لمشيل فوكو في دار توبقال

جينيالوجيا المعرفة

ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي

الطبعة الأولى 1988

دُرُوسْ ميشيل فوكُو

1982 – 1970

ترجمة محمد ميلاد

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي

ساحة محطة القطار، بلفدير، الدار البيضاء (05) المغرب

الهاتف: 40.08.53 (02)

الفاكس: 40.40.38 (02)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى، 1994
جميع الحقوق محفوظة

رقم الإيداع القانوني: 94-686
ردمك 0-00-088-9981
التصفيف والتصميم: الصحراء للطباعة والنشر
22 زنقة وادي درعة رقم 9 أكدال الرباط

تـمـهـيـد

قرر مجلس الأساتذة في الكوليج دي فرانس في اجتماعه يوم 30 نوفمبر/ تشرين الثاني 1969 تحزيل كرسي (تاريخ الفكر الفلسفي) الذي كان مخصصاً آنذاك لـجان هيبوليت Jean Hypolite إلى كرسي (تاريخ أنظمة الفكر).

وانتخب ميشيل فـوكو في 12 أبريل / نيسـان 1970 ليحتل هـذا الكـرسي، فألقى يـوم 2 ديسمبر / كانون أول دروسه التي توقفت بموته في 25 جوان / حزيران 1984.

يضم هذا الكتاب ملخصات لدروسه كتبها بنفسه خصّيصاً لـ (حوليّة الكوليج دي فرانس). تنقص هذه الفترة المكوّنة من أربعة عشر عاما كان خلالها، ميشيل فوكو، أستاذاً في الكوليج دي فرانس، ثلاث سنوات دراسية 1976 - 1977، إذ أنه لم يقدّم خلال هذه السنة درساً، كما تنقص السنتان الأخيرتان من حياته (1982 - 1983، 1983 - 1984) لأن حالته الصحية لم تعد تسمح له بصياغة ما تبقّى من الدروس.

1971 - 1970

إرادَةُ المَعْـرِفَـة

تمهّد محاضرة هذه السنة لسلسلة من التحاليل التي تسعى إلى أن تكوّن شيئاً فشيئاً وجزءاً فجزءاً «مورفولوجيا لإرادة المعرفة». فتارة سيقع توظيف موضوعـة إرادة المعرفة هذه في بحوث تاريخية محدّدة وطوراً سيقع تناولها لذاتها وداخل مضامينها النظرية.

يتعلّق الأمر هذه السنة بتحديد موقع هذه الموضوعة ودورها ضمن تاريخ معيّن لأنظمة الفكر؛ وضبط مثال أوّلي للتحليل ولو بصفة مؤقتة واختبار فعّالية ذلك حسب دفعة أولى من الأمثلة.

1: أتاحت بحوث سابقة التعرّف على مستوى خاص من بين كل المستويات التي تتيح تحليل أنظمة الفكر: وهو مستوى الممارسات الخطابية. ولا يتعلّق الأمر هنا بتصنيف منطقي أو لغوي. تتميز الممارسات الخطابية باقتطاع حقل معيّن للموضوعات وبتحديد منظور شرعي لموضوع المعرفة وبضبط معايير معينة لصياغة المفاهيم والنظريات. فتفترض كل ممارسة من الممارسات مجموعةً من التعليمات التي تنظم الإقصاءات والاختيارات.

لكن هذه المجموعات من الترتيبات لا تتطابق مع أعمال فردية ما، وإنها ولو برزت عبر هذه الأخيرة ولو حدث لها أن برزت، للمرة الأولى ضمن عمل من هذه الأعمال، فهي تطغى عليها كثيراً وتضم غالباً عدداً هاماً منها. لكن هذه المجموعات من الترتيبات لا تتطابق كذلك بالضرورة مع ما تعودنا على تسميته بالعلوم أو الاختصاصات disciplines مع أن تحديداتها يمكن أن تكون أحياناً هي نفسها مؤقتاً؛ يحدث في أغلب الأحيان أن تجمع الممارسة الخطابية اختصاصات وعلوماً شتى أو أن تخترق عدداً معيّناً منها وتضم أحياناً في وحدة خفية العديد من مناطقها.

ليست الممارسات الخطابية صيغاً لصناعة الخطابات بلا قيد ولا شرط. إنها تتجسد في مجموعات تقنية، في مؤسسات، في ترسيمات للسلوك، في نماذج من البثّ والانتشار، وفي أشكال بيداغوجية تفرضها وتحافظ عليها في نفس الوقت.

كما لديها أخيراً صيغ خاصّة للتّغير. ولا يمكن ردّ هذه التّغيّرات إلى اكتشاف فردي ودقيق؛ ومع ذلك لا يمكن الاكتفاء بوصفها بأنها تغيّر كلّي للذّهنية، للموقف الجماعي أو العقلية. يرتبط تغيّر الممارسة الخطابية بجملة كاملة ومعقّدة جداً في الغالب من التعديلات التي يمكن أن تقع إما خارجها (في أشكال الإنتاج، في العلاقات الاجتماعية، في المؤسسات السياسية) أو داخلها (في تقنيات تحديد الموضوعات، في تصفية وضبط المفاهيم، في جمع المعلومات) أو بجانبها (في ممارسات خطابية أخرى). وهي مرتبطة بها حسب الصيغة لا كمجرد نتيجة بل كمفعول يحتفظ باستغلاليتها الخاصة وبجملة من الوظائف الدقيقة بالنسبة لما يحددها في نفس الوقت.

مبادئ الإقصاء والاختيار هذه ذات الحضور المتعدد والنجاعة المجسّدة في ممارسات معيّنة والتحولات المستقلّة نسبياً، هذه المبادئ لا تحيلنا إلى موضوع معرفي (تاريخي أو ترنسندنتالي) قد يبتكرها تباعاً أو يؤسسها على مستوى الأصل؛ بل إنها تعني إرادة للمعرفة غير مسمّاة ،متعدّدة الأشكال قابلة لتحولات منتظمة ومشغولة بلعبة من التبعية يمكن كشفها.

لقد أتاحت دراسات تجريبية تتعلّق بعلم النفس المرضي والطب السريري والتاريخ الطبيعي، الخ.، عزل مستوى الممارسات الخطابية. وقد صُنّفت الخصائص العامّة لهذه الممارسات والمناهج الخاصة بتحليلها ضمن التسمية التالية: أركيولوجيا. وقد يصبح بإمكان البحوث المتعلقة بإرادة المعرفة الآن أن نبيّن بشكل عام جداً في أي الاتجاهات يمكن أن تتقدم المسائل التالية: التمييز بين المعرفة والعلم؛ الفرق بين إرادة المعرفة وإرادة الحقيقة؛ موقع الموضوع أو الموضوعات بالنسبة لهذه الإرادة.

2. تمّ إعداد القليل من الأدوات المفهومية حتى الآن قصد تحليل إرادة المعرفة. نستعمل في أغلب الأحيان مفاهيم غير مهذبة بما فيه الكفاية. مفاهيم «أنثربولوجية» أو نفسية: الفضول، والحاجة إلى السيطرة والتملك عن طريق العلم، قلق أمام المجهول، وردود الفعل أمام مخاطر اللامتميّز l'indifférence. يتعلّق الأمر بعموميات تاريخية مثل روح العصر، حساسيته، أنواع اهتمامه، تصوره للعالم، نظام القيم فيه، ضروراته الأساسية،

وبموضوعات فلسفية مثل الموضوعة الخاصة بأفق ما للمعقولية يتضح عبر الزمن. لاشيء في النهاية يسمح بالتفكير في أن ما شكّله التحليل النفسي، من معطيات ما تزال أولية حول منزلتي الذات والموضوع في الرغبة والمعرفة، يمكن إدخاله على علاته في حقل الدراسات التاريخية. ولاشكّ أنه يجب الإقرار بأن الأدوات التي تتيح تحليل إرادة المعرفة ينبغي تكوينها وضبطها تباعاً للمتطلبات والإمكانيات التي رسمتها الدراسات الواقعية.

يقدم تاريخ الفلسفة نماذج نظرية من إرادة المعرفة هذه يسمح تحليلها بالقيام بكشف أولي. من بين كل الذين يجب دراستهم واختبارهم (أفلاطون، سبينوزا، شوبنهاور، أرسطو، نيتشه، الخ.)، وقد وقع الاقتصار على هذين الأخيرين أوّلاً ودراستهما هذه السنة باعتبار أنهما يمثلان شكلين متطرفين ومتعارضين.

ـ لقد وقع تحليل النموذج الأرسطوطاليسي انطلاقاً أساساً من نصوص (مابعد الطبيعة)، (كتاب الأخلاق إلى نيكوماك)، (في الحيوان). فهذا النموذج مستخدم انطلاقاً من الحس، وهو يقيم:

ـ علاقةً ما بين الحس واللذة؛

ـ استقلالية هذه العلاقة تجاه المنفعة الحيوية التي يمكن أن يتضمنها الحس؛

ـ نسبة طَرْدية بين قوة اللذة وكمية المعرفة التي يمنحها الحس؛

ـ التعارض بين حقيقة اللذة وخطإ الحس.

إن الإدراك البصري، كإحساس على مسافة ما بأشياء متعددة، مقدّمة في آن واحد وليست في علاقة مباشرة بمنفعة الجسد، يكشف عبر الإشباع الذي يصاحبه عن العلاقة نفسها إلى الطرف الآخر عبر سعادة التأمل النظري. تستند الرغبة في المعرفة التي تطرحها الأسطر الأولى من (ما بعد الطبيعة) كأمر كلي وطبيعي إلى ذلك الانتماء الأولي الذي يكشف عنه الحس. وهي التي تؤمن المرور المتّصل من هذا النوع الأولي من المعرفة إلى النوع النهائي المتشكل في الفلسفة.

تفترض الرغبة في المعرفة – عند أرسطو – العلاقة الأولية بين المعرفة والحقيقة واللذة وتنقلها.

– يحدد نيتشه في (المعرفة الجذلى) مجموعة من العلاقات المختلفة تماما:

– المعرفة هي «ابتكار» يخفي وراءه شيئا مغايراً له تماماً: لعبة غرائز ودوافع ورغبات وخوف وإرادة تملك. ويتم إنتاج المعرفة على المسرح الذي تتصارع فيه كل هذه الأشياء؛

– لا تحصل المعرفة كنتيجة لتآلف هذه الأشياء وتوازنها السعيد بل كنتيجة لتباغضها وللوفاق المشكوك فيه والمؤقت بينها ولحلف هش هي على استعداد دائماً لخيانته. ليست المعرفة قوة دائمة بل حدث أو على الأقل سلسلة من الأحداث؛

– هي مستعبدة دائما، تابعة، منشغلة (لا بنفسها بل بما يمكن أن يهم الغريزة أو الغرائز التي تسيطر عليها)؛

– وإذا قدمت نفسها كمعرفة للحقيقة فذلك أنها تنتج الحقيقة عبر لعبة تزييف أولي ومتواصل دائماً يطرح التمييز بين الحقيقة والخطأ.

إن المصلحة إذن مطروحة بشكل جذري قبل المعرفة التي تخضعها المصلحة لها كمجرد أداة؛ فالمعرفة بوصفها منفصلة عن اللذة والسعادة مرتبطة بالصراع، بالحقد، بالشر، وهي أشياء تمارس فعلها ضد نفسها إلى درجة أنها تعدل عن نفسها عن طريق المزيد من الصراع والحقد والشر؛ فالصلة الأصلية للمعرفة بالحقيقة منفكة، ما دامت الحقيقة ليست ضمنها سوى نتيجة – وهي نتيجة تزييف يسمى تعارضاً بين الحقيقة والخطإ. هذا النموذج للمعرفة، المهتمة جوهرياً بالمصلحة والتي يتم إنتاجها كحدث للإرادة وتحدّدُ بواسطة التزييف أثرَ الحقيقة، هو بلا شك أبعد ما يكون عن مسلمات الميتافيزيقا الكلاسيكية. هذا النموذج هو الذي وقع استخدامه – مستعملين إياه بحرية – في درس هذه السنة في معرض سلسة من الأمثلة.

3. وقعت استعارة هذه السلسلة من الأمثلة من التاريخ والمؤسسات اليونانية القديمة. وتتعلق كلها بميدان القضاء. وقد تعلق الأمر بتتبع تطور معين حصل بداية من القرن السابع حتى القرن الخامس. يتعلق هذا التغير بإدارة القضاء وتصور الحق وردود الفعل الاجتماعية تجاه الجريمة.

وقد تمت على التوالي دراسة:

– تأدية القسَم في النزاعات القضائية والتطور الذي يبدأ من القسَم – التحدي الذي يؤديه أصحاب الدعوى، معرضين أنفسهم لعقاب الآلهة، ويصل إلى القسَم البات الذي يؤديه الشاهد الذي من المفروض أن يعترف بالحقيقة باعتبار أنه قد عاينها وشاهدها؛

– البحث عن وسيلة عادلة لا تتعلق بالمبادلات التجارية فقط بل بالعلاقات الاجتماعية داخل المدينة بإنشاء العملة.

– البحث عن ناموس «nomos» قانون عادل في التوزيع يحفظ نظام المدينة، وذلك باتباع نظام معين هو نظام العالم؛

– طقوس التطهير بعد الجرائم.

كان توزيع القضاء طوال الحقبة المعنية رهان صراعات سياسية خطيرة. وقد أتاحت هذه الصراعات بروز شكل قضائي مرتبط بمعرفة تطرح فيها الحقيقة كأمر واضح، قابل للإثبات والقياس، خاضع لقوانين تشبه تلك التي تحكم نظام العالم والتي يمتلك اكتشافها في ذاته قيمة مطهرة. سيكون هذا النوع من الإثبات للحقيقة حاسماً في تاريخ المعرفة الغربية.

اتخذت الحلقة الدراسية لهذه السنة من دراسة القانون الجزائي في فرنسا في القرن التاسع عشر إطاراً عاما. وقد تناولت هذه السنة التطورات الأولى للطب النفسي الجزائي في عهد الإصلاح. وتمثلت المواد المستعملة في جانب كبير منها في نص التقارير الطبية الشرعية التي قام بها معاصرو اسكيرول(*) وتلامذته.

* Esquirol (J.E. Dominique). طبيب عقلي فرنسي (1772 - 1840) وهو من مؤسسي طب الأمراض النفسية الحديث (م).

1972 – 1971

نَظريّاتٌ ومؤسّسات جَزائيّة

إن على درس هذه السنة أن يكون تمهيداً تاريخياً لدراسة المؤسسات الجزائية (أنواع المراقبة الاجتماعية وأنظمة العقاب بصورة أعم) في المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر. وتندرج هذه الدراسة نفسها ضمن مشروع أكبر، خطط له في السنة الفارطة: وهو رصد تشكّل أنواع معينة من المعرفة انطلاقاً من الأرحام القانونية – السياسية التي أنتجتها والتي تمثل ركيزة بالنسبة إليها. فرضية العمل هي التالية: لا تلعب علاقات السلطة (وما يصحبها من صراعات تخترقها ومؤسسات تدعمها) بالنسبة إلى المعرفة دور التسهيل أو التعطيل فقط؛ لا تكتفي بتيسيرها أو تحفيزها، بتزييفها أو حدّها؛ ليس ما يربط السلطة والمعرفة ببعضهما هي لعبة المصالح أو الإيديولوجيات فقط؛ فالمشكل لا يتمثل فقط في أن نحدد كيف أن السلطة تجعل المعرفة خاضعة لها وتستخدمها من أجل غاياتها أو كيف أنها تنطبع فوقها وتفرض عليها مضامين وتحديدات إيديولوجية. ما من معرفة تتكون دون نظام للتواصل والتدوين والتجميع والنقل، وهذا النظام يمثل بحد ذاته شكلاً للسلطة، وهو مرتبط في وجوده واشتغاله بالأشكال الأخرى للسلطة. ما من سلطة بالمقابل تمارس دون انتزاع وتملّك وتوزيع أو احتجاز لمعرفة ما. على هذا المستوى، لا توجد المعرفة من جهة والمجتمع من جهة أخرى أو العلم والدولة، بل الأشكال الأساسية لـ «السلطة – المعرفة».

لقد تم تحليل الإجراء mesure في السنة الفارطة كشكل من أشكال «السلطة – المعرفة» مرتبط بتشكل المدينة الإغريقية. وتمت في هذه السنة دراسة التحقيق بنفس الطريقة في علاقته بتشكل الدولة القروسطية؛ وسنتناول في العام القادم الامتحان كشكل من أشكال السلطة–المعرفة، مرتبط بأنظمة المراقبة والإقصاء والعقاب الخاصة بالمجتمعات الصناعية.

كان الإجراء والتحقيق والامتحان كلها في تشكلها التاريخي وسائل لممارسة السلطة وقواعد لإنشاء المعرفة في نفس الوقت. فالإجراء: وسيلة لإقامة النظام أو رده إلى نصابه وإقامة النظام العادل، في صراع الناس والعناصر؛ وهو كذلك رحم المعرفة الرياضية والفيزيائية، والتحقيق: هو وسيلة لتبين وإعادة ترتيب الوقائع والأحداث والأفعال والممتلكات والحقوق؛ وهو كذلك رحم المعارف التجريبية وعلوم الطبيعة، أما الامتحان: فهو وسيلة لضبط أو تعديل المعيار والقاعدة والقسمة والتقويم والإقصاء؛ وهو كذلك رحم لكل ما تعلق بعلم النفس، بعلم الاجتماع، بالطب النفسي، بالتحليل النفسي وبكلمة واحدة رحم لما يسمى بعلوم الإنسان. من المؤكد أنه وقع استخدام الإجراء والتحقيق والامتحان معاً في كثير من التطبيقات العلمية مثلما وقع استخدام كثير من المناهج المحضة والمجردة أو الأدوات المراقبة بصرامة. من الصحيح أيضاً أن الإجراء والتحقيق والامتحان على هذا المستوى، وبخصوص هذا الدور، انفصلت عن علاقتها بأشكال السلطة. لكنها قبل أن تظهر جميعها معا ومصفاة هكذا داخل مجالات إبستمولوجية محددة، ارتبطت بتركيز سلطة سياسية ما؛ وكانت النتيجة والأداة في نفس الوقت ليستجيب الإجراء لوظيفة النظام، والتحقيق لوظيفة المركزة والامتحان لوظيفة الانتقاء والإقصاء.

لقد وقع إذن تقسيم الدرس الخاص بسنة 71 – 72 إلى قسمين.

خُصص قسم منهما لدراسة التحقيق وتطوره في القرون الوسطى. وقد ركزنا خصوصاً على ظروف بروزه في مجال الممارسة الجزائية. يتعلق الأمر بالانتقال من نظام الانتقام إلى نظام العقاب؛ من إجراء الاتهام إلى إجراء التحقيق؛ من الضرر الذي يسبب النزاع إلى المخالفة التي تحدد المقاضاة؛ من القرار المستند على التجربة إلى الحكم المستند على الدليل؛ من الصراع الذي يحدد الغالب والحق السليم إلى المعاينة التي تثبت الوقائع اعتماداً على الشهادات. ترتبط كل هذه المجموعة من التغيرات بولادة الدولة التي ترمي إلى انتزاع إدارة القانون الجزائي بطريقة صارمة أكثر فأكثر، باعتبار أن وظائف الحفاظ على النظام مجمّعة بين يديها، وأن الإخضاع القضائي للضريبة من خلال الملكية الإقطاعية قد أدرج الممارسة القضائية في المسالك الكبيرة لانتقال الثروات. وربما قد استعير الشكل القضائي للتحقيق مما يمكن أن يظل قائماً من أشكال الإدارة الكارولية(1) بل في الأكثر بلا ريب من نماذج التصرف والمراقبة الإكليروسية. وتتعلق بهذه المجموعة من الممارسات: الأسئلة

(1) نسبة إلى الكارولين أسرة منحدرة من شارل مارتل حكمت بين 751 و 987. (م).

المميزة للتحقيق (من فعل ماذا؟ هل اتخذ الأمر شكلاً علنياً؟ من شاهده ويستطيع أن يشهد بما رآه؟ ما هي القرائن، ماهي الأدلة؟ هل هناك اعتراف؟) ومراحل التحقيق (مرحلة إثبات الواقعة، مرحلة تحديد المتهم، مرحلة إثبات ظروف الفعل) وشخوص التحقيق (المتتبع، المبلغ، من شاهد الأمر، من ينكر أو يعترف، من يجب عليه أن يحكم ويأخذ القرار). يعتمد هذا النموذج القضائي للتحقيق على نظام كامل للسلطة؛ إن هذا النظام هو الذي يحدد ما يجب أن يتشكل بوصفه معرفة وكيف وممن وعلى يد من ينتزع وبأي شكل ينتقل ويقع تبليغُه وعند أي نقطة يتجمع ليتيح المجال لحكم أو قرار ما.

هذا النموذج «التحقيقي»، المحوّل من موضعه والمتغيّر شيئاً فشيئاً، سيشكل بداية من القرن الرابع عشر أحد المجالات الضرورية لتكوين العلوم التجريبية. إن التحقيق سواء أكان مرتبطاً أو غير مرتبط بالتجريب أو السفر، على أنه متعارض جدا مع سلطة التقاليد وقرار التجربة الرمزية، سنجده مستخدماً في الممارسات العلمية (المغنطيسية مثلا أو التاريخ الطبيعي)، ومنظراً له في التفكير المنهجي (باكون، ذلك الإداري)، ومنقولاً إلى نماذج خطابية (التحقيق كشكل من أشكال التحليل وتقابله الدراسة والتأملات والمقالة). إننا ننتمي إلى حضارة تحقيقية تمارس منذ قرون وفق أشكال معقدة أكثر فأكثر لكنها مستمدة كلها من نفسِ النموذج، انتزاع المعرفة ونقلها وجمعها. إن التفتيش inquisition هو شكل من أشكال السلطة – المعرفة الأساسية في مجتمعنا. وحقيقة التجربة هي ابنة التفتيش، – السلطة السياسية، الإدارية، القضائية، طرح الأسئلة، انتزاع الأجوبة، جمع الشهادات، مراقبة التصريحات، إثبات الوقائع –، مثلما كانت حقيقة القياسات والنسب ابنة القاعدة Diké.

وسرعان ما حل يوم نسيت فيه التجريبية بدايتها وغطتها. Pudenda origo. قابل التفتيش رصانة التحقيق باستبداد محكمة التفتيش والمعرفة اللامبالية بالتعلق بنظام التفتيش: وباسم حقائق التجربة، اعتبر مسؤولاً عن خلق الشياطين التي يدعي القضاء عليها، عبر تعسفه، لكن محكمة التفتيش لم تكن سوى شكل واحد – وهو الشكل المتقن أكثر من غيره لوقت طويل – من بين أشكال نظام التفتيش الذي هو رحم من الأرحام القضائية – السياسية البالغة الأهمية بالنسبة إلى معرفتنا.

وقد خصص القسم الآخر من الدرس لظهور أشكال جديدة لأنواع المراقبة الاجتماعية في فرنسا خلال القرن السابع عشر. لقد مهدت ممارسة الحجز وتطور جهاز الشرطة ومراقبة السكان لتكوُّن نمط جديد للسلطة – المعرفة سيتخذ شكل الامتحان. وسنقوم بدراسة هذا

النمط الجديد والوظائف والأشكال التي اتخذها في القرن التاسع عشر في الدرس الخاص بسنة 1972 – 73.

في حلقة الإثنين واصلنا دراسة الممارسات والمفاهيم المتعلقة بالطب الشرعي في القرن التاسع عشر. وقد وقع الاحتفاظ بحالة معينة من أجل تحليل مفصل وعمل سيطبع لاحقاً.

بيار ريفيير P. Rivière : قاتلٌ غير معروف تقريباً في القرن التاسع عشر؛ ذبح أمه وأخاه وأخته وهو في سن العشرين، كَتب بعد إيقافه مذكرة تفسيرية سلمت إلى القضاء والأطباء المكلفين بإجراء كشف نفسي. لقد عثر ج. ب. بيتر على هذه المذكرة التي نشرت جزئياً سنة 1836 كاملة في مجلة طبية، كما عثر على أغلب أوراق الملف. إن هذه المجموعة من الوثائق هي التي وقع إعدادها للطبع بالاشتراك مع ر. كاستل و ج. دولوز و أ. فونتانا و ج. ب. بيتر و ب. ريو والآنسة سينزون.

إن هذا الملف هو الذي استرعى الانتباه من بين كل ملفات الطب النفسي الجزائي التي هي في حوزتنا، وذلك لعدة أسباب: وجود المذكرة طبعاً التي حررها القاتل وهو مزارع نورماندي شاب ويبدو أن الوسط الذي يعيش فيه يعتبره شبه معتوه؛ ومحتوى هذه المذكرة (الجزء الأول منها مخصص لعرض متناه في الدقة لكل العقود والنزاعات والتسويات والوعود والقطائع التي حصلت بين عائلة أبيه وعائلة أمه منذ مشروع زواجهما، ويمثل ذلك وثيقة فريدة عن الاتنولوجيا الفلاحية؛ في الجزء الثاني من هذا النص يشرح بيار ريفيير «أسباب» فعلته)؛ والشهادات المفصلة إلى حد ما التي أودعها الشهود، وكلهم من الضيعة، مقدمين انطباعاتهم حول «الأطوار الغريبة» لبيار ريفيير؛ وسلسلة الكشوف الطبعقلية الممثلة لكل عينة من عينات المعرفة الطبية المحددة بدقة: حرر أحد هذه الكشوف طبيب في الريف وآخر حرره طبيب من كن Caen وحرر الكشوف الأخرى أكبر الأطباء النفسيين الباريسيين في ذلك العهد (اسكيرول وأورفيلا(2) إلخ.)؛ وأخيراً تاريخ الحدث (بداية الطب النفسي المتعلق بالإجرام، مجادلات عامة كبيرة بين أطباء نفسيين ورجال قانون حول مفهوم الهوس الأحادي monomanie، ازدياد ظروف التخفيف في الممارسة القضائية، نشر مذكرات لاسينير(3) وظهور المجرم الخطير في الأدب).

(2) Orfila (M.J.B.). طبيب وكيماوي فرنسي (1787 - 1853)..
(3) Lacenaire (P.F.) (1803 – 1836) مجرم فرنسي شهير، أثارت ثقافته وتهكّمه أثناء محاكمته المجتمع الرومنسي، أعدم بعد أن كتب مذكراته. (م).

1973 – 1972

المُجتمعُ التأديبي

يمكن العثور في النظام الجزائي للعصر الكلاسيكي على أربعة أشكال متداخلة للخطة التأديبية – أربعة أشكال لها جذور تاريخية مختلفة، كان لكل شكل منها، حسب المجتمعات والعهود، دور متميز إن لم يكن خاصا.

1. النفي، الطرد، الإبعاد، التهجير خارج الحدود، تحجير أماكن معينة، تهديم المنزل، إزالة مكان الولادة، حجز الأموال والممتلكات.

2. إجراء تعويض ما، فرض فدية ما، تحويل الخسارة إلى دين يجب تسديده، تحويل الجريمة إلى دَيْن مالي.

3. التشهير، ترك أثر ما، الجرح، البتر، ترك ندبة، وضع علامة على الوجه أو الكتف، فرض نقص اصطناعي وملحوظ، التعذيب، باختصار الاستيلاء على الجسد وترك آثار السلطة عليه.

4. الاحتجاز : هل يمكن على سبيل الافتراض، وحسب نماذج العقاب التي وقع تفضيلها، أن نميز وجود مجتمعات الإبعاد (المجتمع اليوناني)، مجتمعات الافتداء (المجتمعات الجرمانية)، مجتمعات الوسم (المجتمعات الغربية في نهاية العصر الوسيط)، مجتمعات الاحتجاز ومنها مجتمعنا؟

وينسحب ذلك على مجتمعنا منذ نهاية القرن الثامن عشر فقط. فالأمر المؤكد أن الاعتقال والسجن لا ينتميان إلى النظام الجزائي الأوروبي قبل إصلاحات 1780–1820 الكبيرة. لقد أجمع رجال القانون في القرن الثامن عشر على هذه النقطة: «لا يعتبر السجن عقوبة حسب قانوننا المدني. . . وإن كان الأمراء يذهبون من أجل دواعي المصلحة العليا إلى تسليط هذه العقوبة، فالأمر يتعلق بتدخلات سلطوية والقضاء في العادة لا يستعمل مثل

هذه الأحكام» (سيربيون Serpillon، «القانون الجنائي»، 1767). لكن من الجائز القول إن مثل هذا الإصرار على نفي أي صفة جزائية عن السجن يدل على تردد متزايد. على أي حال تظل أنواع الحجز الممارسة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر على هامش النظام الجزائي، ولو كانت متقاربة كثيراً وظلت تقترب من بعضها:

- الاحتجاز - الضمان الذي يمارسه القضاء عند التحقيق في قضية جنائية ويمارسه الدائن حتى تسديد الدين أو تمارسه السلطة الملكية عندما تخشى عدواً ما. فالأمر لا يتعلق بمعاقبة المخطىء بقدر ما يتعلق بالتأكد من الشخص.

