الرقابة، والحرية والعقل في رحاب الجامعة

جاك دريدا، ترجمة: د. عز الدين الخطابي

تقديم

يندرج هذا النص،[1] ضمن اهتمامات المفكر الفرنسي الراحل جاك دريدا [1930–2004] بقضايا تدريس الفلسفة داخل الفضاء الجامعي تحديداً.

وكعادته، فإن هذا المفكر المشاغب، صاحب الإستراتيجية التفكيكية، سينفتح على قضايا الحرية والرقابة والحق والواجب والمشروعية، خلال معالجته لهذه الإشكالية البيداغوجية، علماً بأن هذه القضايا هي التي ستؤثث نصوص مؤلفه الضخم: **عن الحق في الفلسفة** [حوالي 670 صفحة] الذي اقتطفنا منه هذا النص.

ويتعلق الأمر بقراءة تفكيكية لأطروحات الفيلسوف الألماني كانط (Kant) حول الرقابة وتعليم الفلسفة وتعلم التفلسف والحرية العقلية بفضاء المؤسسة الجامعية، التي وردت في العديد من مؤلفات هذا الفيلسوف المستشهد بنصوصها هنا، مثل: **نقد العقل الخالص**، **الدين في حدود العقل**، **صراع الكليات**.

وما نبتغيه من وراء هذه الترجمة، هو المساهمة في إغناء النقاش حول مهمة المدرس وفعاليته داخل الفضاء المؤسساتي [مدرسة، ثانوية، جامعة].

المترجم

نريد في هذا العرض، المرور عبر خط مائل يسمح لنا بالإحاطة الشمولية بحقبة وبمجال تاريخي محددين. ويتعلق الأمر بإبراز بعض نقاط الارتكاز الدالة لقياس التحول الطارئ على الإشكالية المطروحة. وهو ما سيدعونا إلى القيام باختبارات ومجازفات إستراتيجية.

سنجازف إذن بالقفز بين لحظتين مهمتين قامت عليهما البنيات المؤسساتية للفلسفة بأوروبا. وقد كان ديكارت (Descartes) بالنسبة إلينا كما هو معلوم، نموذجاً للفيلسوف الذي عمل على تبرير مواقفه، وناقش مختلف الهيئات المؤسساتية، لكن ليس كفيلسوف مدرس؛ أي كأستاذ موظف بجامعة الدولة. ومما لا شك فيه، أن ديكارت قد طرح أسئلة بيداغوجية وحلل بلاغة "العرض" ولغته، لكن دون أن يعالج وضعية التعليم الفلسفي المنظم من طرف الدولة التي عينت مدرسين لهذه المهمة، معتبرة إياهم خداماً لها.

غير أن الوضع سيتغير عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، في كل أرجاء أوروبا. وهذا الوضع الجديد هو الذي يهمنا بالأساس؛ ونقصد به شرط الفلسفة داخل جامعة الدولة، وصورة الفيلسوف الموظف في هذا الإطار.

طبعاً، فإن مثل هذا التحول لا يمكن أن يتم خارج الخطاب الفلسفي ذاته، ولا بمعزل عن إجراءاته ومضمونه. ونحن بوقوفنا على بعض العلامات البارزة، بدءاً بالصورة الكانطية لهذا الوضع الجديد، لن نعزل الاعتبارات المسماة "خارجية" عن تحليل المضمون.

وإذن، فإننا سنصرح دون مواربة، بنقطة الانطلاق وبالخيط الناظم الذي جازفنا باختياره، ألا وهو سؤال الرقابة الذي يمكن أن يطرح ضمن علاقة الجامعة بالعقل.

هكذا، سنتحدث عن الرقابة كمؤسسة، وأيضاً باعتبارها خارج المؤسسة؛ داخل الجامعة أو على تخومها، وأيضاً كسلطة أكاديمية أو كسلطة للدولة. وإذا ما بسطنا السؤال في بعده الواسع، فإنه من الممكن أن يتخذ صبغة مفارقة على الشكل التالي: هل يمكن أن يخضع العقل للرقابة؟ وهل من اللازم أن يخضع لها؟ وهل يمكنه بدوره أن يمارس الرقابة على الآخر وعلى ذاته؟ هل بإمكانه إيجاد مبررات جيدة أو سيئة

للرقابة؟ وباختصار، ما هي الرقابة كسؤال نابع من العقل؟

لقد حاول كانط في مؤلفه **صراع الكليات**[2] تبرير [Begrunden] وضعية قائمة وتأسيس مبرراتها بطريقة نقدية واضحة، سنحاول التذكير بها بشكل موجز. إن الأمر يتعلق بموت ملك؛ وكأن قوة القانون أو عودته بقوة، تقتضيان دائماً موت الملك. ففي سنة 1786 توفي العاهل الليبرالي فردريك الثاني ليخلفه فردريك غيوم الثاني. وقد اقترنت الحملة ضد أنصار التنوير (Aufklarung) بوزيره فولنر (Woellner). وفي شهر تموز من سنة 1788 تم إصدار منشور حول التدين، يمنع كل ما من شأنه معارضة الديانة الرسمية؛ وأنشئت إثر ذلك، الرقابة ببرلين. وفي شهر كانون الأول من السنة نفسها (1788) ظهر قانون ضد حرية الصحافة. وبعد قيام الثورة الفرنسية، وتحديداً سنة 1792 أنشئت لجنة للرقابة، وهي التي ستمنع في شهر حزيران من السنة نفسها، إصدار الجزء الثاني من مؤلف كانط **الدين في حدود العقل**.[3] وطبعاً، سيوجه هذا الأخير احتجاجاً إلى كلية اللاهوت بكونيجسبورغ، ثم إلى كلية الآداب ببينا (Iena) التي سيسمح عميدها بطبع الكتاب. غير أن كانط سيتلقى إثر إصدار مؤلفه سنة 1793 توبيخاً من الملك نفسه؛ وهو ما دفعه إلى كتابة رد وتبرير لموقفه في مقدمة كتابه **صراع الكليات**.[4]

وبالنسبة إليه، فإن الحق في الرقابة وسلطة إقرار ما الذي يتعين إخضاعه لها، موكلان إلى اختصاصيين في علم اللاهوت وإلى لاهوتيين رسميين معينين من طرف الدولة. فهم الحاملون الشرعيون للمعرفة المعترف بها، وهم المؤهلون للبث في ما يوافق وما يعارض الديانة الرسمية. ولنكوّن فكرة عن توزيع المهام وعن الانقسامات النقدية والحدود المتصارعة والتباينات الداخلية التي تخترق المجال الذي نعالجه، يتعين علينا إبراز الحيرة التي ستنتاب عالم اللاهوت، حسب كانط، عندما يقوم بوظيفتين. ففي مقدمة الطبعة الأولى من مؤلف **الدين في حدود العقل** (1793)، يتحدث كانط عن ضرورة الرقابة ومشروعيتها. فالقداسة العقلانية للقانون الأخلاقي يجب أن تكون مجالاً "لأكبر احترم" (Der grösten achtung)، إلى درجة العبادة؛ فهي تتوجه نحو أسمى علة محددة لهذه القوانين. والحال، أن ما هو أكثر سمواً، يصيبه الانحطاط (Vorkleinert sich) حينما تتناوله أيادي البشر؛ أي الكائنات الفانية. لذلك، يجب أن نضيف قوانين الإكراه (Zwangs Gesetze) إلى الاحترام الحر للقانون الأخلاقي، وهو الاحترام الأصيل والوحيد. ويجب التكيف مع النقد المتوفر على القوة والمقصود به الرقابة. غير أن عالم اللاهوت الذي يمارس الرقابة على الكتب (Der Bücher Richtende Theolog) يمكن أن يعين ويوضع ويكلف (Angestellt)، ويوظف وينال أجرته من طرف الدولة، باتفاق مع الكنيسة؛ وبذلك فهو يقوم بوظيفتين من أجل تحقيق غايتين. فبإمكان الشخص نفسه الانتماء إلى مؤسستين؛ أي أن يعين كرقيب من منطلق أنه رجل دين يهتم بخلاص الأرواح (Heil der Seelen)، أو من منطلق أنه عالم (Gelebrter) يهتم بخلاص العلوم (Heil der wissenschaften). ونحن نفترض على الفور أن الخلاصين غير متلائمين. فباعتباره عالماً مكلفاً بخلاص العلوم، فإن هذا اللاهوتي ينتمي في الواقع [أي خلال تلك الفترة] إلى مؤسسة عمومية، عهد إليها كجامعة، بتدريس كل العلوم. ولن تضر الرقابة الممارسة داخل هذه المؤسسة، العلوم والحقيقة كما هي متداولة في الجامعة بشكل حر. ونذكر هنا، أن الضامن والحارس للحقيقة بالنسبة لجميع الكليات [العليا والسفلى][5] هو الفيلسوف الذي يحظى بحق ممارستها [أو يجب عليه ممارستها] في المجال الداخلي للمؤسسة الجامعية.

