من أن تتناول العلوم المادية. على أن هذه الخصوصية ليست فى ذاتها تحديداً لها؛ فإن ما يحدد حفرياته حقاً هو أنها كتبت قبل الفتح العلمى الذى أحرزته مقالة أ د أ فى دراسة

* من الواضح أن فوكو نقل المصطلح من دلالته على «الآثار» المادية لكى يدل على الآثار المعنوية (المعرفية)؛ ومن ثم جرى العرف على ترجمة هذا المصطلح بالحفريات. (المترجم).

المعانى كيف يتم بناؤها مادياً، ومع التحول المفاجئ نحو هذا الفتح. ومعنى هذا أن هذه الحفريات لاتشتمل على أى معنى للتعارض بين الخطابات، أو أى معنى للصراع من أجل الحصول على المعارف، وفيما بين المعارف بعضها وبعض. ومن جهة أخرى فإن ما يجعل لهذه الحفريات أهمية كبيرة هو فاعليتها الخطيرة؛ فهى تعمل على وجه الخصوص على تحريد الموضوعات العامة والواضحة، الخاصة بما يلائم تاريخ الأفكار. وإذ يخترع تاريخ الأفكار قصة تدور حول المعارف عن التجربة التى شارك فيها كل عصر، المتمثلة فى التكشف المتنامى لأفكار الناس وكشوفهم الرتيبة لحقيقة الأشياء، فإن هذا التاريخ كان - على مدى زمن طويل - عقبة فى طريق أى بحث آخر. وقد وقفت مشاريع فوكو فى الستينيات ضد هذا، كما أنه حدد فى كتابه «حفريات المعرفة» (١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢) الفاعلية الخطيرة لهذه المشاريع؛ فالوصف الحفرى هو على وجه التحديد ذلك التخلى عن تاريخ الأفكار، أى الرفض المنهجى لفروضه وإجراءاته، ومحاولة لمباشرة تاريخ لما قاله الناس مختلف حقاً» (ص ١٣٨). وقد كان استبعاد موضوعات الاستمرارية والتعبير والانعكاس - التى هى فى مجموعها موضوعات مثالية الطابع آخر الأمر - عملاً أساسياً وليس عملاً هيناً.

وسوف أبين فى هذا الفصل، أولاً وقبل كل شىء، كيف أن كتابات فوكو المبكرة يمكن أن تفهم على أساس أنها تتعقب الموضوعات فى تاريخ الأفكار وتجردها؛ تلك الموضوعات التى تقف عقبة فى طريق البحث ذى التوجه المادى، وإلى جانب ما تمنحنا مشاريعه من نهج نقدى فإن هذه المشاريع تطرح كذلك مقترحات جديدة، ولكننى أود أن أذهب إلى أن هذه المقترحات مفيدة بصفة أساسية من حيث الصعوبات التى تواجهها بسبب إخفاقها فى إدراك مبادئ التعارض والصراع. وهنا لا نجد سوى فائدة محدودة للاستعراض الكامل بكل معانى الكلمة لبحث فوكو فى حقبة الستينيات؛ الاستعراض الذى يجعل الكتابة خاضعة لرقابة كل ما يعد المعنى النهائى لدى المؤلف. وهذا النوع من التوثيق مثالى، كما أن إضفاء الترابط الوهمى على الكتابات المبكرة، حيث يُفتعل المعنى الكلى لها وفقاً لهدف ما، سيكون أقرب إلى الإيماءة الساخرة، ومع ذلك فإن الاشتغال بالتأليف ليس مجرد وهم؛ فكتابات فوكو تنتشر حاملة اسمه؛ وهى لهذا تكتسب شرعية وجودها. ومن أجل هذا سيكون اهتمامى بجملة المجادلات التى اشتملت عليها هذه الكتابات، ولن يقتصر من هذه المجادلات على أكثرها نفعاً، وسوف يكون من الخطأ إغفال ما لهذه الكتابات من انتشار، للتهوين من آثارها.

تفكيك تاريخ الأفكار

من السهل بطبيعة الحال كتابة تاريخ الأفكار والمعالجات التى تناولت موضوع الجنون؛ فليس بالمرء عندئذ حاجة إلى أكثر من أن يحكى الحكاية السعيدة الخاصة بالأفكار والكشوف السابقة، كيف شقت طريقها فى بطء، مرتكبة بعض الأخطاء المغتفرة، نحو حقائق الطب النفسى الحالية، ذلك بأن المرض العقلى - فيما ترويه الحكاية - له طبيعة جوهرية تعكسها المعرفة، وتعكسها المعرفة الحالية إلى أبعد حد، ولابد من أن يُهنأ الطب النفسى على ما حققه من إنجازات، ولكن هناك مشكلة صغيرة تتعلق بهذه الحكاية؛ فهى - أى الحكاية - ترسم دائرة كاملة تمتد من الحاضر إلى الماضى وتعود إلى الحاضر، كما لو أن شيئاً لا يتغير قط فى الواقع. ومن هنا فإن دراسة فوكو لتاريخ الجنون، التى تختلف بعض الشىء، وذلك فى كتابه الجنون والحضارة Madness and Civilization (١٩٦١، ترجمة ١٩٦٧) - هذه الدراسة تقدم رفضاً لهذا الموضوع المثالى جديراً بالنظر حقاً(١)، لقد تم رفض السيناريوهات الجاهزة للحكاية الرسمية، وتم معه رفض أية فكرة تذهب إلى أن المعرفة انعكاس لجوهر الأشياء.

بادئ ذى بدء تمتد دراسة فوكو هذه، عن طريق العودة إلى العصر الكلاسيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، نوعاً ما من القطيعة وقع قبل ظهور المصحات (البيمارستانات) والطب النفسى؛ فهذه الدراسة تعد عام ١٦٥٦ والمرسوم الملكى بتأسيس المستشفى العام فى باريس «معلماً»، أى بداية الحبس العظيم الذى كان على مدى قرن ونصف قرن، لا فى فرنسا وحدها بل عبر أوروبا، يعنى «تخصيص موطن واحد للفقراء والعاطلين والسجناء والمجانين» (ص٣٩). وهكذا لا يبدأ الوصف عند فوكو من طبيعة المرض العقلى والسؤال عن كيفية انعكاس هذا انعكاساً حقيقياً فى الفكر الكلاسيكى، ولكنه يبدأ من المؤسسات التى سجنت المجانين وجعلتهم فى وضع يماثل إلى حد كبير وضع أولئك الذين وصموا بنوع من «الحماقة»، كما هو شأن «الآباء السفهاء المبذرين»، وكل أولئك العاطلين عن العمل (ص ٦٥). ومن هذا يصل الوصف إلى المعانى العامة المرتبطة بكل أولئك الذين سجنوا؛ وذلك لأن دراسة فوكو تعنى كيف أن أماكن السجن كانت - بإصرارها على العمل - أداة لمعاقبة الكسل، ولإضفاء القيمة على «الوعى الأخلاقى بالعمل» (ص ٥٥). ذلك بأن حصر الجنون فى هذه الأماكن كان يحمل معنى «العقم الاجتماعى» (ص ٥٨). ويبين فوكو كذلك كيف يمكن - فى حدود الأماكن المخصصة للسجن - أن تنسب الممارسات الخاصة معانى إيديولوجية إضافية إلى الجنون؛

فمن الممكن عرض المجانين - وقد جعلوا للمشاهدة - على أنهم «كائنات بشعة»؛ ويمكن مشاهدتهم مقيدين فى الأغلال خلف الأسوار كما لو كانوا «وحوشاً» و«حيوانات» (ص ٧٠ - ٢).

وبهذه الطريقة، ومن خلال البدء من السجن النظامى فى العصر الكلاسيكى، يحور «تاريخ الجنون» عند فوكو فكرة أن السجن ومصحة الطب النفسى يعكسان نوعاً من الحقيقة الأبدية يتعلق بالنوع البشرى، لقد أغلق السجن الأبواب على عدد يفوق كثيراً ما طالبت به المصحة على الإطلاق، كما أن المعانى التى ألحقت هناك بالمجانين هى من منظور الطب النفسى معان غريبة للغاية. ومن هنا انصرفت دراسة فوكو إلى «الفكر الكلاسيكى»؛ فهى تشرح تفصيلاً كيف أن الجنون كان معترفاً به فى الفكر الكلاسيكى بقدر ما كانت ممارسات السجن معترفاً بها، بوصفه [أى هذا الجنون] نوعاً من «اللا وجود non- being» أو «العدم nothingness» (ص ١١٥ - ١٦). فالجنون لم يكن ينظر إليه بوصفه مرضاً عقلياً بقدر ما كان يعد خواء تسببه حالة الغيبوبة. إنه «العقل المغيب» (ص ١٠٨). وفحوى ما يذهب إليه هو أن الخبرة الكلاسيكية بالجنون «تبرز فى المعانى نفسها؛ فى النظام الممائل لمنطقها الداخلى؛ فى نظام التأمل فى الأمور ونظام المؤسسات كليهما؛ فى الخطاب والمرسوم على السواء؛ فى الكلمة والشعار كليهما» (ص ١١٦). وما يسميه فوكو هنا «نظام المؤسسات» و«نظام التفكير» يمكن تعيينهما، عن طريق استخدام مفاهيم المادية التاريخية، بأنهما الإيديولوجيا العملية والإيديولوجيا النظرية. وسوف أعود إلى هذا فى الفصل الآتى. ويكفى الآن ملاحظة أن التاريخ الذى ينتقل من أحد هذين الطرفين إلى الآخر يستطيع أن يفكك الفكرة القائلة إن المعرفة تصدر عن الأشياء وتعكس حقيقتها الجوهرية؛ فهذا التاريخ لايسلم بأى وجه من وجوه الصحة لموضوع الانعكاس هذا.

وتتمثل الاستجابة «الواضحة» لهذا فى الانتقال من الأشياء إلى وعى الناس، ذلك بأن تاريخ الأفكار يعتمد على موضوعة التعبير المثالية التى تفترض أن الناس وأفكارهم هم مصدر ما صار معروفاً، وفوق هذا تفكك الحفريات هذه الموضوعة؛ فدراسة فوكو للطب العيادى، التى تحمل عنوان ميلاد العيادة (١٩٦٣، ترجمة ١٩٧٣)، تقدم إلينا تفكيكاً لهذا الطب جديراً بالملاحظة. ومع مضى الزمن تغيرت حفرياته تغيراً طفيفاً؛ فهو إذ يركز على فرنسا، يمضى فيفحص العقود السابقة زمنياً على قيام الثورة الفرنسية، والمعاصرة لها، واللاحقة بها.

وخلال هذا التحول قدم فوكو على نحو تفصيلى الشروط المختلفة (الاقتصادية والسياسية والقانونية والإيديولوجية) التى نتجت عنها العيادة، مصحوبة بميدان جديد للمعرفة، هو ميدان الطب العيادى، وقد ذهب فى دعواه إلى أن «الطب قد ظهر بوصفه علماً عيادياً وفقاً لشروط تحدد ميدان تجربته وبنية منطقه، كما تحدد إمكاناته التاريخية (ص XV). وإذ بدأت دراسته بهذه الشروط، فإنها تحاشت الفكرة القائلة إن الطب العيادى يرجع فى أصله إلى أفكار الأطباء، ولكنها تصنع ما هو أكثر من هذا؛ فهى إذ تقاوم افتراض وجود وعى طبى كان له حقاً تأثيره فى الحقل العيادى، تشير إلى وعى طبى جديد، كيف تشكل واتخذ هيئته مصاحباً للعيادة، وبهذه الطريقة تكون دراسة فوكو قد شرعت فى النهوض بالمهمة الضخمة فى تفكيك الموضوعة القائلة إن المعرفة تعبير عن أفكار الناس.

ويتحول تاريخ الأفكار - فى اعتماده على موضوعات التعبير - إلى النزعتين الإنسانية والمثالية كلتيهما؛ فهو يفترض أن هناك ذاتاً إنسانية للتاريخ - فى الوقت الذى تكون فيه [هذه الذات الإنسانية] كذلك ذاتاً فى التاريخ - هى المديرة للأحداث على المسرح الذى تجد فيه [هذه الذات] نفسها. وهذه الذات تكون على الدوام ذكرا اسمه الإنسان، ولكى يحتفظ تاريخ الأفكار بهذا الإنسان - الإله الصغير - فإنه يفتعل سيناريوهاته الأساسية؛ «فالتاريخ المتواصل كيان لا غنى عنه، متعالق مع الوظيفة المؤسسة للذات، إنه الضمان لكون كل شىء ند عن هذه الذات يمكن إرجاعه إليها» (فوكو ١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢، ص ١٢). وفى مقابل السيناريو تميل حفريات فوكو إلى أن تعرض لحظات تاريخية مختلفة بعضها إلى جوار بعض، وأن تكشف بهذه الطريقة عن حالات من انقطاع المعرفة.

على أن هذا العرض لم يكن كافياً، ومن هنا فإن فوكو فى مشروعه التالى الذى يحمل عنوان نظام الأشياء (١٩٦٦، ترجمة ١٩٧٠) يخطو خطوة جديدة نحو تشتيت السيناريوهات، ولكن هذه الحركة كانت تشكل تراجعاً من جانب الحفريات، لأنها تميل إلى عزل المعارف عن الممارسات الاجتماعية الأخرى. وكتاب نظام الأشياء يواجه بعض الحقول المعرفية الحديثة، التى تركز على الإنسان، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وتحليل الأدب والأسطورة (ص ٣٥٧ - ٨). وتوحى حفرياته بأن شخص الإنسان الذى تركز عليه هذه الحقول المعرفية «هو اختراع حديث العهد، وأنه ربما كان يقترب من نهايته» (ص٣٨٧). ويتناول فوكو هذه الحقول المعرفية الإنسانية فى شىء من التحفظ؛ فهو يأخذ ثلاثة ألوان من

المعرفة، ترجع إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر - هى التاريخ الطبيعى، وتحليل الثروة، والنحو العام - تنحى كل لون منها عند نهاية القرن الثامن عشر، مفسحاً الطريق لما سماه علوم الحياة والعمل واللغة. وتعد دراسته محاولة لوصف جانب من نظام التفكير الكلاسيكى، ولوصف جانب - فى مقابل ذلك - من النظام الحديث والتشكيل الخاص للمعارف الحديثة، التى مكنت حقول علم النفس، إلخ.، ومكنت شخص الإنسان الذى دارت حوله، من التطور. وهو ينشئ بين الكلاسيكى والحديث انقطاعاً أدى إلى تهاوى أساس الفكر الكلاسيكى؛ أدى إلى إحداث صدع «شق الأساس المعرفى episteme للعالم الغربى فى الصميم» (ص ٢٥٠).

ويمكن فهم الفكرة الجديدة هنا، أى «الأساس المعرفى» على أنه «أساس التفكير» الذى ستعد بعض التصريحات المبنية عليه فى زمن بعينه - دون غيرها - لوناً من المعرفة. وتفترض دراسة فوكو أن القواعد المحددة تشكل المعارف بما فيها من المفاهيم الخاصة بها؛ فهناك انتظام فى تطور هذه المعارف، وإن لم يكن مستخدموها على وعى بهذه القواعد، ومن هنا كان تحديد الأساس المعرفى فى حفريات المعرفة بأنه جُمَاع «العلاقات التى يمكن استكشافها بين العلوم فى حقبة بعينها»، وشبكة الروابط التى يمكن الوقوف عليها بين المعارف، «عندما يقوم المرء بتحليلها فى مستوى أشكال انتظامها الخطابى» (١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢، ص ١٩١). وهى فكرة تميل - على نحو ما يقول لوكور Lecourt - إلى الإيحاء بأن المعارف تتحقق فى «شرائح كبيرة تستجيب لقوانين بنيوية خاصة» (١٩٧٢، ترجمة ١٩٧٥، ص ١٨٩). وبعبارة أخرى فإن فكرة الأساس المعرفى أقرب إلى العمومية الخاصة، كما هو شأن القطيعة أو الصدع على نحو ما ورد وصفه فى نظام الأشياء. ولكن المشكلة الحقيقية فى فكرة الأساس المعرفى هى أنها تفتقد الصلات بين المعارف (كائناً ما كان نوعها، سواء أكانت إيديولوجيات نظرية أم كانت العلوم التى تروج بينها) والممارسات الاجتماعية الأخرى.

ولحسن الحظ أن كان هناك طريق آخر لتجنب السيناريوهات و«التاريخ الشامل» الذى ينطوى عليه تاريخ الأفكار. والواقع أن الإشارة إلى هذا الطريق الآخر قد وردت فى حفريات المعرفة على أنه «تقويض المركز» وفقاً للمنظور المادى (١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢، ص ١٢-١٣)، فلما كان التاريخ المادى يضع الصراع الطبقى فى مكان الصدارة، كان هذا التاريخ عاجزاً حقاً عن أن يرد كل تفكير إلى صيغة مفردة، أو أن يقتفى أثر سيناريو بسيط فى

تطوره، أو أن يجعل للمعرفة جمعاء مركزاً. ومن هنا فإن التاريخ المادى «للجنون» قد يدرس - كما صنعت حفريات فوكو - العلاقة بين الحبس والمعرفة الكلاسيكية للجنون، أما فيما يتعلق بالطب العيادى فإن هذا التاريخ قد يقدم على نحو مفصل الشروط الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، التى صحبت ظهور العيادة، ولكن هذا التاريخ المادى قد يصنع ما هو أكثر من هذا؛ فهو إذ يضع الصراع الطبقى فى مكان الصدارة، يمكنه أن يصف سياسة المعرفة، وأن يدرس كيف أن المعارف فى علاقاتها بعضها ببعض فى مرحلة بعينها، وفى صلاتها بالمؤسسات، وفى شروطها التاريخية، قد شكلتها آخر الأمر الصراعات الطبقية، ومن هنا فإنه قد يدرس أشكال الصراع من أجل الحصول على المعارف، وأشكال الصراع الواقعة بين المعارف بعضها وبعض.

إن تاريخ المعارف القائمة ما يزال فى حاجة إلى أن يكتب(٢)؛ وقد شرعت حفريات فوكو فى إعداد مكان له؛ فهى تتحرك من أجل أن تقوض تلك الأفكار المثالية التى تذهب إلى أن المعرفة إجمالاً لها شكل مطرد يعبر عن أفكار الناس ويعكس حقيقة الأشياء، وهذه هى فائدتها الأساسية. وكل ما أرجو الإيحاء به الآن هو أن الحفريات تتقدم تجاه شروط المعارف القائمة، وأنها تتعثر فى سلسلة من العقبات على السواء. لماذا؟ لأنها تتكون مبدئياً من خطاب مضاد؛ فهى أحرى أن تكون نقضاً للموضوعات المثالية من أن تكون تحولاً أساسياً عنها.

شروط المعرفة

إن أكثر الجوانب إيجابية فى كتاب *الجنون والحضارة* هو التركيز على الصلات القائمة بين المعارف والمؤسسات، ذلك بأن تحليل فوكو ينزع إلى الإيحاء بأن ميلاد البيمارستان عند نهاية القرن الثامن عشر هو الذى مكن لظهور الطب النفسى. والواقع أن المرء فى وسعه أن يقول بناء على دراسة فوكو إن الممارسات فى البيمارستان قد عيَّنت - على نحو بعينه - أشكال المعرفة الخاصة بالطب النفسى وحدودها. ومع هذا فهناك كذلك بعض الفجوات أو لنقل النقطات فى عملية التحليل.

ولكى تكشف دراسة فوكو عن الشروط التى مكنت لظهور الطب النفسى، راحت تصف أولاً وقبل كل شىء، توقف الحبس العمومى قرب نهاية القرن الثامن عشر، وكان لهذا التوقف محددات عدة: أولاً، كانت هناك مقاومة من جانب أولئك المحبوسين للاختلاط مع المجانين

(١٩٦١، ترجمة ١٩٦٧، ص ٢٢٤)؛ وثانياً تزايدت الحاجة إلى الفقراء للعمل مع اتساع نطاق الصناعة (ص ٢٣٢)؛ وثالثاً، أكدت القوانين البرجوازية، التى وضعت فى أثناء الثورة فى فرنسا، أن الحبس قد جُعل «للمجرمين والمجانين» فحسب، فى الوقت الذى أُقترح فيه أن يكون لهؤلاء أماكن منفصلة (ص ٢٣٦ - ٧). وقد عزا تحليل فوكو مولد البيمارستان إلى توقف الحبس هذا، كما لو أن ذلك قد تفتق عن مكان يسمح للبيمارستان بالظهور. ثم يتحول التحليل إلى فحص ما يجرى فى البيمارستان من ممارسات، فيقف عند حالتين هما: إعادة تشكيل مبنى البيسترBicetre على يد بينيل Pinel ليصبح بيمارستاناً للمجانين؛ وإقامة تيوك Tuke لبيمارستان طائفة الأصدقاء المسيحية الإنجليزية English Quaker، المعروف بالملجأ Retreat، ويضيف كيف أن حياة البيمارستان فى كلتا الحالتين قد شكلت وفقاً لصيغ من الإيديولوجيا البرجوازية. وعلى سبيل المثال كان المجانين فى ملجأ تيوك يعاملون على أنهم أطفال؛ فقد وضعوا تحت «وصاية أسرية» فى نموذج من العلاقات الأسرية، «برجوازى» و«أبوى» على السواء. وكان «الطفل» المجنون يخضع فى الملجأ لسلطة الأب ولرعاية الراشد العاقل؛ ذلك الراشد الذى يراد للطفل أن يصير مثله (ص ٢٥٢ - ٣).