- الاحتجاز - البديل الذي يفرض على شخص لا يتبع القضاء الجنائي بالنظر (إما بسبب طبيعة أخطائه المتسمة بطابع أخلاقي أو سلوكي فقط؛ وإما لامتياز يمنحه التشريع: يمكن للمحاكم الاكليروسية التي لم تعد تملك منذ سنة 1629 حق إصدار أحكام بعقوبة السجن بحصر المعنى، أن تأمر الجاني بالانعزال في الدير؛ ويمثل الأمر الاستبدادي Let-tre de cachet غالباً وسيلة تمكن صاحب الامتياز من التخلص من القضاء الجنائي؛ بينما يرسل النساء إلى السجون بسبب جروم يقضي الرجال من أجلها عقوبة الأشغال الشاقة).

تجدر الملاحظة (ما عدا في هذه الحالة الأخيرة) إلى أن هذا الحبس - البديل يتميز عموماً بأنه لا يقرر من قبل السلطة القضائية وبأن مدته لا تضبط نهائياً فهي متوقفة على غاية افتراضية وهي الإصلاح. فالأمر يمثل عقوبة أكثر مما هو جزاء.

لكن بعد مرور خمسين عاماً على الصروح العظيمة للقانون الجنائي الكلاسيكي (سيربيون، جوس Jousse، مومبار دي فوغلان Mumpart de Vouglans) أصبح السجنُ الشكلَ العامَّ للنظام الجزائي.

قال ريموزا(1) سنة 1831 في مداخلة داخل المجلس: «ماهو النظام الجزائي الذي أقره القانون الجديد؟ إنه الحبس في كل أشكاله. قارنوا بالفعل العقوبات الأربع الرئيسية التي بقيت في القانون الجزائي. إن الأشغال الشاقة هي شكل من أشكال الحبس. سجن الأشغال الشاقة هو سجن في الهواء الطلق. ليس الاعتقال والعزل وسجن الجنح تقريباً سوى أسماء مختلفة لعقوبة واحدة». كما ذكر فان مينن Van Meenen مفتتحاً المؤتمر الثاني حول

(1) Rémusat (Ch. F.M.) سياسي فرنسي (1797-1875) كان وزيرا للداخلية (1840) ثم تقلد منصب وزير الشؤون الخارجية من 1871 إلى 1873 (انسحب مع Thiers). ساهم وهو نائب في كتابة القوانين الدستورية (1875) (م.).

السجون في بروكسيل بعهد شبابه حيث لا تزال «العجلات والمشانق وأعمدة التشهير» تغطي الأرض، بجانبها «هياكل عظيمة ممدودة بشناعة». كل شيء يجري كما لو أن السجن، العقوبة الموازية لنظام الجزاء، قد دخل في نهاية القرن الثامن عشر في النظام الجزائي واحتل بسرعة فائقة الحيز كله. ويقدم القانون الجنائي النمساوي الذي كتب شهادة واضحة في عهد جوزيف الثاني عن هذا الغزو المنتصر بسرعة جدا.

ليس تنظيم نظام جزائي للاحتجاز أمراً حديثاً فحسب بل هو غريب.

ففي نفس الوقت الذي كان يضع فيه لنفسه مخططاً معيناً، كان موضوع انتقادات حادة، انتقادات صيغت انطلاقاً من مبادىء أساسية، لكن كذلك انطلاقاً من التعثرات التي يمكن للسجن أن يحدثها في اشتغال النظام الجزائي وفي المجتمع عموماً.

1. يعوق السجن السلطة القضائية عن مراقبة تطبيق العقوبات والتثبت منها. قال ديكازيس (2) سنة 1818 بأن القانون لا يدخل السجون.

2. يكوّن السجن وهو يجمع مدانين مختلفين ومنعزلين في نفس الوقت، مجموعةً متجانسة من المجرمين المتضامنين مع بعضهم في السجن ويظلون كذلك خارجه. يصنع السجن جيشاً حقيقياً من الأعداء الداخليين.

3. إن السجن وهو يوفر للمدانين مأوى وطعاماً ولباساً وعملاً، فإنه يتيح للمدانين حالة مفضلة أحيانا على حالة العمال. وزيادة على أنه لا يقوم بمهمة الردع فهو يتسبب في الانحراف.

4. يخرج من السجن أناس تحكم عليهم عاداتُهم والفضيحة التي لحقت بهم بالإجرام نهائياً.

يتم التشهير على الفور بالسجن كأداة تصنع - على هامش القضاء - من سيلقي بهم هذا القضاء أو سيعيد الإلقاء بهم في السجن. كما يقع التشهير بوضوح بالحلقة السجنية منذ سنوات 1815 – 1830. وقد قدمت ثلاث إجابات بالتوالي على هذه الانتقادات:

- تصور صيغة تبادلية في السجن تحافظ على النتائج الإيجابية (فصل المجرمين ووضعهم خارج دائرة المجتمع) وإزالة النتائج الخطرة (تمكينهم من التنقل). فوقعت لأجل ذلك استعادة النظام القديم للإبعاد الذي أوقف الإنكليز العمل به أثناء حرب الاستقلال ثم

(2) Decazes (E.). سياسي فرنسي (1780 - 1860) كان وزيرا للشرطة (1815) ثم أصبح رئيساً للمجلس (1819) في عهد لويس الثامن عشر. (م.).

أعادوه بعد 1790 ليتم إبعاد المجرمين إلى أوستراليا . وقد وقعت المجادلات الكبرى حول Botany Bay (3) في فرنسا حوالي 1824 – 1830 . إن الإبعاد الاستيطاني لن يقوم في الواقع مقام السجن أبداً؛ سيلعب في عهد الغزوات الاستعمارية الكبرى دوراً معقداً في شبكات الانحراف المراقبة . ستبدأ خلال القرن التاسع عشر مجموعة كاملة مكونة من فرق المعمرين المتطوعين تقريباً، الفيالق الاستعمارية، الأفواج الإفريقية، الفرقة الأجنبية، كايين(4) في الاشتغال بشكل متلازم مع نظام جزائي سيظل مرتبطاً بالسجن أساساً .

– إصلاح النظام الداخلي للسجن، بحيث يتوقف عن صنع هذا الجيش الذي يمثل أخطاراً داخلية . وهنا يكمن الهدف الذي كان يشار إليه عبر أوروبا بكاملها باسم «الإصلاح السجني» . ويمكن أن نقدم بخصوصه علامات تاريخية مثل (دروس حول السجون) لجوليوس Julius (1830) من جهة، ومؤتمر بروكسيل في 1847 من جهة أخرى . يشمل هذا الإصلاح ثلاثة جوانب أساسية : العزل الكامل أو النسبي للمعتقلين داخل السجون (المجادلات حول أنظمة Aubuzn وPennsylvanie)، إصلاح أخلاق المدانين بواسطة العمل والتعليم والدين والمكافآت وتخفيض العقوبات؛ نشر مؤسسات الحبس الاحتياطي الموازية للنظام الجزائي أو مؤسسات الاستعادة أو المراقبة . لكن هذه الإصلاحات التي أنهتها ثورات 48 لم تغير في شيء ثغرات وظيفة السجن التي وقع التذمر منها في الفترة السابقة .

– منح مكانة انثربولوجية للحلقة السجنية أخيراً؛ تعويض المشروع القديم لـ جوليوس و شارل لوكاس Charles Lucas (تأسيس «علم للسجون» بوسعه أن يعطي المبادىء الهندسية والإدارية والبيداغوجية لمؤسسة مهمتها «الإصلاح») . بـ «علم للمجرمين» يستطيع أن يميزهم من حيث خصوصيتهم ويحدد أشكال رد الفعل الاجتماعي المطابقة لحالتهم . تبرز إذن طبقة المنحرفين التي تعطيها شبكة السجن جزءاً على الأقل من استقلاليتها وتضمن لها العزل والحبس bouclage كانحراف اجتماعي نفسي . ويتعلق هذا الانحراف بخطاب «علمي» (حيث ستترسب تحليلات نفسية مرضية، طبعقلية، تحلينفسية، اجتماعية)؛ وهو انحراف سيقع التساؤل بصدده عمّا إذَا كان السجن يمثل إيجابة أو معاملة ملائمة بالنسبة إليه

((3) Botany Bay : خليج صغير في الساحل الشرقي من أوستراليا يقع في جنوب (سيدني) اكتشفه جيمس كوك J. Cook سنة 1770 ووقع اختياره كمركز إصلاحي (1788) (م.).

(4) Cayenne : عاصمة غويانا Guyane الفرنسية، تقع في شمال أميركا الجنوبية على المحيط الأطلسي. معتقل المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة . (م.).

إن ما نُسبَ إلى السجن في بداية القرن التاسع عشر وبعبارات أخرى (تكوين فئة من «الهامشيين» و«المنحرفين») يعتبر الآن قدراً، ولا نقبله كأمر واقع فحسب بل نجعل منه معطى أولياً . وأصبح «الانحراف» كأثر ينتجه السجن هو مشكل الانحراف الذي يجب على السجن أن يعطي إجابة ملائمة عنه . إنه الانقلاب الكريمنولوجي للحلقة السجنية .

يجب التساؤل كيف أن مثل هذا الانقلاب كان ممكناً؛ كيف أن آثاراً وقع التشهير بها ونقدها أمكن التكفل بها في نهاية المطاف كمعطيات أساسية من أجل تحليل علمي للإجرامية criminalité؛ كيف أصبح من الممكن أن يتغلغل السجن، هذه المؤسسة الحديثة والهشة والقابلة للنقد والمنقودة في الحقل المؤسسي بشكل عميق بحيث أمكن اعتبار إوالية آثاره ثابتة انثربولوجية؛ ما هو أخيراً مبرر وجود السجن؛ لأي ضرورة وظيفية استطاع أن يستجيب .

بقدر ما يكون طرح السؤال ضرورياً والإجابة عنه خاصة عسيرة بقدر ما يصعب تبين المكونات «الإيديولوجية» للمؤسسة . يمكننا الاعتقاد بالفعل أنه قد وقع التشهير بالسجن وفي وقت مبكر جداً فيما يتعلق بنتائجه العملية؛ وأنه كان كذلك شديد الارتباط بالنظرية الجزائية الجديدة (تلك التي تنظم صياغة القانون في القرن التاسع عشر) بحيث استلزم الأمر القبول به إلى جانبها أو أن الأمر قد يستلزم الاشتغال مجدداً وكلية على هذه النظرية إن كانت هناك رغبة في صياغة نقد جذري للسجن .

لكن من هذا المنظور يؤدي فحص النظريات الجزائية، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى نتائج مدهشة . لا أحد من المصلحين الكبار، سواء أكانوا منظرين مثل بيكاريا Beccaria أو رجال قانون مثل سارفان Servan أو مشرعين مثل Le Pellechier de Saint-Fargeau – كلهم معا مثل بريسو Brissot قدّم السجن كعقاب شمولي ورئيسي كذلك . يُحدَّدُ المجرمُ بصفة عامة في كل هذه الأعمال كعدو للمجتمع . وهكذا يستعيد المصلحون ويغيرون ما كان نتيجة تطور سياسي ومؤسسي كامل منذ العصر الوسيط : حلول التتبع العمومي محل تسوية النزاع . إن وكيل الملك إذ يتدخل فهو لا يحدد المخالفة كتعدٍّ على شخص ما أو مصلحة خاصة فقط بل كاعتداء على سيادة الملك . يقول بلاكستون Black-stone معلقاً على القوانين الإنكليزية إن الوكيل يدافع عن سيادة الملك ومصالح المجتمع في الوقت نفسه . باختصار سعى معظم المصلحين انطلاقاً من بيكاريا إلى تحديد مفهوم الجريمة ودور الطرف العمومي وضرورة العقاب انطلاقاً من مصلحة المجتمع وحدها أو الحاجة إلى

حمايته. إن المجرم يضر قبل كل شيء بالمجتمع خارقاً الميثاق الاجتماعي، إنه يتكون داخله كعدو داخلي. ويترتب عن هذا المبدإ العام عدد معين من النتائج:

1. على كل مجتمع أن يشكّل سُلّمَ العقوبات حسب حاجاته الخاصة مادام العقاب لا ينتج عن الخطأ بذاته بل عن الضرر الحاصل للمجتمع أو الخطر الذي يتعرض له المجتمع بسبب هذا الخطإ. فبقدر ما يكون المجتمع ضعيفاً بقدر ما تقع حمايته بصورة أفضل ويجب عليه الظهور بمظهر المتشدد. لا وجود إذن لمثال شمولي للنظام الجزائي، والعقوبات نسبية في أساسها.

2. إذا كانت العقوبة تكفيراً عن الجريمة، فلا ضير في أن تكون شديدة جداً؛ على أية حال قد يكون من العسير تحديد تناسب دقيق بينها وبين الجريمة. لكن إذا كان الأمر يتعلق بحماية المجتمع فإنه يمكن حسبانها بحيث تؤدي هذه الوظيفة تماماً: فيما عدا ذلك يصبح كل تشدد إضافي تجاوزاً للسلطة. إن عدالة العقوبة في اقتصادها.

3. دور العقوبة محوَّلٌ تماماً نحو الخارج ونحو المستقبل: أي منع الجريمة من الوقوع من جديد. عند حد معين لا يمكن بالمعقابة على جريمة أنْ نعرف بكل تأكيد أنها الأخيرة. فالأمر يتمثل إذن في تجريد الجاني من القدرة على الإضرار وثنْي الأبرياء عن كل مخالفة مماثلة. هنا تكمن فعالية العقاب في تأكده، أي في طابعه الحتمي أكثر من أي نوع من أنواع التشدد.

لكن انطلاقاً من مثل هذه المبادىء لا يمكن استنتاج ما سيتم تكريسه فعلاً في الممارسة الجزائية أي تعميم السجن كشكل عام للعقاب. بل نلاحظ على العكس من ذلك بروز نماذج مختلفة جداً بخصوص العقاب.

– نموذج منها تتكفل به الفضيحة، أي آثار الرأي العام. إن الفضيحة عقاب في غاية الكمال مادامت تمثل رد الفعل الفوري والعفوي للمجتمع نفسه: وهي تتبدل مع كل مجتمع؛ وتتدرج حسب الضرر الذي تحدثه كل جريمة، ويمكن إلغاؤها عن طريق استعادة للحقوق؛ وهي أخيراً تلحق الجاني وحده. فهي إذن عقاب يتطابق مع الجريمة دون حاجة إلى أن يمر عبر قانون ما code وأن يطبق من قبَل محكمة ودون خطر في أن تحول وجهته سلطة سياسية ما. إنه عقاب مطابق تماماً لمبادىء النظام الجزائي. «إن التشريع الجيد يحقق انتصاراً عندما يكون الرأي العام على جانب من القوة بحيث يعاقب الناس على جرائمهم بمفرده. . . سعيد هو الشعب الذي يمكن أن يمثل الإحساس بالشرف لديه القانون الوحيد. فلا يحتاج تقريباً إلى التشريع. إن الفضيحة هي التي تمثل قانونه الجزائي».

– نموذج آخر مستعمل في مشاريع الإصلاحات وهو القصاص talion. فبتسليط عقوبة من نفس النوع على الجاني ولها نفس الدرجة من الشدة بالنسبة إلى الجريمة، يصبح الحصول على جزاء متدرج ومتناسب بصفة دقيقة في نفس الوقت أمراً محققاً. يأخذ العقاب شكل هجوم معاكس. وشرط أن يكون هذا الأخير سريعاً ومحتوماً يلغي العقاب آلياً تقريباً ما ينتظر المخالف أن يفيد منه جاعلاً الجريمة عديمة الجدوى. وتصبح الإفادة من الجريمة فجأة في درجة الصفر. لم يقدم نموذج القَصَاص بلا شك في شكل مفصل قط، لكنه أتاح غالباً تحديد أصناف العقاب. يقول بيكاريا مثلا: «يجب استعمال العقوبات الجسدية بخصوص الاعتداءات على الأشخاص» و«يجب أن تكون العقوبات بخصوص ثلب الأشخاص مالية» ونجد نموذج القَصَاص أيضا في شكل «قَصَاص أخلاقي»: المعاقبة على الجريمة لا بغلب آثارها، بل بالعودة إلى بداياتها ونزعات الشر التي سببتها. قد اقترح Le Pelletier de Saint-Fargeau على المجلس الوطني (21 ماي / أيام 1791): «العذاب الجسدي للمعاقبة على الجرائم التي يكون أساسها الكسل؛ والفضيحة للمعاقبة على الجرائم التي تدل على «دناءة وانحطاط» النفس».

– نموذج ثالث أخيراً وهو الاستعباد لصالح المجتمع. ويمكن أن تكون مثل هذه العقوبة متدرجة في شدتها ومدتها حسب الضرر الذي يصيب المجموعة. ترتبط العقوبة بالخطإ عن طريق المصلحة التي وقع الإضرار بها. يقول بيكاريا بخصوص السّراق: «تجعل العبودية الوقتية العمل وشخص الجاني في خدمة المجتمع لكي تعوض له هذه الحالة من التبعية الكاملة عن الاستبداد الجائر الذي مارسه الجاني بانتهاكه للميثاق الاجتماعي». ويقول بريسو: «بماذا يقع تعويض عقوبة الإعدام؟ بالاستعباد الذي يجرد الجاني من القدرة على الإضرار بالمجتمع؛ وبالعمل الذي يجعله صالحاً وبالألم الطويل والمستمر الذي يرعب الذين قد تسول لهم أنفسهم تقليده».

في كل هذه المشاريع طبعاً يظهر السجن غالباً كعقوبة من العقوبات الممكنة: إما كحالة للأشغال الشاقة أو كعقوبة قصاص بالنسبة لمن اعتدوا على حرية الآخرين. لكنه لا يبرز كشكل عام للجزاء ولا كشرط لتغيّر نفْسي وأخلاقي للمنحرف.

سنرى أن المنظرين سيعطون في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر هذا الدور للسجن. «الحبس هو أعلى درجات العقوبة في المجتمعات المتحضرة. هدفه أخلاقي عندما يصاحبه الجبر على العمل» (پ. روسي P. Rossi، 829). لكن السجن كمكان للإصلاح هو إعادة تأويل لتجربة الحبس التي انتشرت بصورة فعلية في السنوات السابقة.

لم تكن النظرية الجزائية إذن تتضمن تجربة السجن. ولدت تجربة السجن وتكونت لأسباب أخرى وقد فرضت نفسها من الخارج تقريباً على النظرية الجزائية التي ستجد نفسها مضطرة لتبريرها في النهاية، وهو ما سيصنعه ليفينغستون Livingston مثلا سنة 1820، إذ يقول: «إن لعقوبة السجن أربع ميزات بفضل قدرتها على الانقسام إلى عدة درجات بقدر خطورة الجرائم وهي تمنع تكرير الجرم وتتيح الإصلاح وهي كينة بما فيه الكفاية بحيث لا يتردد القضاة في العقاب وتمنع الشعب من الثورة ضد القانون».

لفهم السير الحقيقي للسجن، فيما وراء تعطل سيره الظاهر، وفهم نجاحه الكبير فيما وراء خيباته السطحية، يجب العودة بلا شك إلى تلك الدوائر الخاصة بالمراقبة والموازية للجزاء التي ظهر فيها كما رأينا، في القرن السابع عشر، وخصوصاً في القرن الثامن عشر.

يلعب الحجز في هذه الدوائر السلطوية دوراً يتصف بثلاث سمات متميزة.

- يتدخل في التوزيع الحيزي للأفراد بواسطة الحبس الوقتي للمتسولين والمتشردين. تحكم عليهم التعليمات بلا شك (نهاية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) بالأشغال الشاقة على الأقل في حالة تكرير الجرم. لكن الحجز يبقى في الواقع العقوبة الأكثر تواتراً. غير أنه إذا وقع حجزهم فإن ذلك لا يعني تثبيتهم هناك حيث يقع الاحتفاظ بهم بقدر ما يعني ترحيلهم: منع المدن عنهم، إرسالهم إلى الريف، منعهم من الجولان في منطقة ما، إجبارهم على الذهاب إلى مكان يتيح تشغيلهم. فهي طريقة سلبية على أي حال لمراقبة موقعهم بالنسبة إلى جهاز الإنتاج الفلاحي أو الصناعي، طريقة للتأثير في دفق السكان تراعي ضرورات الإنتاج وسوق الشغل.

- يتدخل الحجز أيضاً، على مستوى سلوك الأفراد فهو يعاقب على مستوى تحجزائي infra-pénal على طرائق معينة للعيش وأنماط من الخطاب ومشاريع أو غايات سياسية وسلوكات جنسية وأشكال لرفض السلطة وتحدي الرأي وأنواع من العنف، إلخ. باختصار إنه لا يتدخل باسم القانون بقدر ما يتدخل باسم النظام والاستقامة. ما يستهدفه الحجز هو الشاذ والمضطرب والخطر والرذيل. ففي حين يعاقب نظام الجزاء على المخالفة، يعاقب الحجز على الفوضى.

- أخيراً، إذا كان صحيحاً أن الحجز بين يدي السلطة السياسية وأنه يفلت كلية أو جزئياً من مراقبة القضاء المنظم (يقدر الملك، الوزراء، الإداريون، والوكلاء الموفدون الحجزَ في فرنسا بصورة دائمة تقريباً)، فإنه أبعد من أن يكون أداة للتعسف والاستبداد. تبين دراسة

الأوامر الاستبدادية (دراسة كيفية اشتغالها وأسبابها معاً) أن معظمها كان يتم استجابة لطلب أرباب العائلات وصغار الأعيان والجماعات المحلية والدينية والمهنية ضد أشخاص يسببون لهم الإزعاج والفوضى. يصعد الأمر الاستبدادي من أسفل إلى أعلى (في شكل طلب) قبل أن ينزل جهاز السلطة في شكل أمر ordre يحمل الختم الملكي. فهو أداة للمراقبة المحلية الدقيقة.

ويمكننا القيام بنفس التحليل بخصوص المجتمعات الموجودة في انكلترا منذ نهاية القرن السابع عشر. تعمل هذه المجتمعات التي يحركها «المعارضون» غالباً على التشهير ببعض الأفراد وإقصائهم ومعاقبتهم بسبب انحراف السلوك والامتناع عن العمل وإثارة الاضطرابات. توجد فروق شاسعة طبعاً بين هذا الشكل للمراقبة والشكل الذي يتوخاه الأمر الاستبدادي. قد يكون الفرق هو الآتي: كانت المجتمعات الانكليزية (على الأقل في الجزء الأول من القرن الثامن عشر) مستقلة عن أي جهاز من أجهزة الدولة، وكانت بالإضافة إلى ذلك شعبية من حيث الانضمام إليها بحيث تهاجم إجمالاً لا أخلاقية الأقوياء والأغنياء؛ والصرامة التي تبديها - أخيرا - إزاء أعضائها ذاتهم، هي أيضا بلا شك طريقة لتخليصهم من قضاء جزائي في غاية القسوة (يحتوي التشريع الجزائي الانكليزي وهو «فوضى دامية» على حالات الحكم بالموت أكثر من أي قانون أوروبي). وعلى العكس من ذلك كانت أشكال المراقبة في فرنسا مرتبطة إلى حدٍّ بعيد بجهاز الدولة الذي أقام أول وأكبر نظام شرطة في أوروبا سعت النمسا في عهد جوزيف الثاني ثم انكلترا إلى تقليده. ما يجب ملاحظته بالذات، بخصوص انكلترا، في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر (أساساً بعد انتفاضة غوردون Gordon Riots (5) وفي فترة الحركات الشعبية الكبيرة المعاصرة تقريباً للثورة الفرنسية) هو ظهور مجتمعات تهذيبية جديدة، شكل الانضمام فيها أكثر أرستقراطية (بعضها مجهز عسكرياً): فهي تطلب تدخل السلطة الملكية وتركيز تشريع جديد وتنظيم جهاز للشرطة. وتندرج أعمال وشخصية كولكيهون Colquhoun ضمن هذا السياق.

إن ما أحدث تغييراً على الجزاء في منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائي لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معاً في جهاز الدولة المتركّز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية أحياناً) التي تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الأشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الأساسي. يخترق

((5) انتفاضة قادها اللورد جورج غوردون ضد الكاثوليكيين، هزت لندن من 2 إلى 8 جوان / حزيران 1780. (م.).

لمجتمع بكامله نظام شامل للحراسة - الحجز متخذاً أشكالاً تتراوح بين السجون الكبيرة المبنية حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعات الرعاية، ولا تجد هذه الأشكال نقاط ارتكازها لدى المنحرفين فقط بل كذلك لدى الأطفال المهملين والأيتام والحرفيين المتمرنين والتلامذة والعمال، إلخ. يقابل جوليوس في مقطع من (دروس حول السجون) حضارات المشهد (حضارات القربان والطقوس حيث يقع تقديم مشهد معين يصور حدثاً واحداً للجميع. وحيث يمثل المسرح الشكل المعماري الأم) بحضارات الحراسة (حيث يقع تأمين مراقبة متواصلة للبعض تشمل العدد الأكبر ويمثل السجن الشكل المعماري المتميز). ويضيف أن المجتمع الأوروبي الذي أحل الدولة محل الدين يعطي أول مثال عن حضارة الحراسة.

لقد أسس القرن التاسع عشر عهد المشتملية Panoptisme.

لأي حاجات يستجيب هذا التغيير؟

يبدو أنه يمثل رداً على أشكال جديدة ولعبة جديدة في اللاشرعوية illégalisme، على أخطار جديدة خصوصاً.

يبيّن مثال الثورة الفرنسية (بل كذلك عدة حركات أخرى في العشرين سنة الأخيرة من القرن الثامن عشر) أن الجهاز السياسي لأمة ما هو في متناول حركات التمرد الشعبية. ولا تعد انتفاضة معاشية وتمرد ما ضد الضرائب أو الأتاوى ورفض التجنيد من بين تلك الحركات المحصورة والمحددة التي يمكنها أن تدرك (جسدياً كذلك) ممثل السلطة السياسية، بل إنها تترك هياكله وتنظيمه بعيدة المأخذ. يمكنها أن تدين امتلاك وممارسة السلطة السياسية. لكن من جهة أخرى وربما خاصة، يجعل تطور الصناعة جهاز الإنتاج على صلة بمن يستطيعون تشغيله. إن الوحدات الحرفية الصغيرة والمصانع المجهزة بآلات محدودة وبسيطة نسبياً والدكاكين الصغيرة المؤمنة للأسواق المحلية لا يمثل مغنماً كبيراً بالنسبة لعمليات النهب والتدمير الشامل. لكن الآلية machinisme وتنظيم المصانع الكبيرة ذات المخزونات الهامة من المواد الأولية، وعالمية السوق وظهور مراكز كبيرة لإعادة توزيع البضائع تجعل الثروات عرضة للاعتداءات المستمرة. ولا تأتي هذه الاعتداءات من الخارج، ولا يقوم بها أولئك المعدمون أو غير المندمجين بصفة طبيعية الذين كانوا - تحت ثوب المتسول أو المتشرد - يثيرون خوفاً كبيراً في القرن الثامن عشر، بل تأتي من الداخل ويقوم بها بالذات أولئك الذين يستطيعون تطويع صفتهم لجعلها منتجة. فمن النهب اليومي

للمواد المخزونة إلى التحطم الجماعي الكبير للآلاتيين، يهدد خطر دائم الثروة المستثمرة في جهاز الإنتاج. ويمكن أن تصلح كمثال على ذلك سلسلة الإجراءات المتخذة في نهاية القرن الثامن عشر وفي بداية القرن التاسع عشر لحماية الموانىء والأرصفة والورشات في لندن وتفكيك شبكات تجار البضاعة المسروقة.

أما في الريف فإن عكس هذه الحالة هو الذي يؤدي إلى نتائج مشابهة. إن تقسيم الملكية الريفية وانعدام الأراضي بصورة كاملة تقريباً واستغلال الأراضي البور، ترسّخُ التملّك وتجعل المجتمع الريفي متعصباً لمجموعة كاملة من الأشكال الصغرى للاشرعوية التي كان من الواجب قبولها - طوعاً أو كرهاً - في نظام الملكية الكبيرة غير المستغلة بشكل كاف. وتختفي الهوامش التي مكنت الناس الأكثر فقراً وحركة من العيش مستفيدين من التساهل والإهمال والقوانين المنسية أو الأمور المقررة. ويحول تضييقُ علاقات الملكية، أو بالأحرى النظام الجديد للملكية الأرض واستغلالها الجديد الكثيرَ من أشكال اللاشرعوية القائمة إلى جريمة. إن أهمية الجنح الريفية سياسية أكثر منها اقتصادية في فترة حكومة المديرين والقناصل في فرنسا (تتمحور الجنح إما حول صراعات في شكل حروب أهلية أو حول مقاومة التجنيد) كما أن للمقاومة المعارضة في أوروبا لمختلف قوانين الغابات في بداية القرن التاسع عشر أهمية كذلك.

