

**B i b l i o t h è q u e**  
**des**  
**SCIENCES**  
**HUMAINES**

# **Les mots et les choses**

**une archéologie des sciences humaines**

**par**  
**MICHEL FOUCAULT**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**

جميع حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة  
ل: مركز الإنماء القومي  
بموجب عقد خاص بين المركز والناشر الفرنسي الأصلي  
**Edition Gallimard**  
حول الأعمال الكاملة للمؤلف

ميشيل فوكو

# الكلماتُ والأشياء

فريق الترجمة :

مطاع صفدي

د. سالم يفوت

د. بدر الدين عرودي

جورج أبي صالح

كمال اسطفان

شارك في المراجعة :

د. جورج زيناقي

المراجعة الأخيرة وإدارة المشروع :

مطاع صفدي

---

مركز الاغناء القومي



مركز الاغناء القومي

لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري

ص ب 135048-135072

تلكس LIBSER 22756 LE

هاتف 802941 - 802993 - 802939

1990 - 1989

## الحدائثة البعدية

### بقلم: مطاع صفدي

لا تطمح هذه الكلمة حتى أن تكون مقدمة. لأن أية مقدمة إنما تنصب فخاً لذاتها لتغدو جزءاً مما تقدمه؛ في حين أنها تدّعي اختيار العتبة دون ولوج البيت. لذلك نعتبر هذه الكتابة جزءاً من هامش على كتابة فوكو. فلا هي ذات طموح لتشرح أو تدّعي التفسير والتأويل. ولا هي تعليق أو تأويل. إذ إن كل شرح أو تأويل إنما هو شروع في دخول نص مختلف، مطالب بأن يكون موازياً أو محاكياً للنص الأصلي. لذلك لا يتبقى إلا اختيار موقع الهامش لقول مجزوء عن الاختلاف الذي يمكن أن يطرأ على كتاب (الكلمات والأشياء) عندما يتم نقله من سياق المشروع الثقافي الغربي الذي نبت فيه وكتب عنه وفيه، إلى مشروع قراءة عربية.

من هذا الهامش وحده نفتح هلالين خاصين بالقراءة العربية. ذلك أن فوكو وهو من همك حقاً بتركيز ثورة جديدة في قراءة المشروع الثقافي الغربي، لم يكن يهيمه كون هذا الكتاب (الكلمات والأشياء) سيكون أخطر وثيقة لدلالة الأركيولوجيا الغربية. وهي دون أن تتوجه إلا إلى ذاتها، فإنها كانت في الوقت ذاته تخاطب الطرف الآخر الذي تم بناء الأركيولوجيا الغربية على أساس التعارض معه دائماً، والتغلب عليه أبداً. ثمة قراءة إذن للآخر في وثيقة فوكو عن أركيولوجيا العقل الغربي وألعابه الخاصة بينه وبين نفسه. لكنها الألعاب التي كانت تتقاذف الآخر والآخرين كالكرات بين الأقدام.

وثيقة فوكو هذه إنما هي أخطر ما يكشف لعبة العقل الغربي في معجزة اللامتناهي، وفي معجزة ولادة المتناهي. والآخر، المستبعد والمنفي والمقصي، انخرط في اللعبة دون أن يدري. وقد حان له الآن أن يستيقظ على ماضي الضحية المستمرة التي كانها دائماً، من أجل أن يساهم في تحطيم اللعبة ذاتها. والخروج حقاً إلى ساحة خارج الاستقطاب.

بقدر ما كان الفكر الهيدغري في نهاية رحلة العمر، يستشعر خطر انهيار المشروع الثقافي الغربي من داخله وبفعل تغلب جانب إرادة القوى، على جانب القوة القوية، على النفحة الديونزيوسية، فإنه كان يرى في انفجار المشروع خلال ذروة التكنولوجيا، استعادة لمفهوم النهاية الكارثية الدينية، المتجلية في الدمار النووي - سواء كان بالحرب، أم بتسمم البيئة -؛ على أن هذه الكارثية هي التي ربما تطرح البدء من جديد، تضع الكائن على طريق مختلف نحو الكينونة.

لكن حتى لو لم تحدث مثل هذه النهاية الكارثية التي سيطرت أشباحها على العقول الواعية في أواسط هذا القرن، فإن فكرة انتهاء المشروع الثقافي الغربي التي خالطت أفكار أجيال متتابعة من الفلاسفة والكتّاب الغربيين منذ أواخر القرن الماضي، ومع منعطف الحربين العالميتين الأولى والثانية، كانت تتلامح على خلفية أخرى لا تتعلق فقط بالخوف من كوارث الحروب، وصولاً إلى الكارثة النووية الشاملة، بل كان الخوف الحقيقي من كون أن تاريخ الأفكار أو عود عصر الأنوار قد انتهى، ودخل الغرب في عصر ما بعد التاريخ. ذلك أن المشروع الثقافي الغربي كان يزيّن إرادة القوة بإطار من الأفكار/القيم. وكان مفهوم، شعار: الإنسانية، هو مجمع هذه الأفكار/القيم. وكانت العقلانية الديكارتية ثم الكانطية وصولاً إلى الهيغلية، تبعّد شعوب المشروع الثقافي الغربي بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم في مستقبل قريب. غير أن ما حدث هو وقوع هذا الانشقاق والانبطار الكبير بين عود الأنوار التي زالت لحساب نتائج أخرى مغايرة. وفلسفة الحداثة اعتباراً من نيتشه، هي التي تعلن أنه لم يكن ثمة انشطار منذ الأساس، فإن ذلك التنوير الغربي، لم يحدث تنويراً كاملاً، إنما نُقِلَ سلطة اللامتناهي من حامل إلهي مفارق، إلى حامل إنساني محايث. فصار على الإنسان ذاته أن يحقق إرادة القوة حتى بدون ذلك التجميل الديونزيوسي الذي رافقه خلال عصور الليبرالية الأولى.

إن سيادة التكنولوجيا جعلت حتى العلوم الإنسانية تعكس هيكلية النظام الأخلاقي الذي استبطن الميتافيزيقا التقليدية؛ بحيث غدت العلوم الإنسانية هي الوريثة اللاشرعية الحديثة للأخلاق الميتافيزيقية التي هزمتها عدمية نيتشه، لكنها عادت إلى الانبعاث مجدداً خلال ما يُسمى بالمناهج الوضعية في العلوم الإنسانية التي حاولت أن تثبت أنه بالإمكان الاستغناء عن الأنظمة الفكرية السابقة، لصالح نمو المعارف الجزئية والمكتسبة من معاينة الوقائع.

هنا يتدخل دور جديد لأركيولوجيا فوكو. فتكشف أن الخطاب المعرفي الذي تستند إليه ليس المنهجيات المعلن عنها داخل هذه العلوم، ولكنه المؤسس لدينامية البحث والسؤال عندها، إنما هو استمرار للميتافيزيقا التقليدية ذاتها، التي لم يغير عصر الأنوار من أنظمتها المعرفية شيئاً، بقدر ما أضفى عليها تسميات مستحدثة من قاموس: الإنسان والإنسانية. فإن علم الإناسة - الأنثروبولوجيا - بشكل خاص، الذي يدور حول موضوع دراسة الإنسان بالذات كان يتحرك بموجب نظام معرفي ضمني يشكل خلفية الرؤية عنده لظواهره، ويحدد طرق العقلنة، والبرهنة، بحيث يبدو جلياً أن مقياس معرفة الظاهرة ليست هي الظاهرة نفسها، ليس هو ظهورها المحض، وإنما هذا الظهور مؤولاً بطريقة مختلفة تناسب وذلك الخطاب الضمني الكامن وراء فعالية العقلنة الموضوعية. وهنا ليس هو التأويل بالمعنى الذي تقصّده الفلسفة التأويلية من دلّتي إلى غادامير؛ بل إنه من نوع تلك الافتراضات الأولى

التي تسبق البحث ومعطى البحث. فهي ليست ذاتية الباحث بمعنى شخصيته المفردة، بقدر ما هي الذاتية الخاضعة لسلطة نظام الأنظمة المعرفية الكامن والمؤسس للمشروع الثقافي الغربي. فالأنثروبولوجيا كانت هي مثال الأنسنة المصدرة من هذا المشروع نحو الآخر. المرسل من المركز والمركزية إلى المحيط، إلى الهامش. هنا يلعب الاختلاف دوراً معيارياً وليس معرفياً فحسب. كان خطاب المركز الموجه نحو الهامش، يقول إنه هو: المركز، والآخر هو الهامش. فالانطلاقة من مجرد تعيين هندسة الشكل أو العلاقة بين الذات والآخر، يضع حداً لقيام أي حوار بينها. فالمركز الذي حدد موقعه كمركز فرض على الآخر أن يكون بلا مركز، لأنه ليس للدائرة سوى مركز واحد. وما التعيين خارج المركز إلا هو التورط في المساحة اللامتعينة كمحيط يمكن أن يتسع إلى ما لا نهاية. فالمتعين الوحيد هو المركز. وبالتالي يغدو متعيناً بلا حدود مقابل لا حدود المحيط حوله الذي ليس هو محيطاً فعلاً، وإنما هامش. لأن كل ما ليس مركزياً إنما هو طرف آخر، هامش وهامشي.