هكذا، فإن عالم اللاهوت المكلف بخلاص الأرواح سيكون متميزاً، حتى ولو تعلق الأمر بالشخص نفسه عن عالم اللاهوت الجامعي المكلف بخلاص العلوم. وإذا ما نحن تركنا جانباً قاعدة التمييز هاته، وتجاوزنا الحدود بين الطرفين، فإننا سنعود إلى وضعية ما قبل غاليلي، وسنعيد إنتاج ما حصل لغاليلي، حيث أن لاهوتياً مختصاً في الكتاب المقدس، سيتدخل في مجال العلوم [فلك، تاريخ قديم، تاريخ الأرض الخ. . .] "لإذلال كبرياء العلوم ومنع دراستها".

ذلك هو الانقسام الداخلي لعالم اللاهوت المختص في الكتاب المقدس.

لكن هناك أيضا الانقسام الداخلي لعالم اللاهوت بشكل عام، فبإمكانه أن يكون لاهوتياً مختصاً في الكتاب المقدس [خبيراً في ديانة وضعية ومنزلة] أو أن يكون فيلسوفاً لاهوتياً؛ أي لاهوتياً "عقلانيا".

وأريد الآن، بعد تحديد دافع الرقابة، تبرير اختياري وإلحاحي على معالجة هذا الموضوع الذي قد لا يبدو راهناً بالنسبة للمتأمل في العقل الجامعي الحديث. ويبدو، على الخصوص عندنا [في الغرب] بأنه لم تعد هناك رقابة بالمعنى الصارم الذي تحدثنا عنه. فالجامعيون لا تمنع خطاباتهم الشفوية أو المكتوبة من الصدور، بفعل قرار حكومي [ملكي تحديداً] وانطلاقاً من إشعار مصاغ من طرف لجنة للمراقبة، مؤلفة من جامعيين آخرين كلفتهم الدولة بذلك. لكننا سنكون ساذجين إذا ما اعتبرنا أن الرقابة قد اختفت، على الرغم من الإحالة على تعريف كانط الذي يعتبرها "نقداً متوفراً على القوة"، يمنع ويحد ويجبر الفكر المكتوب أو الكلام، على الصمت. فالذي تغير هو شكل استعمال هذه القوة ومكان وآلية تطبيقها وتوزيعها، وأيضاً تعقد وتنوع وتعدد تحديدات مسارها. فكيف لنا أن ننكرها؟ ذلك أن هناك أشياء لا يمكن أن تقال داخل الجامعة، ولا حتى خارجها. هناك طرق لقول بعض الأشياء تعتبر غير شرعية وغير مسموح بها؛ وببساطة هناك "موضوعات" لا يمكن دراستها ولا تحليلها ولا الاشتغال عليها في بعض شعب الجامعة.

وعلى أية حال، فإن الرقابة لا تتمثل في إسكات الآخر بشكل مطلق، إذ يكفيها أن تحد من مجال تفاعل المتلقين أو من عملية التبادل بشكل عام. فالرقابة توجد بمجرد أن تقوم بعض القوى المرتبطة بسلطات التقييم وببنيات رمزية، بالحد من مساحة مجال الاشتغال ومن أصداء أو انتشار خطاب ما.

واليوم، فإن هذه العملية لا تصدر بالضرورة عن هيئة مركزية مختصة ولا عن شخص [الملك أو وزيره] ولا عن لجنة معينة رسمياً لهذا الغرض. فالرقابة الجاثمة على الجامعة أو النابعة منها [لأن الجامعة هي على الدوام، مراقبة ومصدر للرقابة]، تتم عبر شبكة متنوعة إن لم نقل متناقضة؛ ذلك أن سلطتها المانعة تقترن بهيئات أخرى، بمؤسسات البحث والتدريس الوطنية والدولية، بسلطة النشر، بوسائل الإعلام . . . الخ. وعلى الرغم من كون خطاب ما غير ممنوع، فإنه قد لا يتوفر على شروط العرض والمناقشة العمومية اللامتناهية. لذا، يمكننا الحديث

في هذه الحالة عن تأثير الرقابة؛ وسيكون تحليل هذا الوضع أكثر ضرورة وصعوبة مما مضى. لنأخذ مثالاً بهذا الشأن: عندما تقترح مؤسسة مثل المعهد الدولي للفلسفة، الذي أنشئ مؤخراً، القيام بأبحاث رائدة، لم يسبق لمؤسسات أخرى فرنسية أو أجنبية] القيام بها أو تطويرها بما فيه الكفاية، أفلا يعني ذلك تحدياً للرقابة أو مشروعاً لرفع بعض أشكال الرقابة؟ ذلك ما يمكن أن نستشفه من خلال قراءة تقرير اللجنة المكلفة بتأسيس المعهد. فالأمر يتعلق بإعطاء الأولوية لتلك "الأشياء" التي لا يسمح بقولها أو فعلها في المؤسسات الحالية؛ ونقصد بذلك، مجمل الحقل المنظم الذي تحدثنا عنه، أي الحقل الجامعي وشبه الجامعي والإصدار والصحافة ووسائل الإعلام الأخرى والأنظمة الجديدة للتوثيق . . . الخ. فعدم منح "الشرعية" بحسب هذا المعيار أو ذاك، وعدم توفير الوسائل لمؤسسة ما، كي تقوم بنشاطها، هو نوع من الرقابة. طبعاً، فما دام مجال "الأشياء" التي يتعين دراستها وقولها أو إنجازها، غير محدد مبدئياً، فإن عملية التحديد الناتجة عن الرقابة ستصبح أمراً ضرورياً داخل مجال منتهٍ ومشرف على الزوال.

ففي كل لحظة، توجد قوى مضطهدة، مقموعة، مبعدة، مهمشة وفي حالة قصور، وذلك بفعل أساليب عديدة من الحيل الماكرة. مثلاً، يظل كتاب لم تتعدَّ نسخه أثناء الصدور العدد ألفين، أو كتاب غير مترجم بمثابة وثيقة شبه سرية ومخصوصة.

وعندما تقترح مؤسسة، معارضة ظاهرياً، رفع الرقابة عن المؤسسات الأخرى، فإنه من اللازم أن تحظى بفكرة منظمة، لا يمكن تطويعها، فكرة بالمعنى الكانطي للكلمة. وليس باستطاعة مثل هذه المؤسسة أن تنشأ وأن تكون فاعلة، إلا في إطار وضعية معينة [وبالتالي منتهية]، حيث تنخرط في معاملات مع النظام القائم، أي مع جهاز الرقابة، ما ينجم عنه اختبار للقوة بين الرقيب والخاضع للرقابة، بل ينتج عنه شكل للرقابة الذاتية.

فليست هناك أبداً رقابة خالصة أو زوال خالص للرقابة، وهو ما يثير الشكوك حول الصفاء العقلاني لهذا المفهوم الذي يقترن دوماً بالعقل والحكم والقانون. ويجب أن نعلم أيضاً، بأن أية مؤسسة جديدة تهدف إلى رفع الرقابة، ستكون مطالبة ليس فقط بالسماح "للأشياء" الجديدة بأن تقال وتنجز، ولكن أيضاً بالانخراط الدائم في التحليل الخطابي-المؤسساتي [تحليل الذات والآخر]، لإبراز تأثير الرقابة وعدم الشرعية بمختلف أشكالها. يجب عليها كذلك، تحليل أدوات تحليلها الخاصة. مثلاً، تحليل مفهوم الرقابة [المتقادم حالياً] أو المفهوم الذي عوضه، وهو إضفاء الشرعية [أو عدم إضفائها] والذي يجد مصدره تحديداً في تاريخ الفكر السوسيولوجي والسياسي، كما هو الشأن مع ماكس فيبر (Max Weber)؛ فهو يتضمن داخل بنيته المفهومية، حدوده الخاصة ونتائج ممارسته الرقابية؛ إذ من أين يستمد مفهوم إضفاء الشرعية شرعيته؟

إن مفهومي الرقابة وإضفاء الشرعية يتضمنان عوائق نظرية وعملية، وذلك راجع إلى طبيعة الحقل الذي استوردا منه. ويمكننا القول دون مواربة، بأن عملية الاستيراد تمت قبلياً، علما بأن هذا الحقل لا يندرج ضمن اختصاصنا. وللشروع، بكل تواضع، في مثل هذا العمل، أعتقد أنه من الضروري الرجوع إلى تحديد كانط للمفهوم الفلسفي للرقابة.