لكن ربما يوجد الشكل الأكثر أهمية للاشرعوية الجديدة في سياق آخر. فهي لا تتعلق بهيكل جهاز الإنتاج أو ملكية الأرض بقدر ما تتعلق بالعامل وشكل خضوعه لأجهزة الإنتاج. أجور غير كافية، انتقاء أهلية العمل بسبب الآلة، ساعات عمل تفوق الحد، تعدد الأزمات الجهوية والمحلية، منع الجمعيات، إوالية الاستدانة، كل ذلك يدفع العمال إلى انتهاج سلوكات معينة مثل التغيّب وإبطال «عقد التشغيل» والنزوح والحياة «اللاسوية». يتمثّل المشكل إذن في ترسيخ العمال في جهاز الإنتاج وتثبيتهم في مكان يحتاج فيه هذا الجهاز إليهم أو نقلهم إليه وإخضاعهم لإيقاع هذا الجهاز وإلزامهم بما يتطلبه من استقرار وانتظام، باختصار، في تكوينهم كقوة عمل. من هنا تتم إقامة تشريع يُنشيء جنحاً جديدة (إلزامية الكتيّب، قانون خاص بالخمّارات، منع اليانصيب) وتُجري سلسلة كاملة من الإجراءات ـ دون أن تكون جبرية بصورة مطلقة ـ تقسيماً بين العامل الجيّد والعامل الرديء، وتسعى إلى تقويم السلوك (صندوق الادخار، التشجيع على الزواج، الأحياء العمالية فيما بعد)؛ من هنا تظهر أجهزة المراقبة أو الضغط (جمعيات الإحسان والرعاية)؛ من هنا تظهر

أخيراً حملة كاملة واسعة النطاق لتهذيب الأخلاق العمالية. تحدّد هذه الحملة ما تريد تجنّبه باعتباره «انحلالاً» وما تريد ترسيخه باعتباره «استقامة»: أي إيجاد هيكل عمالي مركّز، مثابر، متطابق مع وقت الإنتاج، يبذل الجهد المطلوب بالضبط. وتبيّن هذه الحملة بخصوص الانحراف الأثر المحتوم لعدم الاستقامة، مقدمةً بذلك التبعات النفسية والأخلاقية الخاصة بأثر التهميش، الناتج عن إواليات المراقبة.

□□□

يمكن من هنا استخلاص عدد معيّن من النتائج.

1. لا ترتبط أشكال الجزاء التي يُلاحظ ظهورها بين 1760 و 1840 بتجديد ما للرؤية الأخلاقية. لم تتغير في الأساس طبيعة المخالفات المحددة قانونياً (لكن يمكن ملاحظة الاختفاء التدريجي أو الفجئي للجنح الدينية وظهور بعض الجنح ذات الطابع الاقتصادي أو المهني)؛ ولئن وقع تخفيف نظام العقوبات كثيراً فإن المخالفات في حدّ ذاتها بقيت هي نفسها تقريباً. ما أتاح إدخال تغيير كبير في ذلك العهد هو مشكل يتعلّق بالجسد والمادية، ـ إنها مسألة تتعلق بالجسد: شكل جديد من أشكال المادية اتخذه جهاز الإنتاج، صلة من نوع جديد بين هذا الجهاز ومن قام بتشغيله؛ متطلبات جديدة مفروضة على الأفراد كقوى منتجة. لا يتعلق تاريخ الجزاء في بداية القرن التاسع عشر بتاريخ الأفكار الأخلاقية أساساً؛ بل هو فصل من فصول تاريخ الجسد. أو لنقل بشكل آخر إننا باستنطاق الأفكار الأخلاقية انطلاقاً من الممارسة والمؤسسات الجزائية، نكتشف أن تطور الأخلاق هو قبل كل شيء تاريخ الجسد، تاريخ الأجساد. ويمكن أن نفهم من هنا:

ـ أن السجن أصبح الشكل العام للعقوبة وحلّ محلّ التعذيب. لم يعد من اللازم وسْمُ الجسد، بل يجب تقويمه وتعديله وحسبان وقته واستعماله كلّياً واستخدام قواه في العمل بشكل ملائم ومستمر. إن الشكل ـ السجن للجزاء يناسب الشكل ـ الأجر للعمل؛

ـ اتخذ الطب، كعلم يتعلّق بالحالة السّوية للأجساد، مكاناً في صلب الممارسة الجزائية (يجب أن تكون الغاية من العقوبة هي الشفاء).

2. لا يتعلّق تغيّر الجزاء بتاريخ الأجساد فحسب، بل يتعلّق بشكل أدقّ بتاريخ العلاقات بين السلطة السياسية والأجساد. يمثّل إكراه الأجساد ومراقبتها وإخضاعها والطريقة التي تُمارس بها هذه السلطة عليها بشكل مباشر أو غير مباشر والطريقة التي تطوّعها بها وتثبّتها وتستخدمها، أصلَ التغيّر المدروس. قد يتعيّن كتابة «فيزياء» للسلطة وتبيان كم أنه

قد وقع تعديلُها بالنسبة إلى أشكالها السابقة في بداية القرن التاسع عشر، عند نشأة هياكل الدولة.

هناك منظور جديد، أولاً: جهاز للمراقبة المُعَمَّمة والقارّة؛ يجب ملاحظة ورؤية وتبليغ كل شيء: تنظيم الشرطة؛ إقامة نظام أرشيفات (ببطاقات شخصية)؛ إقامة مشتملية panoptisme معينة.

هناك إوالة جديدة: عزل وتجميع الأفراد؛ موضعة الأجساد؛ استخدام القوى بأفضل طريقة ممكنة؛ مراقبة وتحسين المردود؛ وباختصار تركيز نظام كامل للحياة والوقت والطاقة.

هناك فيزيولوجيا جديدة: تحديد الضوابط، إقصاء ورفض ما لا يتطابق معها، إوالية تركيزها بواسطة تدخلات إصلاحية تعتبر علاجية وتأديبية بشكل مبهم.

تميزُ المشتملية ونظامُ التأديب وضبط السلوك على نحو مبسّط هذه الممارسةَ الجديدةَ للسلطة على الأجساد التي تركزت في القرن التاسع عشر. وليس الموضوع النفسي كما لوحظ ظهوره في تلك الفترة (الخاضع للمعرفة الممكنة والقابل للتدرّب والتكوين والتقويم والذي يمثل مجالاً محتملاً للانحرافات المَرَضية والتدخلات من أجل الضبط) إلا الوجه الآخر لسيرورة الخضوع هذه. يبرز الموضوع النفسي عند نقطة التقاء السلطة بالجسد: إنه نتيجة لـ«فيزياء سياسية» معيّنة.

3. في هذه «الفيزياء» يلعب الانحراف دوراً هاماً. لكن يجب الاتفاق حول كلمة انحراف. ليس المنحرفون نوعاً من الناس الذين عليهم تبدّل نفسي واجتماعي ويمثّلون موضوع القمع الجزائي. بل إن كلمة انحراف يجب أن تعني النظام المزدوج جزاء ـ منحرف. فالمؤسسة الجزائية، باعتبار السجن الذي يمثّل المركز بالنسبة لها تصنع صنفاً من الأفراد يدور حولها: إن السّجن لا يُصلح أحداً؛ إنه يسترجع بلا انقطاع نفس الأشخاص ويكوّن شيئاً فشيئاً أناساً مُهمَّشين يقع استخدامهم للضغط على أشكال «الشذوذ» و «اللاشرعوية» التي يمكن التسامح في شأنها. كما أن المؤسسة الجزائية تمارس هذا الضغط على أشكال اللاشرعوية بواسطة الانحراف عبر ثلاث طرائق: فهي تحوّل الشذوذ واللاشرعوية شيئاً فشيئاً إلى جريمة بفضل لعبة الإقصاءات والعقوبات الموازية للجزاء (يمكن تسمية هذه الإوالية بـ«العصيان يؤدي إلى المشنقة») وهي تدمج المنحرفين في وسائلها الخاصة لحراسة اللاشرعوية (انتداب المحرّضين والمخبرين وأعوان الشرطة؛ ويمكن تسمية هذه الإوالية

بـ«كل سارق يمكن أن يكون ڤيدوكا(6)»؛ وهي توجّه جرائم المنحرفين نحو السكان الذين ينبغي حراستهم أكثر من غيرهم (المبدأ هو: «سرقة فقير أسهل دائماً من سرقة غني»).

إذا استعدنا إذن سؤال البداية: ما الغاية من هذه المؤسسة الغريبة: السجن؟ ما الغاية من اختيار هذا الجزاء الذي سرعان ما وقعت إدانة تعثر وظيفته؟ ربما ينبغي البحث عن الإجابة من هذا الجانب: إن ميزة السجن هي إنتاج الانحراف الذي هو أداة مراقبة وضغط على اللاشرعوية التي هي جزء لا يُستهان به في ممارسة السّلطة على الأجساد التي هي عنصر من هذه الفيزياء للسلطة التي أوجدت علم نفس الذات.

□□□

خُصّصت حلقة هذه السنة للإعداد لنشر الملف المتعلّق بقضية / پيير ريفيير/ .

6) Vidocq (F) مغامر فرنسي (1775 - 1857) كان سجيناً في الأشغال الشاقة ثم أصبح رئيساً في جهاز الأمن.(م.).

1974 – 1973

السُّلطةُ الطبْنفسيّة

هناك بلا شك علاقة تاريخية متبادلة بين أمرين: لم يكن الجنون قبل القرن الثامن عشر مرتبطاً بالحجز بصورة منظمة، وكان يعتبر شكلاً من أشكال الخطإ أو الوهم. كما أنه كان يُنظر إلى الجنون في بداية العصر الكلاسيكي أيضاً كأمر ينتسب إلى أوهام العالم، فهو يعيش داخلها ولا يمكنه أن ينفصل عنها إلا عندما يأخذ أشكالاً قصوى أو خطرة. نفهم انطلاقاً من هذه الحالات أن المكان المفضل، الذي يمكن للجنون ويجب عليه أن يكشف فيه عن حقيقته، لا يمكن أن يكون المكان الاصطناعي للمستشفى. كانت أماكن العلاج المعترف بها الطبيعة أولا بما أنها الشكل الظاهر للحقيقة؛ فهي تملك في داخلها القدرة على إزالة الخطإ وتبديد الأوهام. كانت الأوصاف التي يقدمها الأطباء إذن هي السفر والراحة والتنزه والاعتزال والانقطاع عن عالم المدينة الاصطناعي والتافه. سيتذكر إسيكرول الأمر أيضاً أثناء تصميم مستشفى للطب العقلي عندما أوصى بأن يُطل كل بهو على حديقة. كان الحيز الآخر المستخدم للعلاج هو المسرح، الطبيعة المعكوسة؛ نمثّل أمام المريض جنونه ونخرجه له، نعرض عليه لفترة وجيزة واقعاً خيالياً ويقع التصرف بواسطة الديكور والأقنعة كما لو كان هذا الواقع حقيقياً، لكن على نحو يجعل الخطأ ـ من خلال هذا الفخ ـ ينكشف في النهاية أمام عيني الضحية. لم تختف هذه التقنية هي الأخرى تماماً في القرن التاسع عشر؛ كان إسكيرول، مثلا يوصي بإقامة محاكمات للمصابين بالاكتئاب لتحفيز نشاطهم ورغبتهم في المقاومة.

تتزامن ممارسة الحَجْر Internement في بداية القرن التاسع عشر مع الفترة التي لا ينظر فيها إلى الجنون في علاقته بالخطإ، بقدر ما يُنظر إليه في علاقته بالسلوك السويّ والعادي

والتي لم يعد يظهر فيها الجنون كحكم مشوّش، بل كاضطراب في طريقة التصرّف والإرادة والتعبير عن الأهواء وأخذ القرارات والتصرف بحرية؛ باختصار لم يعد الجنون في تلك الفترة يندرج في محور الحقيقة ـ الخطأ ـ الوعي، بل في محور الإحساس ـ الإرادة ـ الحرية؛ وهي فترة هوفْبُوير Hoffbauer وإسكيرول. «هناك مجانين لا يكاد هذيانهم يبين لكن لا وجود البتة لمجانين لا تكون أهواؤهم وعواطفهم مشوّشة ومنحرفة أو مدمَّرة. . . ليس تناقض الهذيان علامة أكيدة للشفاء إلاّ عندما يستعيد المجانين حالاتهم العاطفية الأولى». ما هي في الواقع سيرورة الشفاء؟ هل هي حركة الانتقال التي يتلاشى بفضلها الخطأ وتتضح الحقيقة من جديد؟ كلاّ، بل يتعلّق الأمر بـ«رجوع الحالات العاطفية إلى حدودها المضبوطة والرغبة في رؤية الأصدقاء والأبناء ودموع التأثر والحاجة إلى فتح القلب، وملاقاة العائلة واستئناف الأمور المعتادة».

أي دور إذن يمكن أن يكون للمستشفى في حركة العودة إلى السلوكات السّوية؟ بالطبع سيكون له أولاً الوظيفة التي تُسند للمستشفيات في القرن الثامن عشر أي إتاحة اكتشاف حقيقة المرض العقلي وعزل كل ما يمكن أن يقنّعها في وسَط المريض ويشوّشها ويعطيها أشكالاً شاذة ويحافظ عليها ويبعثها من جديد. لكن المستشفى يمثّل أكثر من مكان للكشف، فالمستشفى الذي قدّم إسكيرول نموذجاً عنه هو مكان مواجهة، فالجنون، الذي هو إرادة مضطربة وهوًى منحرف، يجب أن يواجه إرادة مستقيمة وأهواء راشدة. يترتب عن هذه المواجهة والاصطدام المحتوم المستحبين في الحقيقة نتيجتان، فالإرادة المريضة التي يبقى من المتعذر إدراكها بما أنها لا تفصح عن نفسها في أي هذيان ستبدي ألمها بوضوح من خلال المقاومة التي ستقابل بها إرادة الطبيب السويّة، ومن جهة أخرى سيؤدي الصراع الذي سينشأ انطلاقاً من هذا الأمر، إذا دار كما ينبغي، إلى انتصار الإرادة السوية وإلى الخضوع والتخلي عن الإرادة المضطربة. إنها إذن سيرورة معارضة وصراع وسيطرة. «يجب تطبيق طريقة مشوّشة وكسر التشنّج بالتشنّج. . . يجب قهر سلوك بعض المرضى بكامله وهزم ادعـاءاتهم وتـرويض نزقهـم وكسر غطرستهم، بينـما يجـب استثـارة وتشجيع المرضى الآخرين».

هكذا احتلت الوظيفة الغربية جداً مستشفى الطبّ العقلي في القرن التاسع عشر الغريبة جداً مكانها ذلك المستشفى الذي هو مكان للتشخيص والتصنيف، حوض نباتات تُوزّع فيه أنواع الأمراض في أبهاء تذكر طريقة ترتيبها بحقل بقُول شاسع؛ لكنه أيضاً فضاء مغلق

للمواجهة، حيّز للمبارزة، حقل مؤسسي يتعلّق فيه الأمر بالانتصار والخضوع. إن طبيب المستشفى الكبير ـ سواء أكان لُوريه(1) أو شارْكُو(2) أو كْرِيبلين(3) ـ هو الذي يستطيع إدراك حقيقة المرض بفضل ما يعرفه عنه، وهو الذي يستطيع إبراز حقيقة المرض وإخضاعه للواقع بواسطة السلطة التي تمارسها إرادته على المريض ذاته. كل التقنيات والإجراءات المستخدمة في مستشفيات المجانين في القرن التاسع عشر ـ كالعزل والاستنطاق الخاص أو العام، المعاملات التأديبية مثل الاستحمام، والمعاملات المعنوية (التشجيع أو التوبيخ)، النظام الصارم، العمل الإجباري، المكافآت، العلاقات التفضيلية بين الطبيب وبعض مرضاه، علاقات الإذلال والامتلاك والترويض والعبودية أحياناً التي تربط المريض بالطبيب ـ تتمثل وظيفة كل ذلك في جعل شخصية الطبيب «سيّد الجنون» وهو الذي يُظهر حقيقته (عندما يبقى مدفوناً وصامتاً) وهو الذي يسيطر عليه، يسكّنه ويقضي عليه بعد أن يكون قد أثاره ببراعة.

لنقل إذن بشكل مبسّط: إن وظيفة «إنتاج حقيقة» المرض في المستشفى الباستوري ما فتئت تتلاشى؛ واختفى الطبيب المنتج للحقيقة في بنية معرفية مّا. وعلى العكس من ذلك فإن وظيفة «إنتاج الحقيقة» في مستشفى إسكيرول أو شارْكُو تتضخم وتنتعش حول شخصية الطبيب. وذلك في لعبة يتعلّق الأمر فيها بقدرة الطبيب الفائقة. إن شاركو صانع المعجزات في الهستيريا، هو بلا شك الشخصية الأكثر رمزية في هذا النوع من النشاط.

غير أن هذا الانتعاش يحصل في فترة تجد فيها السّلطة الطبية ضماناتها ومبرراتها في مزايا المعرفة: الطبيب كفء ويعرف الأمراض والمرضى ويمتلك معرفة علمية تماثل معرفة العالم الكيماوي والعالم الإحيائي: وهذا ما يبرّر الآن تدخله وأخذه للقرارات. إن السلطة التي يعطيها مستشفى المجانين لطبيب الأمراض العقلية يجب إذن أن تتبرر (وأن تتقنّع في نفس الوقت بقناع السلطة الأولية الفائقة) منتجة لظواهر قابلة للاندماج في علم الطب. وهكذا نفهم لماذا كانت تقنية التنويم والإيحاء التنويمي ومشكلة التصنّع والتشخيص التمفصلي بين المرض العضوي والمرض النفسي في صلب طب الأمراض العقلية تطبيقياً

(1) Leuret (F) طبيب عقلي فرنسي (1797 - 1851) تلميذ إسكيرول. أثارت وسائله العلاجية للاضطرابات العقلية انتقادات حادة نظراً لقساوتها (م).

(2) Charcot (J.M) طبيب فرنسي (1825 - 1893). ساهم في تطوير علم الأمراض العصبية من خلال بحوثه حول الهستيريا والتنويم (م).

(3) Kraepelin (E) طبيب أمراض نفسية ألماني (1855 - 1926). حاول إخضاع طب الأمراض النفسية لدقّة العلوم الطبيعية (م).

ونظرياً منذ سنوات طويلة (من 1860 إلى 1980 على الأقل). لقد وقع بلوغ درجة الكمال، الكمال البالغ الإعجاز عندما أخذ مرْضَى قسم شاركو ينتجون استجابة لطلب السلطة ـ المعرفة الطبية أعراضاً ضُبطت حسب معايير الصّرع، أي يمكن تمييزها ومعرفتها واستكشافها من خلال المرض العضوي.

هي مرحلة حاسمة تتوزع فيها وظيفتَا مستشفى المجانين من جديد، وتتطابقان تماماً (اختبار وإنتاج الحقيقة من جهة، ومعاينة ومعرفة الظواهر من جهة أخرى). ويصبح بإمكان سلطة الطبيب أن تتيح له إنتاج حقيقة مرض عقليٍّ ما، خاصيتها هي إعادة إنتاج ظواهر يمكن للمعرفة أن تبلّغها كلّياً. كانت الهستيريا المرض المتميز، بما أنها (تتيح معرفة ما)، فهي تعيد بنفسها نسخ آثار السّلطة الطّبية في أشكال يمكن للطبيب وصفُها حسب خطاب مقبول علمياً. أما فيما يخصّ علاقة السلطة، التي تجعل هذه العملية بكاملها ممكنة وكيف أمكن رصدها عبر دورها الحاسم بما أن المرضى ـ وهو أمر يمثّل ميزة في غاية الأهمية للهستيريا وطواعيةً لا مثيل لها وقداسة إبستيمولوجية حقيقية ـ يتكفلون بأنفسهم بهذه العلاقة ويتحمّلون مسؤوليتها: فهي تبدو (أي علاقة السلطة) في مبحث الأعراض كإيحائية مَرَضية. كل شيء إذن يتضح في صفاء المعرفة بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

□□□

من الممكن تقديم الفرضية التالية: افتُتحت الأزمة وابتدأ عصر طب الأمراض العقلية المضاد الذي لا تكاد تبيّن ملامحه، عندما حصل الارتياب ثم التأكّد فيما بعد من أن شارْكُو كان ينتج بالفعل أزمة الهستيريا التي كان يصفها. يعادل الأمر هنا تقريباً اكتشاف پاستور وهو أن الطبيب ينقل الأمراض التي عليه مقاومتها.

يبدو، على أية حال، أن كل الهزات التي زعزعت طبّ الأمراض العقلية منذ نهاية القرن التاسع عشر طرحت سلطة الطبيب أساساً للبحث، أي سلطته والأثر الذي ينتجه لدى المريض أكثر من معرفته وحقيقة ما يقوله عن المريض. لنقل بالأحرى بأنه من برنْهَايم Bern-heim إلى لاَنْغ Lang أو بَازَاغْلِيَا Basaglia ما كان مطروحاً للمناقشة هو كيف أن سلطة الطبيب لم تكن معزولة عن حقيقة ما يقول وتعرضها للخطر. قال كوپر Cooper: «يوجد العنف في صميم مشكلتنا»؛ وقال بازاغليا: «إن خاصية هذه المؤسسات (المدرسة، المصنع، المستشفى) هي الفصل الواضح بين من يمتلكون السلطة ومن لا يمتلكونها». إن كل الإصلاحات الكبيرة، لا تلك المتعلّقة بالممارسة الطبعقلية فقط، بل بالفكر الطبعقلي،

تحيط بهذه العلاقة السلطوية: فهي تحاول كذلك نقلها وتقنيعها وعزلها وإلغاءها. إن طب الأمراض العقلية المضاد يخترق طب الأمراض العقلية الحديث في جملته، إذا نحن عنينا بذلك كل ما يطرح للبحث مجدّداً دور الطبيب النفسي المتكفّل في الماضي بإنتاج حقيقة المرض في حيّز المستشفى.

يمكن الحديث إذن عن أنواع لطب الأمراض العقلية المضاد اخترقت تاريخ طب الأمراض العقلية الحديث. لكن ربّما يجدر التمييز بعناية بين مسارين متميزين من الزاوية التاريخية والإبستمولوجية والسياسية.

كانت هناك أولاً حركة «تجريد الطب العقلي من صفته الأصلية dépsychiatrisation» وهي الحركة التي ظهرت بعد شارْكُو مباشرة. ولا يتعلّق الأمر بإلغاء سلطة الطبيب بقدر ما يتعلّق بنقلها باسم معرفة أكثر دقة وبإعطائها نقطة أخرى للارتكاز وإجراءات جديدة. إن الأمر يتعلّق بتجريد الطب العقلي من صفته لإقامة السلطة الطبية في نجاعتها الحق، السلطة الطبية التي قادتها قلة حذر (أو جهل) شارْكُو إلى إنتاج الأمراض بإسراف، وهي في النهاية أمراض زائفة.

1) بدأ أول شكل لتجريد الأمراض العقلية من صفتها مع بَابِنْسكي(4) الذي كان رائداً نقدياً في هذا المجال. فبدلاً من محاولة إنتاج حقيقة المرض مسرحياً أصبح من الأجدر محاولة إرجاعه إلى حقيقته المدقّقة التي قد لا تكون في الغالب سوى قابلية الانصياع للْمسْرَحَة: الهستيريا pithiatisme. وهكذا فإن علاقة سيطرة الطبيب على المريض لا تفقد شيئاً من صرامتها فحسب، بل ستتعلّق صرامتها بـ «إرجاع» المرض إلى حدّه الأدنى المدقّق: أي العلامات الضرورية والكافية من أجل تشخيصه كمرض عقلي والتقنيات اللازمة لاختفاء هذه الظواهر.

يتعلّق الأمر تقريباً ببسترة مستشفى الأمراض العقلية والحصول في المستشفى على نفس النتيجة للتبسيط التي فرضها پاستور على المستشفيات: المَفْصَلَة بصفة مباشرة بين التشخيص والعلاج، معرفة طبيعة المرض وإزالة مظاهره. إن فترة الاختبار التي تظهر فيها حقيقة المرض، ويبلغ فيها هذا الأخير الاكتمال، لم تعد أمراً لازماً في المسار الطبي. يمكن أن يصبح المستشفى مكاناً صامتاً يحافظ فيه شكل السلطة الطبية على أدق ما يملك، لكن دون أن يعترض أو يجابه الجنونَ نفسه. لنسمّ هذا الشكل «التعقيمي» aseptique واللاعَرَضي

(4) Babinski (J) طبيب فرنسي من أصل بولوني (1857 - 1932)، اهتم بعلم الأمراض العصبية. (م).

a-symptonitique لتجريد طب الأمراض العقلية من صفته: «طب الأمراض العقلية في درجة الصّفر من الإنتاج». وتمثّل الجراحة النفسانية وطب الأمراض العقلية الصيدلي في هذا المجال الشكلين الأكثر بروزاً.

2) ويوجد شكل آخر لتجريد طب الأمراض العقلية من صفته، وهو معاكس تماماً للشكل السابق. يتعلّق الأمر بتكثيف إنتاج حقيقة الجنون بأكبر قدر ممكن، لكن مع السعي إلى توظيف علاقات السلطة بين الطبيب والمريض تماماً في هذا الإنتاج، بحيث تظل مطابقة له ولا تَدَعه يضيّعها ويمكنها السيطرة عليه. الشرط الأول لضمان هذه المحافظة على السلطة الطبية «المجردة من صفة طب الأمراض العقلية» هو وضع كل النتائج الخاصة بحيّز المستشفى خارج دائرة العملية. يجب قبل كل شيء تجنّب الفخ الذي وقعت فيه معجزية thaumaturgie شارْكُو؛ والحيلولة دون استهزاء الامتثال الاستشفائي بالسلطة الطبية، والعمل على ألا يكون علم الطبيب في هذا المكان حيث توجد تواطآت ومعارف جماعية غائمة مخفياً في إواليات قد يكون أنتجها بصورة لا إدارية. يتعلّق الأمر إذن بقاعدة الحديث الثنائي؛ قاعدة اتّفاق حرّ بين الطبيب والمريض؛ قاعدة حصر كل نتائج العلاقة في مستوى الخطاب وحده («لا أطلب منك إلاّ شيئاً واحداً هو أن تقول لكن أن تقول فعلاً كلّ ما يمرّ بذهنك»)؛ قاعدة الحرية الخطابية («لن تستطيع البتة أن تخدع طبيبك بما أنك لن تجيب عن أسئلة مطروحة؛ ستقول ما يخطر بذهنك دون أن يكون لك الحق حتى في أن تطلب رأيي وإذا ما رمت خداعي منتهكاً هذه القاعدة فلن أُخدع فعلاً، بل ستسقط بنفسك في الفخ بما أنك تكون قد شوّشتَ إنتاج الحقيقة وزدْتَ في عدد الحصص التي هي بذمتك»)؛ إذن هي قاعدة المجْلس divan التي لا تضفي الصبغة الحقيقية إلا على الآثار المنتجة في ذلك المكان المتميّز. وفي تلك الساعة الفريدة حيث يمارس الطبيب سلطته ـ سلطة لا يمكن أن تسقط في أي مفعول ارتجاعي بما أنها منزوية تماماً في الصمت والخفاء.

يمكن تمييز التحليل النفسي، تاريخياً، بوصفه الشكل الآخر البارز لتجريد الطب النفسي من صفته الذي أنتجته صدمة ـ شارْكُو traumatisme-Charcot: أي الانسحاب من حيّز المستشفى لمحو الآثار المفارقة effets paradoxaux للسلطة الطبعقلية المفرطة؛ لكن كذلك إعادة تشكيل السلطة الطبية، المنتجة للحقيقة في حيّز أُعدّ كي يظل هذا الإنتاجُ مطابقاً دائماً لهذه السلطة. إن مفهوم التحويل transfert كسيرورة أساسية للمعالجة يمثل طريقة لتصوّر هذا التطابق مفهومياً في شكل المعرفة؛ إن دفع المال كمقابل نقدي للتحويل

هو طريقة لضمان هذا التطابق في الواقع: طريقة لمنع إنتاج الحقيقة من أن يصبح سلطة مضادة تفخّخ وتلغي وتقلب سلطة الطبيب.

ويتعارض مع هذين الشكلين الكبيرين لتجريد الطب العقلي من صفته ـ اللذيْن يحافظ كلاَهُما على السلطة، ذلك أن الشكل الأول يلغي إنتاج الحقيقة والشكل الآخر يحاول المطابقة بين إنتاج الحقيقة والسلطة الطبية ـ طبُّ الأمراض العقلية المضادّ. فالأمر لا يتعلّق بالانسحاب من حيّز المستشفى بل بتدميره بشكل منظّم عن طريق عمل داخلي، كما يتعلّق الأمر بتحويل سلطة إنتاج الجنون إلى المريض نفسه بدلاً من محاولة تخفيضها إلى الصفر. من هنا يمكننا أن نفهم في اعتقادي ما يدمجه طب الأمراض العقلية المضاد في حسابه، وهو أمر لا يمثّل أبداً قيمة الحقيقة في الطب النفسي حسب ما تعنيه المعرفة (دقّةُ التشخيص أو نجاعة العلاج).