العقلنة الإنسانية - نسبة إلى العلوم الإنسانية - إنما تتبع هذه الخارطة الهندسية، وتؤكد أولوية شكل العلاقة على العلاقة ذاتها. فالأنثروبولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الآخر، ليس ذلك من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي، في مغاييرته الخام، في انزياحه الخاص، وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعيد إنتاج مركزيته، مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر. ليس عند هذا الآخر ما يمكن أن يشكل مادة أي اكتشاف. وهو ليس مبعثراً وبدائياً وغريباً ومتخلفاً ومرتبناً لطقوسه وعاداته الغرائبية هكذا، إلا لأن ثمة إنساناً واحداً هو الإنسان (بالحرف الكبير) والآخر هو المختلف. اختلافه هذا يخرج من خاتمة الإنسان. ومنطقة اختلافه لا تدخل في جغرافية اللامفكر، إذ إن المفكر قد تجاوزه تماماً، فارقته منذ أن شرع في تأسيس تاريخه. الآخر المختلف الغرائبي الذي لا يزال له ثمة وجود هناك، إنما هو نصب من أنصاب ما قبل التاريخ. التاريخ الغربي طبعاً، الذي لا يحق لأحد أن يكون له تاريخ بهذا المعنى إلا للغربي وحده.

فالأنثروبولوجيا هو علم الإنسان الغربي بالنسبة لذاته أولاً. وعندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي.

غير أن ذلك لا يعني تقييماً سلبياً لتلك المنهجيات. بل كل ما هنالك أنه ينبغي وضع المنهجيات النابعة من العلوم الإنسانية الحديثة داخل إطار السياق المعرفي الذي ولدت منه. وهو ذلك السياق الذي لا يزال يتمسك بلانهاية الإنسان من جهة، ويكون الإنسان الغربي وحده، هو المرشح الوحيد ليحقق التطابق بين مشروع الثقافة وهذا المفهوم. في حين أن القطاعات الأستمولوجية الكبرى قد تحققت في أنظمة معرفية علمية رئيسية، كالعلوم الطبيعية والاقتصاد والبيولوجيا والفقه اللغوي، وتجسدت فيها تحولات إستمائية رئيسية، أسقطت آليات الارتجاع من الشيء إلى تمثيله الذهني واستطاعت أن تفرض إلى حد بعيد استقلالية الشيء، وبالتالي تناهي العلاقة معه التي يعقدها الفكر معه، فإن نسيجاً متكاملًا من ميتافيزيقا اللاتناهي لا تزال تقود أبنية الأفكار الشمولية ذات العقائد الكليانية في مجال التمثيلات التاريخية والإنسانية.

بمعنى أنه ثمة تفاوتاً هائلاً بين ما يحدث من قطائع على صعيد كل ما هو محايث وعيني، في مجالات المادة الطبيعية (العلوم الصحيحة) والمادة الحية (علوم البيولوجيا) والثروات الاجتماعية (العلوم الاقتصادية) بحيث يُعاد دمجُ المعيار المعرفي في الشيء نفسه ويتم بذلك إبراز تنافيه على أنه حقيقته، وليس مجرد تمثيل عنه؛ نقول هنا إن هناك تفاوتاً هائلاً بين ما يحدث من قطائع حقيقية في هذه الميادين المعرفية الأساسية وبين استمرارية بنية اللامتناهي في الخطاب الضمني العقلاني الذي يسود المشروع الثقافي الغربي من حيث هو أيديولوجيا شمولية كبرى وضمنية، وتقود أساسية المنطوق الحضاري، وتنعكس في مجالات العلوم الإنسانية ومنظوماتها الفكرية والأيدولوجية المقنعة. وتحدد هكذا مرجعيات رئيسية في مجمل العقائديات والسلوكيات؛ أي بكلمة واحدة يقع التفاوت والانقطاع، وليس «القطيعة»، بين جاهزيات المشروع الثقافي الغربي وبين أخلاقيته، بين الممارسات المعرفية وإنتاجاتها الهائلة على الأصعدة العلمية المباشرة، وبين العقلانية المتحكمة في المفاصل المعرفية الرئيسية للمشروع الثقافي الغربي. فالمشروع ذاته لا يزال خاضعاً لعقلانية الخطاب اللامتناهي، لا يزال ميتافيزيقياً كلاسيكياً، وأما إنتاجاته، فقد أضحت من نوع الإنتاجات المضادة، التي تراكم كل يوم حصائل لامتناهية من عينيات المتناهي ومعارفه التفصيلية اللامحدودة. فبقي علم - الإنسان بحد ذاته علماً لامتناهياً، متعلقاً بذلك الطموح الذي خدعت الأنوار نفسها به عندما اعتقدت أنها تُمَاهي بين الإنسان واللاهوت بإلغاء إسم اللاهوت وحده، وإدماج الدلالة الأصلية كلها تحت اسم الكائن الآخر الذي بشرت بميلاده، في حين أنها سجنته تحت قناع حديدي جديد، ووضعت له عنوان الحداثة، فوق جبهته.

\* \* \*

لقد خدم هذا الانقطاع بين نظام الأنظمة المعرفية القائم على أيديولوجيا اللامتناهي، وبين حصائل العلوم التي اشتغلت على المتناهي واستطاعت أن تحصد ذلك التغير الشامل والهائل في نظر المدنية الغربية الحديثة بكليتها، خدم هذا الانقطاع، بنتائجه الأخيرة، في بناء هذا التركيب المعقد المدعو بالمشروع الثقافي الغربي. ذلك أن الانقطاع بين خطاب اللامتناهي المسيطر على مستوى القيم والمعايير والعقائد في المشروع الثقافي الغربي، والمنعكس بصورة مباشرة في منهجيات العلوم الإنسانية، وبين ممارسة المتناهي في مستوى الاحتياز على المعارف التفصيلية الدقيقة في مختلف مجالات التشخيص المادي وما يشبهه، من طبيعي وحيوي واجتماعي، هذا الانقطاع المتكون من تجاوز نظامين معرفيين متناقضين، داخل مشروع ثقافي واحد، لا يكاد يطيح بوحدة هذا المشروع، بالرغم من كل هذا التاريخ الحديث للحداثة وصولاً إلى لحظة الحداثة البعيدة الراهنة، وما تخللته من ثورات معرفية كبرى، تحسست هذا الانقطاع، وصولاً إلى نيتشه وهيدغر وفوكو، فإن فوكو بشكل خاص، هو الذي خرج من تحت وطأة المعاناة شبه الشعرية التراجيدية عند نيتشه، والفلسفة الكينونية، عند هيدغر، إلى مرحلة إنشاء المنهج القادر على إبراز التمفصلات الخطائية وتعددات أشكالها وآلياتها في المستويات التاريخية والأنثروبولوجية والإستمولوجية. إنه منهج الأركيولوجيا - الجينالوجيا أو الجينالوجيا - الأركيولوجيا. وهو المنهج الذي لا يكتفي بالوصف أو التحليل، لكن مهمته هي أن يبرز، أن يكشف التمفصلات الخطائية، لا أن يحكم ولا أن يؤول. وهو منهج يرفض



صفة العلم أو العلمية، لأنه يترك ذاته حراً لتأتي ممارسته حرةً كذلك. فهو يخترق حدود التصنيفات كلها، ويكشف فيها عن كل ما يمكن أن يؤلف وثيقة أو مشروع وثيقة، لاستنباط النشاط الخطابي لكلٍ من إرادة المعرفة مضاعفة بإرادة القوة.