وأريد هنا التذكير بالنقط الأساسية لهذا التحديد. فإمكانية الرقابة وضرورتها ومشروعيتها أيضاً تبرز حينما تتدخل المؤسسة وتتوسط بين العقل الخالص في أسمى أشكاله، أي العقل الخالص العملي، وبين القوة الموجودة تحت تصرف الدولة. ومن الممكن القول إن المؤسسة لا تستعمل ولا تخضع للرقابة، لسبب بسيط هو أنه لا يمكن بناء مفهوم المؤسسة دون إدراج وظيفتها الرقابية. ولن تكون القوانين الخالصة للعقل العلمي ملزمة إلا إذا كانت قائمة على احترام حر. وحينما يفقد سمو العقل الأخلاقي "قيمته" بوجوده بين أيدي الإنسان، فإنه يتعين فرض الاحترام من الخارج بفعل "قوانين الإكراه". فمحدودية الإنسان وقصوره، هما الداعيان إلى فرض هذه القوانين. وبطبيعة الحال، فإن علاقة الجامعة بالرقابة ستكون موضع نقاش حاد، تتباين فيه الآراء، وبخاصة بالنسبة لموضوع الشر أو إمكانية "الشر الجذري". وإذا ما سمحنا لأنفسنا باختصار المسافة، فسنقول إنه بدون مبدأ الشر المتجذر في الإنسان، لن تكون هناك جامعة. لكن علينا ألا نتسرع في الحكم على الرغم من صحة هذا الأمر.

إن التعريف الكانطي للرقابة بسيط، فهي عبارة عن نقد متوفر على القوة (Gewalt). ومعلوم أن القوة الخالصة وحدها لا تراقب ولا يمكنها أن تطال الخطابات أو النصوص بشكل عام. كما أن النقد بدون سلطة لا يراقب. وحينما يتحدث كانط عن القوة، فهو يفكر طبعاً في القوة السياسية المرتبطة بسلطة الدولة. فلفظة (Gewalt) تعني القوة الشرعية.

وفي أغلب الحالات التي مورست فيها الرقابة كمؤسسة رسمية، وذلك منذ القرن الثامن عشر [مع تطور الطباعة والصراعات الدينية والرقابة الكنسية؛ سواء بالنسبة للكاثوليك أو بالنسبة للكالفينية بجنيف]، فإنها ظلت مقترنة بتأثير الكنيسة؛ وهو ما يقتضي وجود سلطة دينية -سياسية وتضامناً عضوياً بين الكنيسة والدولة.

إن الأمر يتعلق دوماً بالرقابة كمؤسسة تابعة للدولة، تتوفر على قوة عمومية وتقوم بأفعال ذات تأثير عام، بحيث يتم تعيين لجان معروفة وممركزة لهذا الغرض. وقد لعب خبراء الجامعة، وبخاصة بكليات اللاهوت، دوراً أساسياً في هذا الإطار. فالجامعة انخرطت بشكل مباشر أو غير مباشر، في تحديد الكفاءات وتشكيلها وتقييمها، وفي السماح أو عدم السماح بنشر الكتب، وفي حجز الكتب ومنع استيرادها . . . الخ. ويمكن تأويل السياسة الكانطية برمتها، التي برزت ضمنياً أو بشكل صريح ضمن ثلاثيته النقدية[6] كبادرة سياسية تهدف إلى إقرار وضع معين؛ أي إقرار سلطة الرقابة وشرعية المبررات التي تقدمها الدولة، باعتبارها مبررات رقابية وسلطة من أجل ممارسة الرقابة. لكن هناك أيضاً تحديد لهذه السلطة، ليس عبر مواجهتها بسلطة مضادة لهذه السلطة (Contre-pouvoir)، بل من خلال إقرار نوع من اللاسلطة (non-pouvoir) القائمة على مبررات غير متلائمة مع السلطة. إنها مبررات العقل الخالص، أو إذا ما نحن نظرنا إليها من الزاوية المؤسساتية، هي كلية الفلسفة. ومما لا شك فيه أن كانط كان يأمل في توفر هذه الأخيرة، وضمن شروط معينة، على حق "الرقابة" [وقد استعمل هذه الكلمة في مؤلفه **صراع الكليات**]. لكن، نظراً لإلحاحه على ألا تتوفر كلية الفلسفة على أية سلطة تنفيذية، وألا تعطي الأوامر، فإن ذلك يعني منعها من حق الرقابة الذي لا ينفصل في مفهومه ذاته، عن سلطة الرقابة

وعن القوة (Gewalt).

وهذا هو الأمر الذي سنحاول تحليله الآن. لكن لتدقيق التحليل، يتعين علينا اختصار المسافة، وضبط مساحة الموضوع. فنحن لن نعالج فوراً المشاكل التي يتضمنها هذا الأخير، من قبيل: العقل والإيمان، العقل العملي والدين، السياسة والتاريخ، وبخاصة الأحكام العامة؛ لأن كل سياسة للرقابة وكل نقد لهذه الرقابة هو نقد للحكم. فالرقابة هي بمثابة حكم، وهي تقتضي محكمة وقوانين وسنناً. وما دمنا نتحدث عن العقل وعن الرقابة، فإن بإمكاننا أن نبرز بسهولة، السلسلة التي تجمع العقل (Ratio) الحاسب والحساب والرقابة. فالكلمة اللاتينية (Censere) تعني: قاس، وعد، وحسب. وتعني كلمتا (Census) و(Cens) تعداد المواطنين [إحصاءهم]، وتقييم ثروتهم من طرف الرقباء. لكن لنترك هذه السلسلة على الرغم من ضرورتها وأهميتها. لقد سعى كانط إلى شرعنة العقل التبريري للدولة، كعقل رقيب، له الحق في ممارسة الرقابة وفق شروط وحدود معينة. لكنه أراد من جهة أخرى تحرير العقل الخالص نفسه من كل سلطة رقيبية. فهذا العقل مطالب من حيث المبدأ، بعدم ممارسة أية رقابة؛ وعليه الانفلات منها.

إن هذا الحد بين العقل الذي يمارس الرقابة والعقل الغريب عنها، يمر داخل الجامعة نفسها بين ضربين من الكليات: الكليات العليا [وتتضمن كليات اللاهوت والحقوق والطب]، المرتبطة بسلطة الدولة والممثلة لها؛ والكلية السفلى [كلية الفلسفة] التي يتعين عليها ألا تخضع لأية سلطة، إذ يكفيها أن تمارس القول دون الفعل، وأن تقول الحقيقة دون إصدار الأوامر، وأن يتم قولها داخل الجامعة وليس خارجها. وقد أدى هذا الحد الغريب إلى تناقضات حاول كانط حلّها ضمن صراعات قابلة بدورها للحل، حيث ميز بين الصراع والحرب؛ فهذه الأخيرة وحشية وطبيعية، وهي لا تحيل على الحق ولا على أية هيئة مؤسساتية للتحكيم؛ أما الصراع فهو تناقض منظم، متوقع ومقنن، وهو منتظم لأن الأطراف المتخاصمة مطالبة بالمثول أمام هيئة للتحكيم.

وقبل متابعة التحليل، نود إبداء ملاحظتين تتعلقان بهذه الواقعة أو المبدأ، بهذه الواقعة المبدئية، وهي أنه لا وجود لرقابة دون مبرر عقلاني. فما معنى ذلك؟

الملاحظة الأولى .....