وفى الوقت الذى آثر الملجأ فيه الأسرة، كان بيمارستان بينيل أكثر إعمالاً للقانون. وما تذهب إليه دراسة فوكو فى كلا الحالين هو أهمية «بنياتهما» التنظيمية بالنسبة إلى الطرق التى تَشكل بها الطب النفسى (وتشكل بها فيما بعد التحليل النفسى، وإن كان ذلك على نحو مختلف بعض الشىء). وهو يذهب إلى أن «البنيات» فى البيمارستان لم تكرِّس «العلم بل الشخصية»؛ فهى تمنح الطبيب السلطة الكاملة بوصفه «أبا وقاضياً»؛ أى أسرة وقانوناً» (ص ٢٧١ - ٢). ولما كان الطب النفسى قد اعتمد على هذه السلطة الشخصية فقد كان حرياً فى القرن التاسع عشر أن يصبح «طباً له أسلوبه الخاص» (ص ٢٧٥). لقد أعاد الطب النفسى «القيم الأخلاقية» التى كانت جذورها فى بنيات البيمارستان العملية تغيب عن الأنظار على نحو متزايد مع تقدم الزمن فى ذلك القرن (ص ٢٧٥). وقد قام التحليل النفسى فيما بعد بكشف الغموض فى كثير من هذا، ولكنه مع ذلك استغل سلطة الطبيب أكبر استغلال، و«لقدرتها غير المحدودة مكاناً شبه مقدس»، يظل هو مفتاح التحليل النفسى (ص ٢٧٧).

وتتمثل أهمية هذه الدراسة، فى كتاب الجنون والحضارة، فى افتراض أن الممارسات النظامية لها أسبقية على أشكال المعرفة؛ فهى ترسم حدود النقلة من الحبس إلى البيمارستان،

التى لم تكن نتيجة للمعرفة الجديدة، والواقع أنها تفترض أن «بنيات» البيمارستان قد قدمت الشكل الذى كان على الطب النفسى أن يتخذه، والذى ربما استعار منه التحليل النفسى ذاته أسراره.

وتتمثل صعوبة هذه الدراسة فى طريقة تحديدها لمولد البيمارستان: ففى الوقت الذى تم فيه الفهم الدقيق لمسألة توقف الحبس على أنه نتيجة للمقاومة، ولنضال طبقة البرجوازية، ولمطالب الصناعة الرأسمالية، كانت هناك محاولة لوضع البيمارستان الجديد خارج أى صراع أو أى علاقة تضاد. وهذا هو الخط الواضح بلا شك، الذى يمكن متابعته: فالنظام القديم قد انتهى خلال الصراع، وولد النظام الجديد من تلقاء ذاته بأعجوبة فريدة. ولكن الأثر الذى تتركه متابعة هذا الخط هو أن الدراسة تنزلق مرتدة إلى الموضوعات المثالية، التى أوقف بحثها على نحو ملحوظ وفقاً لمنظورات أخرى، وذلك عندما كانت تصف كيف اهتدى البيمارستان إلى ممارساته فى النظام الجديد. إن هذه الدراسة تصف البيمارستان فى بساطة بأنه انعكاس لأشكال من الإيديولوجيا البرجوازية القائمة فى مكان آخر: فالبنيات الأسرية فى ملجأ تيوك توصف بأنها «نوع من العالم الأصغر»، يصور فى نطاق محدود «الأسرة البرجوازية» (ص ٢٧٤، ٢٥٣). وكذلك لا يمكن لمؤسسة ما أن تتطابق فى بساطة مع مؤسسات أخرى إلا إذا كانت هناك ذاتٌ توجه التاريخ.

على أن هذه ليست هى الطريقة الوحيدة التى ينزلق فيها تفسير فوكو مرتداً إلى المزاعم التى يعارضها؛ فدراسته للممارسات الأسبق، الخاصة بالحبس وبالخطاب المتعلق بالجنون فى العصر الكلاسيكى، تشير إلى الترابط فيما بين هذه الممارسات؛ ولكن هذه الدراسة عندما تأخذ فى شرح كيفية هذا الترابط، ترتد فتقع على فكرة «التجربة»، وهى بذلك تعوّل كثيراً على «فهم اجتماعى، مألوف فى الثقافة الأوروبية»، هو تجربة الجنون الكلاسيكية» (ص ٤٥، ١٩٧). ومرة أخرى تفترض هذه الفكرة الشبيهة بفكرة «رؤية العالم»، أى بالتجربة المألوفة لدى الجميع من أبناء العصر - تفترض أن هناك قوة متفردة، أى ذاتاً، توجه التاريخ:

وبصفة عامة اهتم كتاب الجنون والحضارة اهتماماً بالغا، وعلى نحو مبهم بعض الشىء، بما تم تحديده على أنه تجربة، [« experience »]، مبيناً كيف الاسم وعامة (فوكو ١٩٦٩، ص ٢٦ - ٧).

وهكذا ينزلق كتاب الجنون والحضارة مرتداً إلى بعض الموضوعات نفسها التى رفضها، وذلك لأنه لم يأخذ حذره الكافى، ومع ذلك فإن الدراسة تضعنا، لاسيما فيما يتعلق بالبيمارستان والطب النفسى، على طريق افتراض بالغ الأهمية، مؤداه أن الممارسات فى إطار المؤسسات لها الأسبقية على أشكال المعرفة.

إن المعرفة الخاصة بالطب النفسى «ملتبسة» للغاية، ومن السهل إبطالها (فوكو ١٩٧٧ب مجموعة ١٩٨٠، ص ١٠٩). أما الطب العيادى فاشد ما يكون تماسكاً، كما أنه لم يزعزعه التنقيب الأثرى. إن حفريات فوكو، المتعلقة بتحول الطب فى سنوات ما قبل الثورة فى فرنسا، وفى أثنائها، وفى أعقابها، لا تدمر ما يستطيع الطب أن يصنعه، كما أنها لا تؤثر نوعاً من الطب على غيره، وكل ما تحاوله حقاً آخر الأمر هو تقديم دراسة لم تلابسها الموضوعات المثالية، لشروط قيام معرفة ما؛ وهى لذلك تمضى قدماً لكى تتجنب الكوص؛ فهى تهتم بالتعارضات، وعلى وجه الخصوص فى مجال الإيديولوجيا.

إن دراسة فوكو تهتم أكبر اهتمام بالإيديولوجيا السياسية للبرجوازية، التى قامت الحرية فيها فى مواجهة التميز. ففى بداية الثورة الفرنسية، بدا أن الأعمال التحررية (الليبرالية) من أجل وضع نهاية للتخصصات المقصورة على فئة بعينها، ومن أجل استبعاد ذوى السلطة فى المستشفيات وفى الجامعة، ومن أجل إعادة المرضى إلى الأسرة بوصفها المكان «الطبيعى» لهم- بدا ذلك كله ملائماً للطريقة التى كانت المعرفة الطبية تتطور بها (فوكو ١٩٦٣، ترجمة ١٩٧٣، ص ٣٨-٩). ولكن التحررية (الليبرالية) فى الوقت نفسه، فى استهدافها إلغاء المستشفيات، قد «حالت دون إنشاء الطب العيادى» (ص ٥٢)، ولم تعد المناداة «بالمراقبة والإشراف» على التدريب إلا فى سنوات الحرب، عندما انتشرت الشعوذة؛ وكانت العودة السريعة للمستشفى، لا فى شكله القديم ولكن بوصفه مؤسسة تعليمية، أى عيادة (ص٦٦-٩). وكانت دعوى فوكو هى أن العيادة قد ظهرت لا بوصفها «رد فعل»، ولا بوصفها «تقدماً»؛ فما حدث كان بمثابة إعادة التركيب البنائى لموضوعة (الطب فى إطار الحرية) فى سياق تاريخى محدد» (ص ٦٩). وهذه الدعوى تفترض أن العيادة قد ولدت من خلال المطالب المتعارضة لترتبط بالحرية والانضباط. وفى حالة العيادة تبدو هذه التعارضات كما لو أنها حققت الإصلاح. وقد تختلف النتيجة بالنسبة إلى المؤسسات والمعارف الأخرى، فى مجالات أخرى من التعارض، اختلافاً بيناً.

إن الاهتمام بالتعارض يعد نقلة حاسمة؛ ومع ذلك فإن هذا التحليل لم يؤخذ به فى كتاب مولد العيادة The Birth of the Clinic؛ وكانت النتيجة أن دراسة الطب العيادى Clinical medicine تنزلق كذلك إلى الكلام فى موضوعات مرفوضة. وما يذهب إليه فوكو هو أن العيادة «اضطربت» بعض الوقت بسبب «فجوة أساسية»؛ فقبل إنشاء العيادة كان لابد من إعادة تنظيم التفكير الطبى (ص ٥١). وقد كانت دراسة فوكو بالغة الاهتمام بالتغيرات التى لحقت «بالنظرة الطبية الفاحصة»، أى بما يمكن أن يراه الأطباء وأن يقولوه. ذلك أن استخدام الأطباء «لشفرات معرفية» جديدة قد مكنهم من رؤية المرض فى أعراضه ومن تقدير النتيجة (ص ٩٠)، فمن خلال نظرتهم الفاحصة أمكن تكشف صورة من المعرفة صارت رؤيتها متاحة للجميع، حتى إن العيادة صار من الممكن أن تصبح مؤسسة تعليمية «لا ينقسم فيها حقل الطب بعد بين أولئك الذين يعرفون وأولئك الذين لا يعرفون» (ص ١١٠). لقد استبعدت من العيادة الهيمنة على المعرفة، تلك الهيمنة القديمة المتميزة، وكذلك المسافات المعهودة، الفاصلة بين قاعات الدرس. وهكذا وقعت هذه الدعوى فى خطأ جسيم؛ لأنها تمنح أشكال المعرفة أسبقية على الممارسات العلمية المؤسساتية. إنها تفترض - على وجه الخصوص - أن تحول «النظرة الفاحصة» كان مركزاً يدعم تغيرات أخرى فى المكان؛ وهذا ما أشار إليه فوكو فيما بعد بقوله «فى هذا الصدد لم يكن مصطلح (العناية الطبية regard medical)... سعيد الحظ للغاية» (١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢، ص ٥٤).

إن أهم شىء إذن فى كتاب مولد العيادة هو الاهتمام بالصراع وإن يكن اهتماماً محدوداً؛ وهو فى كتاب *الجنون والحضارة* إدراك أسبقية المؤسسات على المعارف. لكن حفريات فوكو فى الستينيات الأولى لم تكن لتحتفظ بهاتين النقلتين معاً، لأن الدراستين كلتيهما قد تحكَّم فيهما بصفة مبدئية خطاب مضاد، ومن ثم أصبح ما يحددهما هو ما ترفضانه، كما أنهما ظلتا قريبتين للغاية منه، ومن هنا فإنهما اصطدمتا بسلسلة من العقبات (لم تستطع فكرة الأساس المعرفى فى كتاب *نظام الأشياء* التغلب عليها). ولأغامر هنا بتقرير ما كان يمكن أن يزيل تلك العقبات: إنه الشعور الأقوى بالصراعات من أجل الحصول على المعارف، وبالصراعات فيما بين المعارف بعضها وبعض؛ وهى الصراعات الضاربة بجذورها أساساً فى العلاقات المادية الحقيقية.

أما دراسات فوكو فى السبعينيات المبكرة فليست مماثلة لما سبقها؛ فهى تضيف ما هو أكثر كثيراً من ذلك. وسوف أعرض لهذه الدراسات فى الفصل الآتى، ولكن كتاب *حفريات*

المعرفة هو قبل كل شىء كتاب يشتمل على مراجعة للذات وعلى منطلق جديد فى الوقت نفسه، وأهم ما يميز هذا الكتاب هو اشتماله على دعوى أن الشكل الذى تظهر فيه الخطابات ليس نظامياً* على وجه الدقة، على نحو ما ذهب إليه فوكو فى دراساته السابقة؛ إنه شكل مادى على وجه الخصوص، وهذه الدعوى هى الدليل على تقدم أساسى، حتى وإن كانت تنقلب رأساً على عقب، نظراً لتخلل صدع ما صفحات كتاب الحفريات جميعاً.

مشكلات وخطوات متقدمة

هناك مقال كتبه لوكور Lecourt ينتقد فيه كتاب الحفريات ويقترح كذلك طريقة لقراءته. وهو يذهب إلى أن ما اشتمل عليه هذا الكتاب من أوصاف للخطاب (والمقصود هو الخطابات الجادة أو المعارف) قد لازمه سؤال حاسم، يتمثل «فيما يدركه فوكو من ضرورة تعريف (نظام المادية) فيما يسميه خطاباً» (لوكور ١٩٧٢، ترجمة ١٩٧٥، ص ١٩٤). وهناك أجزاء من كتاب الحفريات تتوافق على نحو ملحوظ مع نظرية الخطاب التى قدمت فى الفصل الثالث، على الرغم من أن اهتمامها بكيفية تغيير الكلمات لمعانيها أقل من اهتمامها بكيفية أن تكون للعبارات هوية.

فى كتاب الحفريات فهمت العبارة على أساس أنها «الوحدة الأولية للخطاب»، وتمت البرهنة على أن أى عبارة «لابد أن يكون لها كيان مادى» (فوكو ١٩٦٩، ترجمة ١٩٧٢، ص ٨٠، ١٠٠). وقد يبدو فى أول الأمر أن الشكل الذى يوضح فيه فوكو هذه المسألة سطحى، حيث إن «العبارة لابد أن يكون لها كيان مادى، ودعامة، ومكان، وتاريخ» (ص ١٠١)، ومع هذا فإن شرحه يمتد إلى أبعد من ذلك. وهو إذ يصنع هذا لا يدع لدينا أى مجال للشك فى أن الكيان المادى قد يكون ثانوياً بالنسبة إلى العبارة، فى حين أن المقصد الذاتى للمتكلم (أى ما يكون فى عقله أو عقلها) هو ما قد يكون له الأهمية حقاً. كلاً، فالكيان المادى «مقوم أساسى» للعبارة ومكون لوحدتها؛ ووحدة العبارة «تختلف وفقاً لمجموعة معقدة من الأنظمة المادية» (ص ١٠٣). (وقد تم تطوير هذه الدعوى تطويراً كاملاً فى الفصل الثالث).

ولكن ربما لم يوضح كتاب الحفريات الكيفيات التى تكون بها الأنظمة مادية. والمؤكد أن المسألة لا تتمثل فحسب فى مجرد أنها أشياء مؤلفة من أجزاء من «المادة» (ص ١٠٣)؛ ففى

* أى لا يتعلق بالمؤسسات أو يصدر عنها وفى إطارها. (المترجم).

وسعنا أن نقول من منطلق مادى إن شكل مادية الأنظمة طبيعى (فيزيائى) ولكنه كذلك اجتماعى، وأنه بهذه المثابة يتشكل من خلال التناقضات المتجذرة - آخر الأمر - فى العلاقات الاقتصادية الحقيقية. على أن اتجاه فوكو فى كتاب الحفريات، ذلك الاتجاه الذى يطرح جانباً هذه التناقضات، هو أكثر ميلاً إلى التبسيط. حيث تُضم النظم والعمليات الاقتصادية بعضها مع بعض، على أساس أنها تمثل - من حيث كونها «غير خطابية» non - discursive - ما لابد أن يكون مادياً، وما يمنح الخطابات كيانها. وهذه الدعوى لا تفى على وجه الخصوص بالمراد، ولكنها تكفى للزعم بأن الخطابات تتأسس على نحو ما فى العمليات الاجتماعية، كما أنها تميز بين تلك الأنواع من العلاقات التى تنتمى إلى الخطاب وغيرها من العلاقات «غير الخطابية» التى هى «حقيقية أو أولية» (ص ٤٥). ومن ثم فإن هذه الدعوى تمنح العلاقات الأولوية؛ تلك العلاقات التى «يمكن وصفها قائمة بين النظم، والتقنيات، والأشكال الاجتماعية، إلخ...، على نحو مستقل عن كل خطاب أو عن كل موضوع من موضوعات الخطاب»؛ فهى [علاقات] «أولية» (ص٤٥). وهذه مسألة مهمة حقاً؛ فلم يكن فى وسع أى نظام آخر، أو أى نظام اتخذ من الخطابات ذاتها نقطة انطلاق، أن يشرع فى تبيان كيفية أن يكون للخطابات كيان مادى.

ومع ذلك ففى كتاب الحفريات ضروب أخرى من الجدال هى أخطر من هذا، تحاول أن تجذب النص مرة أخرى فى اتجاه مضاد، وهى تركز على مقولة يبدأ عرضها للمرة الأولى هنا، فى بمثابة ابتكار جديد يبدو مفيداً ولكنه سرعان ما يتداعى؛ إنها مقولة «الممارسة الخطابية». وخلافاً لما جرى عليه فوكو فى دراساته السابقة فإن كتاب الحفريات يصف الخطابات فى عمومها، ويحدث بعض الإصلاحات عن طريق استخدام أمثلة من نوع الحقول نفسها. ولكن محاولة فهم الخطابات على أنها ممارسات لايمكن إلا أن تنحرف بالدراسات السابقة؛ ومن ثم فإننى لن أعلق إلا فى إيجاز على ما لها من آثار، ثم أطرحها ظهرياً. وقد تم إدراج هذه المقولة الجديدة فى كتاب الحفريات للإجابة عن السؤال عن الكيفية التى يمكن بها تحديد أى خطاب. وتتمثل دعوى فوكو فى أن الخطاب يمكن تحديده عن طريق جملة من القواعد؛ وهذه القواعد هى ما يسميه فوكو هنا «الممارسة»، فى استعمال للفظ غريب للغاية. وهذه القواعد تشكل الخطاب على نحو منتظم «مجموعات من الأشياء، أو الأقوال، أو الأفكار، أو الاختيارات النظرية» (ص ١٨١). ومن الأمثلة التى يقدمها، المثل الخاص بالقواعد التى تشكل طرائق التكلم أو «الأقوال» فى مجال الطب العيادى. وتقوم تلك القواعد بهذا العمل عن طريق

تقرير من الذى قد «أعطى الحق» و«الوضع الشرعى» لإصدار التصريحات الطبية، ومن أى المواقع النظامية ـ كالمستشفى والمعمل ـ قد تصدر التصريحات (ص ٥٠ ـ ١).

فى هذه الحالة يمكننا أن نفترض أن «القواعد» التى تقرر الحق، والوضع الشرعى، إلخ، قد وضعت عن طريق عمليات اجتماعية خارج الخطاب العيادى، وإن لم تكن عروض فوكو قادرة على إخبارنا بكيفية حدوث هذا. ولكن الاختلاف بين دعاواه يتكشف هنا؛ فهى تتجه إلى القول بأن هذه القواعد «تكمن فى الخطاب نفسه» (ص ٧٤). ومن هنا فإن الطب النفسى إذا كان من الممكن أن يكون معرفة بالجنوح والسلوك الإجرامى فإن هذا لم يؤخذ به فى كتاب الحفريات نتيجة للطريقة التى أنشئ بها الطب النفسى اجتماعياً فى ما هو آخر الأمر وضع طبقى؛ ولكن ـ على النقيض من هذا ـ كان الاتجاه الذى أخذ به هو أن ذلك كان نتيجة لأن جملة من القواعد، أى «مجموعة من العلاقات الخاصة»، قد «تم تبنيها لكى تستخدم فى خطاب الطب النفسى» (ص ٤٣). فالخطاب له «قواعده الخاصة فى الظهور» (ص ١٢٠)؛ وهو يقيم صلاته العملية الخاصة بين العمليات القانونية والشرعية والاقتصادية ـ على سبيل المثال. ومن شأن هذا الجدال أن يوحى بأن الخطابات هى التى توحد بين العمليات الاجتماعية، ولكن هناك مشكلة محدودة تتعلق بهذا الجدال؛ فهو يقلب كل شىء رأساً على عقب، ومن ثم يهمل الأساس المادى للخطابات.