إن الصراع بواسطة المؤسسة وفيها وضدّها يُوجد في صميم الطب النفسي المضاد. وكان تبرير الهياكل الاستشفائية الكبيرة عندما رُكّزت في بداية القرن التاسع عشر يتم عبر التناغم الفائق بين متطلبات النظام الاجتماعي ـ الذي ينشد الحماية ضد فوضى المجانين ـ وضرورات العلاج ـ التي تتطلب عزل المرضى. ويقدّم إسْكيرُول قصد تبرير عزل المجانين خمسة أسباب رئيسية: 1) ضمان أمنهم الشخصي وأمن عائلاتهم؛ 2) تحريرهم من التأثيرات الخارجية؛ 3) القضاء على مقاوماتهم الذاتية؛ 4) إخضاعهم بالقوة إلى نظام طبي؛ 5) فرض عادات معنوية وأخلاقية عليهم. من الواضح أن كل شيء على صلة بالسلطة؛ السيطرة على سلطة المجنون، إبطال تأثير السلطات الخارجية التي يمكن أن تمارس عليه، إخضاعه لسلطة علاج وترويض ـ سلطة «تجبير» orthopédie. في حين أن ما يهاجم الطب النفسي المضاد هو المؤسسة كما كان وشكل توزيع وإوالية لهذه العلاقات السلطوية. يجعل الطب النفسي المضاد علاقة السيطرة الخاصة بالصلة المؤسسية تنبثق من مبررات حجْر قد يتيح، في مكان مطهّر، ملاحظةَ ما هو موجود والتدخل حيث يجب ومتى يجب وكما يجب: يقول بازاغْليَا ملاحظاً في القرن العشرين آثار وصفات إسكيرُول الطبية «تزداد سلطةُ الطبيب المحض بصورة مذهلة بقدر ما تنقص سلطة المريض، يصبح هذا الأخير بمجرد حجره مواطناً بلا حقوق متروكاً لتعسف الطبيب والممرضين الذين بإمكانهم أن يصنعوا به ما يريدون دون طلب». يبدو لي أنه من الممكن موضعة الأشكال المختلفة للطب النفسي المضاد حسب استراتيجيتها بالنسبة لهذه الأساليب الخاصة بالسلطة المؤسسية: الانفلات

من هذه الأشكال عبر شكل يتمثل في عقْد ثنائي ومتفق عليه من الجهتين (Szass)؛ إعداد مكان متميز حيث يجب تعليقها أو ملاحقتها إذا توصلت للتشكل ثانية (Kingsley Hall)، رصدها شكلاً فشكلاً وتدميرها تدريجياً داخل مؤسسة كلاسيكية النمط (كوبر في الجناح 21)؛ ربطها بالعلاقات الأخرى للسلطة التي تمكنت بعد، خارج المستشفى، من تعيين الفصل لشخص ما كمريض عقلي (Gorizia). إن العلاقات السلطوية تشكل ما هو قبلي بالنسبة للممارسة الطبعقلية فهي تكيّف سير المستشفى كمؤسسة وتوزّع الصلات بين الأفراد وتسيّر أشكال التدخل الطبي. وتتمثل عملية القلب الخاصة بالطب النفسي المضاد في وضع تلك العلاقات على العكس من ذلك وسط الحقل الإشكالي ومساءلتها أولاً.

غير أن ما كان داخلاً ضمنياً في هذه العلاقات السلطوية هو الحق المطلق بلا جنون على الجنون. حق مُدَوَّن حسب معنى الكفاءة التي تطبّق على الجهل ومعنى الحكمة والوصول إلى الحقيقة لإصلاح الأخطاء (الأوهام والهلوسات والاستيهامات) ومعنى الحالة السوية التي تفرض نفسها على الفوضى والانحراف. إن هذه السلطة الثلاثية هي التي تجعل من الجنون موضوعاً لمعرفة ممكنة خاصة بعلم طبي معيّن، وتجعل منه مرضاً، في ذات الوقت الذي تجد فيه «الذات» المصابة بهذا المرض نفسها مجردة من صفة الجنون ـ أي مجردة من كل سلطة ومن كل معرفة تخص مرضها. «نعرف عن ألمك وخصوصيتك الكثير (مما لا تشك فيه) للتحقق من أن ذلك مرض، لكننا نعرف هذا المرض إلى درجة أننا نعرف أنك لا تستطيع أن تمارس عليه وبالنسبة إليه أي حق. ويخول لنا علْمُنا تسميةَ جنونك مرضاً، ومن هنا نحن مؤهلون كأطبّاء للتدخل وتشخيص الجنون الذي يمنعك من أن تكون مريضاً كالمرضى الآخرين: ستكون إذن مريضاً عقلياً». تميّز لعبة هذه العلاقة السلطوية التي تتيح المجال لمعرفة تبرّر بالمقابل حقوق هذه السلطة الطب العقلي «الكلاسيكي». إن هذه الحلقة هي التي يتعهد الطب العقلي المضاد فكّها: إذ يمنح للفرد مهمةَ وحقَّ دفْع جنونه إلى النهاية، إلى آخر حدّ، عبر تجربة يمكن للآخرين أن يساهموا فيها، لكن ذلك لا يجب أن يتم أبداً باسم السلطة التي قد تمنح لهم بفضل صوابهم وحالتهم السوية؛ كما يفصل (أي الطب العقلي المضاد) السلوكات والآلام والرغبات عن المكانة الپاتولوجية التي أعطيت لها مخلّصاً إياها من تشخيص وطريقة في بحث الأعراض لا يمتلكان قيمة تصنيفه فقط، بل قيمة لها صفة القرار والأمر؛ ويلغي أخيراً إعادة تدوين الجنون ضمن المرض العقلي، وهي عملية كان شُرع فيها منذ القرن السابع عشر وتمّت في القرن التاسع عشر.

إن تجريد الجنون من الصفة الطبية متلازم مع طرح السلطة في ممارسة الطب العقلي المضاد للبحث بشكل أساسي. كيف نقدّر تعارض ممارسة الطب العقلي المضاد مع عملية «تجريد طب الأمراض العقلية من صفته» التي تبدو لي أنها تميّز التحليل النفسي كما تميّز علم النفس الصيدلي يختص كلاهما بالأخرى بالإفراط في إضفاء الصفة الطبية surmédicalisation على الجنون. وهكذا ينفتح مشكل التخلّص المحتمل للجنون من هذا الشكل الخاص للسلطة = المعرفة ألا وهو المعرفة. هل من الممكن أن يتم إنتاج حقيقة الجنون في أشكال لا تخص علاقة المعرفة؟ سيقال إنها مشكلة وهمية، لا مجال لها إلا في اليوتوبيا. غير أن هذا السؤال يُطرح بشكل ملموس كل يوم بخصوص دور الطبيب، ـ الممثل لمكانة المعرفة ـ في مؤسسة تجريد الطب النفسي من صفته الأصلية.

□□□

خصّصت الحلقة لموضوعين على التوالي: تاريخ المستشفى وهندسته المعمارية في القرن الثامن عشر ودراسة كشف الطب الشرعي بشأن الطب العقلي منذ 1820.

1975 – 1974

الـشَّـوَاذُ

إن أسرة «الشواذ» الكبيرة وغير المحدودة والغامضة التي ستثير الخوف في نهاية القرن التاسع عشر، لا تمثل فقط مرحلةَ شك أو حلقةً بائسةً إلى حدّ ما في تاريخ علم النفس المرضي، بل إنها تكونت عبر علاقة متبادلة مع مجموعة كاملة من مؤسسات المراقبة وسلسلة كاملة من إواليات الحراسة والتوزيع المنظم وعندما تكون قد احتوتها مقولة «الانحلال dégénérescence» ستُفضي إلى صياغات نظرية عديمة الشأن، لكنها ستفضي إلى نتائج واقعية بشكل صلب.

تشكّلت فئة الشواذ انطلاقاً من ثلاثة عناصر لم تتكوّن بشكل متزامن تماماً.

1. الوحشُ البشري: وهو مفهوم قديم يمثل القانونُ إطارَهُ المرجعي. فهو مفهوم قضائي، لكن بمعنى أشمل، بما أن الأمر لا يتعلّق بقوانين المجتمع فحسب بل بقوانين الطبيعة كذلك؛ إن مجال ظهور الوحش هو ميدان قضائي ـ بيولوجي. وقد مثّلت تباعاً صور الكائن نصف ـ الإنسان، نصف ـ الحيوان (التي كان يقام لها اعتبار في القرون الوسطى خصوصاً)، وصور الفرديّات المزدوجة (التي كان يقام لها اعتبار في عصر النهضة خصوصاً)، وصوّر المخنّثين (التي أثارت الكثير من المشاكل في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) هذا الخَرْق المزدوج؛ ليس ما يجعل من الوحش البشري وحشاً هو الاستثناء بالنسبة إلى شكل الجنس فحسب، بل الاضطراب الذي يحدثه في الضوابط régularités القانونية (سواء تعلّق الأمر بقوانين الزواج، شرائع التعميد أو قواعد الوراثة). يؤلف الوحش البشري بين المستحيل والممنوع. يجب في هذا الاتجاه دراسة المحاكمات الكبرى للمخنثين حيث تَجَابَهَ رجالُ القانون والأطباء منذ قضية روين Rouen (بداية القرن السابع

عشر)، حتى محاكمة آن غْراندْجين Anne Grandjean (أواسط القرن الموالي)؛ وكذلك دراسة أعمال مثل (علم الأجنة المَقدّس) لكانْجيَاميلا Cangiamila المنشور والمترجم في القرن الثامن عشر.

من هنا يمكن فهْمُ عدد معيّن من الالتباسات التي ستظل تلازم التحليل ومكانة الإنسان الشاذ حتى عندما يكون قد اختُصر السّمات الخاصة بالوحش واستحوذ عليها. توجد في المرتبة الأولى من بين هذه الالتباسات لعبةٌ لم تتم مراقبتها بشكل كامل قط بين الشذوذ الطبيعي exception de nature وخرق القانون. ينقطع التطابق بينهما دون أن تتوقف لعبة كل منهما بالنسبة للآخر. إن الفارق «الطبيعي» بالنسبة «للطبيعة» يغيّر النتائج القانونية للاختراق ولا يطمسها مع ذلك كلّياً، فهو لا يحيل إلى القانون بلا قيد أو شرط لكنّه لا يعلّقه كذلك، إنه يفخّخه مثيراً لنتائجَ مّا وفاتحاً لإواليات، ومجنّداً لمؤسسات موازية للمؤسسات القضائية ومؤسسات تحيط بالمؤسسات الطبية. قد تمكنّا في هذا الاتجاه من دراسة تطور تقرير الطب الشرعي الخاص بالجزاء منذ إثبات العمل «الوحشي» المُمشْكل في بداية القرن التاسع عشر (مع قضايا كُورْنييه Cornier وليجيه Léger وبَابَفْوان Papavoine) حتى ظهور الشخص «الخطر» ـ هذا المفهوم الذي من المستحيل إعطاؤه معنى طبياً أو مكانة قانونية ـ والذي يعتبر مع ذلك المفهوم الأساسي للتقارير المعاصرة. بطرح هذا السؤال الأخرق على الطبيب اليوم: هل هذا الشخص خطر؟ (وهو سؤال يناقض القانون الجزائي المبني على إدانة الأفعال والذي يسلّم بوجود علاقة طَبيعية بين المرض والجريمة) تجدّد المحاكم، عبر تغيّرات يتعلّق الأمر بتحليلها، التباسات الوحوش القديمة التي مضت عليها قرون.

2 ـ الشخص الذي يجب إصلاحه. إنه شخص أحدَثُ عهداً من الوحش. وهو أقلُّ تلازماً مع مقتضيات القانون والأشكال الشرعية للطبيعة من تلازمه مع تقنيات التقويم dressage بمتطلباتها الخاصة. إن ظهور الشخص «غير القابل للإصلاح» معاصر لقيام تقنيات التأديب التي شاهدناها خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ـ في الجيش، في المدارس، في الورشات ثم فيما بعد في الأُسَر نفسها. إن الإجراءات الجديدة الخاصة بتقويم الجسد والسّلوك والقابليات تفتح مشكلة من يفلتون من هذه المعيارية التي لم تعد تتمثّل في سيادة القانون.

يشكّل «المنعُ» الإجراء القضائي الذي يجرّد الشخص جزئياً على الأقل من صفته كذات لها حقوق. ستملأ وستعوّض جزئياً هذا الإطار القانوني والسلبي مجموعةٌ من التقنيات

والأساليب التي سيقع بواسطتها تقويمُ من يقاوم التقويمَ وإصلاحُ من هو غير قابل للإصلاح. يمكن أن يبدوَ «الحجز» الممارس على نطاق واسع بداية من القرن السابع عشر نوعاً من الصيغة الوسطى بين الطريقة السلبية للمنع القضائي وطرائق التقويم الإيجابية. إن الحجز إقصائيٌ بشكل صريح، ويعمل خارج القوانين، لكنّه يتبرّر بضرورة الإصلاح والتحسين والسعي إلى التوبة والعودة إلى «المشاعر الطيبة». انطلاقاً من هذا الشكل الغامض والحاسم تاريخياً يجب دراسة ظهور مختلف مؤسسات التقويم، الذي تمّ في فترات تاريخية محدّدة وأصناف الأشخاص الذين تتوجه إليهم هذه المؤسسات. ويتعلّق الأمر بالولادة التقنية ـ المؤسّسية للعمى والصّمم والبكَم والعُتهاء والمتخلّفين والعصبيين، مختلّي التوازن.

إن «شاذ» القرن التاسع عشر، إضافة إلى كونه وحشاً متعارفاً عليه وباهتاً، ينحدر أيضاً من أولئك الأشخاص غير القابلين للإصلاح الذين ظهروا على هامش التقنيات الحديثة «للتقويم».

3 ـ ممارس العادة السرّية: وهي صورة جديدة كل الجدّة في القرن الثامن عشر. ويظهر أنه في علاقة متلازمة مع العلاقات الجديدة بين الجنسانية وتنظيم العائلة ومع الموقع الجديد للطفل وسط المجموعة الأُسرية ومع القيمة الجديدة الممنوحة للجسد وللصّحة. يتعلّق الأمر بظهور الجسد الجنسي للطفل.

لهذا الانبثاق في الواقع تاريخٌ سابق وطويل: تطورُ كل من تقنيات توجيه الوعي (في التعاليم الرّوحية الجديدة وليدة الإصلاح(1) والمجمع التريدنتيني(2)) ومؤسسات التربية. من جرسون(3) حتّى ألفونس دي ليغوري(4)، يُؤمَّن تقسيم خطابي كامل للرغبة الجنسية والجسد المثير وذنب «التّميّع» péché de mollities عن طـريق فرض الاعتراف التكفيري aveu pénitentiaire وممارسة معيّنة للاستجوابات الدّقيقة تعتمد الرموز بكثافة. يمكن القول

(1) الإصلاح: حركة دينية باشرها لوتر في ألمانيا 1517 فانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية. تبعه في سويسرا وفرنسا زفنغلي وكلفين و هنري الثامن في أنكلترا. كانت نتيجة انفصالهم المذهب البروتستنتي وتأسيس كنائسه. (م).

(2) المجمع التريدنتيني هو المجمع المسكوني التاسع عشر، دعا إليه البابا بولس الثالث بطلب من شارلكان، انعقد في ثلاث فترات (من 1545 إلى 1563) في مدينة ترانتو الإيطالية، اهتمّ بتنظيم الكنيسة الكاثوليكية وبتحديد معتقدها بعد الإصلاح البروتستنتي. (م).

(3) Gerson (J) لاهوتي ومبشّر فرنسي (1363 - 1429). ينتمي في زهده إلى الحركة الروحية (الورع الحديث). (م).

(4) Alphonse de Ligori لاهوتي ومبشر إيطالي (1696 - 1787). أسس رهبنة الفداء (1732). (م).

على نحو مبسّط بأن المراقبة التقليدية للعلاقات الممنوعة (الخيانة الزوجية، ارتكاب المحارم، اللّواط، الحيْونة bestialité) صاحبتها مراقبة للـ«شهوة» في الاعتمالات الأساسية للغُلْمة.

غير أنه اعتماداً على هذه الخلفية تمثّل الحملة ضد ممارسة العادة السرّية قطيعة. بدأت الحملة أولاً في أنكلترا بشكل صاخب حوالي 1710 بنشر Onania، ثم في ألمانيا، قبل أن تنطلق في فرنسا مع ظهور كتاب تيسّو Tissot. إن مبرّر وجودها غريب لكنّ نتائجها لا تُحصى، فمنها ما لا يمكن تحديده إلاّ إذا أخذت السمات الأساسية لهذه الحملة بعين الاعتبار. بالفعل قد لا يكفي ألاّ نرى في الأمر ـ وذلك ممّا يتناسب مع منظور قريب من رايش Reich الذي أثّر حديثاً في أعمال فَانْ هُوسّل Van Hussel ـ سوى سيرورة من القمع مرتبطة بالمتطلبات الجديدة للتصنيع: الجسد المنتج مقابل جسد اللذة. في الواقع، لا تأخذ هذه الحملة على الأقل في القرن الثامن عشر شكل نظام جنسي عام: إنها تتوجّه بشكل أساسي، إن لم يكن خاصاً، إلى عائلات ثريّة أو مترفّهة. إنّها تقدّم الجنسانية، أو على الأقل الاستخدام الجنسي للجسد، كمصدر لسلسلة غير محدودة من الاضطرابات الجسدية التي يمكنها أن تُشعر المرء بآثارها في كلّ أشكال الحياة وفتراتها. إن القوة الإيتيولوجية(5) اللامحدودة للجَنسانية، على مستوى الجسد والأمراض تمثّل إحدى الموضوعات الأكثر ثباتاً لا في نصوص هذه الأخلاق الطّبّية الجديدة فقط، بل كذلك في الأعمال المتعلّقة بعلم الأمراض الأكثر جدّية. غير أنّ الطّفل إذا أصبح تبعاً لذلك مسؤولاً عن جسده وعن حياته، تقع عند «سوء استخدامه» لنشاطه الجنسي إدانةُ والديه باعتبارهما المذنبين الحقيقيين: انعدامُ المراقبة، الإهمالُ وخصوصاً هذا التقصيرُ في الاهتمام بأطفالهما، بأجسادهم، بسيرتهم ممّا يدفع بهما إلى تسليمهم إلى حاضنات وخَدَم ومربّين، كلّ هؤلاء الوسطاء الذين يُدانون عادةً كمتسبّبين أصليين في الفساد (من هنا سيأخذ فرويد نظريتَه الأولى في «الإغواء»). إنّ ما يبرز عبر هذه الحملة هو ضرورة وجود علاقة جديدة بين الوالدين والأطفال، وأكثر من ذلك اقتصاد جديد للعلاقات الضمعائلية rapports interfamiliaux: تمتين وتكثيف العلاقات بين الأب والأم والأطفال (على حساب العلاقات المتعدّدة التي تميّز «الأسرة» maisonnée الواسعة)، قلب نظام الواجبات العائلية (التي تنتقل في ما مضى من الأطفال إلى الأهل والتي تنزع الآن إلى أن تجعل من الطفل الموضوع الأول والدائم

(5) نسبة إلى إيتيولوجيا étiologie وهي مبحث أسباب الأمراض. (م).

لواجبات الأهل الذين تُوكَل إليهم المسؤوليةُ الأخلاقية والطبية إلى أبعد خَلَف في ذرّيّتهم)، ظهور مبدإ الصّحة كقانون أساسي للروابط العائلية، توزيع الخليّة العائلية حول الجسد ـ والجسد الجنسي ـ للطفل، تنظيم رابطة جسدية مباشرة واحتكاك جسدي بين الأهل والأطفال تترابط فيهما الرغبة والسلطة بشكل مُركّب، أخيراً ضرورة وجود مراقبة ومعرفة طبّية خارجية لتسيير وضبط هذه العلاقات الجديدة بين اليقظة الواجبة على الأهل وجسد الأطفال المتميّز بالهشاشة وسرعة التأثّر والاهتياج إلى حدّ كبير. إنّ الحملة الموجّهة ضد ممارسة العادة السرّية تعبّر عن تهيئة العائلة الضّيقة (الأهل، الأطفال) كجهاز جديد للمعرفة ـ السلطة. كان طرح مسألة جنسانية الطفل وكل شذوذ يترتّب عنها للبحث إحدى الطرائق الخاصّة بتكوّن هذا المنطوق الجديد. هنا تكوّنت العائلة الصغيرة المرتبطة بالمحارم، التي تميّز مجتمعاتنا والحيّز العائلي الصغير المُشبَع جنسياً حيث نُربّى وحيث نعيش.

إن الفرد «الشّاذ»، الذي تبنّته منذ نهاية القرن التاسع عشر، الكثيرُ من المؤسسات والخطابات وأنماط المعرفة، ينحدر من الاستثناء القانوني ـ الطبيعي للوحش، ومن تعدّد الأشخاص غير القابلين للإصلاح الخاضعين لأجهزة التقويم، ومن السّر العام المتعلّق بالجنسانيات الطّفلية في نفس الوقت. في الحقيقة لن تختلط الصّور الثلاث تماماً، أي صورة الوحش وصورة الشخص غير القابل للإصلاح وصورة الممارس للعادة السرّية. تندرج كلّ صورة في أنظمة مستقلّة ذات مرجعية علمية: يندرج الوحش في المسَاخَة -tératol ogie وعلم الأجنّة اللّذيْن عرفَا مع جُوفرُوا سَانْت هيلر(6) تماسكهما العلمي الأول والكبير؛ ويندرج الشخص غير القابل للإصلاح في علم النفس الفيزيولوجي المتعلّق بالإحساسات والقوّة المحرّكة والقابلية؛ ويندرج ممارس العادة السرّية في نظرية معيّنة للجنسانية تتكوّن ببطء انطلاقاً من (السّيكوباتية الجنسية) Psychopathia Sexualis لكَانْ Kaan.

غير أن تميّز هذه المرجعيات لا يجب أن ينسينا ثلاث ظواهر أساسية تلغيه جزئياً أو تعدّله على الأقل: بناء نظرية عامّة «للانحلال» ستصلح انطلاقاً من كتاب مُوريلْ Morel (1857)، طيلة أكثر من نصف قرن، كإطار نظري وكتبرير اجتماعي وأخلاقي في نَفس الوقت لكل تقنيات الكشف والتصنيف والتدخل بخصوص الشّواذ؛ الظاهرة الثانية هي تهيئة شبكة مؤسّسية مركّبة تصلح، باعتبارها موجودة عند حدود الطّب والقضاء، كهيكل «لاستقبال» الشواذ، وكأداة «للدفاع» عن المجتمع في الوقت نفسه؛ وتتمثّل الظاهرة الثالثة أخيراً في

(6) Geoffroy Saint-Hilaire: من علماء الطبيعة الفرنسيين (1772 - 1844). مؤسس علم الأجنّة والمساخة (أي علم الأجنّة الممسوخة والمخلوقات الغريبة) التجريبية (المطبقة على أجنة الحيوان). (م).

الحركة التي سيضم بواسطتها العنصرُ الأكثر حداثة من حيث ظهوره في التاريخ (مسألة الجنسانية الطفلية) العنصريْن الآخرين ليصبح في القرن العشرين مبدأ التفسير الأكثر فعّالية لكلّ أنواع الشذوذ.

إن نقيض الطبيعة Antiphysis الذي يكشف عنه قديماً هولُ الوحش بالرجوع إلى يوم استثنائي، تُدخله الآن جنسانية الأطفال العامّة في أشكال الشذوذ الصغيرة اليومية.

□□□

منذ سنة 1970، تناولت الدروسُ التكوّنَ البطيءَ للمعرفة والسلطة الخاصّتين بالتقويم، انطلاقاً من الإجراءات القانونية التقليدية للعقاب. إن الدرس الخاص بسنة 1975 - 1976 سيختم هذه المرحلة بدراسة الإواليات التي يُراد بواسطتها منذ نهاية القرن التاسع عشر «الدّفاع عن المجتمع».

□□□

خُصّصت حلقة هذا العام لتحليل الكشف الطبعقلي الخاص بالجزاء منذ القضايا الكبرى للوحشية الإجرامية monstruosité criminelle (الحالة الأصلية: هنْرِيَاتْ كُورْنِيه) حتى التشخيص المتعلّق بالمنحرفين «الشّواذ».

1976 – 1975

يجِبُ الدّفَاعُ عَنِ المُجْتَمَع

لإجراء تحليل ملموس لعلاقات السلطة، يجب التخلّي عن النّموذج القانوني للسّيادة. وفعلاً فإن هذا الأخير يفترض أن الفرد موضوعُ حقوق طبيعية أو سلطات بدائية؛ كما يجعل من إبراز التّكوّن الأمثل للدولة هدفاً لنفسه ويجعلُ أخيراً من القانون المظهر الأساسي للسلطة. لا يجب أن نحاول دراسة السّلطة انطلاقاً من التعبيرات البدائية للعلاقة، بل انطلاقاً من العلاقة نفسها، باعتبار أنها هي التي تحدّد العناصر التي تقوم عليها: فبدلاً من أن نطلب من أتباع sujets مثاليين ما استطاعوا أن يتنازلوا عنه بأنفسهم وبشأن سلطاتهم كي يقبلوا خضوعهم، يجب أن نبحث كيف يمكن لعلاقات الخضوع أن تصنع أتباعاً. كذلك بدلاً من البحث عن الشكل الوحيد والنقطة المركزية اللّذيْن قد تنحدر منهما كل أشكال السلطة عن طريق الاستتباع أو النموّ، يجب أولاً أن ندع هذه الأشكال تعبّر عن قيمتها في تعدّديتها واختلافاتها وتميّزها ومعكوسيتها: أي دراستها إذن كموازين قوى تتقاطع ويحيل كل منها إلى الآخر وتتلاقى أو بالعكس تتعارض وتنزع إلى الالتغاء. أخيراً بدلاً من منح ميزة للقانون كمظهر للسلطة، من الأفضل أن نحاول كشف مختلف التقنيات القسرية التي تطبقها.

إذا كان من اللازم تجنّب مطابقة تحليل السّلطة للترسيمة التي يقترحها التشكّل القانوني للسيادة؛ وإذا كان من اللازم التفكير في السلطة حسب موازين القوى، هل من المتعيّن كشفُها حسب الشكل العام للحرب؟ هل من الممكن إقامة اعتبار للحرب من حيث قدرتها على تحليل علاقات السّلطة؟

هذا السؤال ينطوي على عدّة أسئلة أخرى.

ـ هل يجب اعتبار الحرب حالة أولى وأساسية من المتعيّن اعتبار كل الظواهر الاجتماعية المتعلّقة بالسيطرة والتمييز والتدريج متفرعة عنها؟

ـ هل إن سيرورات العداء والاشتباك والصراع بين الأفراد والمجموعات أو الطبقات ترجع في نهاية المطاف إلى السيرورات العامّة للحرب؟

ـ هل من الممكن أن تكوّن مجموعةُ المفاهيم المتفرّعة عن الاستراتيجيا أو التكتيك أداةً صالحة وكافية لتحليل علاقات السّلطة؟

ـ هل تمثّل المؤسساتُ العسكرية والحربية والطرائق المستخدمة بصفة عامّة لخوض الحرب من قريب أو بعيد، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، نواةَ المؤسسات السياسية؟

ـ غير أن السؤال الذي قد يتعيّن طرحه أولاً هو التالي: منذ متى وكيف بدأ التّصور بأن الحرب هي التي تشتغل في علاقات السّلطة وبأن معركة غير منقطعة تحرّك السّلم وبأن النظام المدني هو أساساً نظام معركة؟

هذا السؤال هو الذي وقع طرحه في درس هذه السنة. كيف تمّ إدراك الحرب من خلال السّلْم؟ مَنْ بَحَث في ضجيج الحرب وفوضاها وفي حلّ المعارك عن مبدإ معقولية النظام والمؤسسات والتاريخ؟ من الذي رأى أولاً أن السّياسة هي الحرب المتواصلة بوسائل أخرى؟

□□□

تبرز مفارقة ما من النظرة الأولى. فمع تطور الدّول منذ بداية العصر الوسيط يبدو أن الممارسات والمؤسسات الحربية اتّبعت نسقاً تطورياً واضحاً. فقد نزعت من جهة إلى التجمع بين يدي سلطة مركزية كان لها بمفردها حقّ الحرب ووسائلُها ممّا جعلها تمّحي ولو ببطء من العلاقة بين الإنسان والإنسان والمجموعة والمجموعة وقادها خط التطور إلى أن تكُون أكثر فأكثر امتيازاً من امتيازات الدّولة. وتنزع الحرب من جهة أخرى، وعن طريق الاستتباع، إلى أن تصبح على المستويين المهني والتّقني وَقْفاً على جهاز عسكري محدَّد ومراقَب بعناية. في كلمة: حلّت شيئاً فشيئاً محلّ مجتمع تخترقه العلاقات الحربية كلّياً، دولةٌ مجهّزة بمؤسسات عسكرية.