لا وجود لرقابة بدون مبرر عقلاني محدد، ما دامت الرقابة لا تقدم نفسها كقمع عنيف وأبكم يتستر على القوة المهيمنة التي ليس من مصلحتها قول ما تريد فعله أو إعلانه أو نشره. إن الرقابة بالمعنى الدقيق المحدد من طرف كانط، تستخدم القوة ضد أي خطاب بكل تأكيد، لكنها تستعملها باسم خطاب آخر، وفق إجراءات شرعية تفترض حقاً ومؤسسات وخبراء وكفاءات وأفعال عمومية وحكومية ومبررات الدولة. فليست هناك رقابة خاصة، على الرغم من أنها تختزل الكلام داخل شرط تحليله الخاص. وبهذا، فنحن لا نتحدث عن الرقابة في إطار العمليات القمعية أو الإقصاء الممارس على خطاب خاص [فبالأحرى على أفكار دون خطاب]، وهي العمليات المؤدية إلى التهريب والترجمة والتعويض أو التنكر. لا تكون هناك رقابة إلا إذا كان هناك مجال عمومي وتمركز نابع من الدولة. ويمكن للكنيسة أيضاً أن تشتغل كسلطة للدولة أو كفعالية معززة لجهازها. وحينما استعان فرويد (Freud) بما سمي بـ "استعارة" الرقابة، لوصف عملية الكبت، فإن الأمر لم يكن سوى تشبيها، لأن الرقابة "النفسية" لا تمر عبر المسلك العمومي لمؤسسات الدولة، كما هو الشأن بالنسبة للرقابة بالمعنى الحرفي الدقيق، على الرغم من أن الدولة قد تلعب دوراً استيهامياً داخل المشهد السيكولوجي.

من جهة أخرى، فإن وجه الشبه يعتبر مهماً، وذلك بالقدر الذي يستدعي فيه مبدأ النظام ومبرر التنظيم المركزي بخطاباته وخبرائه اليقظين وممثليه. ومما لا شك فيه، أن الرقابة مرتبطة بالعقل، ففي غياب مبرر عقلاني، لا يمكن تحديد القوة القامعة أو المانعة داخل فعل الرقابة. وسنكتفي في هذه الحالة، بتحليل العمل التعويضي للدولة، ولن نلم بكل الإجراءات والتقنيات والاستراتيجيات والحيل، التي تمنع أو تهمش الخطابات دون المرور بالضرورة عبر هيئة التبرير المقترنة بالدولة، ولا الإعلان عن موقفها أمام العموم.

لقد كانت الجامعة في زمن كانط مؤسسة عمومية للدولة؛ وظلت إلى حد الآن مكاناً حساساً يتجاور فيه العقل الرقيب والعقل المراقب. وتزداد هذه الحساسية في البلدان "الكليانية"، حيث يمر الشكل الأكثر كثافة للقمع، عبر رقابة الدولة. وإذا ما كانت رقابة الدولة في المجتمعات الصناعية ذات الأنظمة المسماة ليبرالية وديمقراطية، قد تقلصت [ولا أقول زالت] داخل النظام في شكله العام؛ فإننا نرى بالمقابل، كيف تعددت آليات المنع والقمع والإبعاد، دون رقابة بالمعنى الحصري (Stricto Sensu)، والتهميش أو الإقصاء ونزع الشرعية عن بعض الخطابات والممارسات و"القصائد"، وذلك بأسلوب رفيع وبتفنن متزايد في الطرائق.

طبعاً، لقد كانت أساليب الرقابة معقدة في زمن كانط الذي يتعين تحليل صمته تجاهها؛ لكن قدرتها الفائقة حالياً، تتحدى كل وسائل تحليلنا. ويجب علينا استنفار مختلف أنساق تفكيك رموز البنيات المتعددة والمتنوعة، مثل قوانين الرأسمال ونسق اللغة والآلة المدرسية ومعايير المراقبة وإعادة الإنتاج والتكنولوجيات وإجراءاتها، وبخاصة تكنولوجيا الإعلام، وكل السياسات، وعلى رأسها سياسة الثقافة ووسائط الاتصال [في المجالين، الخاص والعمومي] وبنيات النشر، وأخيراً كل المؤسسات بما فيها مؤسسات الصحة "الجسمية والنفسية"، دون إغفال التداخل بين هذه الأنساق والذوات المندرجة فيها أو المنتجة لها والتعقد المتعدد المستويات لوظيفتها البيو- نفسية والمزاجية . . . الخ.

ولنفترض أننا تحكمنا في نظام هذه الأنساق وأننا أبرزنا مبيانها العام على حاسوب ضخم، فإنه يتعين علينا مع ذلك طرح السؤال التالي: لماذا يظل ملفوظ ما مثلاً، ممنوعا ولا يسمح بقوله؟ ويفترض طرح مثل هذا السؤال حول منع عبارة كان من الممكن أن تقال وتم الشعور بمنعها، وجود خلل ما داخل النسق وضمن هيكلة المنع.

فهذا النسق يتضمن في طياته مبدأ تفككه والقوة أو القوة التفكيكية المضادة التي تسمح له بترك العبارة الممنوعة تعبر عن نفسها، بل بتوضيحها. ولا يمكنه في هذه الحالة أن يمارس الرقابة بطريقة مغايرة؛ وحينما يقول الرقيب، بشكل أو بآخر، إن الحديث عما يقوم به غير ممكن، فإنه يدرك ما يقوله.

الملاحظة الثانية .....

قلنا إن الرقابة لا توجد دون مبرر عقلاني، وهذا صحيح لكن بمعنى آخر. ففيما وراء وفيما بعد ما يمكن أن يربط إمكانية التبرير العقلاني [حساب تقني واستعقال (Arraisonnement) إجباري لما يجب أن يقال وما يجب ألا يقال] أراد كانط تبرير الرقابة ضمن خطاب حول الجامعة. لقد أراد قول حقيقة الرقابة من منطلق التبرير العقلاني وعبر ذلك حذف العقل ذاته من الرقابة؛ فكيف تم له ذلك؟

كما سبق الذكر، فإن كانط أعطى المشروعية للرقابة وعقلن ضرورتها. وقد شيد كعادته، خطاطة للعقلانية القبلية الخالصة، لتبرير واقع هو واقع الدولة. وهو ما قام به أيضاً لتبرير انقسام الجامعة إلى أقسام عليا وسفلى؛ وبذلك برر الرقابة أو لنقل النقد المسلح والمعتمد على الشرطة. فما هي الحجة الأساسية لهذا التبرير؟ إنها تتمثل في قصور الإنسان. ومن الذي يمكنه فهم الشر الكامن في الإنسان وإعطاء تبرير له؟ من الذي يمكنه توضيح معناه وحقيقته؟ من القادر على قول معنى وحقيقة وإمكانية وضرورة بل وأساس الرقابة؟ بعد السؤال "من؟"، ننتقل مباشرة إلى السؤال "أي/ أية؟": أية كلية؟ أي خبير؟ أية جمعية للخبراء؟ أية قوة داخل الجامعة؟ طبعاً إن الأمر لا يتعلق بأعضاء الكليات العليا التابعة للدولة والخاضعة لسلطتها، وبالتالي لسلطة الرقابة. فلا اللاهوتي ولا الحقوقي ولا الطبيب بإمكانهم التفكير في الشر وإدراك معنى الرقابة التي يمثلونها مع ذلك؛ لأن حقيقة الرقابة لا تدرك إلا من طرف الفيلسوف بكلية الفلسفة. وتشكل هذه الكلية "السفلى" مكان العقل الخالص، وهي لا تتوفر من حيث ماهيتها وعلى المستوى التعاقدي، على أية سلطة. وقد يتساءل المرء، هل هي قائمة فعلاً؟ وهل لها مكان محدد؟ وهل للفيلسوف نفسه مكان؟ إن للكليات العليا الثلاث تأويلاً خاصاً للشر الجذري. لكنها تفشل جميعها في فهمه، لأنها تنفي الحرية عبر إقرارها بأن هذا الشر "وراثي" فقط: فالمرض وراثي بالنسبة لكلية الطب والواجبات وراثية بالنسبة لكلية الحقوق والخطيئة وراثية بالنسبة لكلية اللاهوت.[7]

لقد ورد هذا الاستدلال في بداية القسم الأول من مؤلف **الدين في حدود العقل**،[8] كما أن المشكلة طرحت في مقدمة الطبعة الثانية، قبل القسم المذكور، وذلك بتعابير السلطة والكفاءة. ويذكرنا كانط بما قاله في مقدمة الطبعة الأولى، وملخصه أن مبادرته الفكرية تندرج في إطار الحق الكامل (mit vollen recht) للعالم وللباحث في نظرية الدين وللدارس للدين من منظور فلسفي. وهو بذلك لا يتجاوز أبداً الحقوق الخاصة (in die ausschlie slichen recht) للاهوتي المختص في الكتاب المقدس؛ أي لصاحب الكفاءة في مجال الديانة الوضعية الموحاة تاريخياً عن طريق الأسفار المقدسة: "وقد وجدت تعبيراً عن هذا التأكيد، في أخلاقيات الراحل ميكائليس (Michaelis) الذي كان متبحراً في المجالين معاً [...] ولم ترَ الكلية العليا أي مبرر للمساس بحقوقه".