وعلى هذا فإن مشروع كتاب الحفريات هو أقرب إلى الإخفاق؛ فهو يحاول أن يصف ما يسميه فوكو القواعد الكامنة فى الخطاب، على أساس أنها [هذه القواعد] توحد عملياً جملة كاملة من العمليات المتنوعة، وفى هذا تراجُع عن الدراسة الأسبق لتاريخ الجنون، وللبيمارستان، ولخطاب الطب النفسى، بل ـ بالإضافة إلى هذا ـ تراجع عن التقدم الأساسى الوحيد فى كتاب الحفريات، أى عن موضوع الدعوى التى تذهب إلى أن الخطابات تتحقق على الصعيد المادى كما تتحقق على الصعيد المؤسساتى. وفى كتاب *نظام الخطاب* The Order of Discourse (١٩٧١، ترجمة ١٩٨١)، حيث يعود فوكو إلى محاولة وصف الخطابات بعامة، تبرز بعض الاتجاهات الجديدة، وفى الوقت نفسه يواصل هذا الكتاب التقدم الذى تحقق فى كتاب الحفريات، مستخدماً هذا التقدم بوصفه أساساً لدعوى مثيرة للغاية، لا تتعلق بالقواعد بل بالضوابط التى تؤثر فى الخطاب من خارجه أو من داخله، والمشروع الأساسى، الذى يتطلب التفكير فيه حقاً، يتمثل فى أن هناك عدداً من الضوابط التى تهيمن على الخطاب «لتحرز السيطرة» على «ماديته الرهيبة» (ص ٥٢).

ويبدأ فوكو وصفه فى كتاب نظام الخطاب بمخطط لبعض الضوابط التى تؤثر فى الخطاب من الخارج. وأمثلة الضوابط التى قدمت هى المحرمات، وأنواع المفاضلات الأساسية التى تميز العقل عن طريق إدانة الجنون، أو التى ترفع من سلطان الحقيقة بوضعها فى مقابل ما هو زائف (ص ٥٢ - ٤). وفى عبارة قد توحى بأن هذه الضوابط تقوم أساساً بالرقابة على الخطاب، يسمى فوكو تلك الضوابط «نظم الإقصاء» (ص ٥٥). ومع ذلك فإن عملها لايقتصر على التحريم؛ لأنها تفرض كذلك سلطان العقل والحقيقة. أما أمثلة الضوابط التى تحكم الخطاب من الداخل فهى الشرح، والمؤلف، والحقل المعرفى (٥٧ - ٩). وبالإضافة إلى هذه الأمثلة يحدد مخطط فوكو مجموعة ثالثة [من الضوابط]، تتمثل فى إجراءات «الإخضاع» الخطابى، أو - بعبارة أخرى - فى الطرق المتبعة فى مراقبة من يتكلم بماذا من الخطاب أو يقع فى نطاقه، وفى تصنيفه (ص ٦١ - ٤). وليس لهذا المخطط شبيه فى كتاب الحفريات، من حيث إنه يقدم معنى مختلفاً للكيفية التى يمكن أن تنظم الخطابات وفقاً لها. إنه يطرح فى الواقع سلسلة من القيود التى تؤثر من الداخل أو من الخارج على الخطابات وتُخضع الأفراد لها.

والمهم هو ذلك الفرض الأولى الذى يذهب إلى أن بعض تلك الضوابط تسود الخطاب حقاً بمادبته الرهيبة (ص٥٢). وعلى الرغم من أن دعوى فوكو هنا لا تتصف بالخصوصية كثيراً، فإن أكثر الطرق عوناً على قراءة كتاب نظام الخطاب هو فهم هذه «المادية» على أساس أنها تشكل جزئياً الصراعات (المتخللة للمؤسسات) التى يتم فيها إنتاج الخطابات بوصفها أسلحة؛ «فكما علمنا التاريخ دائماً، لا يكون الخطاب مجرد ترجمة للصراعات أو نظم الهيمنة، ولكنه الشىء الذى يكون الصراع من أجله وبواسطته» (ص ٥٢ - ٣).

من هنا فإن أهمية الدعوى تتمثل فى تعيين نمطين من العمليات يتم خلالهما إنشاء الخطابات؛ فالخطابات تبرز وتؤدى وظيفتها بوصفها أداة الصراع، كما أن سلسلة من الضوابط تسود الخطابات فى الوقت نفسه وتقيدها. ويقترب هذا التمييز كل الاقتراب من تمييز آخر يضيف إليه، هو التمييز الذى أدى مهمته على خير وجه فى مقال أ د أ فيما يخص الإيديولوجيات، بين الكيفية التى يتم بها إبراز الإيديولوجيات فى موقف تضاد، والكيفية التى تفرض بها الممارسات السائدة التقسيمات التى تعرض فى حقلها وتضبطه. ولكى نزيد هذا [التمييز الأول] اقتراباً [من التمييز الثانى] فإنه يلزمنا اتخاذ موقف مادى أكثر وضوحاً، ومن ثم فهم الصراعات المحيطة بالخطابات من خلال علاقات التضاد أساساً فى الصراع

الطبقى؛ أى من خلال التناقضات التى برزت فيها الخطابات المختلفة، وقد يلزمنا كذلك أن نتساءل حول ما إذا كانت الضوابط السائدة هى كل ما هنالك، حيث تسود منعزلة عن غيرها، وربما تطلبت الدعوى شيئاً من إعادة النظر.

ومع ذلك فإنها يمكن أن تنبهنا إلى الطريقة التى تتحرك بها بعض الضوابط السائدة لتمارس السيادة حتى على تداول الخطابات نفسها، التى تقف فى أساسها مواجهة لما هو سائد. فالقيمة فى المنظور المثالى لما هو حقيقى، أو شخص المؤلف، كلاهما يعتمد فى تشكله على دعائم عملية بعينها، حتى إن صنعة التأليف - مثلاً - بوصفها ضابطاً لتداول الخطاب، ترتبط بالقوانين البرجوازية للملكية. وهناك دراسة تفصيلية لهذا الموضوع فيما يتصل بالأفلام، وذلك فى كتاب إيدلمان Edelman، المسمى *ملكية الصورة* Ownership of the Image (١٩٧٣، ترجمة ١٩٧٩). ولهذه الضوابط آثار كثيرة؛ منها تشجيع عودة الموضوعات التقليدية إلى النصوص والخطابات التى سبق لها أن شجبتها، وقد ناقش فوكو هذه المسألة فى مقاله «ما المؤلف؟» What is an Author? (١٩٧٩، مجموعة ١٩٧٧أ، ص١٣١-٦). ويمكن أن يقال إنها تظهر كذلك جلية فى أقواله المترابطة فى ذاتها، التى اشتملت عليها كتاباته المتأخرة، وعلى سبيل المثال فى مفتتح مقاله «الذات والقوة»:

أود - بادئ ذى بدء - أن أقرر ماذا كنت أستهدف من عملى خلال العشرين عاماً الماضية: فلم يكن هدفى هو تحليل ظواهر القوة، كما لم يكن تطوير الأسس التى يقوم عليها هذا التحليل.

لقد كان هدفى - بدلاً من ذلك - هو إنشاء تاريخ للأشكال المختلفة التى تصنع من البشر فى حضارتنا ذوات. (١٩٨٢، ص ٢٠٨).

وفى الخطاب الذى يتخذ موقفاً نقدياً، أو يذهب إلى أبعد من هذا فيتخذ موقفاً ثورياً، يكون إحباط آثار تلك الضوابط، وإضعاف سيطرتها قدر المستطاع، أحرى من تجاهلها.

وهذه المجادلات تطرح السؤال بطريقة غير مباشرة عن «دور المثقف» فى الصراعات الخطابية أو الإيديولوجية. وقد ساق فوكو فى مقاله «المثقفون والقوة» Intellectuals and Power (١٩٧٢، مجموعة ١٩٧٧أ) بعض الإجابات الواضحة؛ فهو يرى أن هذا الدور لايمكن أن يكون مجرد دور تربوى؛ «ففى أحداث الاضطرابات» التى وقعت فى مايو ١٩٦٨،

«تبين للمثقف أن الجماهير لم تعد فى حاجة إليه لتحصل على المعرفة» (ص ٢٠٧)، كما أنه - أى هذا الدور - لا يمكن أن يتمثل فى منح الجماهير وعياً صحيحاً يحل محل وعى زائف؛ لأن «الوعى بوصفه أساساً للذاتية يعد مزية خاصة بالبرجوازية» (ص ٢٠٨). يذهب فوكو إلى أن دور المثقف يمكن أن يتمثل فى «لون من ألوان النشاط يوجه على نحو مصاحب لأولئك الذين يناضلون من أجل القوة» (ص ٢٠٨). وبدلاً من هذا عدة طرق، ولكن فائدته الأساسية - فيما أعتقد - هى وضع الشىء فى الموضع الصحيح؛ أى افتراض أنه إلى جوار أولئك الذين يناضلون من أجل القوة وفى موازاتهم يمكن للمثقف أن ينهمك فى الصراع لكى يكشف ما هو بالغ الخفاء وكامن فى الممارسات السائدة ويقوضه. وهذا الوضع يذكرنا بما أبرزه ألتوسير فى عدد من مقالاته، من أن الصراع الإيديولوجى والخطابى ليس عملاً مستقلاً بذاته؛ فالعمل على ما يدعم - وما يضاد - ما يبقى الطبقة العاملة فى موقعها المتدنى عن طريق إخضاعها، يتمثل فى المقاومة والفعل الثورى فى هذا المستوى. وهذا ما يثير سؤالاً آخر حول الدور الذى تقوم به الخطابات فى إخضاع الناس، وسوف أعرض لهذا السؤال فى الفصل الآتى.

وحتى الآن كانت مناقشتى تميل إلى بيان كيف تلتئم كتابات فوكو الحفرية، وقد استخدمت فيها هذه الكتابات من أجل معارضة بعض الموضوعات المثالية، وفى الوقت نفسه من أجل تعيين ما لها (أى هذه الكتابات) من حدود بوصفها خطاباً مضاداً، وسوف يتم تناول بعض النقاط الأساسية التى أمكن الوصول إليها هنا بطريقة مختلفة بعض الشىء فى الفصل الآتى، حيث يتجه الاهتمام الأساسى إلى المسائل الخاصة بالخضوع والخطاب، وسوف يتم استعراض الدراسات التى قام بها فوكو فى السبعينيات قدر المستطاع فيما يتعلق بهذه المسائل على نحو إيجابى ومباشر.

الخضوع، والخطاب، والقوة

إن أى شرح للخطاب على أساس من مشاعر المتكلم ودوافعه الشخصية سيكون من المنظور المادى عاملاً على التضليل، ذلك بأن الاهتمام بالعوامل الذاتية يعشى أبصارنا عما قد يبدو ـ فى المقارنة ـ خروجاً يسيراً عن الموضوع. وهكذا شأن المجتمع الذى نعيش فيه؛ فهو مجتمع قائم على أساس الاستغلال، وأكثر من هذا فإن هذا النوع من الاهتمام سوف يعشى أبصارنا عن إمكانية التغيير، ولو أن الحقيقة البسيطة الماثلة فى الاستغلال قد أخذت منذ البداية فى الحسبان بدلاً من ذلك، لصار من الواضح أن الخطاب ليس ذاتياً، وأن الأفراد يوجدون حقاً بوصفهم «ذوات» لأنهم صاروا خاضعين، يلزمون شيئاً من الهوية الخيالية ويعتمدون عليها. ومع أن هذه المسألة قد نوقشت فى الفصل الثانى فإن المشكلات التى أثيرت هناك لم تحل جميعاً؛ إذ كيف يتم خضوع الناس؟ وما الدور الذى يعزى إلى الخطابات فى وضعنا فى أماكننا؟ وما ذلك الخضوع؟ فهذه الأسئلة يمكن أن تعين على القيام بنظرة أكمل إلى الطرق التى يتم إنشاء الخطابات بها.

إن ما تمت مناقشته من الإيديولوجيا والخطاب فى الفصلين الثانى والثالث يسمح للمرء بالقول إن للإيديولوجيات كياناً مادياً، وإن الخطابات تشكل جزءاً من المجال الإيديولوجى. وإن الإيديولوجيات ممارسات تنتهى إلى الإخضاع. ولكى أطور هذه المناقشة أود ـ أولاً وقبل كل شىء ـ أن أسترجع ما سبق تحديده؛ فليست هناك إيديولوجيا (أى ليس هناك نظام من الأفعال، والمعانى، والمعتقدات) تقوم بذاتها؛ إذ الإيديولوجيات تتشكل فى علاقتها بعضها ببعض. إنها تتشكل على نحو متعارض خلال الصراعات التى تنفذ إلى المؤسسات المختلفة، وإلى أجهزة الدولة المختلفة. وترتبط هذه الصراعات، وإن كان ذلك بصورة غير مباشرة، بصراع الطبقات المتجذر ـ آخر الأمر ـ فى علاقات الإنتاج. وإن هذه الخطابات لتأخذ معانيها من خلال انغماسها على نحو متكرر فى تلك الصراعات.

وهذا الوصف يفتقر إلى نظرية عن الدور الذى تقوم به الخطابات فى عملية الإخضاع، ولن يسعف افتراض آلية مفردة وعامة، يمكن أن تكون جوهر كل إخضاع - لن يسعف فى تعويض ذلك النقص؛ لأنه قد يفضى بنا إلى المثالية. وبدلاً من هذا قد يكون من المحتمل تحقيق تقدم إذا نحن رجعنا إلى أشكال الإخضاع وإجراءاته القائمة تاريخياً، واستكشاف موقع الخطاب فى نطاق هذه الأشكال. وفى هذا الصدد يصبح التحليل الذى قام به فوكو لنظام الإخضاع وإجراءاته الأخرى، وعلى وجه الخصوص فى كتابه *النظام والعقاب* **Discipline and Punish** (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب) - يصبح نموذجياً ويمكن التعويل عليه إلى مدى بعيد.

الإخضاع والبدن

وفقاً لأسلوب الإدارة اليومى للمؤسسات يقوم النظام فيها بعمليات التوجيه والتفريد والإخضاع فى صرامة، ويصنع الرعايا المطيعين الذين يسهل قيادهم، ذلك بأن كثيراً من الناس، سواء فى المدرسة، أو المصنع، أو المستشفى، يصبحون محاصرين بكل التعليمات والمواقيت والاختيارات التى تفرض النظام. ولا يدع تحليل فوكو إلا مجالاً يسيراً للشك فى أن النظام «تقنية للإخضاع مدروسة وبارعة» (ص ٢٢١).

وهذا الإخضاع يشمل أبدان الناس. وتكشف دراسات فوكو عن المدى الذى تصل إليه تقنيات الإخضاع فى السيطرة عن طريق البدن. فالنظام يحدث تأثيره - على سبيل المثال - عند «المرحلة التى تشتغل فيها القوة فى طبيعة الأفراد ذاتها، وتمس أبدانهم، وتنفذ إلى أفعالهم ومواقفهم، وإلى خطاباتهم وعمليات تعلمهم، وإلى شئون حياتهم اليومية» (١٩٧٥، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٣٩). وعندما يشمل الإخضاع البدن فإنه يشمل كذلك شيئاً آخر.

ويبدو لى أن العبارة التى تقرر أن «الإخضاع الإيديولوجى» هو «العلاقات العملية المتصلة بالبدن واللغة والفكر» (بيشو ١٩٨٣، ص ٣٣)، تقدم تعريفاً مادياً فى اتجاهه، وتعيّن ماهو متضمّن سوى ذلك. إنها عبارة غامضة بعض الشىء؛ وعندما يتحقق الكشف التام عن فحواها، فإنها قد تعيد إلى الذهن - بادئ ذى بدء - فكرة أن الإيديولوجيات وعمليات الإخضاع التى تقوم بها مترابطة؛ فالإيديولوجيات بصفة أساسية - وإن لم يكن على وجه الحصر - ممارسات طبقية، ويمكن لهذه العبارة - ثانياً - أن تدل على أن الإخضاع يربط بين عمليات المعنى والأبدان.

ومن أجل الوصول إلى فكرة مسعفة عن الأشياء التى يشتمل عليها الإخضاع ويؤلف بينها، يمكننا أن نفهم الإخضاع على أنه الربط بين الأبدان وعمليات المعنى، والمعتقد، إلخ.، فى نطاق ممارسات الصراعات الطبقية وغيرها من الصراعات. على أن أشكال الإخضاع لا تمثل كلها للانضباط؛ إذ إن بعضها يحدث بوصفه أداة للمقاومة، ومع ذلك ففى وسع أبحاث فوكو أن تقول لنا الكثير عن تلك الأشكال التى هى آلات للانضباط وأدوات تتطور قوة الطبقة المهيمنة وتُمارس من خلالها.

وفى وسع المرء أن يقول إن النظام برجوازى. ومن الممكن إضافة مزيد من البيان عن مكانه فى الكيان الجماعى العام، عبر أسطر مألوفة فى مقالة أ د أ. ولكن يكون من الخطأ النظر إلى الرأسمالية على أنها «باعثة» النظام، أو وصف تقنيات الإخضاع النظامى بأنها اختراع برجوازى من أجل «تأكيد سيطرته» (فوكو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢٢١، و١٩٧٧د، مجموعة ١٩٨٠، ص ١٥٦). ومع ذلك فنحن فى حاجة إلى ملاحظة أن إجراءات الإخضاع «ليست مجرد تشكيل (للغاية النهائية) التى تنتهى إليها آليات الاقتصاد الأكثر جوهرية» (فوكو ١٩٨٢، ص ٢١٣). ذلك بأنها تتمتع باستقلال ذاتى نسبى؛ وأن بحث فوكو - فى هذا الإطار - يذهب - كما هو الحال فى مقالة أ د أ - إلى أن العلاقة الأساسية للإجراءات بالقاعدة علاقة تعين على ضمان إعادة إنتاجها (أو - لنقل إضافة إلى ذلك - عدم ضمان إعادة إنتاجها). وفى إطار الرأسمالية يصبح النظام جزءاً مما يجعل «تكوين البدن بوصفه قوة عمل» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢٦) أمراً ممكناً فى داخل الإنتاج وخارجه (وعلى سبيل المثال فى المصنع والمدرسة كليهما). ومع ذلك ففى الوقت الذى يركز فيه بحث فوكو على قوة العمل، تتبنى مقالة أ د أ علاقات الإنتاج على أنها أساسية وليست مجرد نافلة، وسوف أعود إلى هذا الاختلاف.

وإلى جانب النظام يصف فوكو إجراءين آخرين للإخضاع، يرتبطان بالقوة الأعلى وحكم القانون؛ وكلاهما ينتمى إلى القرن الثامن عشر. وقبل الانتقال إلى التفصيل فى هذا، أود أن أوضح أن دراسة فوكو تربط بين كل إجراء من الإجراءات الثلاثة وشكل من أشكال العقوبة. ولا يرى فوكو - شأنه شأن ألتوسير - أن سيادة طبقة على أخرى تنشأ عن جهاز من أجهزة الدولة القمعية لاغير (يكتفى بتسميته جهاز الدولة)، تمارس فيه الشرطة والمحاكم والجيش عملها فى عنف يتفاوت فى ظهوره قلة وكثرة: «هناك نوع ما من التأطير يلزم تحاشيه هنا -

ومن باب المصادفة أنه لا يظهر عند ماركس - يتألف من إسناد السلطة إلى جهاز الدولة، جاعلاً منه أداة السلطة الأساسية والمتميزة والرئيسية والمنفردة تقريباً لطبقة على أخرى» (١٩٧٦، مجموعة ١٩٨٠، ص ٧٢). وتعيّن مقالة أ د أ طريق الخروج من هذا التأطير، إنها تتفق لا مع وجود جهاز قمعى للدولة فحسب، بل مع وجود أجهزة إيديولوجية مختلفة للدولة كذلك، ولكنها ربما حاولت أن تحتفظ بالتمييز واضحاً للغاية بين قوة العنف التى تُمارس على البدن وإجراءات الإخضاع الإيديولوجى، كما لو كانت هذه الإجراءات مجرد نداء أو استدعاء. ويذهب بيشو إلى أن تحليل فوكو يمكن أن يصحح هذا (١٩٨٢، مجموعة ١٩٨٢، ص٢١٩)؛ وذلك لأن أحد الآثار المترتبة على دراسته للروابط بين العقاب والإخضاع يتمثل فى الميل - على نحو هو فى الغالب مزعج حقاً - إلى الارتياب فى «موقف التعارض بين العنف والإيديولوجيا» (فوكو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢٨). ذلك بأنه فى الوقت الذى لايتماثل فيه العقاب والإخضاع، يبدو أن أحدهما لم يبتعد كثيراً عن الآخر على الدوام؛ ففى وسعنا أن نقول إن الإخضاع يقوم بمهمته عن طريق البدن، ولكن دون أن يكون البدن هدفاً.