غير أن هذا التغيّر ما كاد ينتهي حتى برز نوع معيّن من الخطاب حول علاقات المجتمع والحرب. وتشكّل خطابٌ ما حول علاقات المجتمع والحرب. وقد جعل الخطاب التاريخي ـ السياسي ـ المختلف كثيراً عن الخطاب الفلسفي ـ القانوني المقترن بمسألة

السيادة ـ من الحرب الخلفية الثابتة لكلّ مؤسسات السلطة. برز هذا الخطاب بعد نهاية الحروب الدّينية بقليل وفي بداية الصّراعات السياسية الإنكليزية الكبيرة في القرن السابع عشر. وحسب هذا الخطاب الذي عُرف في انكلترا عن طريق كوكCoke أو ليلبورن Lil-burne وفي فرنسا عن طريق بولانفيلييه Boulainvilliers ودي بوات ـ نانساي du Buat-Nançay فيما بعد، فإن الحرب هي التي نظّمت أساساً ولادة الدول: لكنها ليست الحرب المثالية ـ تلك التي يتصورها فلاسفة حالة الفطرة ـ بل هي حروب حقيقية ومعارك فعلية؛ وُلدت القوانين وسط الغزوات والفتوحات والمدن المحروقة، لكن الحرب تواصلُ أيضاً هجومها إلى داخل إواليات السلطة أو تظل على الأقل تكوّن المحرّك الخفيّ للمؤسسات والقانون والنظام. يجب البحث عن الحرب خلف النسيان والأوهام والأكاذيب التي تجعلنا نؤمن بضرورات الطبيعة أو بالمستلزمات الوظيفية للنظام: فالحرب هي العلامة الرمزية للسلم. تقسم الحربُ الجسمَ الاجتماعي بكامله وبشكل دائم؛ تضع كل واحد منّا في هذا الجانب أو ذاك. ولا يكفي التّعرف على هذه الحرب كمبدإ تفسيري، بل يجب تجديدُ نشاطها وإخراجُها من الأشكال المقنّعة والخفية التي تتواصل ضمنها دون أن ندرك ذلك جيّداً، والوصول بها إلى المعركة الحاسمة التي يجب أن نستعدّ لها إذا أردنا الانتصار.

عبر هذه المبحثية thématique المحدّدة بشكل ضبابي إلى حدّ الآن يمكن فهم أهمّية هذا الشكل من التحليل.

ـ لا يمكن للذات المتحدّثة في هذا الخطاب أن تحتلّ موقع رجل القانون أو الفيلسوف، أي موقع الذات الشاملة. في هذا الصراع العام الذي تتحدث عنه هي حتماً في هذا الجانب أو ذاك وهي موجودة في المعركة ولها أعداؤها، وهي تقاوم من أجل انتصار مّا. إنها تحاول بلا شك العملَ على إقامة الاعتبار للحق، لكنّ الأمر يتعلّق بحقّها هي ـ حقّ خاصّ تطبعه علاقة الغزو والسيطرة أو الأقدمية: حقوق الجنس، حقوق الغزوات الظافرة أو الاحتلالات الراجعة إلى آلاف السنين. وإذا ما تحدّثتْ أيضاً عن الحقيقة فهي تعني تلك الحقيقة المنظورة والاستراتيجية التي تمكّنها من الانتصار. يتعلّق الأمر هنا إذن بخطاب سياسي وتاريخي ينشد الحقيقة والحق، لكنّه يقصي نفسه وبشكل واضح من الشمولية القانونية ـ الفلسفية. وليس دوره ذلك الدور الذي حلم به المشرعون والفلاسفة من سولون(1) إلى كَانْط: التّدخّل بين الخصمين والتّموضع وسط أو فوق النّزاع وفرض هدنة

(1) Solon (640 ـ نحو 558 ق.م) مشترع أثيني، أحد حكماء اليونان السبعة. خفّف وطأة الضرائب على الفقراء. سنّ لبلاده قوانين تحرّرية. (م).

وإقامة نظام مصالحة. فالأمر يتعلّق بإرساء حق لا تَماثُليٍّ يعمل كامتياز ينبغي المحافظة عليه أو استرجاعه، يتعلّق الأمر بإقامة الاعتبار لحقيقة ما تعمل كسلاح. تمثل الحقيقة الشاملة والحق العام بالنسبة للذات التي تقدّم مثل هذا الخطاب أوْهَاماً وفخَاخاً.

ـ يتعلّق الأمر، بالإضافة إلى ذلك، بخطاب يعكس القيم التقليدية للمعقولية. فالتفسير ينطلق من أسفل وهو لا يتمّ انطلاقاً مما هو أكثر بساطة وأوّلية ووضوحاً، بل مما هو أكثر ضبابية وغموضاً وتشتّتاً وارتباطاً بالصّدفة. إن ما يجب أن يقام له اعتبار، كمبدإ للتمييز، هو فوضى العنف والأهواء والأحقاد والممارسات الثأرية، وكذلك نسيج الظروف الصغيرة التي تصنع الهزائم والانتصارات. يجب أن يضيء إلَهُ المعارك الإضماري والقاتم أيامَ النظام الطويلة وأيامَ العمل والسلم. يجب أن يعبّر العنف عن التآلفات. وهكذا نقيم الاعتبار بالنسبة إلى مبدإ التاريخ والحق لسلسلة من الأشياء الخام (قوة جسدية، انتصارات، نجاح أو فشل مؤامرات وتمرّدات أو تحالفات). فوق هذا التشابك فقط ترتسم معقوليةٌ متناميةٌ، وهي معقولية الحسابات والاستراتيجيات ـ معقولية كلما ركّبناها ومن ثمّ أصبحت هشّة وفظة أكثر فأكثر ومرتبطة بالوهم والخيال والخداع أكثر فأكثر. يتعلّق الأمر هنا إذن بما هو عكس التحاليل التقليدية تماماً، التي تحاول البحث خلف الصّدفة في الظاهر والسطح وخلف العنف الواضح للأجساد والأهواء، عن معقولية أساسية ودائمة ومرتبطة جوهرياً بالعدل والخير.

ـ ينمو هذا النوع من الخطاب كلّياً في البعد التاريخي. فهو لا يسعى إلى تقدير التاريخ والحكومات الظالمة والتجاوزات والتعسّفات إزاء مبدإ مثالي خاص بحق أو قانون مّا، بل يسعى، على العكس من ذلك، إلى أن يوقظ، في شكل المؤسسات أو التشريعات، الماضيَ المنسيَّ للصراعات الواقعية والانتصارات أو الهزائم المقنّعة والدّم الذي جفّ في المدوّنات القانونية. وهو يتّخذ من حركة التاريخ غير المحدودة حقلاً مرجعياً. لكنّه بإمكانه في الوقت نفسه، الارتكازُ على أشكال خرافية تقليدية (عصر الأجداد الكبار الغابر، قرب حلول عهود جديدة والأخذ بثأر يرجع إلى آلاف السنين، حلول مملكة جديدة تمحو الهزائم القديمة): إنّه خطاب سيكون بإمكانه التعبير عن توْق الأرستقراطيات المنتهية وكذلك عن شدة الانتقامات الشعبية.

في الجملة، وبخلاف الخطاب الفلسفي ـ القانون الذي يتّسق مع مسألة السيادة والقانون، هذا الخطاب الذي يكشف دوام الحرب في المجتمع، هو خطاب تاريخي ـ

سياسي أساساً، خطاب تعمل فيه الحقيقة كسلاح من أجل انتصار منحاز، خطاب نقدي بشكل مُبْهَم وهو، في الوقت نفسه، خرافي إلى حدّ كبير.

خُصّص درس هذا العام لظهور هذا الشكل من التحليل: كيف وقع استعمال الحرب (ومظاهرها المختلفة، الغزو، المعركة، الفتح، النّهب والتّملّك، الانتفاضات) كأداة لتحليل التاريخ والعلاقات الاجتماعية بصفة عامّة؟

1. أولاً يجب أن نترك جانباً بعض الأُبُوّات الزّائفة وخصوصاً أُبُوّة هُوبْسْ Hobbes. إن ما يسميه هُوبْسْ حربَ الجميع ضد الجميع ليس حرباً واقعية وتاريخية البتة، بل لعبةً من التمثّلات كلٌّ يقيس من خلالها الخطر الذي يمثّله كلّ واحد بالنّسبة إليه ويقدّر إرادة القتال التي يتمتّع بها الآخرون كما يقدّر المخاطرة التي سيقوم بها هو نفسه إذا ما التجأ إلى القوة. لا تقوم السيادة ـ سواء تعلّق الأمر بـ «جمهورية تأسيسية» république d'institution أو «جمهورية تمكلية» république d'acquisition ـ بواسطة حساب يمكّن من تجنُّب الحرب. إنّ اللاحرب في نظر هُوبْسْ هي التي تؤسس الدّولة وتمنحها شكلها الخاص.

2. تَمَّ وضْعُ الخطوط الرّئيسية لتاريخ الحروب باعتبارها أرحاماً للدول بلا شك في القرن السادس عشر، في نهاية الحروب الدينية (في فرنسا مثلاً عند هُوتْمَان(2). لكن هذا النوع من التّحليل تطوّر في القرن السابع عشر خصوصاً. وذلك في أنكلترا أولاً، في المعارضة البرلمانية وعند الطُّهريين Puritains عبر الفكرة التي تقول بأن المجتمع الإنكليزي هو مجتمع فتوحات منذ القرن الحادي عشر: قد يكون أدخل النورمان المَلَكيةَ والأرستقراطيةَ بمؤسساتهما الخاصّة، بينما قد يكون حافظ الشعبُ السكسوني، ولو بصعوبة، على آثار حرّياته البدائية. على خلفية السيطرة الحربية هذه، يعيد مؤرخون إنكليز مثل كُوك Coke أو سيلين Selen إنشاء أهم وقائع تاريخ إنكلترا؛ تُحَلَّلُ كلّ واقعة منها إمّا كنتيجة أو كاستعادة لحالة الحرب هذه، الأولى تاريخياً بين جنسين متعاديين ويختلفان من حيث المؤسسات والمصالح. وهكذا قد تكون الثورة التي عاصرها هؤلاء المؤرخون وشهدوا عليها وتزعموها أحياناً المعركة الأخيرة لهذه الحرب القديمة وثأرَها.

ونجد تحليلاً من نفس النوع في فرنسا، لكنّه أكثر تأخيراً وخصوصاً في الأوساط الأرستقراطية في نهاية عهد لويس الرابع عشر. سيُعبّر بولانْفيلِيه عن ذلك بأكثر ما يكون من

(2) Hotman (F) من علماء الحقوق الفرنسيين (1524 - 1590). كان من أول القائلين بفكرة سيادة الأمّة والمعارضين للمَلَكيّة المطلقة. (م).

الدّقّة؛ لكنْ هذه المرّة يُروى التاريخ وتقعُ المطالبةُ بالحقوق باسم المنتصر؛ وتخصّ الأرستقراطية الفرنسية نفسها إذ تتخذ من الجرمانية أصلاً لها بالحقّ في الغزو أيَ في التملّك بشكل بارز على كلّ أراضي المملكة وفي السيطرة المطلقة على جميع سكّانها الغاليين(3) أو الرومانيين؛ لكنّها تمنح لنفسها أيضاً امتيازات بالنسبة للسّلطة الملكية التي لم تقم في الأصل إلاّ برضائها ويجب أن تظلّ دائماً قائمة في الحدود التي تمّ ضبطها. لم يعد التاريخ المكتوب بهذه الصّورة، مثلما هو الحال في إنكلترّا، تاريخَ المواجهة الدّائمة بين المنهزمين والمنتصرين وما يصحب ذلك من انتفاضات وتنازلات منتزعة انتزاعاً كمقولة أساسية؛ بل سيصبح تاريخ انتهاكات وخيانات الملك للنبالة التي ينحدر منها وتواطؤاته المعاكسة لما هو طبيعي مع برجوازية من أصل غالي ـ روماني. كانت ترسيمة التحليل هذه التي استعادها فريريه Freret وخصوصاً دي بوات ـ نَانْسَاي المجال الأساسي لسلسلة كاملة من المجادلات ومنطلق بحوث تاريخية هامة حتى مجيء الثورة.

المهم هو أن يتمّ البحث عن مبدإ التحليل التاريخي في ثنائية الأجناس وحرب الأجناس. فانطلاقاً من هذا الأمر وبواسطة أعمال أوغسطين Augustin وأميديه ثياري Amédée Thierry سيتطوّر في القرن التاسع عشر نوعان من القراءة التاريخية: نوع يُمحْوِر التاريخ حول صراع الطبقات والآخر حول التّصادُم البيولوجي.

□□□

خُصّصت حلقت هذه السنة لدراسة مقولة «الشخص الخَطِر» في الطب العقلي الخاص بالإجرام وقارنّا بين المفاهيم المرتبطة بموضوعة «الدّفاع الاجتماعي» والمفاهيم المرتبطة بالنظريات الجديدة المتعلّقة بالمسؤولية المدنية مثلما ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر.

(3) نسبة إلى غاليا Gaule: اسم أطلق قديماً على البلاد الشّاملة فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية. فتحها القائد الرّوماني يوليوس قيصر بين 58 و 50 ق.م، (م).

* 1978 - 1977

الأمْنُ والإقْليمُ والسُّكّان

تناول الدرسُ تكوّن معرفة سياسية ستضع في مركز اهتماماتها مفهوم السكان والإواليات العاملة على ضمان تنظيمهم. هل هو المرور من «دولة إقليمية» إلى «دولة سكانية»؟ الجواب بلا شك هو النّفي، ذلك أن الأمر لا يتعلق باستبدال، بل بتحويل مركز الاهتمام، وبروز أهداف جديدة، وبالتالي مسائل وتقنيات جديدة.

لرصد عملية التكون هذه اعتمدنا على مفهوم «الحُكْم» كخيط رئيسي.

1. يجب القيام بتحقيق معمق لا حول تاريخ المفهوم فحسب، بل تاريخ الطرائق والوسائل المطبقة من أجل التكفل بـ «حُكْم الناس» في مجتمع معين. حسب مقاربة أولية يبدو أن ممارسة السلطة السياسية في المجتمعات اليونانية والرومانية لا تفترض منطقياً الحق ولا الإمكانية بخصوص «حُكْم» يعتبر كنشاط يسعى إلى قيادة الأفراد على امتداد حياتهم، واضعاً إياهم تحت سيطرة مرشد مسؤول عماّ يفعلون وعما يحدث لهم. حسب الإشارات التي قدمها پ. قَايْن P. Veyne يبدو أن فكرة الحاكم – الراعي أو الوالي – الراعي للقطيع البشري، لا توجد غالباً إلا في النصوص اليونانية القديمة أو عند قلة من المؤلفين من العهد الإمبراطوري. ويتم بالمقابل قبول الصورة المجازية للراعي الذي يرعى شياهه عندما يتعلق الأمر بوصف نشاط المربي والطبيب ومعلم الرياضة، وقد يؤكد تحليل السياسي Le Politique هذه الفرضية.

لقد اتسع في الشرق نطاق موضوعة السلطة الرعوية – وخصوصا في المجتمع العِبْري. يطبع هذه الموضوعة عددٌ معين من السمات: إن سلطة الراعي لا تمارس على

(*) لم يقدم فوكو درساً في السنة الجامعية 1976 - 1977.

إقليم ثابت بقدر ما تمارس على عدد وافر من الناس يتوجه نحو تحقيق هدف ما؛ فدورها هو توفير القوت للقطيع ورعايته يومياً وتأمين سلامته؛ يتعلق الأمر أخيراً بسلطة تمارس التفريد، إذ تمنح، عبر مفارقة أساسية، نفسَ القيمة لشاة واحدة من القطيع كما للقطيع برمته. إن هذا النوع من السلطة هو الذي أدخلته المسيحية إلى الغَرب والذي اتخذ شكلاً مؤسسياً في الرعوية الكنسية: يقوم حُكْم الأرواح في الكنيسة المسيحية كنشاط مركزي ومتشعب، ضروري لخلاص الجميع وخلاص كل فرد.

في حين أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر يشهدان بروز وتطور أزمة عامة للرعوية. لا يتمثل الأمر في رفض المؤسسة الرعوية فقط، وبالتحديد، بل يأخذ شكلاً أكثر تعقيداً: البحث عن طرائق أخرى(وليست بالضرورة طرائق أقل صرامة) للتوجيه الروحي، وعن أنواع جديدة من العلاقات بين الراعي والقطيع، وكذلك البحث في الطريقة الخاصة بـ «حكم» الأطفال والعائلة والملك والإمارة. إن طرح مسألة أسلوب الحكْم للبحث بشكل عام، وكذلك الخضوع للحكم، والقيادة، والانقياد، يتزامن في نهاية الإقطاع مع ولادة أشكال جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ومع الهياكل السياسية الجديدة.

2. ثم حللنا تشكل حكمانية gouvernementalité سياسية مّا، في بعض جوانبها، أي الأسلوب الذي وجدت سيرة مجموعة ما من الأفراد نفسها معنية به بشكل بارز أكثر فأكثر في ممارسة سلطة السيادة. يبرز هذا التحول الهام عبر مختلف «فنون الحكم» المعبر عنها في نهاية القرن السادس عشر، وفي النصف الأول من القرن السابع عشر. وهو مرتبط بظهور «داعي المصلحة العليا». ويتم الانتقال من فن للحكم ذي مبادىء مقتبسة من الفضائل التقليدية (الحكمة، العدل، الكرم، احترام القوانين الإلهية والعادات الإنسانية) أو من المهارات الشائعة (التبصر، القرارات المتعقلة، اختيار أحسن المستشارين) إلى فن حكم تمتلك معقوليته مبادئها الخاصة ومجالها التطبيقي الخاص في الدولة. لا يمثل «داعي المصلحة العليا» ضرورة يمكن باسمها أو يجب رد كل القواعد الأخرى بل رحم المعقولية الجديد التي على الأمير أن يمارس بمقتضاها سيادته عندما يحكم الناس. إننا على بعد من فضيلة الحاكم العادل وكذلك من تلك الفضيلة التي يمثلها بطل ماكْياڤيلي.

إن تطور داعي المصلحة العليا متلازم مع زوال الموضوعة الإمبراطورية. زالت روما أخيراً. وتشكل إدراكٌ جديد للتاريخ؛ لم يعد هذا الإدراك متمحوراً حول نهاية عهود ما وتوحيد كل السيادات الخاصة في امبراطورية الأيام الأخيرة؛ فهو إدراك مفتوح على زمن

غير محدود حيث للدول أن تتصارع فيما بينها لضمان بقائها. وبالإضافة إلى المسائل المتعلقة بشرعية حاكم ما على إقليم ما، فإن الأمر الهام الذي سيبرز هو معرفة وتطور قوى دولة ما: في فضاء (أوروبي وعالمي في نفس الوقت) للمنافسة الدولية يختلف جداً عن الفضاء الذي تتجابه فيه منافسات الخلافة الملكية، وتتعلق المشكلة الرئيسية بديناميكية القوى والتقنيات المعقلنة التي تتيح التدخل.

هكذا يتشكل داعي المصلحة العليا، خارج النظريات التي صاغته وبررته في مجموعين كبيرتين من المعرفة السياسية والتكنولوجيا السياسية: تكنولوجيا ديبلوماسية - عسكرية تتمثل في تأمين وتطوير قوى الدولة بواسطة نظام من التحالفات وتنظيم جهاز عسكري؛ ويعتبر البحث عن توازن أوروبي الذي كان أحد المبادىء الرئيسية لمعاهدة ڤستڤاليا(1) نتيجة لهذه التكنولوجيا السياسية. تكون المجموعة الثانية «الشرطة» بالمعنى الذي كانت تكتسيه هذه الكلمة أي مجموعة الوسائل الضرورية لتنمية قوى الدولة من الداخل. ويجب وضع التجارة والتداول النقدي بين الدول في نقطة التقاء هاتين التكنولوجيتين وكأداة مشتركة بينهما: فانطلاقاً من الإثراء المتحقق عن طريق التجارة تردُ إمكانية زيادة عدد السكان واليد العاملة والإنتاج وتكوين جيوش قوية وكثيرة. لقد حظي هذان الزوجان: السكان - الثروة في عهد المركنتيلية والكاميرالية La caméralistique بالأولوية في التصور الجديد للحكومة.

3. إن تكوُّن مسألة السكان - الثروة (في جوانبها المادية المختلفة: الضرائب، نقص المؤن، هجرة السكان، البطالة - التسول - التشرد) هو الذي يمثل أحد شروط تَشكّل الاقتصاد السياسي. يتطور هذا الأخير عندما ندرك أن التحكم في العلاقة بين الموارد والسكان لا يمكنه أبدا أن يمر كلياً عبر نظام قانوني وقسري ينزع إلى رفع عدد السكان لتنمية الموارد. ليس الفيزيوقراطيون ضد السكانية بخلاف المركنتيليين في الحقبة الماضية؛ إنهم يطرحون مسألة السكان بشكل مغاير. ليس السكان بالنسبة إليهم مجرد جمع من الرعايا الذين يسكنون إقليماً ما، هذا الجمع الذي هو حصيلة إرادة كل شخص في أن يكون له أطفال وحصيلة تشريع يشجع أو لا يشجع على الولادات. يتعلق الأمر بمتغير يخضع لعدد معين من العوامل. وهذه الأخيرة أبعد من أن تكون طبيعية (يَعدُّ نظامُ الضرائب،

(1) traités de Westphalie : **هي الاتفاقيات الممضاة سنة 1648 بعد حرب الثلاثين سنة بين الإمبراطورية الجرمانية من جهة، وفرنسا والسويد من جهة أخرى. أطلقت الحرية الدينية لأمراء ألمانيا الشمالية ومنحت فرنسا الألزاس. (م).**

حركةُ التنقل، توزيعُ الربح، محددات أساسيةٌ لنسبة السكان). لكن يمكن تحليل هذا الترابط عقلانياً، بحيث يكون السكان خاضعين «طبيعياً» لعوامل متعددة وبإمكانها أن تكون قابلة للتغيير اصطناعياً. وهكذا بدأت مسألة السكان السياسية في الظهور كأمر مستمد من تكنولوجيا «الشرطة» وعلى علاقة ترابطية بولادة التفكير الاقتصادي. لا ينظر إلى السكان بصفتهم مجموعة من الرعايا ذات حق ولا بصفتهم مجموعةَ سواعد مرصودة للعمل، بل يحللون كمجموعة من العناصر التي ترتبط بنظام الكائنات الحية العام من ناحية (فالسكان يتبعون «الجنس البشري»: يجب التمييز بين هذا المفهوم الجديد في تلك الحقبة و«النوع البشري» كما يمكن أن تكون هذه المجموعة من ناحية أخرى موضوع تدخلات متفق عليها (بواسطة القوانين، لكن عن طريق تغيير المواقف كذلك وأساليب التصرف والعيش التي يمكن اكتسابها عبر «الحملات»).

خصصت الحلقة لبعض الجوانب مما سماه الألمان في القرن الثامن عشر بعلم السياسة Polizeiwissenschaft : أي نظرية وتحليل كل «ما من شأنه أن يؤكد وينمي قوة الدولة ويستخدم قُدراتها جيدا ويحقق السعادة لرعاياها، وأساساً الحفاظ على الأمن والنظام والقوانين التي من شأنها أن تجعل حياة الرعية مريحة وتوفر لها ما تحتاج إليه لتضمن عيشها».

حاولنا أن نبين المشاكل التي على هذه «الشرطة» أن تحلها وكم أن الدور الموكول إليها كان مختلفاً عن الدور الذي تحلها، وكم أن الدور الموكول إليها كان مختلفا عن الدور الذي سينتقل فيما بعد إلى مؤسسة الشرطة، وأيّ تأثير من المنتظر أن تقوم به لضمان نمو الدولة، وذلك تبعا لهدفين: تمكينها من إحراز مكان خاص بها وتحسينه في لعبة المزاحمات والمنافسات بين الدول الأوروبية، وضمان الأمن الداخلي بتحقيق «الرفاه» للأفراد. إن تنمية دولة المنافسة (الاقتصادية ـ العسكرية) وتنمية دولة الرفاهية (ثروة ـ طمأنينة ـ سعادة) هما المبدآن اللذان يجب على «الشرطة» التمكنُ من التنسيق بينهما باعتبارها فناً معقلناً للحكم. يتم تصور الشرطة في تلك الحقبة كنوع من «تكنولوجيا قُوى الدولة».

من بين الموضوعات الأساسية التي على هذه التكنولوجيا أن تهتم بها، هناك السّكان الذين وجد فيهم المركنتيليُّون مصدراً للإثراء، والذين يكتشف فيهم الجميع جزءاً أساسياً من قوة الدول. ولتسيير السكان، تلزم، فيما يلزم، سياسةٌ صحّية من شأنها تخفيض عدد وَفَيات الأطفال والوقاية من الأوبئة والعمل على تخفيض معدّلات الأمراض المستوطنة

والاهتمام بظروف العيش من أجل تغييرها وفرض معايير خاصة بها (سواء تعلّق الأمر بالتغذية، بالسكن، أو تهيئة المدن) وتوفير تجهيزات طبية كافية. إن تطور ما سُمّي بالسياسة الطبية Medizinsche Polizei، والصحة العمومية والطب الاجتماعي، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، يجب أن يُعاد إدراجه في الإطار العام لد«سياسة الحيوية» biopolitique؛ تنزع هذه الأخيرة إلى تناول «السكان» كمجموعة من الكائنات الحيّة والمتعايشة، لها سماتٌ بيولوجية ومَرَضية خاصة، وتنتمي بالتالي إلى معارف وتقنيات مميزة. وينبغي فهم هذه «السياسة الحيوية» نَفسها انطلاقاً من موضوعة تطورتْ منذ القرن السابع عشر هي: التصرف في قوى الدولة.

وقد وقع تقديمُ عروض حول مفهوم علم السياسة Polizeïwissenschaft (ب. باسكينو)، حول حملات التقويم في القرن الثامن عشر (أ.م. مولان)، حول وباء الكوليرا في باريس سنة 1832 (ف. ديلابورت)، حول القوانين التشريعية لحوادث الشغل وتطور التأمينات في القرن التاسع عشر (ف. إوالد).

1979 - 1978

مَوْلِدُ السّياسَة الحَيَويّة

خُصّص درس السنة في النهاية برمته لما لا يمكن أن يمثل سوى مقدمة. فالموضوعة المحتفظ بها هي «السياسة الحيوية»، وأعني بذلك الطريقةَ المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية والمتعلقة بالظواهر الخاصة بمجموعة من الأحياء، الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر، الأجناس... ونعْلم أيّ موقع احتلته هذه المسائل بشكل متنام منذ القرن التاسع عشر، وما مثلتْه باعتبارها مواضيع رهان سياسي واقتصادي إلى اليوم.

بَدَا لي أنه من غير الممكن عزلُ هذه المسائل عن إطار المعقولية السياسية الذي ظهرت داخله واكتسبت حدتها. ونعني «الليبرالية»، بما أن هذه المسائل اتخذت بالنسبة لها طابع التحدي. في نظام حريص على احترام الخاضعين للقانون وحرية الأفراد في المبادرة، كيف يمكن أن تؤخذ ظاهرة «السكان» بنتائجها ومشاكلها الخاصة بعين الاعتبار؟ باسم ماذا وحسب أية قواعد يمكن تسييرها؟ إن الجدل الذي قام في انگلترا في أواسط القرن التاسع عشر، المتعلق بالتشريع حول الصحة العمومية يمكن أن يصلح كمثال.