إن وحدة المشروع الثقافي الغربي إنما تقوم على استمرارية هذا الانقطاع بين ميتافيزيقا اللاتناهي وبين الممارسات الخطابية المتناهية التي تظل تعكس أحوال التناهي والرفض، التداخل والتخارج مع الأصلي الميتافيزيقي للمشروع ذاته، القائم على مزاجية نشطة دائماً بين إرادتي القوة والمعرفة، وهما تعبران عن فكر اللاتناهي في حال الممارسة.

ولا شك إذا كان ثمة من تأريخ مادي لمولد الحداثة البعدية، سيكون هو لحظة الكشف عن هذا المشروع الثقافي الغربي في أوج تعارضه ووحدته الكيانية معاً، بين ميتافيزيقيته وأركيولوجيته، بين منهج للتمثيل وللشميل، وآخر للتخصيص، بين سلطة لامتناهية لفكر اللاتناهي ومعايير وعقائده، وبين ما لا يسمى باسم عام للمتناهي، هذا الشيء الذي لا يمكن القول عنه إلا بخصيصة واحدة، وهي أنه: المختلف. فما أن يوصف المتناهي حتي يندرج فيما يفر منه، ويقضي عليه. ولقد عبر عن هذا الوضع الاستحالي الدرامي تحوّل الفلسفة إلى استيعاب الفن، استعادة الفلسفة لخصوصية التأدية الفنية؛ ليس ذلك لأن الفلسفة تحس العجز أمام المتناهي، لكن لأن الفلسفة في ذاتها قد افتقدت تناهيتها الخاص تحت تأثير خضوعها المديد القديم لخطاب العقلنة اللامتناهية التي جعلتها، لكثرة استعمالها، تعتقد أنها، أي الفلسفة، هي وهذه العقلنة حقيقة واحدة، بحيث إنها إذا ما حاولت الخروج عنها تحس كما لو أنها تفارق كينونتها الخاصة.

حين تغادر الفلسفة كل ما ألفته من جاهزيات البرهنة الميتافيزيقية، فإنها لن تجد نفسها في العراء. لكن الوقوف خارج دائرة إرادة القوة التي كانت تدفع بالمشروع الثقافي الغربي إلى تدمير كل ما يعارضه سواء كان داخل جغرافيته الفلسفية أو الإنسانية، أو خارج هذه الدائرة، هذا الوقوف إنما يتطلب ولا شك إعادة اكتشاف العالم من وجهة نظرة مغايرة تماماً لكل ما ألفته خطابات محكومة من طرفيها بإرادتي القوة والمعرفة معاً.

تلك هي العتبة الملتبسة التي يقف عليها فكر الحداثة البعدية. وكل ما يمكن القول عن هذه العتبة في المرحلة الراهنة من تطور البحث هو أن ثمة مناخاً خارجياً يحيط بالتفكير الفلسفي الذي يحوم حول دائرة المفاهيم المستجدة للحداثة البعدية، وأنه أخذ بالخروج عن قوالبه، وهو يتحسس سبل التهوية. وإذا كان لا بُد من تقدير سريع لدور فوكو هنا، فهو أنه جاوز العتبة. أخرج الفكر الحدائوي البعدي من إطار الثورة الأولى: نيتشه، ومن مشروع بتذكير نسيان الكينونة: هيدغر، إلى ممارسة موضوعانية وعيانية لما يمكن أن تعنيه الحداثة البعدية عندما تغدو أركيولوجيا - جينالوجيا، أو بالعكس. أي أن فوكو حوّل فكر الحداثة البعدية إلى منهجية مضادة لذاتها تماماً. على أن يفهم هنا موقع التضاد باعتبار أن الأركيولوجيا وإن سلكت مسلك المنهج إلا أنها تنكر على ذاتها كل المواقفات التقليدية التي تضيء عادةً على المنهج وتوصف به آلياته. إنها منهج أبرز - لم يصف ولم يحلل ولم يؤول - آليات التمثيل الخطابي لتشابكيات إرادتي القوة والمعرفة عبر كل ما يصح وثيقة ودعامة من كتابات

وسلوكيات، كل ما يمكن أن يعتبر بمثابة الأنصاب القائمة في / والشاهدة على تقاطع الكلمات والأشياء.

ومن المهم هنا التشديد على صفة الإبراز في ممارسة الجينالوجيا - الأركيولوجيا، لفصلها عن أفعال التحليل والتأويل التي ألفتها المنهجيات الفلسفية، والعقلانية بصفة عامة، ومنها الرياضية والطبيعية، لأن الإبراز يعني عدم مبارحة ساحة الممارسة الأركيولوجية والإتيان بكل ما تحويه حفرياتها دون إضافة فوقية أو جانبية. فالفلسفة إذن تختلف أركيولوجياً مع / وعن ذاتها. وتدخل الكتابة الفلسفية نفسها في منعطف الخارجانية، أي أنها تغدو على مسافة من كل عاداتها الكتابية السابقة. وبصورة ما تغدو هذه الكتابة شفافية. أي أنها قادرة دائماً على تشفيف أدواتها التي تستخدمها هي ذاتها في تشفيف موضوعاتها. فأن تكون الكتابة شافة عن نفسها فيما تكتبه عن سواها فذلك سيؤدي حتماً إلى شق الحواجز واختراقها أمام النص المختلف.

ذلك ما يجعل كتابة المتناهي متناهية في حد ذاتها. إنها نوع من كتابة المفرد بفردانيته. وهذا بالطبع يتطلب ليس التغيير على صعيد السرد الفلسفي أو مناهج البرهنة فحسب، ولكنه يستلزم تزيج اللغة نفسها. فهنا لا بد أن يجري انتزاع الكلمات من كل أثوابها المعتادة، ووضعها ثانية في العراء خارج قوالبها. وحرمان الملفوظ من متكنه الدلالي. إذ جرى النص المؤلف على جرف الملفوظات دائماً في تيارات دلالاتها المألوفة. بحيث لا تفقد هذه الملفوظات مفرداتها الكلامية، بل حتى الصوتية نفسها. ذلك أن الدلالة المألوفة في النص التقليدي إنما تذهب بكل مادية الملفوظ، يفقد تصويته - أصواته، ويكسر التصويت الآخر الآتي من لهجة الدلالة نفسها ونبراتها الموظفة كلياً، سلفاً، في خدمة السلطة الدلالية.

لكن كل ذلك لا يعني أبداً الدخول في نص الجينالوجيا - الأركيولوجيا دون أن يكون هذا الدخول نفسه تورطاً له ذات طبيعة موضوعه، أي تورطاً جينالوجياً أركيولوجياً في آن معاً. فمن أجل كشف إرادة القوة العاملة على استبعاد كل ما يخالفها، على كبت التناهي وتسليط الصبغ المؤسسية وجمعة كل ما لا يقبل الجمعة، وإقامة أماكن لحصر وحصر الاختلاف والمغايرة وتوجيهه بنماذج الشذوذ والانحراف، والمرض والجنون والإدانة الخلقية - القانونية، إن كل تلك الفعالية لإرادة القوة قد اكتست بالخطابات المعرفية والعلموية وتقنعت وراء أشكال التنظيمات والإلزامات والتراتيبات التي تسود كل قطاع من حياة الفرد والجماعة. غير أن هذه الإرادة في القوة ليس لها مراكز محددة. وهي ليست كلها داخلية في إطار الرفض أو القبول. لا يمكن القول أن تضافر القوة والمعرفة يتركز في طبقة أو سلطة معينة. فإن انبثات هذا التضافر في مختلف الفعاليات الاجتماعية، يبعثر كل تمثيل أو منهج يريد مركزتها في بؤر محددة. الانتشار لا يأخذ اتجاهاً عمودياً من أعلى إلى أسفل، طبقاً مثلاً، ولا من جهة إلى أخرى أفقياً. فإنه بالأحرى موزع ومنبث ومتشاكل بحيث لا يمكن أخذه على حين غفلة وهو متلبس في حيز معين. ولا شك أن السلطات المباشرة المتجسدة في العلاقات السياسية والقانونية وسواها قد تقدم عينات مضخمة عن تجسيدات محددة لإرادة القوة التي قد لا تحتاج حتى إلى الخطابات الأيديولوجية أو التبريرية لتتقن ممارساتها العملية بها. لكن ذلك لا يشكل سوى وجوه وحالات من تجسيد ونمذجة السلطة، في حين أن النسيج الثقافي والحقوق