وتصف قصة «التعذيب الفظيع»، التى يبدأ بها كتاب «النظام والعقاب» - تصف ممارسة اجتمع فيها العنف فى أقصاه مع الإخضاع الإيديولوجى، ففى فرنسا، التى تركز دراسة فوكو عليها، استمرت هذه الممارسة إلى القرن الثامن عشر بوصفها مشهداً عاماً للقتل الذى تمارَس من خلاله السلطة الأعلى، لقد كان التعذيب عنيفاً ومهلكاً، ويبين فوكو فى وصفه كيف أنه كان كذلك طقساً إيديولوجياً يُخضع الضحية حتى عندما يشوهها ويقتلها، مخضعاً كذلك فى الوقت نفسه الجمهور الذى تجمع للمشاهدة، وهو يصنع هذا عن طريق إكراه بدن المتهم على أن يكون دالاً على معنى.

ويرتبط البدن فى طقس التعذيب ارتباطاً قوياً بعمليات المعنى: «فالرجل المذنب يعلن عن جريمته كما يعلن عن حكم العدالة الصادر ضده بأن يحتمل أثرهما المادى على بدنه» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٤٣). فقد اختلف العنف من حيث نمطه، وحدته، ومدة استمراره، وفقاً لظروف الجريمة؛ فقد تقرر وفقاً لـ«مبدأ قانونى»، وعلى هذا كان من الممكن تكييفه لكى يلائم الجريمة (ص ٣٤). ومن هنا كان بدن المذنب مرغماً على الدلالة على الجريمة التى ارتكبت. وفى الوقت نفسه كانت المبالغة نفسها فى العنف أمام الشهود لها معناها بوصفها عرضاً للقوة المطلقة، لأن التعذيب كان طرفاً من «سياسة فى إثارة الرعب تجعل

كل شخص على وعى - من خلال بدن المجرم - بالحضور غير المحدود للسلطة العليا» (ص ٤٩). ويبين هذا الوصف أن مشهد العنف كان قد أصبح له دلالاته من منظور القانون ومن منظور سلطة الحكم المطلق على السواء.

وقد يكون من المثالى أن نفترض أن التعذيب الفظيع فى فرنسا أو غيرها من بلدان أوروبا قد وصل إلى نهايته، وأن ما يسمى فى حالات كثيرة إصلاح قانون العقوبات قد تولد عن «إدراك جديد» (ص ٨٢). وتُرجع دراسة فوكو نشأة «إصلاح قانون العقوبات» قد تولد عن القرن الثامن عشر خلال صراعات الطبقة البرجوازية ضد سلطة الحكم المطلق، إلى أواخر الممنوعات الشعبية (ص ٨٧). وفى الوقت الذى ألغيت فيه الأعمال الوحشية المتطرفة وضد صارت العقوبة هى الشىء الأكثر شيوعاً.

ومع أن العقوبة كانت أكثر تحفظاً فى عنفها، فإنها لم تكن لتصبح أقل ارتباطاً بعملية الإخضاع الإيديولوجى. ويركز وصف فوكو لإصلاح قانون العقوبات على مقترحات هذا الإصلاح وخططه الأولية، وكيف أنها تهدف إلى «إعادة تأهيل الأفراد» بوصفهم «ذوات قانونية» (ص ١٣٠). لقد أريد بالعقوبات الإصلاح وإعادة المذنب إلى حظيرة المجتمع، وعلى سبيل المثال فالمشرد المتهم «بالبلادة» لابد أن يعاقب، وذلك «بإرغامه على العمل» (ص١٠٦). وفى حين خضع مشهد التعذيب للقانون بوصفه آلة القوة الأعلى، صارت خطط إصلاح قانون العقوبات تستهدف الخضوع للقانون بوصفه «العقد» و«مجموعة القوانين التى تحكم المجتمع» على السواء (ص ٨٩).

إن هذه الصور السريعة نفسها لممارسة التعذيب فى ظل الحكم الإقطاعى، وللخطط اللاحقة الخاصة بإصلاح قانون العقوبات، قادرة على أن تطرح الشىء الكثير. إنها تطرح - بدلاً من شكل ما عام لكل ضروب الإخضاع - إمكانية قيام ضروب مختلفة للإخضاع، تعمل بطرق مختلفة ويتم تشكيلها وفقاً لألوان خاصة من الصراعات التاريخية. وهى تخبرنا - بالإضافة إلى هذا - بافتقارنا إلى تفرقة واضحة بين العنف والإخضاع، حيث يتجه الإخضاع إلى الربط - بطريقة غير محددة - بين الأبدان وعمليات إنتاج المعنى الإيديولوجية. والوصف الذى قدمه فوكو يغطى فى الواقع مساحة أكبر من هذا، وسوف يتم فى الجزء الآتى من هذا الفصل تناول الجانب الخاص بدور الخطاب على وجه الخصوص، أى الكلام والكتابة، فى المجالات التى تمارس فيها عمليات الإخضاع. على أنه لن يضيف كثيراً أن نوضح كيف أن

شخوصاً آخرين فى المجتمع يتعرضون - إلى جانب المذنبين - لعمليات الإخضاع. ومع ذلك فقد تم إيضاح هذه المسألة فى المثال الثالث الذى وصفه من أمثلة العقوبة، ألا وهو عقوبة السجن، أو على الأحرى فى الإجراء الخاص بعملية الإخضاع النظامية المرتبطة بها. وسرعان ما صار الاحتجاز فى السجن - على الرغم من خطط إصلاح قانون العقوبات - الأداة المعترف بها فى أوروبا وأمريكا لعقاب الأغلبية العظمى من الجرائم. ويذهب فوكو إلى أن تقنيات الحركة والسكون والتربص والعمل المنظمة والمحددة بمواقيتها فى السجن - هذه التقنيات قصد بها أن تنتج «شخصاً مطيعاً؛ أى الفرد الذى يخضع للعادات، والقواعد، والنظم» (ص ١٢٨)، وهذه هى بعض تقنيات ما يسميه «النظام».

وإذا كانت هذه التقنيات قد عملت عملها لدى كثرة عظيمة من الناس خلاف السجناء، فذلك لأنها لم يقتصر الأمر فيها على السجن. وقد حلل البحث لدى فوكو فى أناة عملية التنظيم التى أُدخلت إلى المدارس والمستشفيات والمصانع والجيش منذ أن بدأت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وسوف أتوقف فى بحثه عند الخطوط العريضة التى رسمها للنظام بوصفه إجراء لعملية الإخضاع الإيديولوجى، التى تجسد نوعاً محدوداً من الإكراه ينتشر فى يسر.

لقد كان النظام الذى أُدخل [إلى تلك الأماكن] «تدريباً» للبدن (ص ١٦٦). ودراسة فوكو تعيّن مبادئ النظام الأساسية بوصفها ضابطاً لحركة ألوان النشاط ولتوقيتها ومكانها، ويمكن إدراج البدن من خلال سيره وفى إمساكه ببندقية وإطلاق النار منها، فى نسق محدد من الحركات، كما أن «الكتابة اليدوية الجيدة» تستند إلى فن برمته فى وضع الجسم البشرى (ص ١٥٢)، وفى إطار النظام بدأ إحراز انضباط دقيق للإيماءة، والسلوك، والنشاط، حتى يمكن تكييف البدن لكى يصبح «أكثر طاعة بقدر ما يكون أكثر نفعاً» (ص ١٣٨). وإلى جانب الحركة، تم التنظيم التفصيلى للتوقيت، ولتعاقب ألوان النشاط، وللمكان الذى يمكن أن تشغله. وقد تم تقسيم الفراغ المتاح فى المصانع والمدارس حتى يمكن فرض النظام أولاً وقبل كل شىء عندما يتم توزيع العمال وفقاً لمراحل الإنتاج المختلفة، أو عندما يتم تنظيم تلاميذ المدارس فى «صفوف أو مستويات» (ص ١٤٦). إن النظام يضع الناس فى «أماكنهم».

لكن النظام الذى استُخدم كان أكثر من «عملية إكراه للأبدان» (ص ١٦٩)؛ فمنذ البداية لم تكن الأماكن الخاضعة للنظام أماكن مادية بكل ما للكلمة من معنى. ذلك بأن المكان الذى

وُضع فيه كل عامل فى المصنع كان كذلك عملاً، أو وظيفة، يمكن أن تشخصه، ذكراً كان أو أنثى، وقد ارتبط تصنيف التلاميذ فى مستويات فى المدرسة، أو نجاحهم فى القيام باعمال متفاوتة القيمة - ارتبط بعملية تقويم يمكن لها أن تقرر ما قد يكون لديهم من قدرات، وعلى أى نحو هم صالحون. وهذه الأماكن الخاضعة للنظام حقيقية وخيالية على السواء؛ فهى تجمع بين أبدان الناس وتلك «الخصائص والأوضاع والمراتب» التى تحدد هويتهم (ص ١٤٨)، وعلى هذا النحو «يكون لكل فرد مكانه الخاص، ولكل مكان الفرد الملائم له» (ص ١٤٣)، وعلى الوقت نفسه (ص ١٧٠، ١٨٣). ولقد حقق النظام الشىء الكثير للغاية عن طريق الإشراف والتقويم؛ فقد كان الإشراف، أو تحديق المشرف، هو أداة الإكراه التى تم عن طريقها تنظيم سلوك العمال أو التلاميذ والحكم على «جملة المنتمين إلى المجال غير المحدود من الخارجين على النظام» (ص ١٧٨ - ٩). ومن جهة أخرى يعد الامتحان أداة يتم عن طريقها فرض القدر المقبول من القدرة، أى المستوى العام؛ ومن خلال هذا يتم تعيين «الفروق الفردية». وهذا بمثابة تعيين لكل فرد بعلامة دالة على هويته، ذكراً كان أم أنثى (ص ١٩٢).

إن ما تطرحه دراسات فوكو هو أن النظام بوصفه إجراء لعملية الإخضاع إنما يربط كل فرد حقاً بهوية، ويظل النظام، على الأرجح، واحداً من الإجراءات الأساسية لما يسميه «حكومة التفريد» (١٩٨٢، ص ٢١٢). ولكن ينبغى لنا ألا نخطئ فهم المعنى فى هذا؛ «فهو لا يعنى أن... نظامنا الاجتماعى يبتر الفرد، ويكبته، ويقيره؛ والأصح أن الفرد يتم إدراجه فى هذا النظام بكل عناية»، على الأقل من خلال التفصيلات الصغيرة التافهة للنظم وما يصحبها من إشراف وتقويم (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢١٧، ٢٢٦). إن بحث فوكو لتقنيات النظام التى أصبحت شائعة فى القرن الثامن عشر، ومازالت معمولاً بها إلى أبعد حد، يمكنه أن يتخلص من تلك التبسيطات المسرفة التى تفترض أن الأفراد إذ يعكس بعضهم بعضاً إما أنهم مجرد صور وهمية أو أنهم كائنات طبيعية. والنزعة الإنسانية التى يسعدها أن تعلن أننا جميعاً نتقاسم طبيعة عامة نختلف فى نطاقها بما نحن أفراد، هى خيال له ما يدعمه من الواقع العملى: «إن الفرد هو بلاشك الذرة الخيالية فى صورة المجتمع (الإيديولوجية)»، ولكن الفرد كذلك يتم تكوينه و«تصنيعه» من خلال الممارسات العملية القائمة (ص ١٩٤).

وإذا كان هذا النظام يبنى الأفراد الخاضعين للمعايير البرجوازية، فإنه يؤدى عملاً آخر إلى جانب هذا. وتبين دراسة فوكو لنظام السجن أنه يُقصى أولئك الذين لا يمكن حملهم على الدخول فى النظام. إنه أداة للتفريق والحكم؛ أى أنه أداة لتقسيم أولئك المحكومين. ويتركز وصف فوكو على السجن من حيث إنه الموقع الذى يربط منذ نهاية القرن الثامن عشر بين العقاب و«آليات التنظيم التى كانت قوة الطبقة الجديدة تطورها» فى أوروبا وأمريكا (ص ٢٣١)، على أن نظام السجن لم يحقق قط نجاحاً ملحوظاً؛ فالذين قضوا مدة فيه كان تحولهم إلى أفراد «جانحين» ينتمون إلى رفقة الإجرام، أرجح من تحولهم إلى أفراد مهذبين (ص٢٦٦). وهو يذهب إلى أن السجن بتخريجه هذا للجانحين، قد عثر - على نحو ظاهر التناقض - على وظيفته؛ ألا وهى الإقصاء. لقد صار السجن أداة لتشكيل المذنبين فى جماعة سهلة القيادة من الجانحين الذين قد يوضعون تحت «رقابة دائمة» تمتد إلى خارج جدران السجن (ص ٢٧٨). وعلى هذا النحو صار السجن سلاحاً فى الصراع الطبقى البرجوازى ضد الجماهير، أى أداة دائمة لتقسيم هذه الجماهير، تقوم بتنظيم أولئك الذين ليسوا عمالاً ووضعهم فى مواجهة العمال، حتى «لايكونوا رأس حربة للمقاومة الشعبية» (١٩٧٢، مجموعة ١٩٨٠أ، ص١٥).

إن نظام السجن يقصى الخارجين على النظام فى ظل الرقابة التى ترتبط بسجل إجرامى وتشكل الجانح «فى نطاق بيئة محددة فى وضوح ومسجلة فى بطاقات» (١٩٧٥أ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٤٢). ومن خلال ما طرح هنا، اعتماداً على أبحاث فوكو المفصلة، قد نأخذ فى الحسبان أنه كان هناك - ومازال - أشكال مختلفة من الإخضاع، وأنها جميعاً قد تجسد درجة ما متغيرة من الإكراه، حيث يقع تأثيرها على البدن لربطه بعمليات إنتاج المعنى. لكن المعانى ليست وحدها ما يعتريه التغيير؛ فالمناهج التى تتصل بها تتغير كذلك. إن تقنيات النظام لاتُلحق التعذيب بالبدن أو تضع وصمة عليه من أجل أن تجعله دالاً، ولكنها - بدلاً من ذلك - توزع الأبدان فى أماكن وفعاليات مختلفة. إنها تعين حركات البدن وتفرض المعايير على نشاطه، وتنتبه إلى أى انحراف، وتقصى الخارجين على النظام. وعلى هذه الأنحاء يرتبط البدن بعمليات إنتاج المعنى؛ فهو مقيد بهوية، وبمستوى من المقدرة، وبمواصفات وظيفة، وسجل إجرامى.

وقد ارتادت مقالة أ د أ أرضاً جديدة فى فهم الممارسات الإيديولوجية للإخضاع، التى تقوم على التضاد وتتشكل فى الصراع. وتحرز دراسة فوكو تقدماً مهماً فى تفصيل بعض ممارسات

الإخضاع؛ ومع ذلك فإنها تتخللها بعض الفجوات؛ وسوف أعود إلى هذه الفجوات فى قسم لاحق، وعلى وجه الخصوص فإن أسلوبها فى التركيز على ما هو سائد، وما ينتهى إلى ضبط أولئك المحكومين، قد يبدو - من بعض النواحى - أقرب إلى تجاهل أسس التمرد وعمليات المقاومة - مع أن فوكو يذكر حقاً أن الناس حاولوا فى بعض الأحيان مقاومة مشهد التعذيب السلطوى؛ فى الوقت الذى ينحو فيه وصفه لإصلاح نظام العقوبات إلى الإيحاء بأن هذه المقاومة قد نشأت فى الصراع عن موقف يعارض قوة السلطة المطلقة؛ وهو الموقف الذى لايتماهى معها. ولكن فى وسع دراسته أن تضيف إلينا الكثير كذلك فى فهم الخطاب اللغوى على وجه الخصوص؛ أى الكلام والكتابة. ولو أننا أمعنا النظر فى أمثلة الإخضاع الإيديولوجى، تلك التى سبق وصفها، لكان فى مقدورنا أن نبصر بالطرق التى انتهجتها هذه الممارسات فى تعيين مكان الخطابات وتحديدها - وأن ندرك، فى المقابل، الطرق التى انتهجتها الخطابات فى الإسهام لا فى عمليات الإخضاع هذه فحسب، بل فى مقاومتها كذلك. ومرة أخرى ستكون هناك بعض الفجوات.

الخطاب والإخضاع

ذهب بيشو Pecheux، منطلقاً من أ د أ، ومستخدماً فروض الفكر المادى، إلى أن الخطابات التى تتأسس فى اللغة، هى - مع ذلك - جزء من المناخ الإيديولوجى، وأنها يرتبط بعضها ببعض فى علاقة تضاد، ويحقق الخطاب معانيه بالإحالة إلى الموقف الإيديولوجى؛ فهو يتحدد حيثما استخدم سلاحاً فى الصراع. وقد سبق تقديم هذه الدعاوى فى الفصل الثالث، حيث أخذ فى الحسبان هناك كثير من المسائل المتعلقة بالكيان المادى للخطاب؛ ولكن بعض هذه المسائل، وعلى وجه الخصوص المسائل المتعلقة بالآثار العملية للخطاب بوصفه أداة مباشرة أو غير مباشرة للإخضاع، لم يكن تناوله إلا عابراً.

من الممكن أن يكون الخطاب أداة مباشرة للإخضاع الإيديولوجى. وعلى سبيل المثال يكتب تلاميذ المدارس فى الامتحانات الكلمات التى تعلموها؛ فهذه الكلمات قد استخدمت للتمييز بينهم. إن كلماتهم تعيِّنهم وفقاً لمدى تطابق إجاباتهم مع الأسئلة أو ابتعادها عنها. ويمكن لدراسات فوكو أن تعين على إثبات المزاعم الأقدم وتطويرها؛ وذلك لأنها تبرز للعيان بعض آثار الخطاب فى نطاق ممارسات الإخضاع. وفى حين أن هذه الدراسات ليس لديها ما تقوله سوى القليل عن الخطاب المضاد كلية لما هو سائد، فإنها تقول لنا الكثير عن آثار

الخطاب السائد وعن الخطاب المواجه له فى الساحة نفسها. أولاً، يأتى الخطاب السائد؛ ففى طقس التعذيب الفظيع يُرغَم البدن، وقد ظهرت عليه آثار العنف، على الدلالة على عدالة العقاب. وبالإضافة إلى هذا يعلن كذلك حديثُ المدان أو الكتابة المنسوبة إليه حقيقة هذه العدالة ويخضعه لها. إن هناك خطاباً يعزى إليه؛ وكلمات هذا الخطاب لها معناها فى علاقتها بالقانون وبالسلطة الأعلى التى تعلن فى الطقس إدانته. ويصف فوكو فى شرحه كيف انتهى الأمر إلى أن «الرجل المدان» صار «هو المعلن عن إدانته الخاصة»؛ فمن خلال «الإعلان المعلق على ظهره أو صدره أو فى رأسه للتذكير بالحكم»، ومن خلال «الاعتراف الرسمى» الذى طلب إليه الإدلاء به، ومن خلال الكلمات التى طلب إليه قولها، يعترف المدان بجريمته، وبذنبه، وبعدالة إنزال العقاب به (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٤٣). لقد بذل الكثير لتشجيع الاعتراف؛ وليس أدل على هذا من إتاحة فرصة العفو فى آخر لحظة، حيث إن أولئك المدانين كان فى وسعهم حتى وهم تحت حبل المشنقة أن يحصلوا على تأجيل للحكم إذا كان لديهم «ما يقدمونه من بيانات إضافية» (ص ٥٣).

وإذا نحن استخدمنا أفكار بيشو، أمكننا أن نرى فى الإقرار بالذنب، والإعلان، والاعتراف الرسمى amende honorable، التى «قبلها» المدان «مختاراً»، «تماهياً» مع ما يدينه به القانون والسلطة العليا (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٦ - ٧). ويقدم فوكو مثالاً «للرجل المدان الطيب» فى شخص فرنسوا بيبار، الذى قتل زوجته فى عام ١٧٧٢، «لقد أراد الجلاد أن يخفى وجهه ليجنبه لعنات الجمهور، ولكنه قال: (إن هذا العقاب الذى أستحقه لم ينزله أحد بى حتى لا ينبغى للجمهور أن يرانى)...» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧، ص ٤٤). فهذا التماهى الذى يبدو حقاً غامضاً بعض الشىء ولكنه مناسب كل المناسبة، هو ما كان فى وسع الخطاب أن يحدثه من أثر فى المشهد العام لعملية الإعدام.