ماذا يجب أن نعني بـ«الليبرالية»؟ لقد اعتمدت على أفكار پول فَايْن فيما يخص الكليات التاريخية وضرورة اختبار منهج إسماني méthode nominaliste في التاريخ. ولم أحاول، إذ استعدت عدداً معيناً من الاختيارات المنهجية المنجزة سلفاً، تحليلَ «الليبرالية» كنظرية ولا كإيديولوجيا، ولا حتى كطريقة «يصور» بها «المجتمع» نفسه طبْعاً، بل كممارسة أي كـ«طريقة تصرف» متجهة نحو أهداف معينة ومنظّمة عبر تفكير متواصل. ينبغي تحليل الليبرالية، إذن، كمبدإ وكطريقة لعقلنة ممارسة الحكم ـ عقلنة تخضع، وهنا تكمن

خصوصيتها، للقاعدة الداخلية لاقتصاد الحد الأقصى، المتمثّل في أن كل عقلنة لممارسة الحكم تهدف إلى تأويج نتائجها مخفضة إلى أكثر حد ممكن من الكلفة (بالمعنى السياسي ولا يقل الأمر شأنا عن ذلك بالمعنى الاقتصادي). تنطلق العقلنة الليبرالية من المسلّمة القائلة بأن الحكومة (لا يتعلق الأمر هنا طبعا بـ«الحكومة» كمؤسسة بل بالنشاط المتمثل في تنظيم سير الناس في إطار الدولة وبواسطة أدواتها) لا يمكن أن تمثل بالنسبة لنفسها غايتها الخاصة. إنها لا تحمل في ذاتها مبرر وجودها ولا يمكن أن يمثل تأويجُها، ولو بلغ أحسن الحالات الممكنة، المبدأ المنظم لها. وبذلك تقطع الليبرالية مع «داعي المصلحة العليا» هذا، الذي كان بُحثَ منذ نهاية القرن السادس عشر، في وجود الدولة وتدعيمها عن الغاية التي من شأنها أن تبرر حكمانية متنامية وأن تنظم تطورها. إن علم السياسة الذي طوره الألمان في القرن الثامن عشر، إما لأنه كان ينقصهم شكل كبير للدولة، وإما أيضا لأن ضيق التقسيمات الإقليمية كان يمكّنهم من الوصول إلى وحدات من الأسهل بكثير مراقبتها، نظراً لوجود الأدوات التقنية والتصورية في ذلك العهد، كان يندرج دائماً ضمن المبدإ التالي: إننا لا ننتبه بقدر كاف، تفلت منا أشياء كثيرة، ينقص الضبط والتنظيم مجالات كثيرة جدا، النظام والإدارة مختلان ــ باختصار إننا نحكم دون الكفاية. إن علم السياسة هو الشكل الذي اتخذته تكنولوجية حكومية يسيطر عليها مبدأ داعي المصلحة العليا: وهو يدمج في حسابه «بصورة طبيعية تماماً» على نحو تقريبي مشاكلَ السكان الذين يجب أن يكونوا وافرين ونشيطين إلى أكثر حد ممكن ــ بالنسبة لقوة الدولة: تجد فيه إذن الصحة ونسبة المواليد وعلم الصحة بسهولة موقعاً هاماً.

أما الليبرالية فيخترقها المبدأ التالي: «إننا نفرط في الحكم» ــ أو على الأقل يجب دائماً أن نرتاب بأننا نفرط في الحكم. لا ينبغي أن تطبق الصيغة الحكومية دون «نقد» هو أكثر جذرية بالنسبة لتجربة الدفع نحو الأمثل. لا يجب عليها أن تتساءل فقط حول أفضل الوسائل لبلوغ نتائجها (أو الوسائل الأقل تكلفة) بل حول إمكانية ومشروعية بلوغ مشروعها بالذات لنتائج ما. إن الارتياب بأننا نوشك دائماً أن نفرط في الحكم مسكون بالسؤال التالي: لماذا إذن يجب أن نحكم؟ من هنا يتأتى القول بأن النقد الليبرالي قلما ينفصل عن إشكالية «المجتمع» الجديدة في ذلك العهد: فباسم المجتمع سنحاول أن نعرف لماذا من الضروري أن توجد حكومة، لكن في أي أمر يمكن الاستغناء عنها وفي أي شأن يكون تدخلها غير مجد أو ضاراً. إن عقلنة الممارسة الحكومية حسب داعي المصلحة العليا تعني منطقيا تأويجها مع

التقيد بشرط الأمثل، باعتبار أن وجود الدولة يفترض مباشرةً ممارسةَ الحكم. لا ينطلق التفكير الليبرالي من وجود الدولة التي تجد في الحكم وسيلة لبلوغ تلك الغاية التي ستمثلها بالنسبة لنفسها، بل من المجتمع الذي يجد نفسه في علاقة خارجانية وداخلانية مركبة إزاء الدولة. فالمجتمع ــ بوصفه شرطاً وغايةً أخيرة ــ هو الذي لن يتيح مجالاً لطرح السؤال التالي: كيف يمكن الحكم بأكثر قدر ممكن وبأقل تكلفة ممكنة؟ بل طرح السؤال التالي: لماذا يجب أن نحكم؟ أي ما الذي يجعل من الضروري وجود حكومة وأي غايات يجب أن تسعى إليها بالنسبة إلى المجتمع لتبرر وجودها؟ إن فكرة المجتمع هي التي تتيح تطوير تكنولوجيا مّا للحكم، انطلاقاً من الافتراض أن هذا الحكم «مفرط» و«متجاوز لحده» بالنسبة لنفسه ــ أو أنه انضاف على الأقل كأمر من الممكن ومن المتوجب دائماً مساءلته عن ضرورته وصلاحيته.

بدلاً من أن نجعل من تمييز الدولة ــ المجتمع المدني كلية الأنظمة المجسدة، يمكن محاولة أن نرى فيها شكلاً تعميمياً خاصاً بتكنولوجيا معينة للحكم.

□□□

لا يمكن القول إذن بأن الليبرالية يوتوبيا لا تتحقق أبداً ــ إلا إذا اعتبرنا أن نواة الليبرالية هي الخُطط التي دُفعت إلى صياغتها عبر تحليلاتها وأحكامها النقدية. لا وجود لحكم يصطدم بحقيقة ما ولَا يندرج فيها. إنها تمثل ــ وهنا يكمن سبب تعدّدية أشكالها polymorphisme وتواتراتها ــ أداة نقديةً للحقيقة: لحكمانية سابقة نحاول الانفصال عنها؛ لحكمانية راهنة نحاول إصلاحها وعقلنتها بتعديلها وخفضها؛ لحكمانية نعارضها ونريد الحدّ من تجاوزاتها. بحيث يمكن أن نجد الليبرالية في أشكال مختلفة، لكنها متزامنة كترسيمة تضبط الممارسة الحكومية وكموضوعة معارضة جذرية أحياناً. إن الفكر السياسي الإنكليزي في نهاية القرن الثامن عشر، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، يعبّر جيداً عن هذه الاستخدامات المتعددة لليبرالية. وبوجه أخص تطورات وإشكالات بنْتَامْ(1) والبنْتَاميّين.

من المؤكد أن السوق كواقع، والاقتصاد السياسي كنظرية، قد لَعبَا دوراً هَاماً في النقد الليبرالي. غير أن الليبرالية، مثلما أكد هذا الأمر كتاب پ. روزَانْفَالُون P.Rosanvallon الهامّ، ليست نتيجةً ولا تطوراً لذلك. بل إن السوق قد لعبت في النقد الليبرالي دور «الاختبار» ومكان التجربة المفضلة، حيث يمكن رصد نتائج الإفراط في الحكمانية بل

1) Bentham (J) فيلسوف وعالم حقوق إنكليزي (1748 - 1832). صاحب النفعية الأخلاقية. (م.).

سبرها أيضاً: كان الهدف من تحليل إواليات «القحط» disette أو تجارة الحبوب بشكل أعم في القرن الثامن عشر هو تبيين النقطة التي يعني الحكم دائماً انطلاقاً منها الإفراط في الحكم. وسواء تعلّق الأمر بجدول الفيزيوقراطيين أو «اليد الخفية» لسْميث، أو إذن بتحليل مّا يهدف إلى أن يوضح، في شكل «بداهة»، تكوّن القيمة وانتقال الثروات، أو على العكس من ذلك بتحليل يفترض اللاتجلّي الباطني للعلاقة بين البحث عن المنفعة الشخصية وتنمية الثروة الجماعية، فإن الاقتصاد على أية حال يُبرز تعارضاً مبدئياً بين السير الأمثل للتطور الاقتصادي وتأويج الإجراءات الحكومية. فمن هنا انفصل الاقتصاديون الفرنسيون أو الإنكليز في القرن الثامن عشر عن المركنتيلية والكاميرالية أكثر من أن يتم ذلك من خلال لعبة المفاهيم؛ لقد خلّصوا التفكير في الممارسة الاقتصادية من هيمنة داعي المصلحة العليا ومن حالة الإشباع بواسطة التدخل الحكومي. وقد وضعوه باستعماله كمقياس «للإفراط في الحكم» «عند حدّ» العمل الحكومي.

لا تنحدر الليبرالية بلاشك من تفكير قانوني بقدر ما تنحدر من تحليل اقتصادي. فليست فكرة المجتمع السياسي المستند إلى علاقة تعاقدية هي التي أنتجتها. لكن تَبيَّن من خلال البحث عن تكنولوجيا ليبرالية للحكومة أن التنظيم بواسطة الشكل القانوني يمثل أداة فعّالة على غير ما تكون عليه الحكمة أو اعتدال الحكّام. أما الفيزيوقراطيون فقد كانوا يجنحون تحرّزاً من القانون ومن المؤسسة القانونية إلى البحث عن هذا التنظيم في اعتراف حاكم مستبد ذي سلطة مطلقة مؤسَّسياً بقوانين الاقتصاد «الطبيعية» التي تفرض نفسها عليه كحقيقة بديهية). قد بحثت الليبرالية عن هذا التنظيم في «القانون»، ولم يكن ذلك بدافع نزعة قانونية قد تكون طبيعية بالنسبة إليها، بل لأن القانون يحدد أشكال تدخلات عامة مانعة للإجراءات الخاصة والفردية والاستثنائية، ولأنّ مشاركة المحكومين في وضع القانون في نظام برلماني ما تمثّل النظام الأكثر فعّالية في الاقتصاد الحكومي. إن «دولة القانون» والدولة الشرعية ونظام القانون وإقامة نظام برلماني «تمثيلي فعلياً» متفقة إذن، منذ بداية القرن التاسع عشر، مع الليبرالية، لكن مثلما لم يوجد الاقتصاد السياسي المستعمل في البداية كمقياس للحكمانية المفرطة لا بصورة طبيعية ولا حسب ميزة ليبرالية وأنه أدى بسرعة إلى مواقف مضادة لليبرالية (سواء كان ذلك في الاقتصاد السياسي Nationaloekonomie في القرن التاسع عشر أو في اقتصاد التخطيط في القرن العشرين)، فإن الديمقراطية ودولة القانون لم تكُونا ليبراليتين بالضرورة كما لم تكن الليبرالية ديمقراطية بالضرورة أو مرتبطة بأشكال القانون.

فبدلاً إذن من أن أرى في الليبرالية مذهباً متماسكاً نسبياً وسياسة تسعى إلى عدد معيّن من الأهداف المحدّدة تقريباً فإني أميل إلى اعتبارها شكلاً من أشكال التفكير النقدي في الممارسة الحكومية؛ يمكن أن يصدر هذا النقد من الداخل أو من الخارج، ويمكن أن يرتكز على نظرية اقتصادية ما أو أن يَرجع إلى نظام قانوني ما دون علاقة ضرورية ومتواطئة. إن مسألة الليبرالية، باعتبارها مسألة «إفراط في الحكم» كانت أحد الأبعاد الثابتة لهذه الظاهرة الحديثة العهد في أوروبا والتي برزت أولاً في إنكلترا على ما يبدو وهي «الحياة السياسية»؛ بل إن مسألة الليبرالية هي عنصر من العناصر المؤلفة لها باعتبار أن الحياة السياسية توجد عندما تكون الممارسة الحكومية محدودة في إفراطها الممكن نظراً لكونها موضوعَ جدل عام بخصوص ما تمثله من «خير أو شر» وبخصوص «إفراطها أو عدم كفايتها».

□□□

طبعاً، لا يتعلّق الأمر هنا بـ«تأويل» لليبرالية يدّعي الشمولية، بل بمخطط تحليل ممكن ــ هو مخطط «داعي الحكومة» أي تلك الأنواع من المعقولية المطبقة في الطرائق التي يتم بواسطتها توجيه سلوك الناس عبر إدارة تابعة للدولة. حاولتُ القيام بمثل هذا التحليل بخصوص مثالين معاصريْن: الليبرالية الألمانية في سنوات 1948 ـ 1962 والليبرالية الأمريكية الخاصة بمدرسة شيكاغو. في الحالتين تظهر الليبرالية، في سياق محدّد للغاية، كنقد للامعقولية الخاصة بالإفراط في الحكم وكعودة إلى تكنولوجيا «حكومة متقشفة» كما قد يقول فْرَنْكْلين(2).

تمثّل هذا الإفراطُ في ألمانيا في نظام الحرب والنازية، لكن فيما وراء ذلك هناك نمط من الاقتصاد الموجَّه والمخطَّط متحدّر من الفترة 1914 - 1918 ومن التعبئة العامة للموارد والناس؛ كما تمثل في «اشتراكية الدولة». والواقع أن الليبرالية الألمانية في الفترة الثانية بعد الحرب وقَعَ تحديدُها وبرمجتُها بل وتطبيقُها في جانب ما من قِبَل أناس انتموا بداية من سنوات 1928 - 1930 إلى مدرسة فريبورغ Fribourg (أو كانتَ على الأقل مصدر إلهام بالنسبة إليهم) وقد عبّروا عن أفكارهم فيما بعد في مجلة أورْدُو Ordo. في نقطة تقاطع الفلسفة الكانطية الجديدة وفينومنولوجيا هُوسْرل وسوسيولوجيا ماكسْ ڤيبْر، القريبة في بعض النقاط من اقتصاديين في ڤيينا مهتمين بالترابط الظاهر في التاريخ بين السيرورات

2) Franklin (B) سياسي وفيزيائي أمريكي (1706 - 1790) ناصر الأنوار وكان نائباً في الكونغريس الأمريكي، حرّر مع جفرسون و أدامز «إعلان الاستقلال» 1776. (م).

الاقتصادية والهياكل القانونية، مارس أناس مثلاً أوكين Eucken وڤ. رويكه W.Roepke وفرانز بُوهْم Franz Böhm وڤون روستو Von Rustow نقدَهُم على ثلاث جبهات سياسية مختلفة : الإشتراكية السوفياتية ، الإشتراكية - القومية ، السياسات التدخلية المستوحاة من كينْز Keynes ، غير أنهم يتوجهون إلى ما يعتبرونه العدو الوحيد : نمط حكومة إقتصادية يجهل من حيث التنظيم وإواليات السوق القادرة بمفردها على أن تؤمن تنظيم الأسعار . لقد حاولت الأورْدُوليبرَاليّة Ordolibéralisme، إذ اشتغلت على موضوعات أساسية للتكنولوجيا الليبرالية للحكومَة، تحديدَ ما يمكن أن يمثله إقتصادُ السوق المنظم (لكنه غير المخطط أو الموجه) داخل إطار مؤسسي أو قانوني يوفر الضمانات والتحديدات القانونية من جهة، ويضمن ألاَّ تسبب حريةُ السيرورات الإقتصادية توتراً إجتماعياً من جهة أخرى . وقد خُصص القسم الأول من الدرس لدراسة الأوردُوليبراليّة هذه التي ألهمت الاختيار الاقتصادي لسياسة الجمهورية الفيدرالية الألمانية العامة في عهد أدنَاوَرْ Adenauer و لُودْويغْ إيرارد Ludwig Ehrard . وخُصّص القسم الثاني لبعض الجوانب مما يسمى بالليبرالية الجديدة الأمريكية : التي تُعَدُّ إجمالاً تابعةً لمدرسة شيكاغو، والتي تطورت هي أيضا كرد فعل علي هذا «الإفراط في الحكم» الذي ثمتله في نظرها منذ سيمُونس، سياسة الخطة الجديدة New Deal وتخطيط الحرب والبرامج الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي غالباً ما دعمتها الإدارات الديموقراطية في ما بعد الحرب. ومثلما هو الشأن عند الإورْدُوليبراليين الألمان، يستند النقد المقدم بإسم الليبرالية الاقتصادية إلى الخطر الذي قد ثمتله المتتالية المحتومة : التدخلية الاقتصادية، تضخم الأجهزة الحكومية، التضخم الإداري، البيروقراطية، تصليب كل إواليات السلطة، كما ستُحدث في نفس الوقت توتّرات اقتصادية جديدة من شأنها أن تثير تدخلات جديدة. غير أن ما جلب الانتباه في هذه الليبرالية الأمريكية الجديدة هي حركة متعارضة تماماً مع ما نجده في الاقتصاد الاجتماعي للسوق في ألمانيا : ففيما يعتبر هذا النوع من الاقتصاد أن تنظيم الأسعار في السوق - الأساس الوحيد لاقتصاد معقول - هو بذاته من الهشاشة يجب دعمه وإعداده و «ضبطه» عن طريقة سياسة تدخلات إجتماعية ، داخلية ومتيقظة (تفترض منطقياً تقديم مساعدات للعاطلين وتغطية للحاجات الصحية وسياسة سكنية، إلخ.) ، تحاول هذه الليبرالية الأمريكية الجديدة، بخلاف ذلك، تعميمَ معقولية السوق وترسيمات التحليل التي تقترحها ومعايير أخذ القرار التي توحي بها على مجالات ليست اقتصادية بشكل خاص وأولي. كما هو الشأن بالنسبة للأسرة ونسبة

المواليد وكذلك بالنسبة للإنحراف والسياسة الجزائية. إن ما ستقع دراسته الآن إذن هو الطريقة التي طُرحت بها مشاكل الحياة والسكان الخاصة داخل تكنولوجيا ما للحكومة، ما فتئت تلازمها منذ نهاية القرن الثامن عشر، مسألةُ الليبرالية، مع أن هذه التكنولوجيا لم تكن دائماً ليبراليةً، بل هي أبعد ما تكون عن ذلك.

□□□

خُصّصتْ حلقة هذه السنة لأزمة الفكر القانوني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وقد قدمت عروض من قبل فْرَنْسُوا روالد (حول القانون المدني و كَاترين ميفيل (حول القانون العام والإداري) و إليان آلو (حول حق الحياة في التشريع الخاص بالأطفال) و ناتالي كوبنجر و پاسكال باكينو (حول القانون الجزائي) و ألكسندر فونتانا (حول الإجراءات الأمنية) و فرنسوا ديلابورت و آنْ - ماري مولان (حول الشرطة والسياسة الصحية).

1980 - 1979

في حُكْم الأحْيَاء

ارتكز درس هذه السنة على التحليلات المجزاة في السنوات السابقة بخصوص مفهوم «الحكم»، بالمعنى الواسع الذي يعنيه هذا المفهوم كتقنيات وطرائق مخصصة لتوجيه سير الناس . أي حكم الأطفال، حكم النفوس أو الضمائر، حكم المنزل ، الدولة أو النفس. داخل هذا الإطار العام جداً، درسنا مشكل الاعتراف .

يسمي تُومَاسُو دي فيُو(1) الاعتراف بالذنوب في معرض حديثه عن تأدية التوبة «إثباتاً للحقيقة» acte de vérité. لنحتفظ بهذه الكلمة مع المعنى الذي يعطيه لها كاجيتان. السؤال المطروح إذن هو التالي: كيف يستوجب حكمُ الناس، من المحكومين في الثقافة الغربية المسيحية، بالإضافة إلى إثباتات الطاعة والخضوع «إثباتات للحقيقة»، ومن الأشياء التي تميزها هو أن الشخصَ التابعَ ليسَ مطالَباً بقول الحقيقة فقط بلْ بقول الحقيقة بخصوصه هو، وبخصوص أخطائه ورغباته وحالته النفسية إلخ؟ كيف تكوّن نمط من حكم الناس لا نُطالب فيه بالطاعة فقط بل بالتعبير عما نحن عليه وتبيينه؟

بعد الصياغة لمقدمة نظرية حول مفهوم «نظام الحقيقة» régime de vérité، خُصّص أطول قسم من الدرس لإجراءت امتحان النفوس والاعتراف في بداية العهد المسيحي. يجب الإقرار بمفهومين يناسب كل منهما ممارسة خاصة: الـ exomologèse والـ exagoreu-sis. تبين دراسة الـ exomologèse أن هذه العبارة تستعمل غالباً بمعنى واسع جداً: إنها تعني عملاً مخصّصاً لإظهار حقيقة مّا وتبني الشخص لهذه الحقيقة في نفس الوقت؛ فلا تتمثل ممارسة «الاعتراف» exomologèse بالاعتقاد الخاص في الإقرار بما نعتقد به فقط بل الإقرار

(1) Cajetan (Tomaso de Vio) : لاهوتي دومينيكاني إيطالي (1469 - 1534). (م).

بواقع هذا الاعتقاد؛ وهو أن نجعل من فعل الإقرار موضوعاً للإقرار ومنحه بالتالي صبغة شرعية إمّا لأنفسنا أو أمام الآخرين. إن «الاعتراف» هو إقرار تفخيمي emphatique ويتمثل التفخيم قبل كل شيء في أن الشخص المعني هو الذي يرتبط بنفسه بهذا الإقرار ويقبل نتائجه.

إن «الاعتراف» كـ«شهادة إيمان» ضروري للمسيحي الذي ليست الحقائق المكشوفة والملقّنة بالنسبة إليه مجرّد مسألة معتقدات يسلّم بها، بل إنها التزامات يلتزم بها ـ الالتزام بالحفاظ على معتقداته وبقبول السلطة التي تمنحها الشرعية، وبالمجاهرة بها علنياً عند الاقتضاء وبالامتثال لها، الخ. غير أننا سرعان ما نصادف نمطاً آخر من «الاعتراف»: هو الاعتراف بالذنوب. هنا كذلك يجب التمييز: فالاعتراف بالذنوب المقترفة هو التزام يُفرَض إما على مريدي التنصّر الذين يلتمسون التعميد أو على المسيحيين الذين أصابهم عجزٌ ما: لهؤلاء تقضي الـمُمَسرحيّات Didascalie بالاعتراف بأخطائهم للمجلس. غير أنه يبدو أن هذا «الاعتراف» لم يأخذ إذن شكل بيان علني ومفصّل للأخطاء المرتكبة بل شكل طقس جماعي يقر أثناءه كلٌّ شخص في سرّه أمام الله بذنبه. إن الاعتراف بالأخطاء يكتسي خصوصيته عندما يتعلّق الأمر بأخطاء خطيرة وخصوصاً بالوثنية والخيانة الزوجية والقتل وكذلك عند التعذيب وإعلان الردة، إذ يصبح هذا الاعتراف شرطاً للاندماج مرة ثانية، وهو مرتبط بطقس علني معقّد.

إن تاريخ الممارسات المتعلّقة بالتوبة، من القرن الثاني حتى القرن الخامس، يبرز أنه لم يكن «للاعتراف» شكل شفاهي تحليلي لمختلف الأخطاء وظروفها، وأنه لا يحقق الغفران، نظراً إلى أنه يُؤدَّى حسب الشكل الكَنَسي الشرعي لمن لديه سلطة غفران الذنوب. كانت التوبة تمثل حالة يدخل فيها المرء إثر إجراء طقوس ما، وتتم (أحياناً على فراش الموت) بعد تأدية مجموعة أخرى من الطقوس. ويؤدي التائب بين هاتين اللحظتين الاعتراف بأخطائه عبر الإماتة والتقشف ونمط العيش واللباس وموقف الندم الواضح ـ باختصار عبر درامية كاملة لايقوم فيها التعبير الشفاهي بالدور الأساسي، ويبدو فيها جليّاً غيابُ كل بيان تحليلي للأخطاء من حيث خصوصيتها. ربما وقعت تأدية طقس خاص قبل المصالحة، أُطلق عليه بشكل خاص اسم الاعتراف «exomologèse». لكن هنا أيضاً يتعلّق الأمر دائماً بتعبير مأساوي وتركيبي يعترف المذنب من خلاله أمام الجميع بأنه أذنب؛ ويثبت هذا الاعتراف في تظاهرة تربطه بجلاء بحالته كمذنب وتهيىء خلاصه في آن واحد. ولن تقع

المجاهرة بالاعتراف بالخطايا في التوبة الكنسية بشكل منظم إلا فيما بعد، بممارسة التوبة المحدّدة تعريفتُها أولاً، ثم عندما تُنظم تأدية التوبة انطلاقاً من القرن الثاني عشر ـ الثالث عشر.

وقد اتخذت ممارسة الاعتراف في المؤسسات الرُّهبانية أشكالاً مغايرة تماماً (مما لا يستبعد اللجوء، عندما يقترف الراهب أخطاء هامة إلى حد ما، إلى أشكال من «الاعتراف» أمام المجلس المجتمع). وقد التجأنا قصد دراسة ممارسات الاعتراف هذه في الحياة الرهبانية إلى دراسة مفصّلة أكثر (للمؤسسات النسكية) و(محاضرات) كاسّين Cassien من وجهة النظر الخاصة بتقنيات التوجيه الروحي. قد تمّ تحليل ثلاثة جوانب بالخصوص: شكل التبعية بالنسبة للقدامى أو المعلمين والطريقة التي يتم بها امتحان الضمير، وواجب التصريح بكل شيء عن نزعات التفكير في صياغة تتقصّد الشمولية: أي الـ exagoreusis. وتبرز بخصوص هذه النقاط الثلاث اختلافات هامة مع طرائق توجيه الضمير التي من الممكن العثورعليها في الفلسفة القديمة. يمكن القول على نحو مبسط بأن العلاقة بالمعلم في المؤسسة الرهبانية تأخذ شكل طاعة لامشروطة ودائمة تتعلّق بكل جوانب الحياة ولا تترك مبدئياً للمترهبن أي هامش للمبادرة؛ وإذا كانت قيمة هذه العلاقة تتوقف على كفاءة المعلم فمن الصحيح القول أيضاً بأن شكل الطاعة أيّاً كان الأمر الذي يقوم عليه يحتفظ بنفسه بقيمة إيجابية؛ وأخيراً إذا كانت الطاعة لازمة للمترهبنين وإذا كان المعلمون في الأصل من القدامى فإن العلاقة لا تكفي بحدّ ذاتها لتبرير هذه الصلة، لأن القدرة على التوجيه هي هبة لَدُنيّة كما ينبغي على الطاعة أن تكون في شكل الخضوع، علاقة دائمة بالنفس وبالآخرين.

ويختلف امتحان الضمير هو الآخر كثيراً عن ذلك الذي كان يُطالَب به في المدارس الفلسفية في العصور القديمة. إنه بلا ريب يضمّ مثله شكلين كبيرين: التأمل المسائي في اليوم المنقضي ثمّ مراقبة النفس بشكل دائم. إن هذا الشكل الثاني خصوصاً هو الشكل الهام في الرهبنة كما يصف ذلك كاسّين. فإجراءاته تبين جيّداً أن الأمر لا يتعلّق بتحديد ما يجب فعله لكي لا يقترف المرء خطأ فيما أمكن فعله. ويتعلّق الأمر بالمسك بحركة التفكير (cogitatio = logismos) وتفحّصها كلّياً لإدراك مصدرها والكشف عن منبعها (أكان من الله، أو من النفس أو من الشيطان) وإجراء فرز (يصفه كاسين. من خلال استعمال العديد من الاستعارات من أهمها على الأرجح استعارة الصرّاف الذي يفحص القطع النقدية). إن «حركية الرّوح التي خصّص لها كاسّين إحدى أهم محاضراته، إذ يرجع فيها إلى أقوال القَس

سيرينُوس ـ هي التي تشكل المجال الخاص بإقامة امتحان الضمير، الذي من الواضح أن دوره يتمثل في تسيير وحدة ودوام التأمل.

أما فيما يتعلّق بالاعتراف كما حدّده كاسْين فهو ليس مجرّد بيان للأخطاء المقترفة ولا عرضاً إجمالياً للحالة النفسية بل يجب أن ينزع إلى المجاهر الدائمة بكل نزعات التفكير. يتيح هذا الاعتراف للمرشد تقديم النصائح وإثبات ما؛ ويورد كاسين أمثلة للاستشارة؛ ويحدث أن يشارك العديد من القدامى في هذا الأمر وأن يقدموا آراءهم. غير أن للمجاهرة نتائج باطنية لسبب وحيد هو أنها تحوّل حركات النفس إلى أقاويل موجّهة للآخر. وبصفة خاصّة يتمّ «الفرز» الذي يمثل هدفاً من أهداف الامتحان عن طريق المجاهرة، بفضل إوالية الخجل الثلاثية التي تمنع صياغة كل فكرة سيئة، والتحقيق المادي عبر الكلمات المنطوقة لما يخطر في النفس وإثارة الحياء إزاء تعارض الشيطان (الذي يُغوي ويخدع مختفياً في طيّات النفس) مع النور الذي يكشف ذلك. يتعلّق الأمر إذن في الاعتراف بهذا المعنى بالتعبير من خلال الكلمات عن «خفايا» الضمير بصورة مستمرة.

تشكّل الطاعة اللامشروطة والامتحان المستمر والاعتراف الكامل إذن كلاً يفترض كل عنصر منه منطقياً العنصرين الآخرين؛ ويبدو الجهْر بالحقيقة الكامنة في عمقها هي ذاتها جزءاً ضرورياً لحكم الناس بعضهم لبعض، مثلما وقع تطبيقه في المؤسسات الرهبانية ـ والنسكية خصوصاً ـ انطلاقاً من القرن الرابع. غير أنه يجب التشديد على أن الهدف من هذا الجهر بالحقيقة ليس التمكّن من التحكّم الكامل في النفس؛ بل إن ما ينتظر تحقيقه على العكس من ذلك، هو الخضوع وإماتة الجسد، ثمّ الانفصال بالنسبة إلى الذات وتكوين علاقة خاصة بها تنزع إلى هدم شكلها.