والاقتصادي والاجتماعي الفردي بشكل عام، إنما يقوم على خيوط متشابكة ومتناسلة من بعضها، لا تمثل حقاً إرادتي القوة والمعرفة، بقدر ما تتموضع ترميزاتٍ عنها خلال هذا النسيج، عن تشابكهما معاً وتنافرهما، وليس تعاضدهما دائماً؛ وبالتالي إن التحفير الأركيولوجي لا يستطيع أن يحدد مساحات نشاطاته مقدماً إلاً فيما يكون التحفير مبرراً لأسراره، وليس مؤولاً لها ولا مؤدجاً. فالتحفير لا يجد الشيء قبل أن يعثر عليه. وهو بالتالي ليس مضطراً أبداً لحمل اكتشافات الآخرين ودفنها في الأرض، ثم محاولة الحفر عليها واستخراجها، وكأنها مكتشفات جديدة. كما أنه ليس للتحفير أدوات متميزة عن أخرى إلاً بالقدر الذي يمكن أن تؤدي إلى كشف المظوم، وقراءة الآلية التي يتم بها تفصل الانكشاف والانظار وترميزات كل هذه الآليات في خطابات القول والفعل والتنظيم التي تشتغل عليها. فالخيز التحفيري ليس جغرافياً وليس جهوياً، ولكنه مبعثر المراكز والانتشارات والانبثاقات بحيث يدفع كل لحظة إلى تغيير استراتيجية التحفير بالقدر الذي تتغير فيه التكتيكات، واستخداماتها التقنية والفكرية نفسها.

\* \* \*

والحقيقة إذا كنا نريد أن نرى في الجينالوجيا - الأركيولوجيا منهجاً للحدثة البعيدة، بكل هذه التميزات التي تفرقه عما ألفناه من خصائص المنهج الكلاسيكية، فإنه يمكننا أن نلاحظ أهمية البعد الجهوي المزودج الذي يمكن أن يتضمنه. فهو من حيث كونه جينالوجيا فإنه لا يهمل عامل الزمن بل يلتقي عبر فعالية التكوين. إذ إن استعادة تاريخ الإستيمية إنما يجعلنا نقف على غطها الخاص في التكوين. وفي الوقت ذاته فإن المنهج من حيث إنه أركيولوجيا يستكشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها هذه الإستيمية في موضعها. فالعمق الزمني الذي يوفره تفكيك تاريخ التكوين بناظره ويتكامل معه عمق الحفرية في تربتها الخاصة. فهذا العمق الآخر المكاني يضمن للإستيمية إنظهار محايثتها الملتحمة كحيز من داخل / ومع شبكية ذاتها الراهنة المؤلفة من تضافر وتنافر إرادتي القوة والمعرفة في لحظة تاريخية معطاة. فالعمق التحفيري سواء اتجه إلى عمق التكوين التاريخي للإستيمية، أو اتجه إلى شبكية الحيز الموضعي والانتشاري لموقع الإستيمية من باقي الأنساق المعرفية في هذه الشبكية إنما يفرض نظامه الخاص. فهو المنوط به وحده أن يقع: مع الشيء. لا قبله ولا تحته. ذلك أن أهم ما حققته القطيعة المعرفية الكبرى بعد انتهاء العصر الكلاسيكي والانعطاف الجذري نحو الحدثة البعيدة الذي انطلق من القرن التاسع عشر - ولا يزال يتلمس طريقه وتكامل أهدافه حتى أيامنا هذه - هو أن حركة الفكر لم تعد تمضي من تصورات أو تمثيلات الأشياء إلى الأشياء ثم لتعود وتستقر في الذهن، بل إن هذه الحركة غدت انزياحاً مادياً، بمعنى أنه يحدث انتقال من التمثيل إلى الشيء للاستقرار فيه، في الشيء، وليس لمغادرته فيما بعد والالتجاء من جديد إلى تمثيله في الذهن [أو العقل بمعنى Raison، كما عند كانط]. وهذا بالتالي ما يحقق خارجانية الفكر، إذ يبقى عند موضوعاته، لا يمارحها، لا يخترع من عنده أية أنظمة لها، تحاول استيعابها وإغراقها في المنظومات ذات الطبيعة التصنيفية والتراتبية، مهما كانت الأشكال والمراتب، والنماذج والتفريعات، التي تبنيها هذه الطبيعة مشتقة كلها من مبدأ الانسجام والتناسك الداخلي، والتشميل الكلياني لمختلف العناصر.

إن نظام التمثيل يترك مكانه لاستعادة الأشياء حضورها المباشر، بدلاً من غيابها وراء الفعالية الذهنية بكل مراتبها المعرفية من مجرد الإحساس بالإدراك فالتمثيل أو التصور فالمفهوم. بمعنى أن المفهوم ليس هو أعلى درجة في الفهم، بقدر ما هو أبعد مرتبة في التجريد. والعصر الكلاسيكي لم يكن حتى هو عصر مفاهيم، بل إنه كان تاريخ التجريد. لأن كل جاهزية معرفية لا بُدَّ أن تعتمد عملة المفاهيم كمفردات لأقوالها وخطاباتها، فإن المفهوم في حد ذاته ليس هو ما تقع عليه قطيعة الحداثة البعيدة. أي ليس هو المطلوب إلغائه. بقدر ما يكون مطلوباً حقاً استعادته مجرداً هو ذاته عن فعالية التمثيل. فإن فوكو لم يحدثنا حقاً عن هذه الاستعادة، أو عما ينتظرنا من تفعيل حداثوي حقيقي عندما يتم بناء المفهوم بغير ذلك الطريق الوحيد الذي كان يحتكر إيصاله، وهو التمثيل. ذلك أن فوكو بالرغم من كل ما بذله من أجل إبراز التفصيل الجديد الذي تحققه عودة الأشياء كمثلة عن ذاتها، بدلاً من التمثيلات الصورية التي تمحي وتنسina ما تمثله حقاً، إلا أنه لم يشغل نفسه بما يكفي في عقلنة العقلانية الجديدة التي تنشئها جينالوجيا - أركيولوجيا المفهمة في الأشياء، بدون المفاهيم - ما فوق - الأشياء. هو ذاته لم يتحدث عن مصطلح الحداثة البعيدة. ترك تسمية المصطلح لسواه. لكنه وضعنا على العتبة، تحت عنوان كبير، اسمه خارجانية الفكر. تلك الحركة «المنطقية» - الشديدة الغرابة لامتلائها بالتناقض والتعارض - لجعل التمثيل يقعد عندما يمثله ولا يبارحه. لا يبارحه أبداً في شتى العمليات المعرفية. كأنما المطلوب هو حقاً شيئاً الفكر، وليس أبداً فِكْرَنة الشيء. وهل هذا ممكن ونحن نتحدث من داخل الخطاب المعرفي ذاته، من داخل الخطاب العقلي، وليس العقلاني أو العقلانوي.