نلاحظ أن هذه المصطلحات الحقوقية تقدم لنا مؤشرات مهمة، تتلخص في كون المسائل الفلسفية المتعلقة بمحكمة العقل، يجب أن تحل وفق سنن وأمام هيئات شرعية. ويفترض هذا التوزيع للحقوق وللكفاءات، وضع تخوم وخط أو حد خالص وتقريري. وفي هذا الإطار، سيقترح كانط رسماً طوبولوجيا لتمثيل هذا الحد، يستدعي منا وقفة قصيرة. فهو سيقترح تعريفاً "للفيلسوف كمعلم للعقل الخالص (Reiner Vernunft Lehrer)"، يجسد المكانة المتميزة لشعبة الفلسفة داخل الجامعة الكانطية. وخلال توضيحه لدلالة عنوان مؤلفه **الدين في حدود العقل**، سيلاحظ كانط أن الوحي (Offenbarung) بشكل عام، يمكن أن يتضمن في حد ذاته ديانة خالصة للعقل (Rein Vernunft Religion) ديانة وفق العقل وحده. ولا تتضمن هذه الديانة العقلانية العنصر التاريخي للوحي، لأنها ليست تاريخية. ومع ذلك، فبين الديانتين، العقلانية والتاريخية، يظل التوافق والانسجام ممكنين. وهنا يكمن لغز مضامين الكتاب وصعوبتها. فهاتان الديانتان أو هذان الفضاءان، الطبيعي والتاريخي، يشكلان "محيطين" أو "دائرتين" غير منفصلتين، بل لهما مركز واحد. فحول المركز نفسه توجد الدائرة الداخلية المتعلقة بالديانة الموحاة أو التاريخية، كما توجد الدائرة الخارجية المتعلقة بالديانة العقلانية. وبدل موقعة الفلسفة داخل هاتين الدائرتين، فإن كانط سيدرج الفيلسوف ضمن الدائرة الأوسع وسيسميه "معلم العقل الخالص". وهذا يعني ثلاثة أشياء على الأقل:

أولاً: إن معلم الفلسفة يوجد خارج الحقل الديني، وتحديداً خارج المجال التاريخي للديانة الوضعية. ويبدو أن هذه الأخيرة، وبفعل بعض الاعتبارات، لا تندرج ضمن كفاءاته الرسمية؛ وأنا أشدد هنا على صيغة "بعض الاعتبارات".

ثانياً: ومن جهة أخرى، فإن بإمكان الفيلسوف وكلية الفلسفة، معرفة كل مجالات الكليات الأخرى، بما فيها كلية اللاهوت وتاريخية معرفتها. ذلك أن كلية الفلسفة تشمل حقل المعرفة، كمعرفة تاريخية في مجملها [ما دام التاريخ ينتمي إلى هذه الكلية] وكل الحقول المهتمة بالحقيقة. وقد عبر كانط عن ذلك صراحة في كتاب **صراع الكليات** قائلاً: "تتضمن كلية الفلسفة قسمين: قسم العلوم التاريخية [ويشمل التاريخ، الجغرافيا، اللسانيات، الإنسانيات مع كل ما تقدمه العلوم الطبيعية من معرفة تجريبية] وقسم العلوم العقلانية الخالصة [ويشمل الرياضيات الخالصة، الفلسفة الخالصة، ميتافيزيقا الطبيعة والأخلاق]، وأيضاً العلاقات المتبادلة بين هذين القسمين. وهي تشمل، إضافة إلى كل ذلك، كل أجزاء المعرفة الإنسانية [وهو ما يعني، من منظور تاريخي، الكليات العليا]، مع فارق أساسي، هو أنها لا تجعل من هذه الأجزاء [أي المواد الدراسية أو الوصايا الخاصة بالكليات العليا] مضامين لها، بل موضوعات للفحص والنقد من أجل مصلحة العلم. لذلك، فإن بإمكان كلية الفلسفة أن تطالب بحقها في كل المواد الدراسية، لإخضاع حقائقها للفحص. ولا يمكن أن يمارس عليها المنع من طرف الحكومة، اللهم إذا ما كانت هذه الأخيرة، تسلك ضداً على غايتها الخاصة والأساسية".[9] إن معلم العقل الخالص قد تمت موقعته في الآن نفسه، داخل شعبة الفلسفة وضمن الفضاء الخارجي لأكبر دائرة؛ أي الخارج عن فضاء لاهوت الكتاب المقدس، مع حفاظه على الإحاطة بكل حقول المعرفة وعلى مراقبتها النقدية. فهو يتوفر على مكانين: مكان محدد ولا مكان، ما دام حاضراً في كل مكان. وهذه الطوبولوجيا هي التي تسمح بتحديد السلطة القانونية. وبهذا المقتضى، فإن الكليات العليا "مطالبة بقبول الاعتراضات والشكوك التي تعرضها كلية الفلسفة على أنظار العموم".

ثالثاً: إن هذا الفيلسوف يدعى "معلم العقل الخالص"، وهذه مسألة لها دلالتها. فالفيلسوف لا يتموقع فقط كذات فردية [بحيث

نتحدث عن مكانة الفيلسوف وليس عن مكانة الفلسفة والعقل الخالص فحسب]، بل أيضاً كذات مدرسة داخل المؤسسة، كذات كفء وموظفة تقدم مذهباً. إن الأمر يتعلق بمدرس متميز، يعلم التلاميذ ويستمد مشروعية كفاءته من الدولة. إضافة إلى ذلك، فهو يتوفر على وضعية، ليست هي الوضعية نفسها التي كانت سائدة في الفلسفة قبل كانط. فلا ديكارت ولا سبينوزا ولا ليبنتز ولا هيوم ولا أي واحد من فلاسفة القرن الثامن عشر، كان لهم مثل هذه الوضعية. فبين صياغة مبدأ العلية من طرف ليبنتز والنقد الكانطي، هناك صيرورة مؤسساتية للعقل، وتحديداً صيرورة مؤسساتية للدولة، كصيرورة لكلية العقل.

وهناك علاقة أساسية بين البنية الطوبولوجية لهذه المؤسسة التعليمية داخل الخطاب الكانطي وبين معمارية (Architechtonique) العقل الخالص. فهذه الأخيرة عرضت كما هو معلوم، في الصفحات الأخيرة لمؤلف **نقد العقل الخالص**.[10] وهو فصل شهير لم يخضع كثيراً للمساءلة، على الأقل من منظور المؤسسة التعليمية، على الرغم من تضمنه لآراء حاسمة وأصيلة.

ويبدو من المثير وصف معمارية العقل الخالص في علاقته الأساسية بالمادة المدرسية؛ إذ يعتبر هذا الأمر جديداً بالنسبة لتاريخ الفكر. وقد أصبح هذا الفصل مألوفاً دون شك، في الثانويات الفرنسية، لأنه غالباً ما تقتطف منه عبارة كانط الشهيرة، كموضوع للبكالوريا، وهي: "إننا لا نتعلم الفلسفة، بل يمكننا تعلم التفلسف فقط (Nur Philosophieren Lernen)، غير أن ألفة هذه العبارة تخفي في كثير من الأحيان السياق المحصور والصعب المحدد لها الذي يمنحها معناها.

فالأمر يتعلق بتدريس العقل الخالص. ويبين كانط، على الرغم من صعوبة المسألة، كيف أن العقل الخالص ممكن التدريس. وهو يقدم لنا درساً حول هذا التدريس أو هذه المادة المدرسية الأصيلة لكن ما يميزها هو أننا ندرسها دون تعلمها. فهذا التدريس هو لا تدريس. والشيء الذي لا نتعلمه، مثلما يتم تعلم باقي الأشياء كمضامين تاريخية، هو العقل. ولا ننسى بأن هذه العبارة الشهيرة غالباً ما ترد في سياقين داخل هذا الفصل؛ وبطبيعة الحال فإن النبرة تختلف من سياق إلى آخر. تقول إحداها: "وإذن، فمن بين كل العلوم العقلية (القبلية) المدرسة بكلية الفلسفة إلى جانب المواد التاريخية التي يتم تعلمها لأنها تاريخية، يمكن للرياضيات وحدها أن تعلم، في حين لا يمكن أبداً تعلم الفلسفة [اللهم إذا كان ذلك بشكل تاريخي]؛ أما بخصوص العقل، فلا يمكن أن نتعلم سوى التفلسف".