□□□

خُصّصت حلقة هذه السنة لبعض جوانب الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر. وقد قُدّمت عروض من قِبل ن. كوينجر حول التطور الاقتصادي في نهاية القرن التاسع عشر، ود. ديلول حول المدرسة التاريخية الإسْكتلَنْدية، وپ. روزانفالون حول غيزو وف. إوالد حول القديس سيمون والسيمونيين، وپ. پاسكينو حول مكانة مينجر في تاريخ الليبرالية، وأ. شوتز حول إبستيمولوجيا مينجز، وكـ. ميڤيل حول مفهومي الإرادة العامة والمصلحة العامة.

1981 - 1980

الـذّاتـيّـة والْـحَـقـيـقَـة

سيقع تناولُ درس هـذه السنة في عمـل يُنْشر لاحقـاً لذلك سـنكتفي الآن بتقديم تحليل موجز.

تحت عنوان عام «الذاتية والحقيقة» نشرع في إجراء بحث حول الأشكال القائمة لمعرفة الذات وحول أشكالها: كيف قامت الذات في لحظات مختلفة وفي سياقات مؤسسية مختلفة كموضوع ممكن للمعرفة، مرغوب فيه، بل وضروري؟ كيف وقع تنظيم التجربة التي يمكن أن تكون للمرء مع نفسه والمعرفة التي يمكن أن تكون له حول نفسه والمعرفة التي يكوّنها لنفسه، عبر ترسيمات معيّنة؟ كيف وقع تحديد هذه الترسيمات وتقويمها والمطالبة بها وفرضها؟ من الواضح أنه لا يمكن لا اللّجوء إلى التجربة الأصلية ولا إلى دراسة النظريات الفلسفية عن الروح والأهواء أو الجسد أن يصلحا كمحور أساسي في مثل هذا البحث. إن ما يكوّن الخيط الرئيسي الذي يبدو صالحاً أكثر من غيره لهذا البحث هو ما قد يمكن تسميته بـ«تقنيات الذات» أي الإجراءات، الموجودة بلاريب في كل حضارة، التي تُقترح أو تُفرض على الأفراد لتحديد هُويتهم والحفاظ عليها أو تغييرها وفق عدد معيّن من الغايات، بفضل علاقات تَحكُّم الفرد في ذاته بذاته أو معرفته لذاته بذاته. مجمل القول إن الأمر يتعلّق بإعادة موضعه ضرورة «معرفة الذات» التي تبدو لنا ميزة معبّرة جداً عن حضارتنا في التساؤل الأشمل، الذي يصلح لها كسياق واضح تقريباً: ماذا يصنع المرء بنفسه؟ لأي عمل يُخضع نفسه؟ كيف «ينحكم» قائماً بأعمال يكون فيها هو ذاته هدفاً لها والمجال الذي تُطبّق فيه والأداة التي تستعملها والفاعل؟

يمكن اعتبار «ألڤيبيادس» Alcibiade لأفلاطون نقطة انطلاق: تبدو مسألة «الانهمام بالذات»، epimeleïa heautou، في هذا النص إطاراً عاماً تكتسب داخله ضرورةُ معرفة

الذات معناها. يمكن إذن لسلسلة الدراسات التي من الممكن التفكير فيها، انطلاقاً من هذا الأمر، أن تشكل تاريخاً خاصاً بـ«الانهمام بالذات» باعتباره تجربة وكذلك تقنية تعدّ وتغيّر هذه التجربة. يوجد مثل هذا المشروع عند تقاطع الموضوعتين المدروستين سابقاً: تاريخ الذاتية وتحليل أشكال «الحكمانية». تناولنا تاريخ الذاتية من خلال دراسة التقسيمات المجراة داخل المجتمع باسم الجنون والمرض والانحراف وتأثيراتها على تكوين شخص عاقل وعادي؛ كما تناولناه من خلال محاولة رصد أشكال توضيع objectivation الذات في أنواع من المعرفة، مثل تلك التي تتعلّق باللغة والعمل والحياة. أما دراسة «الحكمانية» فهي تستجيب لهدفين اثنين: تقديم النقد اللازم للتصورات الشائعة «للسلطة» (التي يتم تصوّرها بشكل ملتبس تقريباً كنسق توحيدي منتظم حول مركز يمثّل في نفس الوقت المنبع وينزع عبر ديناميكيته الداخلية إلى التوسع دائماً)؛ وتحليلها على العكس من ذلك كمجال لعلاقات استراتيجية بين الأفراد أو الجماعات، وهي علاقات يمثل سلوك الآخر أو الآخرين رهاناً بالنسبة لها، وتلجأ حسب الحالات وحسب الأطر المؤسسية التي تتطور فيها وحسب التشكيلات الاجتماعية وحسب الحقَب إلى إجراءات وتقنيات مختلفة؛ وتشكّل الدراسات التي سبق أن نشرت حول الحجز وأنظمة التأديب، والدروس المخصّصة لداعي المصلحة العليا و«فن الحكم»، والكتاب الذي يقع إعداده بالتعاون مع أ. فارج A.Farge حول الأوامر الاستبدادية في القرن الثامن عشر، عناصرَ في هذا التحليل «للحكمانية».

فمن الممكن أن يمثل تاريخ «الانهمام بالذات» وتاريخ «تقنيات» الذات طريقة لتأريخ الذاتية: غير أن الأمر لن يكون البتّة عبر التقسيمات إلى مجانين وغير مجانين، مرضى وغير مرضى، منحرفين وغير منحرفين، ولا عبر تكوين مجالات للموضوعية العلمية تفسح مكاناً للذات وهي تحيا وتتكلّم وتعمل بل عبر قيام «العلاقات الخاصة بالذات» وتغيّراتها في ثقافتنا، بدعامتها التقنية ونتائجها المعرفية. ويمكننا إذن أن نتناول ثانية من جانب آخر مسألة «الحكمانية»: حكم الذات لذاتها، تمفصل هذا الحكم مع العلاقات بالآخرين (مثلما نجد ذلك في البيداغوجيا والنصائح الخاصة بالسلوك والتوجيه الروحي وتحديد أنماط معيّنة من الحياة، الخ.).

□□□

حدّدت دراسةُ هذه السنة هذا الإطار العام حسب طريقتين. تتمثّل الطريقة الأولى في التحديد التاريخي: إذ تمّت دراسة ما وقع تطويره في الثقافة الهلّينية كـ«تقنية حياتية» و«تقنية

كينونة» عند الفلاسفة والأخلاقيين والأطبّاء في الفترة الممتدّة من القرن الأول ق.م. إلى القرن الثاني الميلادي. وتتمثّل الطريقة الثانية في تحديد المجال: لم يقع تصوّر تقنيات الحياة هذه إلا في تطابقها مع هذا النوع من الأفعال الذي يسمّيه اليونانيون «المهيجات» aph-rodisia والذي يتبيّن أن مفهومنا «للجنسانية» يمثّل بالنسبة له ترجمة غير ملائمة. قد طُرح إذن المشكل التالي: كيف حَدَّدت التقنيات الحياتية الفلسفية والطّبية ونظّمت قبيل تطوّر المسيحية الممارسات الجنسية chrêsis aphrodisiôn ؟ وندرك كم نحن بعيدون عن تاريخ للجنسانية ينتظم حول الفرضية القمعية القديمة وأسئلتها المعتادة (كيف تُكبح الرغبة؟ ولماذا؟). يتعلّق الأمر بالممارسات والملاذ لا بالرغبة. إنه يتعلّق بتكوين الذات عبر تقنيات حياتية لا عبر الكبت بواسطة المنع والقانون. ليس المقصود هو أن نبين كيف وقع إقصاء الجنس، بل كيف بدأ هذا التاريخ الطويل الذي يربط في مجتمعاتنا الجنسَ بالذات.

قد يكون من الاعتباطي تماماً ربط ظهور «الانهمام بالذات» لأول مرة بخصوص العلاقات الجنسية بهذه اللحظة أو تلك. غير أن للتقسيم المقترح (حول تقنيات الذات في القرون التي تسبق المسيحية مباشرة) ما يبرّره. من المؤكّد فعلاً أن «تكنولوجيا الذات» ـ التفكير في أسلوب الحياة واختيارات الوجود وطريقة تنظيم السلوك وتحديد المرء لأهداف ووسائل خاصة به ـ عرفت في الفترة الاستهلانية والرومانية تطوراً كبيراً جداً إلى درجة أنها استوعبت جانباً هاماً من النشاط الفلسفي. ولا يمكن فصل هذا التطور عن نمو المجتمع الحَضَري والتقسيمات الجديدة للسلطة السياسية ولا عن الأهمية التي اكتسبتها أرستقراطية الخدمات في الأمبراطورية الرومانية. أخذ حكم الذات هذا، بتقنياته الخاصة به، مكانَهُ «بين» المؤسسات البيداغوجية وأديان الخلاص. لا يجب أن نفهم من هنا أن الأمر يتعلّق بتسلسل تاريخي وإن كان من الصحيح أن مسألة تكوين مواطني المستقبل كانت تثير أكثر اهتماماً وتفكيراً في اليونان في عهدها الكلاسيكي، وأن مسألة الحياة الآخرة والعالم الثاني كانت تثير قلقاً أكثر في فترات أكثر تأخراً. كما لا يجب أن نعتبر أن البيداغوجيا وحكم الذات والخلاص تمثّل ثلاثة مجالات منفصلة عن بعضها وأنها تطبق مفاهيم ووسائل مختلفة؛ هناك في الواقع عمليات تبادل عديدة فيما بينها واتّصالية مؤكّدة. ومع ذلك فإنه يمكن تحليل تكنولوجيا الذات الموجّهة للرّاشد حسب الخصوصية والأهمية اللّتين اكتسبتهما في تلك الفرط بشرط إخراجها من الظل الذي تمكن تأثير المؤسسات البيداغوجية وأديان الخلاص من إلقائه عليها بصورة استعادية.

غير أن فنّ حكم الذات هذا، مثلما تطوّر في الفترة الاستهلانية والرومانية، يعتبر مهمّا بالنسبة لأخلاقية العلاقات الجنسية وتاريخها. فهنا فعلاً، لا في المسيحية تتضح أسس الترسيمة الزواجية الشائعة التي لها تاريخ طويل جداً: أي استبعاد كل نشاط جنسي خارج علاقة الزوجين، تخصيص هذه الاتصالات الجنسية للإنجاب على حساب قصدية في سبيل اللذة، الوظيفة العاطفية للعلاقة الجنسية في الرابطة الزوجية. لكن بالإضافة إلى ذلك نلاحظ في تكنولوجيا الذات هذه أيضاً نشوء شكل من أشكال القلق بخصوص الاتصالات الجنسية وآثارها، نميل كثيراً إلى ردّ نسبته إلى المسيحية (إذا لم ينسب إلى الرأسمالية أو إلى «أخلاق البرجوازية»!). فمن المؤكد أن مسألة الاتصالات الجنسية أبعد من أن تكتسب الأهمية التي ستكتسبها فيما بعد، في الإشكالية المسيحية المتعلقة بالشهوة والغُلْمة؛ فمسألة غضب القدر وسوء الحظ مثلاً تحتل بلاشك أهمية عند الكتّاب الأخلاقيين الاستهلانيين والرومان أكثر من العلاقات الجنسية؛ لكن، حتى وإن كانت المرتبة التي تحتلها (هذه الأخيرة) أبعد ما تكون عن المرتبة الأولى في سُلّم الاهتمامات فمن الجدير أن نتبيّن الطريقة التي تربط بها تقنياتُ الذات نظام الاتصالات الجنسية بالحياة في جملتها.

□□□

وقع الاحتفاظ، في درس هذه السنة، بأربعة أمثلة عن تقنيات الذات هذه في علاقتها بنظام «المهيجات»

1. تفسير الأحلام. يمثّل «النقد الحلمي» Onirocritique لأرتيدور Artémidore في الفصلين 78-80 من الكتاب الأول الوثيقة الأساسية في هذا المجال. لا تخص المسألة المطروحة في هذين الفصلين ممارسةَ الاتصالات الجنسية مباشرة بل كيفية استخدام الأحلام التي تُصوّر فيها الاتصالات الجنسية. يتعلّق الأمر في هذا النص بتحديد القيمة التنبئية التي يجب أن نعطيها لها في الحياة العادية: هل يمكن توقع أحداث سارّة أم أحداث مؤلمة حسب هذا النوع أو ذاك من الاتصال الجنسي الذي قدّمه الحلم؟ لا يحدّد مثل هذا النص أخلاقا معيّنة؛ لكنه يكشف، عبر لعبة المعاني الإيجابية أو السلبية التي يعطيها لصور الحلم، عن لعبة كاملة من العلاقات المتبادلة (بين الاتصالات الجنسية والحياة الاجتماعية) وعن نظام كامل من التقديرات التفاضلية (يرتب الاتصالات الجنسية بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر).

2. الأنظمة الحمائية الطبية. وهي تتقصّد مباشرة ضبط «حـدّ» للاتصالات الجنسية. والجدير بالملاحظة أن هذا الحدّ لا يخصّ شكل الاتصال الجنسي أبداً (شكل طبيعي أو غير طبيعي، عادي أو غير عادي) بل تواتره والوقت الذي يتم فيه. إن ما يؤخذ بعين الاعتبار هو المتغيّرات الكمية والظرفية فقط. تبيّن دراسة الصرح النظري الكبير لـجالينُس Galien بطريقة جيّدة الصلة القائمة في التفكير الطبي والفلسفي بين الاتصالات الجنسية وموت الأفراد. (فلأن كل حي محكوم عليه بالموت، ويجب على الجنس البشري مع ذلك أن يدوم، أوجدت الطبيعة إواليةَ التناسل)؛ كما تُبيّن جيداً الصلة القائمة بين الاتصال الجنسي والبذل الهام والعنيف والحاد والخطير للمصدر الحيوي، الذي يسبّبه. إن دراسة الأنظمة الحمائية بحصر المعنى (عند روفوس الأفَسُسي Rufus d'Ephèse وأثيناوس Athénée وجالينس وسورانوس Soranus) تُبرز من خلال الاحتياطات اللامحدودة التي يوصون بها تعقّدَ العلاقات القائمة بين الاتصالات الجنسية وحياة الفرد ودقّتَها: حساسية الاتصال الجنسي الفائقة تجاه الظروف الخارجية أو الداخلية التي يمكن أن تجعله ضاراً؛ اتّساع نطاق الآثار المتعلقة بكلّ اتّصال جنسي على كل أجزاء ومكوّنات الجسم.

3. الحياة الزوجية. كانت البحوث المتعلّقة بالزواج عديدة جداً في الفترة المختارة. لا يبيّن ما يتبقّى من مُوزُونْيُوس رُوفُوس Musonius Rufus وانتيپّاتر الطَّرَسُوسي Antipater de Tarse أو هيروكليس Hiéroclès وكذلك أعمال بلوتارك Plutarque القيمة التي يكتسبها الزواج فقط (الذي يبدو أنه يوافق ظاهرة اجتماعية حسب رأي المؤرخين) بل تصورا جديداً للعلاقة الزوجية: ينضاف إلى مبادىء تكامل الجنسين التقليدية هذا التكامل الضروري لنظام «البيت» التطلّع إلى قيام علاقة ثنائية مثلى، تشمل كل جوانب حياة الزوجين وتتيح بصورة نهائية صلات عاطفية شخصية. في هذه العلاقة، يجب أن تجد الاتصالات الجنسية مواضعها الخاصة (يجب بالتالي إدانة الخيانة الزوجية التي لا يرى مُوزُونْيُوس رُوفُوس أنها تعدّ على امتيازات الزوج بل تعدٌّ على الرابطة الزوجية التي تربط كلاً من الزوج والمرأة). يجب أن تنظم الاتصالات الجنسية إذن بقصد الإنجاب بما أن هذا الأخير هو الغاية التي جعلتها الطبيعة للزواج. يجب أن تخضع أخيراً إلى تنظيم داخلي يقتضيه الحياء والحنوّ المتبادل واحترام الآخر (نجد لدى بلوتارك بالذات، أكثر الإشارات وأثمنها حول هذه النقطة الأخيرة).

4. اختيار علاقات الحب. تمخضت المقارنة الكلاسيكية بين حبّ النساء وحبّ الغلمان عن نصّين هامّين بالنسبة للفترة المختارة: (محاورة حول الحب) لـبْلوتارك و(علاقات الحب) لـبسيدُو لُوسْيَان Pseudo-Lucien. يبيّن تحليل هذين النصين استمرار مشكلة كان العهد الكلاَسيكي يعرفها جيّداً: صعوبة منح مكانة للعلاقات الجنسية وتبريرها في العلاقة اللواطية. تنتهي محاورة بسيدُو لُوسْيَان بشكل ساخر بتذكير دقيق بهذه الممارسات التي تحاول إيروسية الغلمان حذفها باسم الصداقة والفضيلة والتربية. ويُبرز نصّ بْلوتارك المصاغ بشكل أفضل بكثير، تبادلية الإحساس باللذة كعنصر أساسي في (المهيجات)؛ ويبيّن أن مثل هذه التبادلية في اللذة لا يمكن أن توجد إلاّ بين رجل وامرأة وبصورة أفضل في صيغة الزواج حيث تعمل على تجديد ميثاق الزواج بانتظام.

1982 - 1981

تَـأويلِيـــةُ الـــذّات

خُصّص درس هذه السنة لتشكُّل موضُوعة الذات. لم يكن الأمر يتعلّق بدراستها في صيغتها النظرية فقط، بل بتحليلها في علاقتها معَ مجموعة من الممارسات التي كان لها في العصور القديمة الكلاسيكية أو المتأخرة أهمية بالغة. تَتْبَعُ هذه الممارسات ما كان يسمّى غالباً باليونانية epimeleïa heautou وباللاتينية cura sui. إن مبدأ «الاهتمام بالذات» هذا و«الانهمام بالنفس» غامض بلا شك في أعيننا بسبب بريق الـ Gnôthi seauton. غير أنه يجب أن نتذكر أن قاعدة معرفة الذات وقع ربطها دائما بموضوعة الانهمام بالذات. من أول ثقافة العصور القديمة إلى آخرها من السهل أن نجد شهادات على الأهمية المعطاة لـ«الانهمام بالذات» وربطها بموضوعة معرفة الذات.

وذلك عند سقراط نفسه قبل كل شيء. ففي «الأبـولُـوجْـيَا» Apologie نرى أن سقراط يقدم نفسه لمن يحاكمونه كسيد الانهمام بالذات. فهو من يستجوب المارة ويقول لهم: إنكم تهتمون بثرواتكم وبسمعتكم والأمجاد لكنكم لا تهتمون بفضائلكم وأرواحكم. إن سقراط هو من يحْرِصُ على أن «يهتم» مواطنوه «بأنفسهم». غير أن سقراط يعبر بصدد هذا الدور، في موضع آخر في نفس «الأبـولُـوجْـيَا» عن ثلاثة أشياء هامة: إنها رسالة أوْكلها اللهُ إليه ولن يتخلى عنها حتى آخر رمق، إنها مهمة سامية لا يطلب من ورائها أجراً، يقوم بها بدافع الإحسان لا غير، وهي في النهاية وظيفة مفيدة للمدينة، وأكثر إفادة من انتظار رياضي في أولمبيا لأننا إذ نعلّم المواطنين الاهتمام بأنفسهم (بدلاً من الاهتمام بثرواتهمْ) فإننا نعلم أيضا الاهتمام بالمدينة نفسها (بدلاًمن الاهتمام بشؤونهم المادية). فعوضاً عَن أن يدين القضاة سقراط يكون من الأجدر بهم مكافأته لأنه علم الآخرين الاهتمام بذواتهم.

بعد ثمانية قرون، يظهر مفهوم الـ epimeleia heautou نفسه لاعباً دوراً له نفس الأهمية عند غريغوريوس النيصي Grégoire de Nysse. إنه يطلق هذه العبارة على المبادرة التي يتم من خلالها التخلي عن الزواج والتجرد من الشهوة والعثور بفضل بتولة القلب والجسد على الخلود الذي جُردنا منه. في مقطع اخر من (مقالة البتولة) يجعل من الاستعارة الحكَميّة للدرهم الضائع مثالاً للانهمام بالذات: إذا ضاع درهم يجب إشغال المصباح وتفتيشَ كامل البيت واستكشاف كل الزوايا إلى أن نرى قطعة المعدن تلمع في العتمة، كذلك علينا أن نفعل لكي نعثر على الصور التي رسمها الله في روحنا والتي غطاها الجسد بالدنس، إذ يجب «الاعتناء بالنفس» وإشغال نور العقل واستكشاف كل زوايا الروح. نلاحظ إذن أن الزهد المسيحي مثل الفلسفة القديمة يأخذ مكانه ضمن الانهمام بالذات ويجعل من الالتزام بمعرفة الذات عنصراً من عناصر هذا الاهتمام الأساسي. بين هاتين العلامتين المتطرفتين - أي سقراط وغريغوريس النيصي - يمكن أن نلاحظ أن الانهمام بالذات لم يشكل مبدأ فحسب بل ممارسة دائمة. يمكن أن نتناول مثالين آخرين متباعدين كثيرا هذه المرة من حيث أسلوب التفكير ونموذج الأخلاق. يبدأ نص لأبيقورس، «رسالة إلى مينيسيه» Lettre à Ménécée كما يلي: «الوقت مناسب دائما لأن يعتني المرء بروحه، فعليه أن يتفلسف في عهد الشباب وفي عهد الشيخوخة»: تشبّه الفلسفةُ هنا بالعناية بالروح (العبارة في استعمالها الحرفي طبية: Hugiainein) وتمثل هذه العناية مهمة يجب أن تتواصل مدى الحياة. وهكذا يسمّي فيلون Philon في «مقالة الحياة التأملية» ممارسة معينة يقوم بها خبراء المداواة بـ epimeleïa الروح.

غير أننا لا نستطيع التوقف عند هذا الحدّ. سيكون من الخطإ القول بأن الانهمام بالذات كان من اكتشاف الفكر الفلسفي وبأنه شكّل تعليماً أخلاقياً خاصاً بالحياة الفلسفية. كان بالفعل تعليماً حياتياً يتمتع بقيمة بارزة في اليونان بصفة عامة. يذكر بلوتارخُس مَثَلاً إسبرطياً بليغاً جداً من هذه الزاوية. سُئل ألكْسندريد يوماً لماذا يكلُ مواطنوه الإسبرطيون خدمة أراضيهم إلى عبيد بدلاً من أن يخصّوا أنفسهم بهذا النشاط. فكان الجواب هو التالي: «لأننا نفضّل الاهتمام بأنفسنا». إن الاهتمام بالذات إذن يُعدّ امتيازاً؛ فهو عنوان تفوّق اجتماعي وتقابل ذلك حالة الذين يجب عليهم أن يهتموا بالآخرين لخدمتهم أو أن يكرّسوا وقتهم لعمل ما يضمن عيشهم. وما يعبّر عن الامتياز الذي تمنحه الثروة والمكانة والأصل هو توفر إمكانية الاهتمام بالذات. ويمكن أن نلاحظ أن التصور الروماني للـOtium على صلة بهذه الموضوعة: «وقت الفراغ» وهو يعني هنا أساساً الوقت المخصص للاهتمام بالذات. وما

فعلته الفلسفة بهذا المعنى في اليونان كما في روما هو أنها نقلت إلى داخل شروطها الخاصة مثلاً اجتماعياً أعلى أكثر انتشاراً.

على أية حال بقي الانهمام بالذات شكلاً من النشاط وإن هو أصبح مبدأ فلسفياً. إن عبارة epimeleïa نفسها لا تعني مجرد حالة وعي أو شكلاً من الاهتمام يبديهما المرء تجاه نفسه بل اهتماماً منظماً وعملاً له طرائقه وأهدافه. يستعمل كسينوفُون Xénophon مثلاً كلمة epimeleïa ليشير إلى عمل مالك البيت الذي يدير شؤون أراضيه الفلاحية. تستعمل هذه الكلمة أيضاً للإشارة إلى الشعائر التي تُؤدَّى خدمةً للآلهة والأموات. إن نشاط الحاكم الذي يرعى شعبه ويدير شؤون المدينة يُسمّى epimeleïa من قِبَل ديون البروسيّ Dion de Pruse. عندما يطالب الفلاسفة والكتّاب الأخلاقيون بالانهمام بالذات (epimeleïsthai heautô). ويجب إذن أن نفهم من ذلك أنهم لا ينصحون بالانتباه إلى النفس وتجنب الأخطاء أو الأخطار والبقاء في مأمن فقط، بل إنهم يستندون إلى مجال كامل من النشاطات المركّبة والمنظمة. يمكن القول بأن الانهمام بالذات في كامل فلسفة العصور القديمة قد اعتُبر واجباً وتقنية والتزاماً أساسياً ومجموعة من الطرائق المعدّة بعناية في نفس الوقت.

□□□

إن نقطة الانطلاق لدراسة مخصصة للانهمام بالذات هي بالطبع «ألْقيبيَادس». تبرز هنا ثلاث مسائل تخص علاقة الانهمام بالذات بالسياسة وبالتربية وبمعرفة الذات. وتبين مقابلة «ألْقيبيَادس» بنصوص القرنين الأول والثاني عدة تغيرات هامة.

1. يوصي سقراط «ألْقيبيَادس» باغتنام شبابه كي يهتم بذاته: «سيفوت الأوان في الخمسين». أما أبيقُورس فإنه يقول: «لا يجب أن يتردد المرء في التفلسف في عهد الشباب ولا يجب أن يتردد في التفلسف في عهد الشيخوخة. الوقت مناسب دائماً لكي يعتني بروحه». إن مبدأ العناية الدائمة هذا على مدى الحياة متفوق بشكل واضح جداً. يقول مُوسونْيُوسْ رُوفُوسْ مثلاً: «يجب معالجةُ النفس بلا انقطاع إذا كنا نريد العيش بسلامة». ويقول جَالينُس: «يحتاج كل إنسان لكي يصبح رجلاً كاملاً إلى التمرّس كامل حياته تقريباً»، وإن كان صَحيحاً فمن الأفضل أن «يكون المرء قد رعى روحه منذ حداثة سنه».

من الثابت أن الأصدقاء الذين يقدم لهم سِينيكْ أو بْلُوتَارخُس نصائحهما لم يكونوا أولئك المراهقين الطموحين الذين كان سقراط يتوجه إليهم بصفة عامة: إنهم شبان أحياناً (مثل سِيرِينُوس) وأحياناً في أوج الكهولة (مثل لُوقْلِيُوسْ الذي كان والياً على صقلية عندما

كان هو وسينيكْ يتبادلان الرسائل الروحية لفترة طويلة). وكان لـ إپكْتيتس تلامذة لا يزالون صغاراً لكنَ يحدث أن يستجوب كهولاً أيضاً - بل و«قنصليين» -، لَيدعوهم إلى الانهمام بالذات.

ليس الاهتمام بالذات إذن مجرد تحضير مؤقت للحياة؛ بل شكلٌ للحياة. كان ألْقيبيادس يُدرك وجوبَ الاهتمام بذاته باعتبار أنه يريد الاهتمام بالآخرين فيما بعد. يتعلق الأمر الآن باهتمام المرء بذاته لأجل ذاته. يجب أن يكون لذاته موضوع ذاته وعلى مدى وجوده.

من هنا تأتّى فكرةُ الارتداد إلى الذات، وهي الفكرة المتعلقة بحركة كاملة للوجود يتم بواسطتها الرجوع إلى النفس. إن موضوعة الـ epistrophè هي على الأرجح موضوعة أفلاطونية. غير أن الحركة التي تتجه الروح بواسطتها نحو ذاتها (وهو ما قد أمكنت ملاحظته في «ألْقيبيادس») هي حركة يكون نظرُ الروح منجذباً بواسطتها نحو «الأعلى»، - نحو العنصرَ الإلهي، نحو الجواهر، نحو العالم فوق - السماوي حيث تظهر هذه الجواهر. إن الارتداد الذي يدعو إليه سينيك و بلُوتَارْخس و إپكْتيتْس هو ارتداد ثابت في مكانه تقريباً: فليس له من غاية أخرى أو حَد آخر سوى استقرار المرء بالقرب من ذاته و«الإقامة فيها» وعدم مبارحتها. إن هدف الارتداد إلى الذات النهائي هو إقامة عدد معين من العلاقات بالذات. تُصاغ هذه العلاقاتُ أحياناً حسب النموذج القانوني - السياسي: حكم المرء لنفسه. والتحكم الكامل في النفس هو أن يكون «لنفسه» تماماً كما يقول سينيك غالباً). كما تُصَوّرُ هذه العلاقات غالباً حسب نموذج المتعة الخاصة: استمتاع المرء بنفسه والتلذذ بصحبتها والشعور بكامل السعادة في ذاته نفسه.

1. فرقٌ ثان كبير يخص التربية. كان الانهمام بالذات يفرض نفسه في «ألْقيبيادس» بسبب نقائص التربّية؛ وكان الأمر يتعلق إما بإكمالها أو بالحلول في محلها؛ كان الأمر يَتعلق على أية حال بإتاحة «تكوين» مّا.