\* \* \*

فوكو لم يتوقف عند هذه الإشكالية، بل اندفع في تطبيق منهجيته دون حاجة إلى تنظيرها مستقلة عن تفعيلها داخل ما تحققه وتفعله في أرض المعرفة، وداخل تراثها ذاته. جعل برهنته أو تنظيره لمنهجية يحوز على جدواه المنطقية من جدوى النتائج العملية التي يحصلها. ولا شك فإن إنتاجية هذه المنهجية قد أعطت هذا البناء الفلسفي المتكامل الذي خلفه فوكو. وكأنه أعطى أورغانون أرسطو للقرن العشرين، بعد «نقد العقل» الكانطي. لكن ما قدمه فوكو عبر بنائه الفلسفي الكبير ليس مذهباً يحوز تماسكه العقلاني مما فيه من طاقة برهانية، كما المذاهب الأخرى المعروفة. بل كل ما فعله هو أنه كما قال دائماً، وكما حاول أن يخصص الجينالوجيا - الأركيولوجيا بتمييزها المنهجي الفردي، هو أنه أبرز كل الأنساق لكمثنة لتمفصلات الكلمات والأشياء. بمعنى أنه ترك الحفرة تقدم ما عندها. وهنا فكل إبستمية، كل قطيعة معرفية، تبرز في حيزها حاملة معها نظامها المعرفي الخاص، أو بالأحرى كيانها الخطابى الخاص بها. وهو عندما عرض علينا خاصة في كتابه العمدة (الكلمات والأشياء) التاريخ الفعلي للكيفية التي ظهرت فيها هذه الإبستميات، فإنما كان يريد أن يقول إنَّ هذا الظهور وحده هو الذي يحمل برهانه على ما يقدمه ويرزه. إنه لم يفهم الإبستمية؛ بل حاول أن يجعلها تقول قولها، سواء جاء بما يمكن أن نتوقعه منها، أو بما يفاجئ حقاً. جعل الإبستمية تسمي ذاتها.

فما حدث لتاريخ المعرفة الحديث منذ القرن الماضي لا يمكن لأي مذهب فلسفي أن

يفترضه أو يختاره. خاصة إذا كان الهدف هو في اكتشاف المايحدث حقاً، لا ما تنصور أو تمثل - أنه - يحدث. وقد كان تقصي فوكو لمفاصل هذا المايحدث، هو بمثابة لا تأويل له، ولا حتى شرح أو تفسير، ولا فرضية عمل، بل كان تماماً ما تعنيه الأركيولوجيا عندما تقوم بالحفر على الشيء، و- تبرزه من تحت الردم. ومهما يمكن القول أن الإبراز يعني هو ذاته طريقة معينة في المفهمة، إذ لا يمكن أن تنقل الشيء إلى ما يمثله من الكلمات والدلالات إلا وهو في حال من التغير، من المفارقة لذاته والالتحاق بهذا الشيء الآخر الذي يدعي التعبير عنه. أي بكلمة واحدة كل خطاب عن الشيء مهما حاول أن يبقى على بعض من الخارجانية التي له فإنه سيظل خطاباً - عن - الشيء، وليس خطاباً ← الشيء.

فالحل الأركيولوجي كمنهج هو الحل والإشكالية في الآن ذاته: حين تابع فوكو استكشاف القطاعات الإيستيمية الكبرى في مجال الأنظمة المعرفية التي اختارها في حقول علمية ثلاثة؛ هي الحياة واللغة والاقتصاد، إنما كان يريد أن يثبت وجود هذه القطاعات بالذات، أو حدوثها بالفعل، ولم يكن لديه أي مؤونة برهانية، سوى ما يمكن أن تقدمه هذه القطاعات عن ذاتها. وبالتالي يكون بذلك قد أبطل تفسير هذا الحدوث بالذات بأنظمة كليانية خارجة عنه. فحين حدث الانزياح في البيولوجيا من البحث في/وحول ما تعنيه الحياة إلى ما يقدمه الحي عن عضويته وكيانه، وحين انزاح كذلك البحث في الاقتصاد عما تعنيه الثروات إلى حركة هذه الثروات ومفاعيلها وظروفها، وحين صار البحث في فقه اللغة ليس عن اللغة وأصلها بالذات، ولكن عن العبارة وما تقدمه في تحولاتها عن ذاتها، لا بما تمثله عن لغة فكرية من التمثيلات والتصورات القائمة في ذهن الناطق، أو الكاتب، فإن هذه القطاعات التي حدثت كذلك في لحظة تزامن تاريخي فيها بينها، إنما كانت تأتي بالممايحدث فيها ولها، سواء كان ثمة أركيولوجي هناك ينتظر الكشف عنها، وينتظرها في النصف الثاني من القرن العشرين أو لم يكن على الإطلاق.

ومن وجهة النظر هذه يمكن أن تدعي الأركيولوجيا أنها فلسفة وضعية، من حيث إنها لا تفسر الواقع وإنما تقول، حتى أنها لا تعيد قوله، ولا تعيد إنتاجه، حسب كل ذلك المصطلح التي اشتغلت عليه البنيوية الماركسية أواسط القرن الحالي. بل إن الأركيولوجيا تظل أمينة دائماً لما تعنيه الوثيقة. إنها قارئة وثائق. وأما السؤال عما أحدثت هذه الوثائق، فليس لدى الأركيولوجيا إلا جواب واحد، وهو: وثائق أخرى. فلا مهرب من الوثيقة، من الحفيرة، من النُصْب. لأن مفارقة ذلك يعني الانكفاء مجدداً إلى أنظمة التمثيلات التي غرقت فيها حدائث الأنوار وثقافة القرنين السابع عشر والثامن عشر. أي ما يمثل الشخصية المتميزة للمشروع الثقافي الغربي.

الأركيولوجيا تهدف إلى اختراق التاريخ الرسمي لهذا المشروع، من أجل إعادة الاتصال مع التاريخ الحقيقي، مع ما قبل ذلك التاريخ الرسمي، قبل الجسد والخطيئة قبل (السقوط) وتاريخ ضواحي وريف ذلك التاريخ الرسمي الذي كتب وحده، واستبعد كل ما عداه. ضواحي هذا التاريخ المستبعدة، وثنائاه المنطوية على ذاتها، والممنوع نشرها دائماً، تعثرات ذلك التاريخ، انقطاعاته، وتبعثراته حوله، وحتى داخل شبكياته المتراسة، والمحبوكة جيداً، هو الحيز المجهول للأركيولوجيا، والوطن المنسي للجينالوجيا النيتشوية قبل فوكو. إنها الوطن

الذي نُفِيَ إليه التاريخُ الحقيقي تحت وطأة السيطرة المطلقة لميتافيزيقا اللامتناهي بشطريها: اللاهوتي، ثم الإنساني. فالأركيولوجيا تحفر إذن ما تحت التاريخ، ما تحت الأسس المقررة، تخترق كل القوالب التي صُبَّت فيها الأحداث المختارة، ونُظِّمَتْ أنساقُها حسب التراتيبات الميتافيزيقية المعدَّة والمقررة قبلاً. فالتاريخ إذن منفي من تاريخه (الميتافيزيقي). والإنسان مغادر دائماً لكل الصيغ الإنسانية التي حُشِر بها، وتم التعامل مع عقله وخبراته ومزايه ونواقصه من خلالها دائماً. حتى كاد كل خروج عنها يُوصم بالجنون أو المرض أو الخطيئة والجريمة. فالتاريخ هو الأكثر في المستبعد منه، والأقل في المقبول منه. بل إن المقبول، الذي غدا هو مبدأ العقلنة وهو المعقول وحده، إنما هو الشاهد على غياب الأصل. إنما هو القناع الذي يذكر بالوجه الحقيقي.

كما استطاع المشروع الثقافي الغربي أن يثبت في وعي طبقاته الحاكمة، عقائدياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً، أن عقلانيته الممارسة فعلياً هي العقل، كذلك غرس في وعيها أن تاريخه هو تاريخها الحقيقي وحده، كما هو تاريخ الإنسانية التي تمثلها إنسانية هذا المشروع وحدها من دون سواها.