وإذا أردنا أن نمضى قدماً فربما تطلب الأمر منا أن نأخذ فى الحسبان أن مشهد التعذيب والإعدام بدا كما لو كان سلاحاً ضد ممارسات المقاومة الشعبية؛ فقد كان مشهداً عاماً (ولو أنه كان وراء الأبواب المغلقة لاختلف الأمر)؛ وهو مشهد كان فيه الخطاب السائد يسكت خطاب المقاومة الشعبية وممارستها ويتحكم فيها. وبناء على وجهة النظر هذه يمكننا أن نشرع فى إدراك أن الخطاب السائد يمكن مقاومته ولكن دون الإطاحة به، وذلك عن طريق أى شىء يلتزم بشروطه وبمجاله. والخطاب الذى كان يمكن أن يقف متكلماً إلى جواره وفى مجاله هو

خطاب مضاد يتناول - على نحو ما يوحي وصف فوكو - أمر الإدانة الملكي وينقضه، فبدلاً من أن يصب الناس لعناتهم على الشخص الذي يساق إلى الإعدام، والذي قد «يلعن القضاة، والقوانين، والحكومة، والدين»، بدلاً من أن يدين نفسه - غالباً ما كانوا يصدرون «صيحات التشجيع» له. وفي بعض الأحيان قد ينتهي المشهد - وقد تحول على هذا النحو - «صيحات (ص ٦٠). فإذا استخدمنا أفكار بيشو مرة أخرى كان في وسعنا أن نرى في هذا النقض والخطاب المضاد بداية «تمام مضاد» لممارسة القوة في المشهد (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٧ - ٨).

وإذ تمضي دراسة فوكو في اتجاهها نحو التركيز على ما كان سائداً، فإنها تبين كيف أن الألفاظ التي تستخدم بعد الحدث يمكن كذلك أن تكون جزءاً من ممارسة عملية الإخضاع. وعلى سبيل المثال فحول مشهد الإعدام يمكن للمنشورات التي تمثل أدب الشارع نفسه، والتي تحكي «الكلمات الأخيرة للمحكوم عليه بالإعدام»، أن تجد معانيها في ممارسة القوة؛ فهي تهيئ الاعترافات المطلوبة و«حيثيات» العدالة (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ ب، ص ٦٦). ولكن الخطاب السائد في المنشورات يمكن من جهة أخرى أن يُنقض، وأن ينقض إلى مدى أبعد؛ ويمكن - حتى في الوقت الذي يتم فيه تشجيع انتشارها [أي هذه المنشورات] بوصفها توجيهاً إيديولوجياً - ممارسة القراءة التواقة إلى هذه الاعترافات ذات الطابع الخيالي بالجرائم بحثاً عن «السوابق» الممثلة لها (ص ٦٨). وربما ظهر من خلال هذا العرض السريع أن الاستخدام الملتبس للكلمات في المنشورات، مثل كلمات «سوء الحظ»، و«الكراهية المفرطة»، والمشهور»، و«المؤسف» (والكلمة الأخيرة تستخدم في حالة الموت)، جعل هذه النصوص أقرب إلى أن تكون أرضاً لمعركة بين الخطابات المتعارضة (ص ٦٨). ومع ذلك فإن عرض فوكو لا يضف شيئاً أكثر من هذا؛ فهو لا يقدم إلينا أي مثال للخطاب الشعبي الذي يمكن له وقد تشكل ضد ساحة ما هو سائد ووراء نطاقها أن يُحدث ما يسميه بيشو «حالة اللاتماهي dentification-disi» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٨ - ٩).

وبدلاً من هذا يشير ذلك العرض إلى نوع من الأدب البرجوازي بمعنى الكلمة، الذي صار بقلل لا من قيمة الاعتراف فحسب، بل مما في الجريمة من بطولة شعبية كذلك. ذلك بأنه منذ نهاية القرن الثامن عشر أخذ أدب الجريمة في التطور، حيث صار المجرم فيه، بدلاً من أن يظهر بوصفه من الشعب وللشعب - صار شخصاً من أصول برجوازية و«عدواً للفقراء» (فوكو ١٩٧٥، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٤٦). وفي وسع المرء أن يقول إن هذا الأدب قد أدى إلى

اللاتماهى مع ما للمنشورات من جاذبية شعبية، ومع ذلك فإن تقويمه الجديد للجريمة - بوصفها «المزية المقصورة على أولئك العظماء حقاً» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٦٨ - ٩) - كان عنصراً فى خطاب جديد سائد، يرتبط - بوصفه سلاحاً فى الصراع الطبقى البرجوازى ضد الجماهير - بتقسيم العمال والمجرمين الذى أحدثه نظام السجن. وفى دراسة فوكو يتضح مرة أخرى كيف أن هناك عناصر مختلفة فى هذا الخطاب قد نُقضت عن طريق خطاب مضاد. فمن جهة، كان الفصل بين المجرمين والعمال متماهياً مع [اتجاه] صحف العمال ومقبولاً منها، وعلى سبيل المثال فى حملاتها ضد «رفاهية السجون» (ص ٢٨٦ - ٧). ومن جهة أخرى كانت صحف العمال كثيراً ما تنقض الخطاب السائد كلمة كلمة. وفى هذا الصدد يقتبس فوكو من صحيفة الإنسانى L'Humanitaire، الصادرة فى أغسطس ١٨٤١ قولها: «إن الرجل الذى يقتلك لم يكن حراً فى ألا يقتلك، وإنما المجتمع، أو - بمعنى أدق - التنظيم الاجتماعى الرديء هو المسئول» (ص ٢٨٧).

إن دراسات فوكو المتعلقة بالخطاب والإخضاع تستطيع أن تقول الكثير عما يحدثه الخطاب من آثار فى أشكال الإخضاع التى تسود وتسعى إلى تحقيق الانضباط والمراقبة، ولكنها تقول القليل عن الخطاب الذى يكون قادراً على إحداث اللاتماهى وتغيير المجال بدلاً من أن يكون مجرد خطاب مضاد. وهكذا تسقط هذه الدراسات من حسابها كثيراً من جوانب تأسيس الخطابات؛ ذلك التأسيس المضاد، الذى اتجهت إليه نظرية بيشو الأكثر استغراقاً فى المادية، وتقتصر حقاً على الشروع فى ملاحظة أن الكلمات يمكن أن تغير معانيها مع الأوضاع التى استخدمت فيها. إن ما تبرزه حقاً هذه الدراسات، وما تستطيع فى الواقع أن تعيننا على تعريته، هو قبول الخطاب السائد ونقضه. وهى فى عرضها للطرق التى تكرر فيها الخطاب أو تم نقضه، بوصفه أداة لأشكال الإخضاع السائدة، تستطيع أن تدعم المزاعم المتعلقة «بالتماثل» بين التماهى identification والتماهى المضاد counter- identification (انظر بيشو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٧). ويلوح أن هذه الدراسات توحى بأن تغيير ما كان سائداً قد تطلب ما هو أكثر ومازال يتطلب هذا؛ أعنى الخطاب والفعل الثورى (اللذين كانا ذات يوم برجوازيين ولكنهما لم يعودا كذلك).

وحتى الآن يكون قد تم نوع من الالتفات إلى الآثار المباشرة للخطابات فى ممارسات عملية الإخضاع، ولكن ليس إلى آثارها التى هى دونها فى المباشرة. وربما كانت هذه الآثار الأخيرة

مهمة إلى حد بعيد؛ فعلى وجه الخصوص كثيراً ما قد تمد الخطابات هذه الممارسات بنوع من الدعم. وعلى سبيل المثال فإن ما يسمى «علوم الإنسان»، التى تجمع - بوصفها ألواناً من المعرفة - بين لغة الخطاب وتقنيات العلم، قد دعمت ما يحدثه النظام من جعل الأفراد أسوياء. ومن هنا فإن عملية «الإشراف على حالة السواء» كانت منذ القرن التاسع عشر قد ألقيت نهائياً على عاتق الطب أو الطب النفسى الذى أسبغ عليها نوعاً من «الروح العلمى» (فوكو ١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢٩٦). ويمكن أن يقال إن علم الجريمة، وعلم النفس، والمعارف الأخرى «المتعلقة بسير الأشخاص»، التى تُرضى نزوعنا الإنسانى، قد شاركت كذلك فى هذا المجال.

إن «علوم الإنسان» هذه (بالإضافة إلى معارف وخطابات «جادة» أخرى) تعيش وسط ما يمكن أن يسمى الإيديولوجيات النظرية. وإذا نحن التزمنا النهج المادى أمكننا أن نتناولها فى حرص وبناء على مرحلة سبقت باستخدام عبارة لوكور **Lecourt** البالغة الدقة، القائلة، «إن الإيديولوجيات العملية تضفى على الإيديولوجيات النظرية أشكالها وتعين حدودها» (١٩٧٢، ترجمة ١٩٧٥، ص ٢١١). فالصورة المختزلة لهذه العبارة يمكن أن تعيد إلى الأذهان الكثير مما سبقت مناقشته؛ وليس أدل على هذا مما ورد فى الفصل الثالث. إن الإيديولوجيات العملية (بوصفها إجراءات تقوم بعملية الإخضاع) متجذرة فى الصراعات الطبقية وغيرها من الصراعات ومتشكلة فيها؛ وإن هذه الصراعات لتسعى إلى تحديد ميادين المعرفة، والخطابات الجادة، إلخ.، من خلال الإيديولوجيات العملية، وهكذا فإن المعارف - بوصفها جزءاً من هذه العملية - تصل إلى كثير من مضامينها وأهدافها بالرجوع إلى الإيديولوجيات العملية.

وربما أفرط فوكو فى التبسيط فى إيحائه بأن «المعرفة تتحدد فى أشكالها وميادينها عن طريق الصراعات التى تتخللها» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٢٨). ومع ذلك فكثير من هذا قد تم تعيينه فى دراساته. إنه يتخذ من علم الجريمة مثالاً، ومثالاً متطرفاً، للخطاب الذى تَشَكل لكى يسوغ عملية الإخضاع التى تعتمد على النظام، أو - على الأصح - لكى يكون تسويغه تلك المجموعة الكاملة من الوسائل الإيديولوجية التى يسميها النظام دون تسويغ النظام الخاص بالسجن. وهو يوضح كيف أن علم الجريمة كان مطلوباً على وجه السرعة لتبرير نظام السجن، أى (للاعتذار الذى استخدم منذ القرن الثامن عشر، بأنه إذا كان هناك من

يفرض العقاب على شخص فليس هذا من أجل عقابه على ما ارتكب، بل من أجل تغيير شخصيته» (١٩٧٥أ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٤٧). والواقع أن ذلك العلم كان مطلوباً على وجه السرعة، حتى أن المعرفة التى اشتمل عليها لم تتشكل فى إطار مترابط، ولم تحصل على هذا الإطار منذ ذلك الحين. إن ما يدعمه علم الجريمة هو التعهد بنظام للسجن وفى الوقت نفسه إخفاق هذا النظام؛ وذلك لأن القضاة يمكنهم أن يقرروا «بحق أن الأدوات المتاحة لهم»، متمثلة فى الاحتجاز والسجن «لا تغير من شخصية أحد». وقد كُرس خطاب هذا العلم «لتسويغ الإجراءات موضع النظر» (ص ٤٨). ومن خلال الإخفاق المستمر لنظام السجن، يمنح هذا النظام البرجوازية أداة لإخضاع الجماهير وتقسيمها. ويوحى إلينا شرح فوكو أن علم الجريمة قد نشأ لكى يمد هذا النظام بذريعة، وذلك لنسيان الإخفاق فى معرفة كان يمكن أن تقوم بمهمة التحكم فى النقد الخاص بالسجن. والبرجوازية - كما يقول فوكو - «ذكية وسيئة الظن بالناس» (ص ٤٧).

وليس علم الجريمة وحده هو الذى يدعم عمليات التنقيب فى النظام؛ فالطب النفسى وعلم النفس و«علوم الإنسان» تصنع هذا كذلك، كما أن لها آثارها فى مجالات أخرى من الممارسة الاجتماعية أيضاً. لكن هذا العرض القصير لعلم الجريمة يمكن أن يوحى فى براعة أن طريقة دراسة هذه العلوم (من أجل معرفة كيف أنها تمثل عائقاً للنقد الأساسى) تكون من خلال علاقتها بالإيديولوجيا العملية. وهذه المعارف، أو هذه الإيديولوجيات النظرية، هى - إذا نحن استخدمنا صياغة ألتوسير - «فى آخر الأمر (أجزاء) من الإيديولوجيات العملية فى الحقل النظرى» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٣٧).

وإلى جانب قيام دراسة فوكو بتنبيهنا إلى ما لهذه المعارف من آثار، فإن لديها ما تقوله عن التقنيات التى تستخدمها هذه المعارف. ذلك بأن هذه المعارف تكتسب - فى عملية دعم النظام - كثيراً من تقنياتها من الحفريات المتعلقة بهذا النظام. ويوحى شرح فوكو على وجه الخصوص بمدى أهمية الاختبار والإشراف فى تكوين العلوم الإنسانية. لقد أثبتت تقنيات الاختبارات، سواء فى تحديد الاستعدادات الفردية أو فى دراسة المرضى، إلى جانب السجلات، و«الملفات»، والتسجيلات التى تنشرها الرقابة المستمرة - أثبتت أنها لا يمكن الاستغناء عنها هنا؛ فهذه التقنيات قد جعلت من السهل تشكيل «الفرد بوصفه موضوعاً قابلاً للوصف والتحليل» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ١٩٠). والحقيقة أن شرح فوكو فى كتابه النظام والعقاب

يعول كثيراً فى الواقع على ذلك «القالب النقى» لهذه المعارف (ص ٢٢٦)، ويعول قليلاً للغاية على الآثار (التى صورها فى دقة لتدل على علم الجريمة فى مقاله «حديث السجن») التى عن طريقها يتم إدراج هذه المعارف آخر الأمر فى عالم الصراعات.

ونصف لنا دراسات فوكو اللاحقة مرة أخرى نوعاً من الخطاب المضاد؛ فخطاب العلوم الإنسانية لم يقف مستقلاً دون منازع؛ حيث تمت على نطاق واسع معارضته أساساً من خلال صراع الطبقة العاملة، ومن خلال العلم الماركسى والفلسفة الماركسية. ولكن كانت هناك كذلك اعتراضات موضعية، منها اعتراض يرجع فى تاريخه إلى نهاية القرن التاسع عشر، التقطه فوكو فى دراساته للنشاط الجنسى. (وقد اختلفت هذه الدراسات فى أساسها على أنحاء كثيرة، وكان اختلافها هذا يزداد يوماً بعد يوم؛ ولكن المثال الخاص بما حدث من انقلاب فى القرن التاسع عشر يظل وثيق الصلة حقاً بالأمثلة الأسبق).

إن فوكو يتوقف فى شرحه أولاً عند العلوم الإنسانية. وهو يلاحظ أن عمليات الاختبار والإشراف قد استخدمت فى تشكيل الأفراد لكى تهيئ للناس هوية جنسية، وقد قامت هذه الهويات مصاحبة للتفريق بين الأسوياء والمنحرفين. وكان للعلوم الإنسانية، ولعلم النفس والطب النفسى على وجه الخصوص، دور فعال يسميه فوكو «الغرس المنحرف»؛ وذلك بجعل الانحراف يتحول إلى طبيعة باطنية «ماثلة فى كل مكان» لدى الفرد (١٩٧٦، ترجمة ١٩٧٩، ص ٤٣ - ٤). وهو يضرب مثلاً لذلك بالشذوذ الجنسى. فوفقاً للطرق التى تم بها تجميع هذا الصنف من الناس (بوصفه «صنفاً من المنظور النفسى والطبى النفسى والطبى البشرى») فى حوالى السبعينيات من القرن التاسع عشر، «أصبح اللوطى شخصية معلنة، ماضياً غير مشرف، وحكاية لحالة مرضية، وصورة للطفولة، بالإضافة إلى كونه يمثل نمطاً من الحياة، أو شكلاً من أشكال الحياة» ص ٤٣).

وما يوحى به فوكو هو أن التصنيف الخطابى للشذوذ الجنسى قد «مكن» جزئياً «من تشكيل خطاب (مضاد)» (ص ١٠١). وهذا الخطاب قلب الكلمات نفسها، وغالباً ما قلب الدعاوى نفسها، إلى صورة الاعتراض؛ وكان حاصل هذا أن «الشذوذ الجنسى أخذ يدافع عن نفسه، مطالباً بالاعتراف بشرعيته أو كونه طبيعياً» (ص ١٠١). وقد يبدو أن وصف فوكو الغامض بعض الشىء يدل على أن هذا الخطاب المضاد يتكون من مزيج من شىء أكثر من

مجرد النفى، وشىء أقل منه، على السواء. إنه تكرار - من جهة - يفضى إلى قبول الشذوذ الجنسى بوصفه خصوصية شخصية؛ وهو - من جهة أخرى - مواءمة تشمل تحويل هذه الخصوصية المفروضة إلى مزية. لقد كان خطاباً مضاداً فى الواقع، يقول: «حسنا، نحن على النحو الذى تقولونه عنا، بحكم الطبيعة، أو المرض، أو الانحراف، كيفما شئتم، حسنا؛ فإذا نحن كنا على هذا النحو الذى تقولونه عنا، فلنكن كما تقولون؛ وإذا أنتم شئتم أن تعرفوا من نكون فسنخبركم نحن أنفسنا بأفضل مما تستطيعون معرفته» (١٩٧٧، ترجمة ١٩٨٠ب، ص ٧).

ويمكن أن يعيننا هذا المثل الصغير على معرفة الملامح الأساسية للخطابات المضادة؛ فالمعتقد أنها نوع من التناسق لا يتمثل إلا فى المقاومة الواقعة ضمن الإيديولوجيات السائدة التى يمكن لتلك الخطابات معارضتها، وعلى صعيد هذه الإيديولوجيات. ولكن حيثما يكون التقسيم قد تم حقاً بإنجازه وفرضه فى المستوى الإيديولوجى، فإن هذا قد يكون الشكل الوحيد للنزاع فى نطاق هذا المستوى الإيديولوجى خلال ما هو سائد. وقد لا تكون هناك مقاومة أخرى لخطاب الشذوذ الجنسى ولخصوصية الشذوذ الجنسى بوصفهما ناتجين عن تقسيم مفروض يفصل بين السوى والشاذ، وأيما تقدم على الطريق سيكون معناه البدء بمهمة تعرية تلك الخصوصية. وهذا ما تصنعه دراسة فوكو.

لكن هذا المثل نفسه قد استخدم فى المجلد الأول من كتاب *تاريخ النشاط الجنسى* بوصفه جزءاً من مشروع لفحص ما إذا كانت عملية النقض هى آلية كل أنواع المقاومة. وهذا المشروع يتجه بنا بعيداً عن أية قضايا مادية النزعة؛ فهو بمثابة تراجع (من فوكو). ولما كان هذا المشروع يطلعنا على جوانب كثيرة من نص فوكو، وكانت أسس كتاباته قد تغيرت، فإن المواجهة الأساسية المضادة للعلوم الإنسانية قد أسقطت من الحساب على وجه الإجمال؛ فلم يعد هناك معنى للإنشاء المتضاد للخطابات. وعلى سبيل المثال لم يعد يؤبه بالتعارض الأساسى بين خطابات العلوم الإنسانية وخطابات الماركسية، واللاتماهى الذى تحدثه الماركسية. وقد سبق أن ذكرنا بعض الفجوات المماثلة فى دراسات فوكو السابقة. على أن هذه الفجوات ليست جوانب إخفاق فى الدراسة الاختبارية (الامبيريقية)، ولكنها المسائل الغامضة فى كتابته وما فى هذه الكتابة من ميل نحو الذرائعية (البراجماتية).

عن السلطة والمقاومة
أو ما الخلل فى الذرائعية

يمكن للمرء أن يقول فى إيجاز إن الذرائعية هى كل ما يذهب فى بساطة إلى أن الممارسة لها الأولوية على النظرية. وإلى هذا تذهب النظرية المادية كذلك. ومع ذلك فهناك تعارض بينهما؛ ففى الوقت الذى تنطلق فيه الذرائعية من هذه الفكرة، تقدم الفلسفة المادية عليها التناقضات المادية والعلاقات الحقيقية، كالعلاقات الاقتصادية الأساسية بين أصحاب رأس المال والأجراء؛ وهى أقرب إلى أن تكون علاقات غائبة فى الذرائعية.