بمجرد ما أصبح التطابُق مع الذات ممارسة راشدة، يجب القيام بها مدى الحياة، حتى بدأ دوره التربوي في الاندثار وبرزت وظائف أخرى.

أ) أولا وظيفة نقدية. على الممارسة الذاتية أن تتيح التخلص من كل العادات السيئة ومن كل الآراء الخاطئة التي يمكن أن نأخذها عن عامة الناس أو عن معلمين سيئين بل كذلك عن الوالديْن والمحيط. إن نسيان المرء لما حفظه هو إحدى المهمات الأساسية في ثقافة الذات.

ب) لكن للممارسة الذاتية أيضاً وظيفة مقاومة. فهي تعد معركة دائمة. لا يقتصر الأمر على تكوين رجل ذي قيمة في المستقبل بل يجب إعطاء الفرد الأسلحة والشجاعة التي ستمكنه من المقاومة طول حياته. ونعلم كم كانت تستعمل هاتان الاستعارتان: استعارة المبارزة الرياضية (إننا نشبه في حياتنا المصارع الذي عليه أن يتخلص من منافسيه بالتعاقب ويجب أن يتمرن حتى عندما لا يتبارز) واستعارة الحرب (يجب أن تكون النفس مهيأة مثل جيش لهجوم العدو المحتمل في كل وقت).

ج) غير أن لثقافة الذات هذه وظيفة شفائية وعلاجية خصوصاً. إنها قريبة من النموذج الطبي أكثر من قربها من النموذج التربوي بكثير. يجب بالطبع أن نستذكر أشياء قديمة جدا في الثقافة اليونانية: وجود مفهوم مثل الهوى pathos الذي يدل على هوى النفس مثلما يدل على مرض الجسد؛ وكذلك اتساع حقل استعاري يتيح استعمال عبارات بخصوص الجسد والنفس مثل: عالج، شفى، بتر، شرط، طهر. يجب التذكير كذلك بالمبدإ المألوف لدى الأبيقوريين والكلبيين والرواقيين الذي يقول بأن دور الفلسفة يتمثل في معالجة أمراض النفس. وسيكون بإمكان بْلُوتَارْخس أن يقول يوماً بأن الفلسفة والطب يشكلان «mia chôra»، منطقة واحدا، ميداناً واحَداً. لم يكن إپكْتيتْس يريد أن يعتبر مدرسته مجرد مكان للتكوين بل «حجرة طبية»، «iatreïon»؛ كان يريد لها أن تكون «مستوصَفاً للروح»؛ كما كان يريد أن يأتي إليه تلامذته وهم مدركون لمرضهم: «فهذا يأتي، كما يقول، بكتف مخلوع والآخر بدُمّل والثالث بقرح وذاك بأوجاع في الرأس».

3) في القرنين الأول والثاني يعتبر من اللازم دائماً أن تعتمد العلاقة بالذات على العلاقة بمعلم ما، بموجّه أوْ علَى أيّ حال بأحد آخر، لكن مع استقلالية متميزة أكثر فأكثر بالنسبة إلى علاقة الحب.

إن عدم التمكن من الاهتمام بالذات دون الاستعانة بالآخر مبدأ مسلم به بصورة عامة. يقول سينيك بأنه لا أحد أبداً قويٌ إلى درجة أنه يخلص نفسه بنفسه من حالة الـ Stultitia التي هو عليها: «إنه في حاجة إلى أن نمد له اليد وننتشله». يقول جالينُس على نفس النحو بأن الإنسان على درجة من الحب لذاته بحيث لا يمكنه أن يشفي نفسه بمفرده من أهوائه، حيث يقول بأنه كثيراً ما رأى أناساً «يتعثرون» لأنهم لم يقبلوا بتفويض أمرهم إلى سلطة الآخر. هذا المبدأ صحيح بالنسبة إلى المبتدئين وكذلك فيما بعد وحتى نهاية الحياة. إن موقف سينيك في مراسلاته مع لُوقْليُوس متميز: لقد تقدم في العمر وتخلى عن كل نشاطاته عبثاً؛ فهو يقدم

نصائح لـلُوقليوس، لكنه يطلب منه نصحاً وتسعده المساعدة التي يجدها في هذا التبادل للرسائل.

إن ما يلفت النظر في هذه الممارسة الروحية هو تعددية العلاقات الاجتماعية التي تصلح لها كركيزة.

– هناك تنظيمات مدرسية صارمة: ويمكن لمدرسة إپكتيتْس أن تصلح كمثال؛ يتم استقبال المستمعين العابرين إلى جانب التلامذة الذين يبقون لفترة أطول من أجل التدريب؛ لكن يتم كذلك تدريس من يريدون أن يصبحوا هم أنفسهم فلاسفة ومرشدي نفوس؛ وبعض المحاورات التي جمعها أرْيَانُوس هي دروس تقنية موجّهة لهؤلاء الذين سيمتهنون ثقافة الذات في المستقبل.

– ونصادف أيضاً – وخصوصاً في روما – مستشارين خاصين: وهم يقيمون بجوار شخصية كبيرة تعد من جماعتهم أو أتباعهم ليقدموا آراء في السياسة، ويُسيّروا تربية الشبان ويساعدوا الناس في ظروف الحياة الخطيرة. هكذا كان أمر ديمتْرِيُوسْ في حاشية ثْراسيه پَاتُوس. فعندما أقبل هذا الأخير على الانتحار قام ديمتْرِيُوس بالنسبة إليه مقام مستشار في الانتحار وعاضده في لحظاته الأخيرة بحديث حول الخلود.

– لكن هناك أشكال أخرى يُمارَس عبرها توجيهُ الروح. فهذا التوجيه يأتي ليضاعف وينشط مجموعةً كاملةً من العلاقات: علاقات بالأسرة (يكتب سينيك لأمّه من أجل أن يؤاسيها عندما نفى نفسه)؛ علاقات حماية (يهتم سينيك نفسه بتكوين سيرينوس الشاب وبخُلُقه، وهو من أقاربه القادمين من داخل البلاد إلى روما)؛ علاقات صداقة بين شخصين متقاربَين كثيراً في العمر والثقافة والمركز (سينيك ولُوقْليُوس)؛ علاقات بشخصية ذات مقام رفيع يقوم للمرء بواجبه نحوها بتقديم نصائح مفيدة (شأن بلوتارخس مع فوندانوس Fundanus إذ بعث الأول إلى الثاني بصورة عاجلة ملاحظاته التي دونها بنفسه بخصوص طمأنينة الروح).

هكذا يتشكل ما يمكن أن نسميه بـ «خدمة الروح»، وهي خدمة تقدم عبر علاقات اجتماعية متعددة. ويلعب إيروس التقليدي في هذا الشأن دوراً اتفاقياً على الأكثر، مما لا يعني أن العلاقات العاطفية لم تكن قوية في الغالب. إن مقولاتنا الحديثة الخاصة بالصداقة والحب لا تفي على الأرجح بالغرض لكشفها. ويمكن أن تصلح مراسلات مرقس أوريليوس Marc Aurèle مع معلّمه فرونتون Fronton كمثال على هذه القوة وهذا التعقيد.

تتضمن ثقافة الذات هذه مجموعة من الممارسات كان يشار إلى جملتها بصفة عامة بعبارة askesis. ومن الجدير أولاً تحليلُ أهدافها. في مقطع يذكره سينيك، يستعمل ديمتريُوس استعارةَ الرياضي الشائعة: علينا أن نتمرن مثلما يفعل الرياضي؛ لا يتعلم هذا الأخير كل الحركات الممكنة ولا يسعى إلى تحقيق مآثر عديمة الجدوى، بل يستعد للقيام بالحركات الضرورية بالنسبة إليه في المصارعة للانتصار على منافسيه. وعلى النمط ذاته لا يجب علينا أن نحقق انتصارات باهرة على أنفسنا (إن التزهد الفلسفي متحرز جدا بخصوص الأشخاص الذين يركزون على عجائب زهدهم وصيامهم والتنبؤ بالمستقبل). ومثل مصارع جيّد، يجب علينا أن نتعلم بشكل خاص ما من شأنه أن يمكننا من الصمود أمام الأحداث التي يمكن أن تقع؛ يجب أن نتعلم رباطة الجأش أمامها وعدم الاستسلام للمشاعر التي يمكن أن تثيرها فينا.

لكن إلى أي شيء نحتاج كي يمكننا المحافظة على التحكم في النفس أمام الأحداث التي يمكن أن تقع؟ نحتاج إلى «خطابات»: باعتبارها خطابات صحيحة ومعقولة. يتحدث لُوقْرَاتْيُوس Lucrèce عن الـveridica dicta التي تمكننا من تجنب مخاوفنا وعدم الاستسلام لما نعتقد أنه يمثل مصيبة. إن العدة التي نحتاج إليها لمواجهة المستقبل تتمثل في الخطابات الصحيحة. إنها هي التي ستمكننا من مواجهة الواقع.

وتطرح بخصوصها ثلاث مسائل.

1) مسألة طبيعتها. حول هذه النقطة تعددت النقاشاتُ بين المدارس الفلسفية وداخل نفس التيارات. تخص نقطة النقاش الرئيسية ضرورة المعارف النظرية. كان كل الأبيقوريين متفقين حول هذه النقطة: فمعرفة المبادىء التي تحكم العالم وطبيعة الآلهة وأسباب المعجزات وقوانين الحياة والموت هي أمر ضروري في نظرهم للاستعداد لأحداث الحياة المحتملة. وكان الرواقيون منقسمين حسب مدى قربهم من المذاهب الكلبية: يعطي البعض منهم الأهمية القصوى للـ dogmata أي المبادىء النظرية التي تكملها مقتضيات التطبيق؛ ويعطي البعض الآخر على العكس من ذلك المكانة الأساسية لتلك القواعد السلوكية المجسدة. وتقدّم الرسالةُ التسعون والرسالةُ الواحدة والتسعون الأطروحات بصورة واضحة جداً مواجهة بعضها ببعض. وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذه الخطابات الصحيحة التي نحتاج إليها لا تخص ما نحن عليه إلا من حيث علاقتنا بالعالم وموقعنا ضمن نظام الطبيعة وتبعيتنا أو استقلاليتنا تجاه الأحداث التي تقع. فهي لا تكشف بأي شكل من الأشكال أفكارنا وتصوراتنا ورغباتنا.

2) المسألة الثانية التي تطرح نفسها تخص كيفية وجود هذه الخطابات الصحيحة فينا. إن القول بأنها ضرورية بالنسبة إلى مستقبلنا يعني القول بأنه يجب أن نكون قادرين على استخدامها عند الحاجة. فعندما يقع حدث غير متوقع أو تحل مصيبة يجب أن نكون قادرين، لحماية أنفسنا، على الاستنجاد بالخطابات الصحيحة المناسبة. فعليها أن تكون فينا وتحت تصرفنا. يستعمل اليونانيون لهذا الغرض عبارة شائعة هي : procheïron echeïn ويترجمها اللاتينيون كما يلي : habere in manu, in promptu habere، - أي وجود الأمر تحت التصرف.

علينا أن نفهم جيداً أن الأمر يتعلق بشيء آخر يختلف تماماً عن كونه مجرد ذكرى قد يقع التذكير بها عند الاقتضاء. يستعمل بلُوتَارْخس مثلا ليشخص حضور هذه الخطابات الصحيحة فينا عدة استعارات. فهو يقارنها بالدواء (pharmakon) الذي ينبغي أن نتزود به لمواجهة كل تقلبات الحياة (يقارنها مرقس أوريليوس بعدة الجرّاح التي يجب أن تكون دائما تحت تصرفه)، ويتحدث عنها بلوتارخس كما لو أن الأمر يتعلق بالأصدقاء الذين يعتبر «أكثرهم أمانة وأفضلهم هم أولئك الذين يساعدوننا بوقوفهم إلى جانبنا في وقت الشدة»؛ ويتحدث عنها في موضع آخر معتبراً إياها صوتاً داخلياً يسمع من تلقاء ذاته عندما تأخذ الأهواء في الهيجان؛ إنما يجب أن تكون في داخلنا كـ «سيد البيت الذي يكون صوته كافيا لتهدئة هرير الكلاب». وفي مقطع من De Beneficiis نجد تدرجا من هذا النوع من الأداة التي نمتلكها إلى آلية الخطاب الذي يحدثنا من تلقاء نفسه؛ يقول سينيك بصدد النصائح التي يقدمها ديمتريوس بأنه يجب أن «نمسك بها بكلتا اليدين» (utarque manu) فلا نتركها أبداً؛ ويجب كذلك ترسيخها وتثبيتها في الذهن حتى نجعل منها جزءاً من الذات، ونتوصل في النهاية عن طريق التأمل اليومي إلى أن «الأفكار المحققة للخلاص تأتي من تلقاء نفسها».

إننا هنا بصدد حركة تختلف كثيراً عن تلك التي يحددها أفلاطون عندما يطالب النفس بأن ترتدّ إلى ذاتها لتستعيد طبيعتها الحق. وعلى العكس من ذلك، فإن ما يشير إليه بلُوتَارْخس أو سينيك هو امتصاص الحقيقة التي يقدمها تعليم ما وقراءةٌ ما أو نصيحةٌ ما؛ فيقع هضمُها إلى حد أننا نجعل منها جزءاً من ذاتنا ومبدأ داخلياً للسلوك ثابتاً وفعّالاً دائماً. إننا لا نعثر في ممارسة كهذه على حقيقة تختفي داخل ذاتها عن طريق التذكر؛ بل نستبطن حقائق نكتسبها بصورة متطورة أكثر فأكثر.

3) تُطرح إذنْ سلسلةٌ من المسائل التقنية حول طرائق هذا الاكتساب. تلعب الذاكرة طبعاً في هذا الشأن دوراً كبيراً؛ وهي لا تلعب هذا الدور مع ذلك حسب الصورة الأفلاطونية للنفس التي تكتشف ثانية طبيعتَها الأصلية وموطنها، بل في شكل تمارين تتطور تدريجياً قصد ترسيخ أمر ما في الذاكرة. إنني أريد الإشارة فقط إلى بعض نقاط القوة في هذا «التزهد» بخصوص الحقيقة :

- أهمية الإصغاء. ففي حين أن سقراط يسأل تلاميذه ويحاول دفعهم إلى قول ما يعرفونه (دون أن يعرف المرء أنه يعرف)، يجب على التلميذ بالنسبة إلى الرواقيين أو الأبيقوريين (كما في المذاهب الفيثاغورية) أن يصمت أوّلاً ويصغي. نجد لدى بْلُوتارْخس و فيلُون الإسكندري تقنيناً كاملاً للإصغاء الجيد (وضعية الجسم، طريقة توجيه الانتباه، كيفَية ترسيخ ما يقال).

- أهمية الكتابة أيضا. كانت هناك في ذلك العهد ثقافة كاملة لما قد يمكن تسميته بالكتابة الشخصية : يتم تدوين ملاحظات تتعلق بقراءات وأحاديث وأفكار يقع الاستماع إليها أو يعدها المرء لنفسه؛ كما تخصص دفاتر للمواضيع الهامة (ما يسميه اليونانيون الـ hu-pomnèmata) ويجب مراجعة هذه الدفاتر من وقت إلى آخر لترهين محتواها مجدّداً.

- أهمية عمليات الرجوع إلى الذات كذلك، لكن باعتبارها تمارين خاصة بترسيخ ما وقع حفظه في الذاكرة. وهو المعنى الدقيق والمعنى التقني لعبارة anachorèsis eis heauton كما استعملها مرقس أوْرِيلْيُوس : رجوع المرء إلى ذاته وامتحان «الثروات» التي أودعها هناك؛ يجب أن يكون داخل الذات كتابٌ يراجعه المرءُ من وقت إلى آخر. وهذا مما يتقاطع مع ممارسة فنون الذاكرة التي درسها ف. ياتيسْ F. Yates.

إننا هنا إذنْ بصدد مجموعة كاملة من التقنياتَ التي تهدف إلى ربط الحقيقة بالذات. لكن علينا أن نفهم جيّداً أن الأمر لا يتعلق باكتشاف حقيقة ما في الذات ولا يعني أن نجعل من النفس المكان الذي تقيم فيه الحقيقة عن طريق قرابة في الجوهر أو حق مرتبط بالأصل؛ كما أن الأمر لا يعني أن نجعل من النفس موضوع الخطاب الصحيح. إننا ما زلنا بعيدين عما من شأنه أن يشكل تأويليةً للذات. يتعلق الأمر على العكس من ذلك بتجهيز الذات بحقيقة لا تعرفها ولا تكمن فيها، والمقصود هو أن نجعل من هذه الحقيقة المحفوظة والمرسخة في الذاكرة والمطبقة تدريجياً شبهَ ذات لها منتهى السيادة داخلنا.

يمكن التمييز بين التمارين التي تجرى في حيز الواقع والتي تشكل في أساسها تدريباً على التجلد والتقشف والتمارين التي تشكل تدريبات في الفكر وعن طريق الفكر.

كان أشهر تمارين الفكر هذه هو التفكر في شرور المستقبل، كما كان من أكثر التمارين المثيرة للجدل. وقد رفضه الأبيقوريون قائلين بأنه من العبث أن نعاني مسبقاً شروراً لم تقع بعْدُ ومن الأجدر التدرب على استعادة ذكرى الملاذ السابقة في الفكر كي نحتمي أكثر من الشرور الراهنة. وباهتمام كبير، يمارس الرواقيونَ المعروفون بصرامتهم - مثل سينيك وإپكتيتْس -، بل أناس كذلك مثل بلُوتَارْخس الذي يتصف موقفه من الرواقية بالازدواجَية، ما يسمّى بالـ praemeditatio malorum. ويجب أن نفهم في أي شيء يتمثل التفكّر في شرور المستقبل: إنه في الظاهر تنبؤ قاتم وتشاؤمي بالمستقبل. وهو في الواقع أمر يختلف عن ذلك تماماً:

- أولاً، لا يتعلق الأمر بتصور المستقبل حسب احتمالات تحققه. بل المقصود هو أن نتخيل بطريقة منظمة جداً أسوأ شيء يمكن أن يحدث وإن لم يكن متوقعاً كثيراً. ويعبر سينيك عن ذلك بصدد الحريق الذي أهلك كامل مدينة ليون قائلا بأن على هذا المثال أن يعلّمنا اعتبار الأسوإ أمراً مؤكداً دائماً.

- ثم لا يجب التفكير في هذه الأشياء بوصفها ممكنة الحصول في مستقبل بعيد إلى حد ما، بل يجب أن نتصورها أمراً راهناً قد شرع بعد في التحقق. لنتخيل مثلا أنه وقع نفينا وإننا معرضون للتعذيب.

- أخيراً، إننا لا نتصور تلك الأشياء في حاليتها كي نعيش مسبقاً الآلام والأوجاع التي قد تسببها لنا، بل لكي نقتنع بأنها ليست بأي شكل من الأشكال شروراً واقعية وبأن الفكرة التي نحملها عنها هي وحدها التي تجعلنا نعتبرها مصائب حقيقية.

نتبين أن هذا التمرين لا يتمثل في مواجهة المستقبل المحتمل بخصوص الشرور الواقعية، قصد التعود عليه، بل في إلغاء المستقبل والشر معاً. مادام تصور المستقبل يقع باعتباره أمراً مطروحاً سلفاً في حاليته القصوى ومادام التمرن يقع على عدم اعتبار الشر شراً.

2) في الطرف الآخر نجد التمارين التي تجرى في الواقع. خلفت هذه التمارين تقاليد عريقة وراءها: كانت تتمثل هذه التمارين في ممارسات التقشف والحرمان أو التحمل البدني. ويمكن لها أن تكتسب قيمة تطهيرية أو أن تثبت القوة «الشيطانية» لمن يمارسها.

لكن لهذه التمارين في ثقافة الذات معنى آخر: يتعلق الأمر بتركيز واختبار استقلالية الفرد بالنسبة للعالم الخارجي.

نقدّم بهذا الصدد مثالين. مثالُ مستقى من بلُوتَارْخس، ففي «جن سقراط». يذكر أحد المحاورين ممارسة يرجع مصدرها إلى الفيثاغوريين. يكرس المرء نفسه أولا للنشاطات الرياضية التي تفتح الشهية ثم يجلس أمام موائد تغطيها ألذ الأطباق وبعد أن يتأمل فيها تعطى للخدم، فيما الشخص ذاته يقتات طعاماً بسيطاً.

يروي سينيك في الرسالة الثامنة عشرة أن المدينة بصدد تحضير أعياد زُحَل، فينْوي، لأسباب تتعلقَ بالتقاليد، أن يشارك في الاحتفالات ولو بشكل من الأشكال. غير أن التحضير الخاص به سيتمثل في ارتداء لباس غليظ وفي النوم على سرير حقير كما أنه لا يقتات سوى الخبز اليابس. وهو لا يفعل ذلك ليغذي شهيته أكثر تجاه الأعياد بل ليتأكد من أن الفقر ليس شراً ومن أنه قادرٌ تماماً على تحمله في نفس الوقت. وتتعرض مقاطع أخرى لـ سينيك نفسه أو أپيقُور لفائدة هذه الفترات القصيرة المخصصة للاختبارات الإرادية. ويوصي مُوَزُونيُوس رُوفُوس هو الآخر بالقيام بتدريباتٍ معينة في الريف، أي العيش على طريقة المزارعين وتعاطي النشاطات الفلاحية.

3) هناك بين قطب «التأمل» حيث يتمرن المرء فكرياً، وقطب «التمرس»، حيث يتدرب في الواقع، سلسلة كاملة من الممارسات الأخرى الممكنة المخصصة لاختبار المرء لذاته.

وإن إپكتيتْس خصوصاً، هو الذي يعطي أمثلة عن ذلك في «المحاورات». هذه الأمثلة مهمة لأننا سنَصادف ما هو قريب منها جداً في الروحانية المسيحية. يتعلق الأمر خاصة بما يمكن تسميته «مراقبة التصورات» contrôle des représentations.

يريد إپكتيتْس أن نكون في حالة مراقبة دائمة بخصوص التصورات التي يمكن أن تَردَ في الفكر. ويعبّر عن هذه الحالة من خلال استعارتين: استعارة الحارس الليلي الذي لا يسمح بدخول أي إنسان إلى المدينة أو إلى المنزل؛ واستعارة الصرّاف أو النّاقدْ الذي يعاين القطعة النقدية حين تقدم إليه ويرجّحها باليد ويفحص معدنها والصورة المطبوعة عليها. ويكتسب المبدأ القائل بأن على المرء أن يكون مثل الصرّاف المتيقظ تجاه أفكاره الخاصة نفس المعنى تقريباً لدى إفَاغْر البنْطَسي Evagre le pontique وكَاسْيِن Cassien. لكن الأمر يتعلّق لديهما بتحديد موقف تأَويلي بخصوص الذات: أي الكشف عما يمكن أن يوجد من

غلمة في الأفكار البريئة ظاهرياً، والتعرّف على الأفكار الصادرة عن الله والأفكار الصادرة عن الشيطان. ويتعلق الأمر لدى إپكتيتْس بشيء آخر: إذ يجب أن نعرف إذا نحن كنا مصابين أو متأثرين بما تصورناه أمْ لاَ وأي حق لدينا في أن نكون كذلك أو لا نكون.

يوصي إپكتيتْس في هذا المعنى تلامذتَه بتمرين معيّن في المراقبة مستوحى من التحدّيات السفسطائية التي كانت تحْظى بأهمية كبيرة في المدارس، لكن بدلاً من تطارح مسائل يصعب حلها يقترح كل واحد على الآخر نماذج من الحالات التي يجب ردّ الفعل بخصوصها: «ابن فلان مات. - أجبْ: ليس هذا الأمر في يدنا وهو ليس شراً. - أب فلان حرمه من الإرث. ماذا تقول في ذلك؟ - ليس هذا الأمر في يدنا وهو ليس شرا. . . . - إنه مغتم. - هـذا أمـر يهـمنا وهـو شر. - إنـه قد تحمل ذلك بشجاعة. - هذا الأمر يهـمنا وهو خير».

نتبين أن هدف مراقبة التصورات لا يتمثل في الكشف وراء المظاهر عن حقيقة ما مخفية، وقد تكون حقيقة الذات نفسها، بل تجد هذه المراقبة على العكس من ذلك في هذه التصورات كما تطرح نفسها فرصةً للتذكير بعدد معين من المبادىء الصحيحة - المتعلقة بالموت والمرض والمعاناة والحياة السياسية، إلخ. -؛ ومن خلال هذا التذكير يمكننا أن نتبين مدى قدرتنا على رد الفعل وفقاً لمثل هذه المبادىء - والتحقق من أن هذه الأخيرة قد أصبحت فعلاً، حسب استعَارة بلُوتَارْخس مثل ذلك الصّوت الذي يرفعه سيدُ البيت عندما تزمجر الأهواء فيعرف كيفَ يخرسها.

4) نجد في قمة كل هذه التمارين الممارسة الشهيرة بـ: melete thanatou أي التأمل في الموت أو بالأحرى التمرن على الموت. ولا تتمثل هذه الممارسة في الواقع في مجرد التذكير، ولو بشكل ملح، بأن مصير المرء هو الموت. بل هي طريقة لجعل الموت أمراً راهناً في الحياة. وقد تمرن سينيك كثيراً من بين كل الرواقيين الآخرين على هذه الممارسة. وهي تنزعُ إلى جعْلِ المرء يعيشَ كل يوم كأنما يعيش يومه الأخير.

كي نفهم التمرين الذي يقْترحه سينيكْ جيداً، ينبغي أن نتذكر المطابقات المتعارف عليها تقليدياً بين مختلف المراحل الزمنيَة: فهناك صلة رمزية بين فترات النهار من الفجر إلى الغروب وفصول السنة - من الربيع إلى الشتاء؛ ولهذه الفصول بدورها علاقة بفترات الحياة من الطفولة إلى الشيخوخة. إن التمرن على الموت كما يتعرض له سينيكْ في بعض رسائله يتمثل في أن نعيش فترة الحياة الطويلة كما لو كانت قصيرة كنهار واحد، وأن نعيش النهار

الواحد كما لو أن الحياة بكاملها متوقفة عليه؛ يجب أن نحس كل صباح بأننا في طفولة الحياة ونعيش كامل فترة اليوم كما لو أن المساء سيكون لحظة الموت. يقول سينيكْ في الرسالة الثانية عشرة: «لنقُلْ، بانشراح وبشاشة، عندما نذهب لننام: لقد عشت». إن هذا النوع نفسه من التمارين هو الذي فكر فيه مرقس أوريليوس عندما قال بأن «الكمال الأخلاقي يقتضي قضاء كل نهار كما لو كان النهار الأخير» (VII، 69). بل إنه يريد المرء أن يتصرف في أي عمل يقوم به «كما لو كان العمل الأخير» (II، 5).

ليس ما يعطي التأمل في الموت قيمة خاصة هو سبْقُه بخصوص ما يصوره الاعتقادُ عموماً كمصيبة من أكبر المصائب فحسب، أو إنه يتيح الاقتناع بأن الموت ليس شراً؛ بل إنه يوفر إمكانية إلقاء نظرة ارتدادية على الحياة بشكل يكاد يكون مسبقاً. ويمكن للمرء، وهو يعتبر نفسه مشرفاً على الموت، أن يحكم على كل عمل يكون بصدد القيام به حسب القيمة التي يختص بها. إن الموت كما يقول إپكتيتْس يباغت الفلاّح وهو يحرث أرضه والبحّار على ظهر سفينته: «وأنت، ما هي الحالة التي تريد أن يباغتك الموت فيها؟» ويتصور سينيكْ أن لحظة الموت هي اللحظة التي يمكن للمرء أن يكون فيها حكَم نفسه كما يمكن أنَ يَقدّر التطور الأخلاقي الذي حققه حتى آخر يوم في حياته. يقول في الرسالة السادسة والعشرين: «بخصوص التطور الذي قد أكون حققته، سأصدق الموت. . . إنني أنتظر اليوم الذي أكون فيه حكَم نفسي فأعرف هل أن الفضيلة على شفتي أم في قلبي».

1983 - 1982

حكْمُ الذّات وحكْمُ الآخرِين

1984 - 1983

حكْمُ الذات وحكم الآخرين: الجُرْأة على الحقيقَة

الفهرس

تـمهيد

1970 - 1971 إرادة المعرفة 7
1971 - 1972 نظريات ومؤسسات جزائية 13
1972 - 1973 المجتمع التأديبي 17
1973 - 1974 السلطة الطبنفسية 31
1974 - 1975 الشواذ 41
1975 - 1976 يجب الدفاع عن المجتمع 47
1977 - 1978 الأمن والإقليم والسكان 53
1978 - 1979 مولد السياسة الحيوية 59
1979 - 1980 في حكم الأحياء 67
1971 - 1972 الذاتية والحقيقة 71
1981 - 1982 تأويل الذات 77
1982 - 1983 حكم الذات وحكم الآخرين 91