لقد كان «الجنون» إذن هو في ابتكار الكلام الجديد الذي يخترق اللغة القائمة، الذي يكسر لعبة الدل والمدلول التي يقوم عليها فقه اللغة التقليدي، من أجل التماس مع الدال وحده. وهذا يعني انزياحاً خارج اللغة بما هي بناء مغلق أساساً، ومحكم الأصول والقواعد، وفارض سلفاً ومقدماً أن يأتي كل كلام مرتجعاً إلى قواعدها وضوابطها. في حين أن الكلام مهما كان عادياً وعفويّاً، إنما لا يقع داخل الدائرة اللغوية، بل هو يظل دائماً على أطرافها. إنه يشكل نوعاً من الثثرة قد ينطلق من الثأرة والهمهمة ومجرد التصويت، وصولاً إلى كلام الخطيب والمسؤول والموظف الكبير، حتى التعامل العادي بالصيغ اللفظية اليومية. ذلك أن تلك اللغة تنقلب كلها إلى المصطلح. والمصطلح يمنع الكلام خارجه، أو على الأقل يقف له بالمرصاد. أما عندما يوغل الكلام في كلامه، فإنه قد يوصف عندئذ بالجنون. لأن مثل هذا الكلام لا يمكنه أن يترجم ذاته إلى المصطلح القائم. فالكلام الذي يقوله كائن متناه لا يجد سبيله إلى المصطلح إلا عندما يلغي تناهيه ويقبل الاندماج في الثثرة العامة. وبالتالي ليس هناك تاريخ للفرد، وإن كان هناك تاريخ للشخص. حتى الأدب ذاته، فقد كان إبان العصر الكلاسيكي يحاول أن يقول كلامه الخاص شرط أن يأتي هذا الكلام قابلاً لأن يحل ترميزه الخاص، كما يحل ترميز اللغة الذي يقع هو في مجال سياقها العام. لكن القطيعة في الأدب حدثت عندما غدا النص يقدر على قول كلامه بما يُحْمَلُ في كلامه الخاص، من ترميزه، ومبدأ حل هذا الترميز؛ ودوماً حاجة إلى إعادة تأويل كلام النص بحسب اللغة. وهنا يتحقق مبدأ تحييد اللغة باعتبارها ترميزاً شمولياً لامتناهياً، وتعكس لاتناهي الميتافيزيقا التي تصوغها، تكتبها، تعبر عنها؛ وتتم بذلك إعادتها من الحالة الاصطلاحية السائدة بسلطاتها المطلقة، إلى الحالة القاموسية الخالصة. عند ذلك يمكن الحديث عن تاريخ للنص بصرف النظر عن ولائه للغة. ويغدو هو بحد ذاته كلامه الخاص.

إن ظهور التاريخ المبعثر اقترن كذلك بانبعجاس النص فوق سلطة الفقه اللغوي. وغدت أقبية التاريخ وهوامشه، ضواحيه ومتقياته، هي وثائقه المُضَيَّعة الموجودة. وصار يمكن للفرد، كما للنص، كما للهامش، كما للخلفية المسرح، أن تحتل كل المسرح. يُفرج عن الكواليس والأعتدة وأدوات الزينة والديكور والإخراج، حين تُشَقَّف جدران المسرح. وتغدو كل الجدران الثلاثة مفتوحة على الجمهور كالجدار الرابع. تصير كلها رابعاً.

كتابة هذا التاريخ الآخر بعد القطيعة مع مصطلحه المكتوب، لها انتظارها، كما للنص المبدع الأدبي له انتظاره. إنها الكتابة التي تنتظر تحقق الحفيرة، واكتشاف الوثيقة، حتى تأتي هي كتابة الوثيقة، وليس كتابة - عنها. هذه المباشرة لا تعني أن الوضعية انتصرت. بل بالأحرى حدث تجاوز للمثالية وللوضعية في وقت واحد. لأن الإشكالية لم تعد استقطاباً لمحور على حساب الآخر. فإن الما يحدث هو الذي يقود حركة المعرفة، لأنه هو في الأصل المايوجد. والأركيولوجيا ليست آلية حيادية، ليست ممارسة من جانب يقع على جانب آخر. من الفكر على الواقع، لكنها هي مما - يحدث عنه، إنها ممارسة المايحدث عندما يتاح للمتناهي فيه أن يظهر كما هو. عندما يكون المتناهي هو وثيقة كينونته، يُنتزع من نسيج اللغة، ويُحمل على الكلام، أن يقول كلامه. وعند ذلك تغدو كتابة التاريخ أشبه بالنص الأدبي، ليس من الناحية الإبداعية كمضمون، ولكن من حيث تشكيلها. إذ إن هذا التشكل سيتحقق في النص. لكن النص الأدبي لن يطرح إشكالية أصله، أو مدى تطابقه وتناسله مع النسيج اللغوي القائم، وإنما هو يتمسك بكلامه الخاص، كركيزة أخيرة للمايحدث به وبواسطته. في حين أن كتابة النص التاريخي محتاجة إلى وثيقة الحفيرة. لا تأخذ شرعيتها المعرفية على الأقل إلا من كونها هي كتابة هذه الوثيقة بالذات. تؤكد تناهيها بتناهي هذه الوثيقة. لكن التاريخ ليس هو التاريخ، وليس كل ما يكتب باسمه. إنه الحياة؛ ومعرفة الحياة والاتصال بها إنما تتطلب قيام كائن حي يخاطب كائناً حياً. فالحياة هنا تغادر مدونتها التصنيفية التي كانت تعتمد البيولوجيا الكلاسيكية من أجل أن تضم كل حي في نظام تمثيل ذهني كامل يعتمد شبيكات الأجناس والأنواع والأفراد، أي يطبق بكلمة أخرى صفحة جديدة من المنطق الصوري الأرسطي المعهود. بل إن الخروج من تمثيل شامل للحياة كان في حد ذاته قطيعة كبرى شكلت مدخلاً إلى نشأة علم الحياة (البيولوجيا) حسب تعريفه الحديث. ولكن التاريخ بالمقابل لم يحدث هذه القطيعة بين مفهومه التمثيلي الكلياني وبين مولد كائناته الحية الجديدة من تحت الركام العقلاني الأيديولوجي. وبقيت السلطة للتفسيرات الكليانية التي تعتمد تمثيلات اتصالية تقطع الطريق أمام مفاجأة التاريخ، وتحشر كينونته الحيوية في أثواب فضفاضة من المذاهب ذات الادعاء العقلانوي، التأويلي أو التفسيري، في المولية واللاتناهي والإطلاق اللامحدود. وغني عن البيان أن مثل تلك الحداثة إنما تبنت ما كانت تارث عليه في التيولوجيا وجذورها في الميتافيزيقا الأفلاطونية. فحملت على التاريخ ذاته ما كانت عجزت تلكم التيولوجيا والميتافيزيقا عن تحقيقه في مجال أدلجة الكينونة الإنسانية؛ واخترعت لهذه الكينونة مثلاً إنسانوياً جديداً جعلته سجيناً لفكرة معينة عن التقدم والتكامل الدائنين المطلقين، بحيث تتمركز هذه الفكرة أخيراً في نموذج معين عن الثقافة والحضارة، ولا يكون في النهاية ذلك النموذج إلا المشروع الثقافي الغربي التقليدي إياه؛ إلا أنه في عصر

الحداثة الكلاسيكية غدا رهن التحقيق العملي على الأرض بدل أن يكون مؤجلاً إلى عالم آخر، ومرفوعاً إلى السماء.

فالاتصالية نزعة سياسية في الأصل. لذلك اعتمدت إيديولوجيا الشمولية، ورفض الفردانية، بمعنى التحقق الكياني للمتناهي سواء كان كائناً أو نصاً أو خطاباً معرفياً محدداً.

\* \* \*

أما إبستيمية فوكو الخاصة، خطابه الخاص الذي قاله عبر الكشف عن الخطابات الأخرى المشكلة لبنى التاريخ المعرفي، فهي هذا المايحدث بالذات. أي دفع الحجر عن التناهي، الذي مُنع حتى الآن من دخول حيز العلوم الإنسانية. فالمايحدث، التناهي، يتحقق ويحدث عبر تمفصلات العالم المحيط بالذات، في حين تظل الذات متشبثة بكل شعائر ورموز سلطتها المطلقة الخاصة. فحين يعلن فوكو عن موت الإنسان، لا يكرر إعلان نيتشه عن موت الإله فحسب، ولكنه يتابع موت الإله القديم في الإنسان الجديد، الحداثوي، صنع عصر الأنوار. وإن إعلان فوكو هذا هو الذي فاجأ القوم، عصفت بمملكة المثقفين المتحدثين دائماً باسم التاريخ الكلياني، والإنسان المطلق. وكان توقيت الموت الثاني للإله في المجتمع الغربي يقرن ولا شك بانتهاء تاريخ سياسي أيديولوجي اقتصادي شامل مضت عليه ثلاثة أو أربعة قرون متوالية.