ويرتبط كثير من كتابات فوكو بين ١٩٧١، ١٩٧٥ بعمل جماعة الإعلام عن السجون (انظر الفصل الأول). وهناك الكثير فى هذه النصوص، الذى يميل نحو الفلسفة المادية. وقد نظرت إليها على هذا الأساس فى مناقشاتى حيثما كان ذلك ممكناً. ولكن هناك كذلك الكثير الذى يشدنا إلى نوع من الذرائعية؛ وهو ما ينتهى على نحو متصاعد إلى الهيمنة على كتابات فوكو فى السبعينيات الأخيرة. وجدير بنا أن نلاحظ مباشرة أن هذه الكتابات لاتنفى الصراع حتى فى نزعتها الذرائعية؛ إنها تجعله ثانوياً، وتنظر إليه على أنه شكل من أشكال النزاع أو المنافسة. وعلى هذا الأساس تُطرح علينا فى بعض الأحيان وجهة نظر ذاتية حقاً، صادرة عن نوع ما من العمل الدرامى الذى يؤديه أفراد أو جماعات. إن وثائق محاكمة ريفيير، على نحو ما وردت فى كتاب أنا بيير ريفيير I, Pierre Riviere (١٩٧٣، ترجمة ١٩٧٨)، قد عدت «منازعة» أو «بالأحرى - «مجموعة من الصدامات المنفصلة» بين ريفيير نفسه، والقضاة والنيابة، والأطباء النفسيين (ص: ى). وفضلاً عن هذا فإن ما يقدم إلينا أحياناً على أنه صراعات هو طقوس تتم ضمن الممارسة العملية. وكتاب *النظام والعقاب* يشتمل على شىء من الوصف لممارسة عملية الإعدام العلنى بوصفها نزاعاً أخذ شكل الطقس، ينطوى فى صميمه على «صراع» بين «المجرم والسلطة» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ب، ص ٥٠). وعلاقات التضاد التى تتشكل فيها الممارسات بوصفها أسلحة فى الصراع هى ما لا يستطيع هذا المنظور أن يحيط به.

ويرجع كثير من المفارقات الملحوظة فى كتابات فوكو جزئياً إلى القدر الذى يشوبها من النزعتين المادية والذرائعية. وعلى سبيل المثال يوحى فوكو فى مقاله «حديث السجن» أن

دراساته قد وضعت «فى إطار أفق من التفكير تم تحديده ووصفه من قبل على يد ماركس» (١٩٧٥ أ، مجموعة ١٩٨٠ أ، ص ٥٣)؛ ولكنه فى مقاله «البدن / السلطة» يقول: أعتقد أنه من الواجب علىّ أن أفرق بين تفكيرى وبين المنظورات الماركسية والشبيهة بالماركسية» (١٩٧٥ب، مجموعة ١٩٨٠ أ، ص ٥٨). ولما كانت هذه الكتابات قد جمُعت فى كتب تنتشر حاملة اسم فوكو، فإننا لا نستطيع أن نضع أيدينا على ميلها تجاه المادية دون أن نواجه كذلك الذرائعية التى تنحرف عن هذا الاتجاه على نحو متصاعد. وأود الآن أن أعرض لبعض آثار الانحراف، ثم لنظريته فى السلطة والمقاومة، التى يترك هذا الانحراف بصمته عليها بصفة أساسية.

وقد سبق ذكر بعض الفجوات فى دراسة فوكو للنظام، وهو فى شرحه يركز على تدريب البدن، فيخبرنا بالكثير عن كيفية استثارة جملة متنوعة من المهارات والاستعدادات التى يمكن أن تصنع من أى شخص فرداً عاملاً، مهيئاً للإنتاج الرأسمالى؛ كما يخبرنا كيف أن نظام السجن يستخدم لإقصاء عدد من أبناء الشعب لا يمكن الوصول بهم إلى حالة التكيف والطاعة؛ ولكنه لا يخبرنا بشىء عن إخضاع البرجوازية أو عن صراع الطبقة العاملة؛ فميله إلى الذرائعية كما يتبدى فى شرحه، ينتهى بها دون هذه الأشياء.

إن أى شخص يمكن أن يدخل فى النظام، ولكن لا ينتهى كل شخص فى بساطة إلى أن يصبح عاملاً أو يصبح - فى نظر القانون - مجرماً. ودراسة فوكو تنزع إلى إهمال هذا وتطرح الفكرة المضللة القائلة إن البرجوازية تقع خارج النظام نوعاً ما، وأنها غير خاضعة. ومع ذلك فإن النظام فى مجال التعليم - على سبيل المثال - ليس مقصوراً على مجرد قطاع واحد. فإذا نحن نظرنا فى الوضع فى بريطانيا رأينا أن النظام يسود فى المدارس الأهلية كما يسود فى المدارس الحكومية. ومع أن النظام سلاح برجوازى فإنه لا يفرض على الجماهير وحدها. وفيما تفصّل دراسة فوكو فى تقنيات النظام فى ذاتها ومن خلال ذاتها، فإنها تخلق مشكلة هنا، وتجعل النظام يبدو أحادى الجانب على وجه الإطلاق؛ أى أن «جماعة من الناس تُخضع جماعة أخرى» (١٩٧٥، ترجمة ١٩٧٧ ب، ص ٢٢٣). وربما احتاج المرء - من أجل تصحيح هذا - إلى النظر فى كيفية ارتباط النظام - وهو يعمل عمله لدى كل شخص (فى المدارس مثلاً) - بالممارسات السائدة التى تفرض التقسيمات على امتداد الأوضاع الطبقية.

أما استبعاد صراع العمال أو الصراع الشعبي فيمثل مشكلة أكثر خطراً. إن النظام - على نحو ما يبين فوكو - أداة تمارس الطبقة المهيمنة من خلالها سلطتها؛ ومع ذلك فإن وصفه ينحو إلى الإيحاء بأن هذه السلطة تقوم بذاتها وبشروطها الخاصة. والواقع أن وصفه يخاطر بتحديد المثالي، من النظام، الذي يصبح فيه التلميذ في المدرسة، والجندي، والعامل، مدرّبين تدريباً كاملاً، كما يصبحون أبداناً تطيع طاعة عمياء، شأنهم شأن أنواع الحيوان المستأنسة. أو - بالأحرى - شأن الإنسان الآلي. وفي هذا الحلم المزعج تكون السيادة لكل ما له وجود. وهذه المشكلة، مرة أخرى - هي نتيجة الميل الذرائعي لافتراض أن الممارسة يمكن أن تنشأ خارج نطاق التناقض والصراع. ومن حسن الحظ أن النظام ليس بهذه البساطة لدى البرجوازية؛ فالطبقة العاملة - بادئ ذي بدء - لا تطيع طاعة عمياء إلى هذا الحد.

وهكذا يتضح أن هناك مشكلات؛ ومع ذلك فإن دراسات فوكو في السبعينيات المبكرة كانت أبعد عن أن تكون منافية للاتجاه المادي فيما توضحه خاصاً بخطابات الإخضاع وممارساته. وقد تم في الأقسام السابقة تحديد المدى الذي تستطيع فيه هذه الدراسات أن تجسد المزاعم المادية. ولكن بدلاً من أن تجد المشكلات الحل، كان تفاقمها في كتاباته المتأخرة. حيث وضعت هذه الكتابات على نحو متصاعد التوجيهات الأساسية الذرائعية لدراسة السلطة والمقاومة فيما يمكن أن يسمى المجال الإيديولوجي، وقد كانت نتائج هذا أن كان لكتاباته المتأخرة الأثر السياسي المدمر في جعل التمرد غير وارد على التصور مطلقاً، كما أن هذه الكتابات تدير ظهرها لما تحرزه دراسة الخطاب من صور التقدم.

إن شروح فوكو للسلطة هي مزيج من التعريفات والتعليمات. والخطأ في هذه الشروح منذ البداية هو افتراض أن كل الاختيارات بسيطة؛ فإذا كان هناك زعم خاطئ، فلابد أن يكون هناك زعم آخر صحيح. والزعم العام هو أن السلطة قمعية بصفة أساسية. أما فوكو فيستبدل بهذا الإيحاء بأن السلطة «أداة إنتاج» أساساً (١٩٧٧ب، مجموعة ١٩٨٠، ص١١٩)، وأنها تمارَس في أشكال «الإشراف والمراقبة» على نطاق أكبر منه في أشكال «الحظر والتحريم» (١٩٧٦، ترجمة ١٩٧٩، ص ٤١). وإذا نحن نظرنا في السلطة كيف تمارَس عن طريق أداة إيديولوجية، لرأينا أن هذه العبارة معقولة على نحو ما؛ فالنظام - على نحو ما تبين دراساته - أداة ماكرة لإنتاج الأفراد ومراقبتهم. ولكن هذا المعنى الضمني لا يسعف كثيراً على النظر إلى السلطة كيف تعمل في إطار قوى القمع المادي المهلكة، كالجيش والشرطة على وجه الخصوص. وربما كانت السلطة قمعية ومنتجة على السواء.

وفوق هذا فإنه من المألوف زعم أن السلطة شىء فعلى، أى كينونة واضحة المعالم، ولكن بدلاً من ذلك يقرر فوكو أن «السلطة تعنى العلاقات» (١٩٧٧هـ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص١٩٨). ومع ذلك فمن الممكن أن يكون هناك أكثر من نوع واحد من العلاقات. وشرحه لما يتضمنه هذا لا يهتم إلا بالعلاقة القائمة داخل السلطة (كيف تسيطر السلطة عن طريق الإخضاع)، التى يسميها «العلاقة» مع «الشخص الذى تمارَس عليه السلطة» (١٩٨٢، ص٢٢٠). ويُخطئ هذا الشرح أية علاقة بين السلطة والمقاومة، ويخطئ - على وجه الخصوص - أية علاقة تضاد تتشكل فيها أدوات السلطة ضد المقاومة، على نحو ما يحدث لهذه الأدوات إذا كانت السلطة والمقاومة كلتاهما متجذرتين - آخر الأمر - فى الصراع الطبقى الناشئ عن الوضع الاقتصادى.

ولما كان شرحه لا ينظر إلا إلى «داخل» السلطة، فإنه يقترن بتوجيهه الأساسى البالغ الضرر. وهذا يتطلب منا أن نفترض أن «السلطة كائنة (من قبل هناك على الدوام)» بشروطها الخاصة (١٩٧٧جـ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ١٤١). وبعبارة أخرى فإن ما يسود هو كل ماكان له وجود؛ أى أن السلطة لا تتشكل إلا من «داخل». وبالنسبة إلى الدراسات الحالية يتطلب هذا النهج «تمليلاً غير اقتصادى للسلطة» (١٩٧٧أ، مجموعة ١٩٨٠، ص ٨٩). ومن هنا فإن المشكلة الدقيقة فى هذه المزاعم هى أنها تترك المقاومة فى طريق مسدود.

وربما بالغ بولانتزاس Poulantzas فى المشكلة بقوله: «إذا كانت السلطة هناك على الدوام، وإذا كان كل موقف للسلطة متأصلاً فى ذاته، فلماذا تكون هناك مقاومة على الإطلاق؟ ومن أين ستأتى المقاومة، بل كيف يتسنى لها أن توجد؟» (١٩٧٨، ترجمة ١٩٧٨، ص ١٤٩). ذلك بأن دعوى فوكو لا تستبعد كل أنواع المقاومة، بل تسمح بالنقائض؛ بالخطابات النقيضة وبأشكال التماهى المضاد، التى بينت دراساته السابقة حدودها. وهذه النواحى ربما استطاعت أن تتشكل بوصفها آثاراً ثانوية لموقف السلطة نفسه؛ ففوكو يوعز إلينا بأنها يمكن أن تحدث فى «الحقل الاستراتيجى» للسلطة (١٩٧٦، ترجمة ١٩٧٩، ص ٩٦). ومع ذلك، ففى الوقت الذى قد يكون من الممكن فيه إحداث جلبة بهذا الزعم عند دراسة النقائض التى تتساوق مع السلطة، والتى تحصل على مكاسب صغيرة من خلال كونها (إذا نحن استخدمنا ألفاظه) «قرين السلطة» (١٩٧٧جـ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص١٤٢)، فإنه من المحال المضى إلى أبعد من هذا؛ فلن يسمح لنا هذا الزعم بدراسة الثورات

والتغيرات الجذرية. وتاريخ النشاط الجنسى عند فوكو لا يقدم إلا القليل لتوثيق أى شكل من أشكال المقاومة، كما أنه لا يستطيع أن يحلل هذه الأشكال، وإن كان يسلم بوقوع اضطرابات جذرية. ومن وجهة النظر التى ترى المقاومة كلها على أنها نتيجة للسلطة لاغير، يبدو أن تلك الصراعات الطبقية الثورية، التى أطيح فيها بعلاقات السلطة القائمة، تظهر وتختفى كالسحر.

وفيما قد يبدو خطوة نحو تمحيص تلك المشكلات، يقترح فوكو توجيهاً آخر، يتمثل فى البدء من الشبكة المحلية للقوى العاملة فى أى منطقة. وخطوته هذه تفترض أننا نعيش فى مجتمع حرب تعددى: «من يحارب ضد من؟ إننا جميعاً يحارب بعضنا بعضاً» (١٩٧٧هـ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٢٠٨). وما يقترحه فوكو هو أن أى دراسة ينبغى أن تقوم بتحليل «صاعد»؛ أى ينبغى أن تفحص أولاً «أشد علاقات السلطة القائمة مساساً وأشدها محلية» فى منطقة بعينها، كما ينبغى أن تصعد من هذه العلاقات إلى ما يسميه فوكو «الاستراتيجيات الكبرى» للصراع الطبقى (١٩٧٦، ترجمة ١٩٧٩، ص ٩٧؛ و١٩٧٧أ، ١٩٧٧هـ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ٩٩، ٢٠٣). ولكن زعمه هذا يفترض مرة أخرى أن كل الاختيارات بسيطة؛ كأن نقوم بتحليل «صاعد» بدلاً من أن يكون «هابطاً»؛ أن نبدأ من «المحلى» بدلاً من أن نبدأ من «العالمى». ولاشك فى أن ذلك النوع من التحليل، الذى يراه فوكو هابطاً وعالمياً، سيعد البرجوازية بمثابة شخص تعبر وسائل الرقابة والتنظيم عن وعيه الجمعى واهتماماته الأساسية، وبعبارة أخرى قد يحاول هذا التحليل بأسلوب مثالى أن يكتشف ما يمكن أن يستنبط من الظاهرة العامة المتمثلة فى هيمنة الطبقة البرجوازية» (١٩٧٧أ، مجموعة ١٩٨٠أ، ص ١٠٠). ومع ذلك فإن تأكيده لهذا الاختيار بين «المحلى» و«العالمى» غير مسعف؛ وذلك لأن هذا الاختيار زائف أساساً من حيث إن كلا المنهجين اللذين يذكرهما يمكنه أن يمنح السلطة الأسبقية. وإذا كان هذا التحليل يفترض أن السلطة قائمة هناك على الدوام فإن أى قدر من الاهتمام بالأساليب المحلية لن يعين الأساس الذى تقوم عليه تلك الصراعات الطبقية الثورية، التى تحدث التغييرات الجذرية. وقصر الدراسة على المحلى لايستطيع إلا أن يرجئ هذا المأزق.

وفى المجلد التمهيدى *لتاريخ النشاط الجنسى*، لفوكو، نجد نوعاً من الاستخدام لوجهة نظر محلية، يرجئ حقاً الحاجة إلى مواجهة التغير التاريخى والصراع الطبقى. ولكن الإعلان

النهائى بأن «النشاط الجنسى برجوازى فى أصله وفى تاريخه» (١٩٧٦، ترجمة ١٩٧٩، ص ١٢٧) يلحق مع ذلك بقوة التناقض التى تصيب توجيهات فوكو المقترحة فى أساسها. «فالنشاط الجنسى» فى مفهومه الذى يستخدمه فوكو هنا، يشمل جملة مركبة من الاهتمامات العملية والخطابية المتعلقة بالحيوية والصحة الجسمانية، وبالرغبات الخفية التى تعد «حقيقة» الذات، وبتحسين النسل، وبالسلالة. وقد برزت هذه الاهتمامات - وفقاً للصورة السريعة التى قدمها فوكو - أول ما برزت بوصفها أداة الصراع الطبقى البرجوازى، وذلك عندما «جعلت البرجوازية عند نهاية القرن الثامن عشر كيانها الخاص ونشاطها الجنسى الأثير فى مقابل دم النبلاء الباسل» (ص ١٢٧ - ٨). وفيما بعد، عندما تحول ميدان الصراع، تغيرت معه هذه الاهتمامات؛ فقد حاولت «البرجوازية أن تعيد تحديد الطابع الخاص لنشاطها الجنسى فى مقابل الطبقة العاملة» (ص ١٢٨).

وهذه الدعوى تكفى - وإن تكن مزعزعة بعض الشىء - لأن تكون مثالاً، ذلك لأنها - حتى مع ملاحظة إمكانية التغير التاريخى - كان ينبغى لها أن تفيد من مسألتين حاسمتين توضحان حدود توجيهات فوكو الذرائعية، المسألة الأولى أن الصراع الثورى يتكون مما هو أكثر من نقض الممارسات والخطابات القائمة. أما المسألة الثانية فهى أن الممارسات والخطابات تتشكل - سواء بوصفها أداة للصراع الثورى أو أداة لممارسة السلطة - عن طريق ما هى مطالبة بالعمل معه والعمل ضده. وفى ظنى أنه لابد من وقفة عند هاتين المسألتين؛ وقفة مادية، يمكن فيها البدء فى إدراك كيف أن علاقات التضاد فى الصراع الطبقى هى (فى أى مستوى) محرك التاريخ.

لقد كان ينبغى لفوكو أن يغير حقل عمله؛ فوجهة النظر الذرائعية، التى تجعل للممارسة العملية الأولوية وتجعل للصراع مكاناً ثانوياً، لا تستطيع أن تتحاشى أن تجعل الأسبقية للسلطة، وأن تعين للمقاومة مكانها فحسب بوصفها الأثر المضاد فى شبكات السلطة. ومن هنا فإن وجهة النظر هذه تجعل الوجود التاريخى للتغيرات الجذرية خارج دائرة التصور. وفى نطاق هذا الوضع يفتقد اختيار المواقف «المحلية» أو «العالمية» بوصفه نقطة انطلاق - يفتقد تعارضات الصراع الطبقى، إلى أن يصير من الضرورى - آخر الأمر - جلب هذه التعارضات من حقل آخر. ويبين لنا العمل الذى قام به ألتوسير وبيشو عن الإيديولوجيا والخطاب، مبتدئين من الصراع الطبقى - يبين كيف أن الفعل والتغيير الجذريين يمكن إدراكهما حتى فى المجال

الإيديولوجى. ولأنهما بدآ من الصراع الطبقى فقد استطاع عملهما أن يعلن أنه لا قيامة لممارسة عملية فى ذاتها أو لخطاب فى ذاته؛ وفى كل الأحوال يتشكل الخطاب بصفة أساسية عن طريق ما يقف هذا الخطاب معارضاً له وما يكون سابقاً لهذا الخطاب؛ وبهذا لايستطيع قط أن يملى فى بساطة شروطه الخاصة، كما أنه لا يتقيد كذلك فى بساطة بشروط وضعت سابقة عليه.

الخاتمة

قد لا يكون المكان هنا ملائماً للقيام بمناقشة تفصيلية لكتاب تاريخ النشاط الجنسي، لكن مشروع فوكو قد خضع لمراجعة مثيرة خلال السنوات الثماني التي تفصل بين ظهور المجلد التمهيدي الموجز ونشر مجلدين آخرين في عام ١٩٨٤ يمثلان دراسة مفرطة في التدقيق، يحمل الأول عنوان *استخدام اللذات* L'usage des plaisirs ويحمل الثاني عنوان *قلق الذات* Le souci de soi. إن هذا المشروع يعود «ليركز... على البحث في سلسلة نسب الرجل الشهواني» (١٩٨٤ أ، ص ١٨). وهذا التغير يستدعي شيئاً من الملاحظة.