صحيح أن بإمكاننا تعلم الفلسفة، لكن ليس بطريقة فلسفية، بل فقط بشكل تاريخي. وعلينا أن نستحضر الفصل الختامي الهزيل الذي سيلي هذا الفصل، والذي عنونه كانط بـ"تاريخ العقل الخالص"؛ فهو سرد موجز لتاريخ الفلسفة أو العقل الإنساني، ضمن مادة شغلت فضول الناس دون فائدة، وتركت آثاراً شبيهة بالأطلال. إنه أشبه بما قبل تاريخ طفولة الفلسفة، الذي يقول عنه كانط إنه لم يلامسه إلا من وجهة نظر ترنسندنتالية، أي من منظور العقل الخالص.

من جهة أخرى، فإن الفيلسوف الذي يدرس دون أن يعلم، الذي يدرس دون تدريس أي شيء، يقوم بتعليم فعل لا تعليم مضامين. ومع ذلك، وعلى عكس ما يعتقد، فهو معلم (Lehrer)، وليس فناناً (Künstler)، لأن الفنان هو الذي يتعلم ممارسة الفعل الفلسفي بدل الفلسفة. والحال أننا نوجد هنا أمام وضعيتين:

1. فهذا المعلم المتحكم، هو مشرع العقل؛ فتحكمه أو سيادته، لهما علاقة أساسية بالحق والقانون.
2. معلم الحقيقة هذا، لا يوجد في الحقيقة. فهو لا يوجد في أي مكان وليس حاضراً هنا (Da)، إذ ليس هناك وجود هنا (Da sein) لهذا المعلم الفيلسوف. والنتيجة هي أن الجامعة وضمنها كلية الفلسفة التي تمنحها معناها وحقيقتها تشكل فضاء مؤسساتياً لمعلم العقل الخالص الذي يظل نموذجاً لا وجود له في الواقع. فهل معنى هذا أن الجامعة نفسها ليست حاضرة؟ كيف تشكل الجامعة والتدريس وكلية الفلسفة، أمكنة مؤسساتية تسمح بتدريس دون تدريس، لمعلم للعقل الخالص غير موجود واقعياً، ولا يوجد في أي مكان؟ (aber daer selbst doch nergend).

سنعمل الآن على إعادة رسم الطريق المؤدية إلى هذه القضية المتفردة. لكن ونحن على الطريق، سنلتقي بثيمة أخرى، أريد تسجيلها، لأنها تلعب دوراً أساسياً لدى كانط، وأيضاً ضمن التقليد اللاحق على هذا الخطاب الفلسفي حول الجامعة، وتحديداً لدى شيلنغ (Schelling) بخصوص تأسيس جامعة برلين. ولربما تعلق الأمر بخطاطة تشكيلية وليس بثيمة. فنحن نعاين في إطارها التقاء وانضمام وحلول كل من الشكل العضوي بل البيولوجي للعضوية الحية، باعتبارها كلية المعرفة؛ والندرة [الطبيعية] التي تتطور المؤسسة الأكاديمية من خلالها، وأيضاً الشكل المعماري أو الهندسي للمؤسسة كبناء مؤسس ومهيكل، لكن بشكل مصطنع. وإليكم الآن الثيمات الثلاث:

1. إن الفيلسوف معلم العقل، وهو مشرع وليس فناناً.
2. يعتبر هذا المشرع كذات غير موجودة ولا تحتل مكاناً داخل المؤسسة المهيكلة أو العضوية المتحكمة في هذه الطوبولوجيا، على الرغم من عدم تحديدها مكانياً.
3. هناك شكل مزدوج للكلية البيو-معمارية لما هو طبيعي، ولما هو اصطناعي، للعقلانية البيو-تقنية، وإن كانت هذه التسمية لاحقة زمنياً.

سيعتبر كانط أن المعمارية هي فن الأنساق (Die kunst der systeme). والنسق هو الذي يحول المعرفة العامية إلى علم. وهذا الأمر يحدد أيضاً الوظيفة الأساسية للعقل، ألا وهي تجاوز التنافر والتشتت وتشكيل الكل المنظم، بإعطائه شكلاً محدداً (Bild). ومن هنا، نفهم ضرورة الاستعانة بالمجاز العضوي. فالعقل لا يضيف مضموناً، بل ينظم داخل نسق ويوفق ويمنح الشكل العضوي ويخضع للكلية وفق مبدأ داخلي. وليست المعمارية كفن للأنساق، سوى النظرية المهتمة بعملية معرفتنا، ما دامت هذه العملية مقترنة بالعضوية النسقية. ويتم كل هذا "تحت رعاية حكومة العقل"، وفي ظل نظامه وتشريعه (unter der Regierung der vernunft). فمعلم الفلسفة سيكون مشرع العقل الإنساني (Gesetz geber der mens chlichen Vernunft) وليس فنان العقل (Vernunft künstler)، وحينما يتم الحديث عن

النظام وعن رعاية حكومة العقل، فإن ذلك يعني التفكير في العلاقات الأساسية التي تشمل الجامعة، وكلية الفلسفة، وسلطة الدولة باعتبارها نسقاً للعلاقات المنظمة. فالسلطة الملكية مطالبة باستلهام العقل أو لنقل حكومة العقل، من أجل قيادة الجامعة. ومن مصلحتها خلق الانسجام بين حكومتها السياسية وحكومة العقل. والجدير بالذكر، أن هذا التناغم كفكرة منظمة للعقل، يوجه التصور السياسي الكانطي للجامعة برمته.

إن النسق يوحد تنظيم مختلف المعارف تحت راية الفكرة، ولا يتم التفكير في الكل إلا باعتباره فكرة [كما يحددها كانط، أي كشيء يصعب بلوغه]، إلا كمفهوم عقلاني لشكل الكل. وهو ما يفسر بطريقة غير مباشرة لكن مؤكدة، كيف أن معلم العقل الخالص المتلازم ذاتياً مع هذه الفكرة، صعب التحديد مثلها؛ وبالتالي فهو في الآن نفسه، ضروري وغير متواجد في أي مكان.

من جانب آخر، لما كانت الفكرة عبارة عن كل عضوي، فإن هذا الكل الذي هو بمثابة معرفة، سينمو مثل الحيوان، أي من الداخل وليس بإضافة الأجزاء بعضها إلى بعض بشكل آلي. يقول كانط: "إن الكل هو إذن نسق عضوي (Articulatio) وليس مجموعة غير منتظمة (Concervatio)؛ ويمكنه أن ينمو من الداخل (Innerlich) (per intussusception pm)، وليس من الخارج (per oppositionem)، وهو بذلك يشبه جسم الحيوان (wie ein tieirischer kôpper) الذي لا يضيف نموه أي عضو، بل يجعل كل أعضائه أقوى وأكثر ملاءمة لغاياته دون تغيير في حجمها". [11]

وهذا ما يفسر كيف أن خطاب النقد الثالث [يقصد كتاب **نقد ملكة الحكم**] حول الغاية العضوية وحول مقولة كلية الكائن الحي سيتأثر بهذه البلاغة الواردة "بنقد العقل الخالص"، وتحديداً ما يتعلق بمعماريته. فهذه الأخيرة تلعب دوراً خاصاً وحاداً لا يعوض، داخل عملية نمو واكتمال الفكرة. ولا يمكننا التفكير في المؤسسة الجامعية، كمؤسسة للعقل وكمكان لبسط العلم العقلي، دون هذا الدور الذي تقوم به المعمارية. فلا وجود لهندسة جامعية دون معمارية.

إن اكتمال الفكرة يقتضي ما يدعوه كانط بالعملية الصورية كشكل وترتيب متنوع للأجزاء، وهي عملية ضرورية للكل ومحددة قبلياً (à priori) وفق مبدأ الغاية (aus dem princip der zwecks). فنحن ننطلق من الغاية، كما هو الشأن في الكلية العضوية. وحينما لا تنبثق العملية الصورية من الغاية، كغاية أساسية (haupt zweck) وتظل إمبريقية وخاضعة للهدف ولغير المتوقع، فإنها تقدم فقط وحدة "تقنية" وليست معمارية. ويهمنا كثيراً انتقاء هذه الكلمات. فلفظة "تقنية" تعني هنا نظام المعرفة كإتقان؛ وبدون الاعتماد على أي مبدأ، يخلق هذا النظام الانسجام بين تعددية المضامين داخل الترتيب المحتمل الذي تعرض من خلاله. ويمكننا دوماً تشييد مؤسسات وفق عمليات صورية تقنية، مدفوعين بهاجس المردودية التجريبية دون فكرة ودون معمارية عقلية. ويلاحظ كانط أن ما نسميه علماً لا يمكن أن يتأسس تقنياً، أي اعتماداً على التشبيهات والمماثلات القائمة بين العناصر المختلفة؛ ولا بفعل التطبيقات العرضية التي تتم في إطار العلم.