لقد جاء هذا الفكر التوثيقي لأول مرة بالخطاب المختلف عما كان عليه كل من الإنسان والتاريخ والعقل. فإن انهيار التاريخ السياسي - بمعنى الوقائع اليومية المحلية والعالمية - للغرب الأوروبي كان يسبق حقاً انهيار نظام الأنظمة المعرفية السائد، والمسيطر على الفكري واليومي الغربي. ولم يكن أحد يمتلك الجرأة على اختراق الأنظمة المعرفية إلى نظامها الواحد الكلي الذي يحكمها وينتجها باستمرار. بل كان ثمة هرب دائم من نظام معرفي إلى آخر داخل الخطاب الواحد. ولم يكن اختراق هذا الخطاب ممكناً حقاً، حتى بالنسبة لفيلسوف من حجم فوكو، لو لم يحدث التاريخ السياسي - هذا اليومي المباشر، قطيعته الكبرى مع كل مرتكزات ماضيه.

فإن لحظة ولادة الفكر الفوكوني كتبت الإبستيمية الأخرى المؤجلة باستمرار إلى ما بعد انهيار الصيغة التمرركزية للمشروع الثقافي الغربي، أو بالأحرى إلى ما بعد عصور الاستعمارات بشتى أشكالها، وخاصة منها العسكري والسياسي والاقتصادي. لكن تجربة هذا المشروع الثقافي الغربي لم تعد تعني ذات صاحبها فقط، ولا هي تعلن فحسب عن قصة علاقته الرهيبة الغنية بمركب القوة والمعرفة، تضافرهما وتنافرهما، ومراحل سيطرة الواحد على الآخر أو لكليهما معاً؛ بل إن هذا المشروع غدا دائماً، وهكذا كان، يشكل التواء المتقدم ذا الكثافة البالغة أقصاها لقصة العقل مع الكينونية، بصرف النظر عن التقطيع الجغرافي والتاريخي لكل البشر.

فالمايحدث الغربي داخل مشروعه الثقافي هو بشكل ما المايحدث للعقل عندما ينخرط حقاً في الممارسة المحتومة للعبة القوة والمعرفة. والذين كانوا خارج المشروع الثقافي الغربي إنما



انخرطوا، طوعاً أو قسراً، داخل المشروع، من حيث إنهم كانوا فيه أبطالا وضحايا كذلك. من حيث كانوا الآخرين دائماً. وكانت الذات (الغرب) محتاجة إليهم كينونياً كيما تكون هي كذلك أصلاً، ثم تابعة للعبة الأصل والفرع، أو الواحد والآخر، فيما بعد.

\* \* \*

هنا تعيننا قراءة فوكو بالعربية. وخطابه المتميز عن موت إنسان مشروعه الثقافي الغربي، يعني كذلك مَنْ كان يلعب دور البطولة لمن كان اسمه: الآخر. وفي حين يتوجه خطاب فوكو إلى أهله، مبشراً بانتهاء سلطة الإنسانوية من أجل الاعتراف بالإنسان المتناهي، وسلطة الذات من أجل ولادة الفرد، فإن الآخر تتاح له من جديد أن يكتشف بطولة الضحية التي كان يمثلها دون أن يدري، وكيف أن عليه الآن أن يواجه اكتشاف تنافيه الخاص خارج عخطاب البطولة كله بشقيه: المضحى له، والمضحى به، ودوريهما المتبادلين دائماً، تزامنياً وتعاقبياً، داخل وحدة هذا الخطاب ذاته ووحدانيته كذلك.

لا تطلعنا قراءة فوكو عربياً على سر برموثيوس، على سر النار الغربية، على القصة الغامضة، والذاتية جداً للعبة العقل الغربي وإنشائه لثقافته، على تلك التمهصلات السرية (الباطنية جداً) لتشكيل أيقونة القوة والمعرفة، لا يضعنا كتاب (الكلمات والأشياء) في موقع من يعذبه جهله، أو يسعده بتجاهل جهله فحسب؛ لا يأسرنا مرة ثانية ويقذفنا داخل قفص المعجزة الغربية من جديد، لنُضَلَّ بخطاياها فقط دون أن يكون لنا أقل حظ في متعها وجنانها. بل يكتب فوكو كتابة ذات الواحد (Le Meme) التي كتبها كبار مشرعي اللوغوس الإنساني، والناطقين باسمه. إنه وهو يحكي قصة خدع اللوغوس لذاته بذاته قد يحفز الآخر، المقصي والمبعد، على الجرأة في التصدي لإحدى هذه الخدع الكبرى أو الصغرى، لا يهم، من تلك التي يمارسها عبر لعبة التلذذ بعذاب الذات وتعذيبها في آن معاً.

يضع (الكلمات والأشياء) جاهزية القطيعة ما بين أركيولوجيا الإنسان الإنسانوي، والإنسان اليومي: هذا الإنسان. يخلع عنه (أل) التعريف. ويقذفه هكذا عارياً في المكان لا يمتلك إلا جسده فقط. يدعوه لأول مرة أن يكون مغامرته الخاصة، قصة اسمه الذي لا يعني أحداً سواه. يبطل تخويف الفرد الغربي من الآخر، بإبطال تخويفه من ذاته الكليانية الشمولية. والآخر الذي قد يتعلم أمثلة (الكلمات والأشياء) ربما يسقط عن ذاته كذلك أسطورة كلماته وأشيائه، ويمسك بلعبة لوغوسه الخاص.

يبقى أن نقول إنَّ صدمة النص الفوكوني للقارئ العربي ستأتي مختلفة ولا شك عن الصدمة المستمرة التي لا يزال يمارسها على القارئ الغربي نفسه، رغم إلفته الطويلة مع الكتابة المختلفة التي شرع في نسجها وإعطائها فوكو وجيله وتياره الشعب الذي نشأ معه، ولا يزال آتياً بعده. والصدمة ليست في صعوبة الشكل، ولا طريقة الأداء أو انحناءات العبارة الطويلة، وتعرجاتها الداخلية، فحسب، ولكنها هي فيما يريد أن يقوله هذا الشكل بالذات. لأن أسلوب إعطاء الشكل أراد أن ينوب نهائياً عن تقديم ما كان يُسمى تقليدياً بالضمون. فهو يريد جعل العمق جزءاً لا يتجزأ من السطح. ولذلك لم يذهب النص الفوكوني إلّا إلى علاقات التمهصل بين الملفوظات أو العبارات. لم يهتم بمنطق إحالات

الأفكار إلى بعضها، ولا بالحفر فيما تعنيه الفكرة في الذات، بل كان باحثاً عن أماكن تموضعها وتبعثرها واتجاهات علاقاتها المفاجئة في كل ناحية. كان يكتب عن الإيستيميات المتقطعة والمتفاصلة بأسلوب هذا التقاطع والتفاصيل كذلك. لهذا لا يقدم النص إلى قارئه مفتاحاً واحداً، وإنما يضطره أمام كل التواء أو ثنية فيه إلى شحذ مفتاح مختلف. فالبرهنة خارج المذهبيات والمنطقيات المعتادة، والسرد الفلسفي خارج موضوعاته التقليدية، وأسماؤه مراجعه ومرجعياته الكبيرة، يكتب تاريخاً للفكر خارج كل تأريخياته المتوارثة.