والبحث في سلسلة النسب عند فوكو يقتفي من خلال نصوص الزمن القديم أثر الأشكال المتطورة التي طلب فيها إلى الأفراد «أن يتعرفوا أنفسهم بوصفهم ذوات خاضعة» للنشاط الجنسي والسلوك الأخلاقي على السواء (ص ١٠). وربما بدا تغيير الحقبة الزمنية هذا مثيراً للدهشة للوهلة الأولى؛ أعني ارتداد فوكو من الاهتمامات الحالية عبر العصور المسيحية إلى زمن الإغريق والرومان القديم. وبهذه الوسيلة تمكن فوكو - فيما يعتقد - من أن يطرح سؤالاً غاية في البساطة والعمومية، ألا وهو؛ لماذا صار السلوك الجنسي، والنشاط الجنسي، والمتعة الجنسية، موضوعاً للاهتمام الأخلاقي؟

ولكي يفحص فوكو النصوص القديمة الخاصة بالفلسفة والطب وتأويل الأحلام فإنه يعود مرة أخرى إلى نظريته في «الممارسات الخطابية» التي عرضها أول مرة في كتابه حفريات المعرفة. وهذه النظرية التي كانت منذ اللحظة الأولى شديدة التجريد، يستخدمها فوكو هنا بطرق لم تخطر على ذهنه في كتاب الحفريات لكي يصور عملية تشكيل الوعي الذاتي، والذاتية، والتجربة. ودراسته التي تشغل مجلدين هي إلى حد بعيد محاولة لمراقبة البنية الداخلية لخطاب هو خطاب الأخلاقية الجنسية في الزمن القديم، في جعلها بعض المناطق إشكالياً، وعلى وجه الخصوص العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وحب الأولاد، وفي تشكيلها لذات تتمثل في الرجل الشهواني، ولموضوع يتمثل في تجربة النشاط الجنسي. وربما كان السبب المؤدي إلى الإعتام المزعج في دراسة فوكو هو - على وجه التحديد - محاولته هذه

لتناول بنية خطاب فى ذاته وفى تشكيله لوجهة نظر مفردة. إن تربية المرء لنفسه أخلاقياً لا تخص - فيما يبدو - إلا بعض الأشخاص (وفوكو لا يعنيهم على وجه الدقة) من بين أولئك الذين ولدوا أحراراً وليسوا عبيداً، ومن بين الرجال دون النساء. لقد كان هذا «شرحاً تفصيلياً للسلوك الذكورى من وجهة نظر الرجال، وإضفاء للشكل على سلوكهم» (ص ٢٩)، كما أن هذا «لم يثر الاهتمام إلا لدى طوائف اجتماعية محدودة العدد إلى حد بعيد، كانوا هم حاملى الثقافة» (١٩٨٤ب، ص ٥٩). وإلى هذا الخطاب وهذه الوجهة من النظر صرف فوكو اهتمامه.

ومن الغريب ألا تثير دعاوى فوكو أى اعتراض. وهو يذهب - دون أن يلح على استمرارية منتظمة فى الأخلاقيات الجنسية من الزمن القديم إلى العصور المسيحية - إلى أن هناك تطوراً قد حدث تدريجياً. ومع أنه يلاحظ - بادئ ذى بدء - أن الزمن القديم لم يعرف تلك الحدود الصارمة، وأنه فى الواقع قد رفع على نحو ما من شأن العلاقات الجنسية المثلية، فى الوقت الذى ربطت فيه المسيحية النشاط الجنسى الشرعى بالزواج، واستنكرت العلاقات الجنسية الشاذة، فإنه يتخلص مع ذلك فى سهولة من أى وهم بوجود نشاط جنسى فى الزمن القديم طليق من كل قيد. وقد يبدو أن موضوعات الاعتدال والتزمت المتزايد لم تكن أقل انتماءً إلى الزمن القديم منها إلى العصور المسيحية. ومع ذلك لم يكن لهذه الموضوعات دائماً المكان نفسه والقيمة نفسها؛ ففى الزمن القديم لم يتحول التزمت والاعتدال إلى نظام أخلاقى شامل يتبعه الجميع، بل جلبا - بدلاً من ذلك - شعوراً أخلاقياً إضافياً ومترفعاً.

ويبدو أنه حدث كذلك فيما بين الحضارة الإغريقية إلى القرن الرابع قبل الميلاد، والنصوص الإغريقية واللاتينية التى نرجع إلى القرنين الأولين بعد الميلاد - حدث اختلاف فى موضع الاهتمام غير من شكل موضوع الشهوة تغييراً دقيقاً. ويفرد فوكو هذا التطور فى الفكر السائد. فى البداية زكّى الإغريق فى الأزمنة الأقدم بعض أنواع الاعتدال بوصفها أفضل شكل من أشكال السلوك وأكملها. ويبدو أن تقييد حق مباشرة المتع قد فهم بوصفه علامة على تفوق الإنسان على نفسه؛ وهو تفوق يتمثل فى الوقوف إلى جانب السلطة ويتلاءم معها؛ تلك السلطة التى يمارسها الإنسان على غيره من أهل بيته ومن أهل المدينة. ويقتفى فوكو فى أخلاقيات الأزمنة القديمة المتأخرة خلال موضوعات أربعة - هى «إساءة الظن بالمتع؛ والإصرار على ما لإساءة استخدام هذه المتع من آثار على الجسم والروح؛ وإضفاء القيمة على الزواج وعلى الالتزامات الزوجية؛ والنفور مما يعزى إلى حب الأولاد من المعانى الروحية»

(ص٥٣) ـ يقتفى أثر تزايد فى التزمت وتطور لقيمته. ويبدو أن التزمت ارتبط على نحو متزايد ـ فى الوقت الذى كان ما يزال ينسب فيه إلى الذات ـ بأسلوب كامل للحياة يتركز فى الاهتمام بالذات والعناية بها : «إن أسلوب الذات المتفردة قد صار الآن لا يلح كثيراً على التجاوزات التى يمكن أن يتورط المرء فيها، والتى ينبغى للمرء أن يتحكم فيها لكى يمارس هيمنته على الآخرين؛ كما أن هذا الأسلوب يؤكد على نحو متصاعد قابلية الفرد للإصابة بالأمراض المختلفة التى يمكن أن تنتج عن العمليات الجنسية» (ص ٢٧٢). لقد طرأ تعديل إذن فى مجال طرح المسائل؛ فالمبادئ الأخلاقية المحيطة بموضوع الشهوة قد اعتمدت فى الأزمنة القديمة المتأخرة بصورة متزايدة على السلوك الملائم لأسلوب فى الحياة؛ لصحة الجسم واحترام الذات.

وواضح أننا هنا ننطلق بعيداً عن دراسات فوكو السابقة، التى قامت ـ مهما يكن من غموض موقفها ـ بمعارضة الأفكار السائدة. إن هذه المجلدات تبدو فى المقارنة متراجعة ومسطحة. ويبدو لى أن فوكو يجد ما يبدو أنه يريد أن يجده، ألا وهو طريقة تحليل للذاتية، أو للوعى الذاتى، على نحو ما شكّله الخطاب. ولكن منهجه يفصل الخطاب عن التاريخ، ويضفى المثالية على الخطاب وآثاره على السواء، حتى إنه ليبعدهما معاً، لا عن الصراع الطبقى فى الزمن القديم فحسب، بل عن اختلافات النوع **gender** كذلك، وغيرها من وجوه الاختلاف التى نشأت خلال الممارسات الإيديولوجية. والواقع أن فوكو يمدنا ـ من خلال اقتصاره على وجهة النظر الحرة والمتحكمة، الخاصة بالهيمنة الذكورية فى الزمن القديم ـ بتحليل يتناول الفكرة العامة عن الذات فى قيمتها الاسمية الظاهرة. ويظهر «الشخص» من خلال سلسلة نسبه بكل وضوح بوصفه فرداً يتميز بالإيجابية فى علاقته بالآخرين الذين هم موضوعات شهوته السلبيون الخاضعون.

ولئن كان بعدنا الزمنى، والعدد المحدود نسبياً من النصوص المتبقية، يحدثان بعض المشكلات، مازال هناك الموضوع السياسى. إن فوكو يستطيع ـ بفصله للخطاب ـ أن يتناول فى أمانة الوعى بالنفس وبالذاتية فى نطاق الفكر؛ ولا يستطيع أن يصنع أكثر من هذا. إنه لم يترك وراءه أساساً يمكن منه إلقاء نظرة نقدية فاحصة على الفكر الذى يدرسه، أو على الخطابات الحديثة التى تؤثر ـ بوصفها جزءاً من إيديولوجيا الطبقة الحاكمة ـ الفردية واحترام الذات.

والشىء الذى يُفتقد هنا، وتفتقد معه عملية التاريخ الحقيقية، هو ما ينتج من آثار عن تلك العملية فى تشكيل الوعى. إن وعى العبيد، والنساء، والرجال، المدرج فى أشكال من التفكير ليست هى تلك الأشكال الخاصة بالهيمنة الذكورية لاغير، الموزعة بين التماهيات واللاتماهيات - هذا الوعى قد أهمل كلية لصالح هذه الفكرة الخاصة بالذاتية الذكورية؛ وليس كل شىء قابلاً لأن يعاد استخدامه. وقد لا يكون هناك مهرب من أن تكون فكرة الذاتية فكرة مثالية النزعة.

وفى الختام أود أن أعرض مرة أخرى لما يبدو أنه المصطلح المفتاح، أى «اللاتماهى»، الذى لم تستطع دراسات فوكو أن تفرد له مكاناً، وأن أنتقل منه إلى الإشارة إلى بعض الموضوعات التى تتطلب مزيداً من البحث. لقد استخدمت هذا المصطلح لكى أصف شيئاً يجعل تشكيل الوعى لا هو بالمتبلد ولا هو بالموحد دون تردد. ويظهر ما هو متضمن هنا بوصفه نتيجة للتناقضات القائمة فى الوعى، التى تمتد عبر مجال الإيديولوجيا والخطاب، حتى إن اللاتماهى - بالنسبة إلى الجماهير التى صارت خاضعة لأشكال الحكم الرأسمالى - يحدث من خلال التأثير فى الأشكال السائدة للإخضاع الإيديولوجى والعمل ضدها. وهذه مسألة تتعلق - على مستوى الفكر - بتحول المعانى والهويات المفروضة على الدوام وليس بتكرارها. ويبدو أن الأمر المثير للنزاع لا هو نوع من الانتصار «الخارجى» لفكر مستقل، ولا هو نوع من الانقلاب «الداخلى»؛ إنه أقرب إلى أن يكون تبنياً لأوضاع مضادة لها قوة النقيض لما هو سائد. وقد رأيت أن النظرية الماركسية تقدم إلينا على وجه التحديد هذه النظرية وهذه الممارسة الثوريتين الخاصتين باللاتماهى. ولكن ليس معنى هذا بطبيعة الحال أن هذه النظرية تقوم بوصفها «سلة أدوات اللاتماهى disidentification- kit»، التى تهيئ النجاة ببساطة. ذلك بأن تعلق الآمال بسلة ينطوى على الوهم بعض الشىء. والأصح أن اللاتماهى قد يبدو ممكناً فى زمننا بوصفه الحصاد المستمر غير المكتمل لعملية مزدوجة فى تشكيل الوعى، تتمثل فى النظرية الماركسية بوصفها نظرية ثورية؛ وفى المقاومة والصراع الطبقى الثورى فى مجال الإيديولوجيا والسياسة. وهذا من شأنه أن يثير عدة مسائل.

أولاً، إذا لم يكن لهذه النظرية في أشكالها العلمية والسياسية والإيديولوجية الوضع الخاص بنوع ما من الحقيقة المستقلة والمثالية، فهل معنى هذا أنها لا يمكن تطويرها خارج نطاق نوع من التناقض، مع ما ينتج عن هذا من المخاطر؟ هل ينبغى إذن فهم اللاتماهى بوصفه ناتج

عملية تكون فيها النظرية الثورية القائمة عرضة دائماً لشيء من المخاطرة عند القيام بالعمل على طريق تحويل المجتمع الذى نعيش فيه؟ ويضاف إلى هذا سؤال آخر هو: هل الالتماهى على وجه الإجمال أثر ناتج، أم أنه - بذلك - قوة أيضاً - إذا جاز القول - تحرر الجماهير من ارتباطها بالدولة de- States the masses، وتسهم - من ثم - بطريقتها الخاصة فى السعى نحو الاستحواذ على السلطة اللازمة لأى تحول فى المجتمع؟

وإننى إذ أثير هذه المسائل فإننى أدرك خطر الاتجاه الإصلاحى الذى لا يمكن التهوين من شأنه. إن تعقب الصراع الإيديولوجى لدى الطبقة الحاكمة فى نطاق منظمات الحركة العمالية وبرامجها عندما يحدث فإنه يمثل النزعة الإصلاحية. ويمكننا أن نقول مع ألتوسير إنها ما «يخدم الاهتمامات السياسية لدى البرجوازية، حتى فى داخل الحركة العمالية» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٦٤).

إن عمليات المقاومة «التلقائية» وأشكال التماهى المضاد، والخطابات المضادة، الواقعة بين التواطؤ والاعتراض، قد تبدو حقاً ملتبسة بقدر ما يكون أى نوع من أنواع الاتجاه الإصلاحى ملتبساً. لكن الاتجاه الإصلاحى فى الخطاب وفى الخطاب المضاد ليس متماثلاً. وقد يكون ملحاً بعض الشيء إيضاح التمايز السياسى بينهما من خلال التحليل الواقعى الملموس.

وفى هذا الصدد يلزم مزيد من الدراسة للاتجاه الإصلاحى فى الخطاب، مع توفير التحليل الواقعى الملموس مرة أخرى؛ وفى هذه الحالة قد تبدو التوجهات التى بينها بيشو فى بحثه فى المركز الدولى للبحث العلمى CNRS تجاوز فروضها الأولية. ويوضح لنا شرح بيشو كيف أن التجربة تُبرز - من خلال تقسيم نص تقرير مانزهولت Mansholt report - ما فى النص من تناقضات بين خطاب اليمين وخطاب اليسار، وتُظهر - من ثم - بعض الالتباس فى البرامج الإصلاحية. لكن النتائج أوضحت ما هو أكثر من هذا، على نحو ما يؤكد بيشو من أن خطاب اليمين يهيمن - عن طريق ما فى النص من نواحى الالتباس - على خطاب اليسار ويسكته جزئياً فيما يتعلق ببعض المسائل الحاسمة، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بسلطة الدولة، حتى إن الخطاب اليسارى - فى مناداته بإحداث تغييرات اقتصادية جذرية - يخفق فى أن يعيّن الوسائط السياسية الضرورية لإحداث التحويلات المقترحة». وهنا يحدث تقرير مانزهولت

وهماً مزدوجاً، يتمثل فى أن هذه التغييرات يمكن إنجازها إما عن طريق حكومة برجوازية أو دون مساس لمسألة سلطة الدولة. ودخول خطاب اليمين هذا فى خطاب اليسار «للحد منه، ولتشويه شكله ومحتواه» هو - فيما يذهب إليه بيشو ترتيباً على ذلك - «أخص علامة من علامات الاتجاه الإصلاحى فى مجال الصراع السياسى والإيديولوجى» (١٩٧٨، ٢٦٠).

الهوامش

المقدمة :

١ ـ انظر Davies 1978, coll. 1981 و Doyle 1982 و Eagleton 1983 and 1984.

الفصل الأول : نهاية الستينيات

١ ـ للوقوف على المناقشات الخاصة بأحداث مايو يرجع إلى هارفى Harvey 1978، وجونسون Johnson 1972، وسيل وماكونفيل Seale and McConville 1968، وسنجر Singer 1970.

الفصل الثانى : من الإيديولوجيا إلى الخطاب : الموقف الألتوسيرى

١ ـ يمكن الوقوف على هذا الاتجاه حتى فى بعض فقرات من كلاسيكيات الماركسية. ومع ذلك فهو ينتمى ـ كما يشير ماشيرى فى مقاله «مشكلات الانعكاس» ـ إلى الفلسفة التقليدية وليس اتجاهاً مادياً (١٩٧٧، ص ٤٦).

٢ ـ للنظر التفصيلى فى مرسوم ١٩٤٤ التعليمى يراجع كتاب :

Unpopular Education (Centre for Contemporary Cultural Studies) 1981, pp 57 - 64.

٣ ـ وعلى سبيل المثال يقرأ بول هيرست Paul Hirst المقالة بالطريقة التى تجعله يفترض أن أ د أ يجب أن تؤدى وظيفتها نيابة عن رأس المال، جاعلاً التغير غير قابل للتصور. وقراءته هذه تشتمل على جملة من الأخطاء تتصل بالموضوع؛ فهو إذ يتجاهل الوجود المتعارض للإيديولوجيات، يمضى فيفترض أن الإيديولوجيا بصفة عامة تتحقق فى أ د أ على نحو يجعلها تعيد بصورة آلية إنتاج العلاقات الرأسمالية (١٩٧٦ب، مجموعة ١٩٧٩، ص٤٢ ـ ٦). ولو كان هذا صحيحاً لكان الصراع الإيديولوجى محالاً. ومع ذلك فإن دعوى ألتوسير تدحض فى وضوح هذا التشاؤم؛ لأن «أ د أ» لا هى تحقيق للإيديولوجيا فى عمومها، ولا هى مجرد التحقق الخالى من الصراع لإيديولوجيا الطبقة الحاكمة، (١٩٧٠، مجموعة ١٩٧١، ص ١٧٢).

٤ ـ وفى هذه الناحية ترتبط فلسفته بالتحليل النفسى وبالألسنية اللذين خطوا بعض الخطوات فى هذا القرن لتقويض ما فرضت النزعة الإنسانية معرفته على كل الناس. وهناك شرح لهذه الروابط أوردته بلزى (١٩٨٠، ص ٥٦ ـ ٦٧).

٥ ـ قام هيرست (١٩٧٦ ب، مجموعة ١٩٧٩، ص ٥٧ ـ ٦٨) وأدلام Adlam وآخرون (١٩٧٧، ص ٥ ـ ٥٦) بهذه المحاولات لكى يتحولوا بفلسفة ألتوسير إلى نظرية فى الذاتية، بل إن بيشو كذلك (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢) قد قام بشىء من المراجعة فى هذا الاتجاه وإن كانت مراجعة حريصة.

٦ ـ يمكن الوقوف على ملخصات وأمثلة تم جزئياً تناولها تناولاً نقدياً عند إيستهوب (١٩٨٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٩) وبلزى (١٩٨٠، ص ٦٧ ـ ١٠٢).

الفصل الثالث : التعارضات ذات المغزى : موقف بيشو من الخطاب

١ ـ وإذ فصل بيشو «اللغة» عن «الفكر» فإنه يسعى إلى تعيين بعض الآليات العامة للتفكير الخطابى، التى يسميها «ما قبل مرحلة التشييد» و«العملية المساندة». وهو يطرح هذين الأمرين كذلك بوصفهما معادلين فى الخطاب لآلية الاستجواب الإيديولوجى. والأول منهما قد يكفل وضوح المعانى فى عالم الأشياء، والثانى قد يؤسس الذات فى علاقتها بالمعنى (١٩٧٥، ترجمة ١٩٨٢، ص ١١٥ ـ ٢١). ولكن هذا المشروع ينحدر مرة أخرى تدريجاً إلى ما يمكن أن يسمى ـ وإن كانت تسمية فظة ـ علم ما لا وجود له؛ وهو لهذا غير مفيد إلى الحد الذى يجعل دعاوى بيشو الخاصة بسياسة المعنى غير مفيدة. إنه مشروع يحتاج إلى التدبر مرة أخرى.

٢ ـ لقد استخدمت الطبعة الآتية : Burke (1793).

الفصل الرابع : الخطاب ونقد المعرفة (الإبستمولوجيا)

١ ـ تشير صيغة «هندس وهيرست» هنا وفيما بعد إلى الكتابات التى نشرت تحت اسم أىٍّ منهما أو كليهما، أو تحت اسميهما مضافاً إليهما كتلر Cutler وحسين Hussain.

٢ ـ يلمح إيستهوب إلى أن هندس وهيرست يقدمان هذه المزاعم النسبية والإنسانية (١٩٨٣، ص ١٣٠)؛ والواقع أنهما يتجنبانها إلى حد بعيد.

٣ ـ وقع سكلن Skillen على مشكلة مماثلة (١٩٧٨، ص ٤). ومما يجدر إضافته أنه على الرغم مما قرره هندس وهيرست من أن الأشياء «لابد من الإشارة إليها فى أشكال الخطاب،

النظرية والسياسية.. إلخ، ومن خلال هذه الأشكال فحسب، التى تتعين فيها هذه الأشياء - على الرغم من هذا فإنهما يسلمان بأنه من الممكن أن يشير «خطاب آخر نقدى أو تكميلى» إلى تلك الأشياء (١٩٧٧أ، ص ١٩). ومع ذلك فإنهما لم يشرحا هذه الإمكانية، كما أنها غير متساوقة مع مزاعمهما الأخرى.