وما ندعوه حالياً، وبخاصة في فرنسا، تدقيق البحث، يسمح ببناءات مؤسساتية منتظمة، وفق تطبيقات ذات مردودية؛ وهو ما سينعته كانط بالعمليات الصورية التقنية لا المعمارية.

يبدو إذن، أن هذا التمييز بين التقني والمعماري يشمل تمييزاً آخر بين البحث "المدقق" والبحث "الأساسي"، علماً بأن لهذا التميز حدوده. [12]

وإذا ما أمكننا التمييز بين فكرة المعرفة ومشروع الاستعمال التقني، عندئذ نستطيع تصور مؤسسات مطابقة لفكرة العقل. وفي هذا الإطار، فإن التأويل الهايدجري لمبدأ العلية يضع العقل في مستوى التقنية الحديثة نفسه، وبذلك فهو يحد من فعالية بل وينتقد التمييز الكانطي بين ما هو تقني وما هو معماري. صحيح أن ما وراء مبدأ العلية كما أوله هايدجر، يمكن أن يدقق من جديد. ويقضي هذا الأمر إعادة صياغة الإشكالية برمتها، بما في ذلك مفهوم المشكلة والعلم والبحث والابستيمي والفكرة. وهو ما لن أقوم به هنا الآن.

إن العملية الصورية المعمارية تتضمن تخطيطاً للكل ولقسمته إلى أجزاء؛ وسيدعو كانط هذا التخطيط، الكتبة الأحادية الشبيهة بالتوقيع البيضاوي الشكل والمغلف؛ الذي هو بمثابة حرف أول نحتاج إليه لإقامة العلم ومأسسته. إنه تخطيط أولي وأول حرف مرسوم، لأن فكرة العلم قائمة بالعقل كبذرة [Keim]. فكل أجزاء الجنين تتغلف وتختفي بداخله، بحيث يصعب بلوغها؛ وهي تعرف بالكاد عن طريق البحث الميكروسكوبي: فليس هناك تشخيص بالأشعة أو بالصدى بالنسبة لباطن العقل بعد ذلك، سيشبه كانط الأنساق بالديدان، بحيث تتولد وتنبثق من ركام المفاهيم المجتمعة. إنها تبدو مبتورة، لكنها تكتمل مع الزمن وفق الشكل المحدد لها، بحيث تندرج عمليتها الصورية ضمن الكتبة الأحادية للعقل. وبنمو العضوية، نعاين كل أعضاء النسق. ويرى كانط، بأنه من الممكن تخطيط المعمارية العامة للعقل الإنساني ونسق المعرفة الذي يشكل كتبتها الأحادية؛ وهذا التخطيط يكمل عمل نقد العقد الخالص. فهو ينطلق من الأدوات التي تم تجميعها أو من أطلال البنايات المهدمة، لذا فهو بمثابة إعادة بناء. وقد عبر كانط عن ذلك بقوله: "سنقتصر هنا على تتمة عملنا، أي على التخطيط ببساطة لمعمارية كل المعارف المنبثقة من العقل الخالص، ولن ننطلق إلا من النقطة التي ينقسم فيها الجذر المشترك (Wurzel Die allgemeine) لملكتنا في المعرفة، ويشكل فرعين، أحدهما هو العقل؛ وأعني بالعقل هنا، السلطة العليا للمعرفة برمتها، وبالتالي فإنني أجعل ما هو عقلاني مقابلاً لما هو تجريبي". [13]

في هذه اللحظة بالذات يطرح سؤال التعلم أي سؤال الديداكتيكا والمادة المدرسية، باعتباره سؤال المعمارية. فإذا صرفنا النظر عن مضمون المعرفة وموضوعها، ونظرنا إليها من الزاوية الذاتية، فإنها ستكون إما عقلية وإما تاريخية. ويطرح سؤال اكتساب المعرفة والانخراط في مؤسسة التدريس من هذا الجانب الذاتي بالضبط. ففي هذه العملية الذاتية، يقال عن المعرفة إنها تاريخية عندما تنبثق من المعطيات (cognitio exdatis)، ويقال عنها إنها عقلية، عندما تبدأ مما يجب البدء به، أي المبادئ (ex principis). فالمعرفة المعطاة، تاريخية دوماً، سواء تعلمناها عن طريق التجربة المباشرة أم بواسطة السرد أم بفعل تقرير خطاب ما. ويمكن للموضوع نفسه أن يعرف عقلياً أو تاريخياً، كما هو

الشأن بالنسبة للسرد الوصفي للآراء.

وبهذا الصدد، فإن نسقاً فلسفياً مثل نسق فولف (Wolf)، يمكن أن يعلم تاريخياً؛ إذ بإمكاننا معرفة تفاصيله الدقيقة. وبما أن العلاقة الذاتية بالنسق هي من طبيعة تاريخية، فإنه يكفي نسيان أحد عناصره أو الاعتراض على أحد تعريفاته، ليصبح إعادة إنتاج هذا التعريف أو الاعتماد على آخر بديل، أمراً مستحيلاً. فالأمر يتعلق بمجرد محاكاة تاريخية للعقل كذاكرة أو كتداع للخواطر. ويحضر هنا المبرر الليبنزي الصارم[14] الذي مفاده، أن المعرفة التاريخية تنبثق من عقل غريب (nach fremder vernunft)، فسلطة المحاكاة (das nach bildende vermogen) ليست هي سلطة الإنتاج أو الابتكار (das erzengende vermogen). وهنا يبرز تمييز إضافي، هو الوحيد الذي سيمكننا من أن نفهم بدقة عبارة: "لا يمكننا تعلم الفلسفة، بل يمكننا فقط تعلم التفلسف". ويمر هذا التميز بين صنفين من المعارف العقلية وهما: المعرفة الفلسفية التي تشتغل بالمفاهيم الخالصة والمعرفة الرياضية التي تفترض بناء المفاهيم [وهو ما يعني بالنسبة لكانط، اللجوء إلى الحساسية الخالصة]. وقد رأينا من قبل، كيف أن المعرفة الفلسفية من الناحية الموضوعية يمكنها أن تصبح تاريخية من الناحية الذاتية، وذلك بحسب طريقة اكتسابها. وهذا هو حال التلاميذ عندما يتعلمون أو يخزنون بذاكرتهم مضامين يمكنها أن تكون عبارة عن أنساق فلسفية. طبعاً، ليست هناك سن محددة بالنسبة لهؤلاء التلاميذ، إذ بإمكاننا حسب كانط، أن نحافظ مدى الحياة على علاقة تاريخية؛ أي مدرسية، بالفلسفة التي لن تصبح سوى تاريخ لعرض المواقف الفلسفية.

وهذا التمييز بين ما هو مدرسي تاريخي وما هو عقلاني يصدق على الفلسفة، ولا يصدق بالمقابل على الرياضيات التي يمكن معرفتها عقلياً وتعلمها كذلك. فمعلم الرياضيات لا يمكنه أن يستمد معرفته خارج الحدس الخالص [المحسوس] أي خارج التقبل الخالص لما هو معطى. ولا يمكنه أن يخطئ ولا أن يظل خاضعاً للوهم بالنسبة لما هو أساسي. ويرى كانط، أنه من بين كل العلوم العقلية، يمكن للرياضيات وحدها أن تعلم عقلياً، في حين لا يمكن تعلم الفلسفة إلا بطريقة تاريخية: "أما بخصوص العقل، فلا يمكن أن نتعلم سوى التفلسف".

فما نسميه فلسفة، هو نسق كل معرفة فلسفية، وهذه مجرد فكرة لعلم ممكن، غير موجود بشكل ملموس (in concreto). وما نستطيعه فقط هو السير باتجاه هذا العلم. فنحن لا نمتلك الفلسفة، بل وحتى معلم العقل الخالص لا يمتلكها، لأنه معلم التفلسف وليس معلم الفلسفة. وهنا يتعين علينا فهم المعنى الثاني لعبارة كانط (man kann nur philosophieren) [لا يمكننا سوى تعلم التفلسف]. فالأهمية أعطيت هنا للتعلم [lernen]، في حين أعطيت الأهمية في الحالة الأولى للتفلسف [philosophieren] هناك إذن لحظتان ضمن هذه المقولة الكانطية:

1. لا يمكننا تعلم الفلسفة، بل يمكننا فقط تعلم التفلسف.
2. لا يمكننا سوى تعلم التفلسف [سوى التعلم]، لأن الفلسفة ذاتها، في غير متناولنا.