يضرب فوكو مثلاً في محاولة تحقيقه لمجازفة خروج العقل نفسه من تحت سلطان إنتاجاته وإعادة رؤيته للمحدث الفكري بعين المايحدث الكينوني. وبالتالي يقفز النص الفوكوني فوق كل عادات القراءة المعهودة. يجرد قارئه من أسلحته وأدواته المكدسة في أساليب غزوه وتشريحه لدلالات المكتوب. ويحاول النص الفوكوني أن يقدم كينونته كما لو كانت هي ثمرة الفكر المتناهي بالذات الذي يبشر به فيلسوف الكلمات والأشياء. هي الثمرة، وهي كذلك المدخل إلى قراءة ذات الواحد. أو هذا المتناهي عينه الذي يدعونا إلى ملاقة كل كائن في حدود فردانيته الخاصة.

فكانت الأركيولوجيا تحقق عبر (الكلمات والأشياء) ما كان يطمح إليه كل المنعطف الفلسفي الكبير الذي اكتشفه فوكو ووقف على تمفصله الفريد، من حيث إنها أعطت للفلسفة، ربما لأول مرة في هذا العصر، وثيقها الفعلية، حرياتها في أرض التاريخ، في المايحدث حقاً. كيف أن نظاماً معرفياً ما. . (الإيستيمية) لا يفسر نظاماً معرفياً آخر، ولكنه يتمفصل معه. كيف أن القطاعات المعرفية التي كانت تحدث في الحيز البيولوجي (الحيوي)، والحيز الاقتصادي، والحيز اللغوي، لا ينتج بعضها البعض الآخر، ولا يكون أحدها أصلاً للآخرين أو مرجعاً لهما. ولكنها تتموضع في حيزاتها، تتلامس حدودها، تتمفصل فيما بينها. ويكون لكل منها تهايتها الخاص.

وإذا كان الحيزان، الحيوي والاقتصادي، قد حققا كل منهما قطيعته الخاصة مع ماضيه المرتكز إلى مفهوم الماهية الصورية، فإن اللغة أخذت طريقها كذلك إلى تجاوز التمثيل، كونها الوسيط المحايد بين الشيء ودلالته الذهنية، صار للكلمة كذلك فرديتها وواقعيتها الخاصة. لكن العلوم الإنسانية، أو بالأحرى ذلك النظام المعرفي الشامل لرؤية الواقعة الإنسانية تأخرت قطيعتها، وقطيعته، إذ لا يزال يعتمد منطق اللامتناهي لتقييم المتناهي، وانتشاله من حفيرته، وتجريده من حدوده، وإغراقه في بؤرة الذاتية المتمركزة حول ماهيتها المتصورة.

ومن هنا ينبغي أن تفهم ثورة الأركيولوجيا من حيث إنها عندما تعلن عن زوال الإنسان أو قرب زواله، إنما تقصد تلك القطيعة المنتظرة التي ستحل في نظام الأنظمة المعرفية الذي اعتادت العلوم الإنسانية أن تجعله كبطانة تغلف به منهجياتها ذات الانتساءات العلنة للوضعيات والتجريبيات، في حين أنها هي التي كانت في واقع التقييم والممارسة تلغي الإنسان، الكائن والواقعة التاريخية واليومية، تمنع كثرته وتعدده، واختلافاته، لصالح هيمنة الرؤية الوحيدة لماهية لامتناهية واحدة لإنسان، هو في التحليل الأخير، ليس سوى نتاج أيديولوجي محض لاستراتيجية حضارية سياسية طبعت المشروع الثقافي الغربي، خاصة منذ

عصر الأنوار، وسيادة نموذج وحيد من العقلانية، كان من مهمته احتكار العقل واختلافه المضطرب.

ولا شك أن هذه الاستراتيجية الحضارية السياسية هي التي تواجه نهايتها مع إشراف عصر الحداثة الأول على اختتام وعوده واستنفادها حتى الآخر. وتمهد بذلك لانبثاق عهد الحداثة البعدية، (La Post modernité)، حيث التحديث لم يعد يكفي بتغيير صورة العالم وحيزاته المختلفة، بل غدا الإنسان موضوعاً هو ذاته للتحديث، وليس مجرد أداة له كما كان طيلة عصور النهضة الغربية السابقة. فلا بد أن يأتي التحديث الآخر مختلفاً. واختلافه يبرز إلى أي حد كان التحديث السابق معتلاً من الداخل، ومستمراً لصالح إرادة القوة على حساب إرادة المعرفة. فالعلاقة بين الإرادتين لم تكن طيلة الحداثة السابقة تضافرية، لم تكن تمفصلية، بل استقوائية، ووحيدة الجانب، للأقوى الذي يسخر الجانب الآخر الأضعف. فالعلاقة الاستقطابية  $\rightarrow$  الاستيعابية بين المعرفة والقوة كانت تمنع انبثاق القوة القويوة التي يمكن أن تنشأ عندما يتم هذا النموذج من العلاقة، لتولد على أنقاضه العلاقة التمفصلية التضافرية، التي تسمح للمعرفة والقوة معاً أن تبرح كل منهما موقع الأقوى وحده بدون الآخر، بإزالة الآخر واستخدامه.

لا يأتي كتاب (الكلمات والأشياء) ليبشر بعصر الحداثة البعدية فحسب. لكنه كان هو أول تحقيقاتها التطبيقية. إنه جاء ليفتح كتابة المتناهي: «إن تناهياً بدون لانه، إنما يعني ولا شك أنه تناهٍ ما كان لينتهي أبداً. وهو دائماً في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر به. في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه». - فوكو.

## مقدمة

ترجمة : بدر الدين عرودي  
مراجعة : جورج زيناقي

لهذا الكتاب مكان ولادة في نص لـ (بورخيس) (Borges). في الضحكة التي تهزّ لدى قراءته كلّ عادات الفكر - فكّرنا: الفكر الذي له عمرنا وجغرافيتنا -، مزعجة كلّ السطوح المنظمة والخطط التي تعقّل لنا التدفق الغزير للكائنات، وتجعل ممارستنا القديمة - لـ الذات: même، وللآخر: Autre، ترتعش وتقلق لمدة طويلة. يستشهد هذا النص «بموسوعة صينية معينة» كُتب فيها أن الحيوانات تنقسم إلى: (أ) يملكها الأمباطور، (ب) محنطة، (ج) داجنة، (د) خنازير رضيعة، (هـ) جنّيات البحر، (و) خرافية، (ز) كلاب طليقة، (ح) ما يدخل في هذا التصنيف، (ط) التي تهيج كالمجانين، (ي) حيوانات لا تحصى، (ك) مرسومة بريشة دقيقة من وبر الجمل، (ل) إلى آخره، (م) التي كسرت الجرة لتوّها، (ن) التي تبدو من بعيد كالذباب. ونحن تحت تأثير انبهارنا أمام مثل هذا التقسيم نصل بقفزة واحدة - بفضل المدافع عن هذا التقسيم البادي لنا كسحر غرائبي لفكر آخر - إلى الحد الأخير لفكرنا: الاستحالة العارية المطلقة لأن نفكر هكذا.

ما هو إذن ما يستحيل تفكيره؟ وأي استحالة نعني؟ من الممكن أن نعطي لكل واحد من هذه العناوين الفريدة معنىً دقيقاً ومضموناً يمكن تعيينه، بعضها ينطوي على كائنات خيالية - الحيوانات الخرافية وجنّيات البحر - إلّا أنّ الموسوعة الصينية، إذ تُفرد لها مكاناً خاصاً بها على وجه التدقيق، فإنما تحدّد قدراتها على العدوى؛ إنها تميز بعناية الحيوانات الحقيقية (التي تهيج كالمجانين، أو التي كسرت الجرة)، وتلك التي لا مكان لها إلّا في الخيال. فالخلط الخطير مستبعد، والشعارات والحكايات قد احتلت مكانها، فليست هناك حيوانات برمائية صعبة التمثيل، ولا أجنحة ذات براثن، ولا قذارة حشرية الجلد، ولا أي واحد من هذه الوجوه الشيطانية المتعدّدة الأشكال، ولا أي نسمة من هب. والتشويه هنا لا يغيّر أي جسد حقيقي، ولا يعدّل في شيء كتاب الحيوان الخيالي، كما أنه لا يخجىء في أعماق أية سلطة غريبة. بل إنه لن يكون حاضراً في أي مكان في هذا التصنيف لو لم يكن يندسّ في كل المكان الخاوي، في