الفصل الخامس : خطوبات المعرفة عند فوكو :

١ - كتاب الجنون والحضارة **Madness and Civilization** هو ترجمة للطبعة الفرنسية المختصرة (**Paris : Plon, 1961**). وقد قدم الناشر (بلون) كذلك النص الكامل تحت عنوان : الجنون والخلل العقلى؛ تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى **Folie et déraison.** **Histoire de la folie à lâge classique (1961).**

٢ - هناك عمل مهم فى هذا الحقل، طوره دومنيك لوكور (انظر ثبت المراجع).

ثبت المراجع

ليس هذا ثبتاً شاملاً للمراجع، ولكنه - على الأصح - قائمة بالكتابات التى اقتبست منها وناقشتها، يتلوها ملاحظات سريعة تتعلق بموضوعات إضافية، وتقدم المراجع - بعد ذكر العنوان الرئيسى لأى مجموعة - تفصيلات عن المقالات والمقابلات الخاصة إلخ، التى استُغلت فيما قمت به من مناقشة. وعندما تكون المادة قد ترجمت فيما بعد إلى الإنجليزية، أو نشرت فى مجلد ضمن مواد أخرى، تذكر تواريخ الطبعة الأولى بين معقوفتين. وتذكر هذه التواريخ فى البداية عند الإشارة إلى المرجع فى النص. وقد وضعت علامة النجمة قبل تلك العناوين التى قد يفيد القارئ (ذكراً كان أو أنثى) الراغب فى أن يصبح على دراية بموضوعات الخطاب ونظرياته التى قدمتها هنا - قد يفيد من الرجوع إليها أكبر الفائدة. على أن ظهور علامة النجمة أو اختفاءها لا يتضمن استحسان مصدر بعينه أو استهجانه. وقد ركزت فى الملاحظات السريعة الخاصة بالأجزاء الإضافية على الدراسة المتاحة فى اللغة الإنجليزية.

References

Adlam, Diana and Henriques, Julian and Rose, Nikolas and Salfield, Angie and Venn, Couze and Walkerdine, Valerie (1977) "Psychology, ideology and the human subjects". Ideology and Consciousness, 1, 5 - 56.

* Althusser, Louis (1971) Lenin and Philosophy and Other Essays, trans. Ben Brewster. London: New Left Books. Contains:

[1968 a] "Philosophy as a Revolutionary Weapon".

[1968 b] "Lenin and Philosophy".

[1970] "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)".

Althusser. Louis (1976a) Positions (1964 - 1975). Paris: Éditions Sociales. Contains:

[1971] "Marxisme et lutte de classe".

* Althusser, Louis (1976b) Essays in Self - Criticism, trans. Grahame Lock. London: New Left Books. Contains :

[1973] "Reply to John Lewis".

[1974] "Elements of Self- Criticism".

[1975] "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?".

* Althusser, Louis (1978) "What Must Change in the Party" [1978], trans. Patrick Camiller. New Left Review, 109, 19 - 45.

Althusser, Louis and Balibar, Étienne (1970) Reading Capital [1968, 2nd edn], trans. Ben Brewster. London: New Left Books.

Balibar, Renée (1974) Les Français fictifs: le rapport des styles littéraires au français national. Paris: Hachette.

* Balibar, Renée (1978) "An Example of Literary Work in France: George Sand's "La mare au diable"/ "The Devil's Pool" of 1864". trans. John Coombes. In 1848: The Sociology of Literature, ed. Francis Barker, John Coombes, Peter Hulme, Colin Mercer and David Musselwhite, Colchester: University of Essex.

Barthes, Roland (1977) Image- Music- Text, trans. Stephen Heath. London: Fontana. Contains:

[1971] "Writers, Intellectuals, Teachers".

Belsey, Catherine (1980) Critical Practice. London : Methuen.

Burke, Edmund (1793) Reflections on the Revolution in France, 12th edn, [1790]. London: J. Dodsley.

Centre for Contemporary Cultural Studies (1981) Unpopular Education: Schooling and Social Democracy in England since 1944. London: Hutchinson.

Davies, Tony (1981) "Education, Ideology and Literature" [1978]. In Culture, Ideology and Social Process, ed. Tony Bennett, Graham Martin, Colin Mercer and Janet Woollacott, London: Batsford.

Deleuze, Gilles (1977) "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze" [1972]. In Michel Foucault, Language, Counter- Memory, Practice, trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, Oxford: Blackwell.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1981) Rhizome [1976], trans. Paul Foss and Paul Patton. *IEC*, 8, 49 - 71.

Doyle, Brian (1982) The hidden history of English studies' in Re- Reading English, ed Petter Widdowson, London: Methuen.

Eagleton, Terry (1983) Literary Theory: An Introduction, Oxford: Blackwell.

Eagleton, Terry (1984) The Function of Criticism: From The Spectator to Post- Structuralism. London: Verso and New Left Books.

Easthope, Antony (1983) "The Trajectory of Screen, 1971- 79". In The Politics of Theory, ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen and Diana Loxley, Colchester: University of Essex.

Edelman, Bernard (1979) Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law (1973), trans. Elizabeth Kingdom: London: Routledge and Kegan Paul.

Finn, Dan and Grant, Neil and Johnson, Richard (1978) "Social Democracy, Education and the Crisis". In On Ideology. Centre for Contemporary Cultural Studies, London: Hutchinson.

* Foucault, Michel (1967) Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason [1961], trans. Richard Howard. London: Tavistock.

Foucault, Michel (1969) L'arohéologie du savoir. Paris Gallimard.

Foucault, Michel (1970) The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences [1966]. London: Tavistock.

* Foucault, Michel (1972) The Archaeology of Knowledge [1969], trans. A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock.

Foucault, Michel (1973) The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception [1963], trans. A. M. Sheridan. London: Tavistock.

* Foucault, Michel (1977a) Language, Counter- Memory, Practice, trans. Donald Bouchard and Sherry Simon. Oxford: Blackwell. Contains:

[1969] "What Is an Author?".

[1971a] "History of Systems of Thought".

[1971b] "Revolutionary Action: "Until Now"'.

[1972] "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze".

* Foucault, Michel (1977b) Discipline and Punish: The Birth of the Prison [1975], trans. Alan Sheridan. Harmondsworth: Allen Lane, Penguin Books.

Foucault, Michel (ed.) (1978) I. Pierre Riviére, having slaughtered my mother, my sister and my brother... [1973]. Harmondsworth: Penguin Books.

* Foucault, Michel (1979) The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction [1976], trans. Robert Hurley. Harmondsworth: Allen Lane, Penguin Books.

* Foucault, Michel (1980a) Power / Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972- 1977, trans. Colin Gordon. Brighton: Harvester. Contains:

[1972] "On Popular Justice: A Discussion with Maoists".

[1975a] "Prison Talk".

[1975b] "Body/ Power".

[1976] "Questions on Geography".

[1977a] "Two Lectures'.

[1977b] "Truth and Power".

[1977c] "Power and Strategies".

[1977d] "The Eye of Power".

[1977e] "The Confession of the Flesh".

Foucault, Michel (1980b) "The History of Sexuality: Interview" [1977], trans. Geoff Bennington. Oxford Literary Review, 4, 2, 3 - 14.

* Foucault. Michel (1981) :The Order of Discourse" [1971], trans. Ian McLeod. In Untying the Text: A Post- Structuralist Reader, ed. Robert Young. London : Routledge and Kegan Paul.

Foucault. Michel (1982) "Afterword: The Subject and Power". In Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Brighton: Harvester.

Foucault. Michel (1984a) Histoire de la sexualité: 2. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard.

Foucault. Michel (1984b) Histoire de la sexualité: 3 Le souci de soi. Paris: Gallimard.

Giddens, Anthony (1982) "A Reply to my Critics". Theory, Culture and Society, 1, 2, 107 - 13.

Gordon, Colin (1979) "Other Inquisitions". I E C, 6, 23 - 46.

Gramsci, Antonio (1979) Letters From Prison [1946], trans. Lynne Lawner. London: Quartet Books.

* Hall. Stuart (1978) "Some Problems with the Ideology/ Subject Couplet". Ideology and Consciousness, 3, 113 - 21.

Harvey, Sylvia (1978) May ' 68 and Film Culture. London: British Film Institute.

Hawkes, Terence (1977) Structuralism and Semiotics. London: Methuen.

Hindess, Barry (1977) Philosophy and Methodology in the Social Sciences. Hassocks: Harvester.

Hindess, Barry and Hirst, Paul (1975) Pre- Capitalist Modes of Production. London: Routledge and Kegan Paul.

* Hindess Barry and Hirst, Paul (1977a) Mode of Production and Social Formation. London: Macmillan.

Hindess, Barry and Hirst, Paul and Cutler, Antony and Hussain, Athar (1977b) Marx's "Capital" and Capitalism Today, vol. 1. London: Routledge and Kegan Paul.

Hindess, Barry and Hirst, Paul and Cutler, Antony and Hussain, Athar (1978) Marx's "Capital" and Capitalism Today, vol. 2. London: Routledge and Kegan Paul.

* Hirst, Paul (1979) On Law and Ideology. London: Macmillan. Contains two earlier publications:

[1976a] "Problems and Advances in the Theory of Ideology".

[1976b] "Althusser and the Theory of Ideology".

Johnson, Richard (1972) The French Communist Party versus the Students: Revolutionary Politics in May- June 1968. New Haven and London: Yale University Press.

Laclau. Ernesto (1980) "Populist Rupture and Discourse", trans. Jim Grealy. Screen Education, 34, 87 - 93.

* Lecourt, Dominique (1975) Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault, trans. Ben Brewster. London: New Left Books. Contains:

[1972] "On Archaeology and Knowledge (Michel Foucault)".

Macherey, Pierre (1977) "Problems of Reflection". trans. John Coombes. In Literature, Society and the Sociology of Literature, ed. Francis Barker, John Coombes, Peter Hulme, David Musselwhite and Richard Osborne, Colchester: University of Essex.

Marx, Karl (1976) Capital, vol. 1 [1867], trans. Ben Fowkes. Harmondsworth: Penguin Books.

Miller. Peter (1980) "The Territory of the Psychiatrist". IEC, 7, 63 - 105.

* Moi, Toril (1980) "Sexual/ Textual Politics". In The Politics of Theory, ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen and Diana Loxley, Colchester: University of Essex.

Paine, Thomas (1791) Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, part 1. London: J. Johnson.

* Pêcheux, Michel (1978) "Are the Masses an Inanimate Object?" In Linguistic Variation: Models and Methods, ed. David Sankoff, New York: Academic Press.

* Pêcheux, Michel (1982) Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious [1975], trans. Harbans Nagpal. London: Macmillan. Contains new appendix.

[1982] "The French Political Winter: Beginning of a Rectification (Postscript for English Readers)".

Pêcheux, Michel (1983) "Ideology: Fortress or Paradoxical Space". In Rethinking Ideology: A Marxist Debate, ed. Sakari Hänninen and Leena Paldán, New York: International General.

*Poulantzas, Nicos (1978) State, Power, Socialism [1978], trans. Patrick Camiller. London: New Left Books.

Price, Richard (1790) A Discourse on the Love of our Country, 6th edn. London: T. Cadell.

Saussure, Ferdinand de (1974) Course in General Linguistics [1916], trans. Wade Baskin. London: Fontana.

Scale, Patrick and McConville, Maureen (1968) French Revolution 1968. London: Heinemann, and Harmondsworth: Penguin Books.

Singer, Daniel (1970) Prelude to Revolution: France in May 1968. London: Jonathan Cape.

Skillen, Tony (1978) "Post- Marxist Modes of Production". Radical Philosophy, 20, 3 - 8.

Soboul, Albert (1974) The French Revolution 1787 - 1799 [1962], 2 vols, trans. Alan Forrest and Colin Jones. London: New Left Books.

Thompson, John O. (1981) "Real Pictures, Real Pleasures?" Screen Education, 38, 89 - 94.

* Volovinov, V. N. (1973) Marxism and the Philosophy of Language [1930], trans. L. Matejka and I. R. Titunik New York: Seminar Press,

Williams, Raymond (1977) Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

ملاحظات لمزيد من القراءة

فى الوقت الذى يقدم فيه ثبت المراجع السابق أساساً للانطلاق، تبقى هناك مواد إضافية أود أن أذكرها. لقد ركزت فى عمل ألتوسير على موضوعات الإيديولوجيا والخطاب، منحياً مقالاته المبكرة. وهذه المقالات، التى هى مختلفة ومهمة مع ذلك، قد جمعت أساساً فى كتابه المسمى من *أجل ماركس* [١٩٦٥]، الذى ترجمه بن بروستر (London: New Left Books, 1977)، وفى كتابه المسمى *منتسكيو وروسو وماركس: السياسة والتاريخ*، الذى ترجمه بن بروستر (London: New Left Books, 1972). وإلى جوار مقالات ما بعد ١٩٦٨ التى ناقشتها، هناك عملان لهما أهميتهما عن «الأهمية التاريخية للمؤتمر الثانى والعشرين» [١٩٧٦] وعن «أزمة الماركسية» [١٩٧٧]. أما العمل الأول منهما - وقد تركز على الحزب الشيوعى الفرنسى PCF - فقد تضمنه كتاب إتيين باليبار E. Balibar الذى ترجمه جراهام لوك Grahame Lock، والذى يرد فيما بعد؛ ويمكن الوقوف على صياغة مختلفة له بعض الشئ، من ترجمة بن بروستر Ben- Brewster فى New Left Review 104 (1977, 3 - 22). أما العمل الثانى الذى ترجمه جراهام فيردفى Marxism Today, 22 (1978, 215- 20, 227).

وهناك مناقشات مفيدة لنظريات ألتوسير فى كتاب عن الإيديولوجيا On Ideology (London : Hutchinson, 1978)، الصادر عن مركز الدراسات الثقافية المعاصرة. هذا فضلاً عن انحياز كثير من المجلات للأفكار المطروحة، وعلى وجه الخصوص مجلة New Left Review، وكذلك مجلة Screen، وإن كان ذلك بصورة انتقائية؛ ومجلة Economy and Society، وإن كان ذلك بصورة مبهمة على أحسن تقدير. ولكن بعض الاستجابات الكارهة للمنطلق اللينينى فى عمل ألتوسير كان ينحو إلى الرفض؛ ومثال ذلك كتاب E.P. Thompson المسمى (The Poverty of Theory, and Other Essays. London: Merlin, 1978). وفى فرنسا أحدثت نظريات ألتوسير كثيراً من الجدال والاهتمام الإيجابى.

وإلى جانب ما حققه بيشو من تطورات أساسية فى نظرية الخطاب، وكذلك أبحاث رينيه باليبار Renée Balibar (انظر المراجع)، تمت دراسات مهمة فى حقول الفلسفة وتاريخ

العلوم على يد إتيين باليبار ودومينيك لوكور Dominique Lecourt . وهناك مقالان لإتيين باليبار هما : "On Literature as an Ideological Form" [1978] . والمقالة الأولى، وقد كتبت بالاشتراك مع بيير ماشيرى، قد اشتمل عليها مصنف روبرت ينج Robert Young الذى يحمل عنوان : Untying the Text (London: Routledge and Kegan Paul, 1981) والمقالة الثانية ترجمها دافيد وطسون David Watson ، وقد ظهرت فى مجلة Economy and Society, 14 (1985) 1- 27 . وكتاب باليبار المهم، المسمى On the Dictatorship of the Proletariat [1976] متاح فى اللغة الإنجليزية بترجمة جراهام لوك London: New Left Books, (1977) ، كما هو الشأن فى دراستى دومينيك لوكور عن Marxism and Episte- mology (انظر المراجع)، وعن Proletarian Science? The case of Lysenko [1976] بترجمة بن بروستر : (London: New Left Books, 1977) .

لقد أخذ تطور نظرية الخطاب وتحليله فى المركز الدولى للبحث العلمى Centre National de la Recherche Scientifique (فى باريس)، وعلى وجه الخصوص على يد ميشال بيشو Michel Pecheux ، وعلى يد بول هنرى Paul Henry كذلك (انظر : *Langue, Sujet et discourse*, Paris Klinchsiech, 1977) ، وعلى أيدى آخرين - أخذ يحظى بالالتفات إليه بعض الشىء خارج فرنسا ؛ فقد ناقش مارك كزنز Mark Cousins عمل بيشو، وذلك فى مقاله «النكات وعلاقتها بأسلوب الإنتاج» Jokes and their relation to the mode of Production المنشور فى مجلة Economy and Society, 14 (1985), 94 - 112 كما ناقشه كولن ماكيب Colin MacCape فى مقاله «عن الخطاب» المنشور فى مجلة Economy and Society, 8 (1979), 579- 307 ، وروجر وودز Roger Woods فى مقاله «تحليل الخطاب : عمل ميشال بيشو» ، المنشور فى مجلة Ideology and Consciousness, 2 (1977), 57 - 79 ، أما كتاب *اللغة التى لا وجود لها* : La langue introuvable (Paris Mas- pero, 1981) ، فيستحق الاهتمام كذلك .

وقد كان للمناقشات التى دفع بها هندس وهيرست أعظم الأثر على العلوم الاجتماعية ؛ وكانت مجلة Economy and Society المنبر المتاح لهما . وقد قدم كتاب الفلسفة الراديكالية Radical Philosophy أفكاراً نقدية نافعة، كما اشتمل الكتاب الذى قام على نشره جون

ميفام John Mepham ودافيد ـ هلل روبن David - Hillel Robin والمسمى : *Issues in Marxist Philosophy, Volume III - Epistemology, Science, Ideology* (Brighton, Harvester, 1979 اشتمل على المزيد من النقاش النقدى.

وهناك مجلتان أخريان هما : Oxford Literary Review و-Ideology and Consciousness (سميت فيما بعد باسم مختصر هو I & C، كانت لهما فائدة على وجه الخصوص فى جمع كثير من مقالات ميشال فوكو وأحاديثه الصحفية المتفرقة. وقد اشتملت المجلة الثانية كذلك على دراسات مروجة لمناهج فوكو الحفرية، كدراسة كارن جونز Karen Jones وكيفين وليامسون Kevin Williamson المسماة «مولد الفصل المدرسى The Birth of the School-room»، والمنشورة فى I & C, 6 (1979), 58 - 110، وكترجمات لبعض المقالات المتصلة بالموضوع، فى كتاب ديليز Deleuze وجاتارى Guattari المسمى Rhizome (انظر المراجع)، وتشد كتابات فوكو المختلفة إليها اهتماماً متزايداً، كما أن هناك عدداً من التعليقات عليها له جدواه، فى الوقت الذى ينتقص فيه من النزعة المادية فى دراسات فوكو؛ من ذلك على وجه الخصوص كتاب ألان شريدان Alan Sheridan المسمى *Michel Foucault: The will to truth* (London: Tavistock 1980) وكتاب هربرت ل. درايفوس Hubert L. Dreyfus وبول رابينو Paul Rabinow المسمى : *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton: Harvester, 1982).

ثبت ببعض المصطلحات

arbitrary	اعتباطى
archaeological excavation	التنقيب الأثرى
archaeology	علم الآثار ـ الحفريات
asylum	مصحة ـ بيمارستان
authorship	صنعة التأليف
clinical medicine	الطب العيادى
continuities	الكيانات المتواصلة ـ السيناريوهات
convention	العرف
counter- discourse	الخطاب المضاد
counter- identification	التماهى المضاد
counter- production	الإنتاج المضاد
crimenology	علم الجريمة
decentring	تقويض المركز
delinquent	الجانح
discourse	الخطاب
discursive	خطابى
disciplinary mechanisms	آليات التنظيم
discipline	حقل معرفى ـ نظام
disidentification	اللاتماهى (التماهى المفقود)
empiricism	النزعة التجريبية
episteme	الأساس المعرفى
epistemology	نظرية المعرفة

homosexuality	الشذوذ الجنسى
humanism	النزعة الإنسانية
identification	التماهى
ideological state apparatuses	أجهزة الدولة الإيديولوجية
individuality	الفردية
individualization	التفريد
institution	مؤسسة
mechanism	آلية
non - being	اللاوجود
non - conforming	الخارج على النظام
normal	سوىّ
nothingness	العَدم
objectivity	الموضوعية
pluralism	التعددية
post- structuralism	ما بعد البنيوية
psychiatry	الطب النفسى
reformist	إصلاحى
repressive- apparatus	الجهاز القمعى
sameness	التماثل
self- consciousness	الوعى الذاتى
self- criticism	نقد الذات

النشاط الجنسى	sexuality
التشكيلات الاجتماعية	social formations
البنيوية	structuralism
الاخضاع	subjection
الذاتية	subjectivity
النظام	system
شاذ	ubnormal
الجنون	unreason

رقم الإيداع ٢٠٠٠/١٦٨٨٢

مطابع الدار الهندسية ت : ٥٤٠٢٥٩٨