وهذا هو التقدم الحاصل من ملفوظ إلى آخر.

فالملفوظات ظلت هي نفسها، باستثناء التشديد على لفظة تفلسف (Philosophieren) في الحالة الأولى. فنحن لا يمكننا تعلم التفلسف، بل يمكننا تعلم التفلسف فقط (nur philosophieren) ونحن لا يمكننا سوى تعلم التفلسف والاقتراب من الفلسفة لكن دون تملكها، أي دون التفلسف معها حقيقة.

وهنا تطرح مسألة الترجمة: فالتحول التركيبي في الفرنسية [في العربية أيضاً] لصيغة "لا ..... سوى" [لا يمكن تعلم سوى، لا يمكننا سوى تعلم]، يسمح بملاحظة الاختلاف القائم؛ أما في اللغة الألمانية، فبما أن الجملة ظلت هي نفسها على المستوى التركيبي، فقد كان من اللازم وضع خط تحت كلمة (Philosophien) (تفلسف) في الملفوظ الأول؛ غير أن الالتباس سيظل قائماً ومن غير المستبعد أن تكون اللحظتان معاً قد حافظتا على المعنى نفسه تقريباً بالنسبة لكانط. هذه المقولة المتكررة، إن لم نقل المحولة والمشدد عليها بشكل مختلف، تشير إلى أن الفلسفة تفلت من التدريس، في حين أن التفلسف يتطلبه دوماً وحصراً. فماهية الفلسفة تنفي كل إمكانية لتدريسها، أما ماهية التفلسف فتستوجب ذلك، ويكفي أن نستخلص النتائج المؤسساتية المترتبة عن هذا الأمر؛ فهي تقترن بمقتضى مزدوج يلتف حول الجسد السامي لمعلم التفلسف وحول غيابه البديهي والحتمي. لأنه يظل ضرورياً في انسحابه ذاته ويلازم المشهد أكثر مما يسيطر عليه، أو لنقل إنه يسيطر عليه مثل شبح، فهو يفتن ويغري؛ هذا إذا ما اعتبرنا أن هذه القيم تؤثر بعض الشيء في الحساسية والمخيال، لأن العقل كما هو معلوم، مطالب بإزالة كل افتتان. وباختصار، فإن كانط يؤكد أنه لا توجد فلسفة، ولا يوجد فيلسوف؛ فما يوجد هو فعل التفلسف وفكرة الفلسفة. فهناك ذوات يمكنها تعلم التفلسف وتعليمه للآخرين، هناك معلمون وتلاميذ ومؤسسات وحقوق وواجبات وسلطة، لكن ليس هناك فلاسفة ولا فلسفة؛ فليس لهذين الطرفين حضور هنا. وعندما يقول المرء: "إنني هنا، أنا أتفلسف، أنا فيلسوف"، فإنه لا يعبر فقط عن السلوك المتغطرس للمتبجح (ruhmredig)، بل يعبر أيضاً عن عدم إدراكه للاختلاف القائم بين النموذج المثالي (urbild) والمثال الفردي؛ فالنموذج المثالي للفيلسوف كشخص يطابق المفهوم الكوني (cosmique)، ومن الأفضل أن نقول العالمي (welt begriff) للفلسفة [conceptus cosmicus]، وهذا المفهوم يتعارض مع المفهوم المدرسي [conceptus scolasticus] المتعلق بنسق المعرفة كعلم، الذي ينظر إليه فقط، في وحدته النسقية وكماله المنطقي. فالمفهوم العالمي يستخدم كأساس لتسمية الفيلسوف، وبخاصة عندما يتم تشخيصه وتقديمه كنموذج. وللتذكير فهذا الفيلسوف النموذجي ليس فناناً للعقل، بل هو مشرع (Gesetzgeber) العقل الإنساني، واهتمامه ينصب على الفلسفة كمعرفة بالغايات الأساسية للعقل الإنساني (teleologia rationis humanae)، ويحدد العقل هنا في ماهيته، كخاصية إنسانية (Animal Rationale).

إن التذكير بكون الفيلسوف النموذجي هو مشرع وليس فناناً، مرده إلى أن جميع المهتمين بالعقل ليسوا جميعهم مشرعين. فالرياضي والفيزيائي والمنطقي، ليسوا سوى فناني العقل، فهم يتوفرون على أدوات ويتم استخدامهم من طرف معلم الجميع الذي يدرك الغايات الأساسية للعقل الإنساني، وهو الفيلسوف الذي لا يوجد في أي مكان، غير أن فكرة تشريعه توجد في كل مكان، لأن مسكنها هو عقل الإنسان.

لا يوجد في أي مكان ويوجد في كل مكان! فكيف نحل هذه الطوبولوجيا المفارقة؟ وكيف نربطها بالمؤسسة؟ إن هذه المفارقة ستسمح بامتداد هذا المنطق نفسه؛ وهو ما لا حظه شيلنغ عند نقده لمؤلف **صراع الكليات**. فكانط جانب الصواب عندما أراد تحديد مكان مؤسساتي مختص، تجسده شعبة الفلسفة. فما دامت هذه الأخيرة موجودة في كل مكان، فإننا غير مطالبين بتخصيص مكان لها، ويجب علينا ألا نعين هذا المكان أساساً.

هناك المعلم وهو غائب، لكن لديه عشيقة وهي الميتافيزيقيا. ويقدمها كانط كعاشقة محبوبة (Geliebte)، يتم الرجوع إليها دوماً بعد الخصام. وعاشقة المعلم هاته [يلعب دريدا هنا على كلمتي (maître) و(maîtresse)]، هي أيضاً رقيب داخل شعبة أو كلية الفلسفة [الكلية السفلى]. فهي بمثابة رقيب دون قوة عمومية؛ بل إنها تمارس رقابتها ضد رقابة الدولة، رقابة ضد الرقابة، رقابة العقل لخدمة العقل وليس ضده. لكن بتحديدنا لهذه الميتافيزيقيا العقلانية كرقيب، نكون قد اعترفنا بالبنية الرقابية للعقل.

هكذا سيظل النقاش مطروحاً حول أفضل رقابة. فبالنسبة للمعلم أو للكائن الفاني، ليست هناك رقابة مرفوعة، بل مجرد حساب إستراتيجي، تتصارع فيه رقابة مع أخرى.

فهل تعتبر هذه الإستراتيجية بمثابة فن؟

جاك دريدا
ترجمة: د. عز الدين الخطابي

الهوامش

[1] اقتطف هذا النص من مؤلف:
Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie,* édition Galilée, Paris 1990, pp.343 -370.

[2] Immanuel Kant, *Le conflit des facultés,* trad. J. Gibelin, Paris, vrin, 1973

[3] I. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison,* trad. J. Gibelin, vrin, 1952,1983.

[4] Cf. men article «Machlos, ou le conflit des facultés», *Philosophie*. n 2, avril 1984, p 21 -53 [dans ce volume, p: 397].

[5] ملحوظة المترجم: يقصد كانط بالكليات العليا كليات اللاهوت والحقوق والطب، أما الكلية السفلى فهي كلية الفلسفة.
لمزيد من التفاصيل، انظر مقالتنا "الفلسفة وسؤال الديمقراطية"، ضمن هذا الملف.

[6] ملحوظة المترجم: يتعلق الأمر بكتبه النقدية الثلاثة: **نقد العقل الخالص، نقد العقلي العملي، نقد ملكة الحكم**.

[7] Cf. la note de La 1er partie de «la religion dans les limites de la simple raison», section 4, op. cit p: 62.

[8] «De l'inhérence Du mauvais principe à côté du bon, ou du mal radical (das radicale böse) dans la nature humaine», op. cit, p: 38 – 39.

[9] I. Kant, Le conflit des facultés, op. cit, 2ème section la 1er partie «Définition et division de la faculté inférieure», p: 27 – 28.

[10] I. Kant, *Critique de la raison pure,* Paris, P.u .F. 1944, p: 558.

[11] Ibidem.

[12] Jacques Derrida, «The principle of reason: the university in the eyes of its pupils», Diacritics, December 1983, 3/20 (Dans ce volume, p: 461).

[13] I. Kant, *critique de la raison pure,* op. cit, p: 560.

[14] Gottfried wilhelm Leibniz, nouveaux essais sur l'entendement, Paris, Garnier – Flammarion, 1966.

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي".