الفصل الثانى

من الإيديولوجيا إلى الخطاب

الموقف الألتوسيرى

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

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

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

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

الحب، والأمل واحترام الذات، شأنها شأن السحب،

تذهب وتجىء، قد نسبت إلى بعض المواقف غير اليقينية.

وإذا كان الإنسان خالداً، ومطلق النفوذ،

فهل احتفظت. وأنت مجهول ومروَّع كما أنت.

مع الموكب المجيد بمنزلة رصينة فى داخل قلبه.

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

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

فى عماه ينحنى الوثنى

للخشب والحجر ؛

هل يمكن لنا نحن الذين عم النور أرواحهم

بالحكمة الهابطة من السماء ؛

هل يمكن لنا أن نحرم الرجال

الذين داهمهم ظلام الليل من نور الحياة ؟

الخلاص ! أيها الخلاص !

هكذا يعلن الصوت المبتهج

حتى تحفظ كل أمة من أبعد الأمم

عن ظهر قلب اسم المسيح!

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

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

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

روّض الطغاة المجانين، وحطم المتكبرين...

الذين يزاحمون بجباههم المتغطرسة أعنة السماء.

اكشف عن ساعدك، يا ملك الملوك العظيم!

فبهذا الساعد وحده يتحقق الخلاص :

هذا الساعد صانع الأعاجيب..

الذى حطم النير الفرعونى فى رقبة إسرائيل

حطم كل زنزانة، وكل قيد!

وأعاد إلى العبيد المظلومين حقوقهم.

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

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

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

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

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

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

الممارسات السائدة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الصراع بين الإيديولوجيات

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الوقوف ضد النزعة الإنسانية :
مشكلات الذات

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكى نمضى فى التفكير قدماً، ملتمسين المخرج من هذه المعضلة، يصبح مفهوم «اللاتماهى disidentification» الذى استخدمه بيشو مسعفاً للغاية. لقد حدد بيشو بصفة مبدئية ثلاث آليات يمكن خلالها تكوين الذوات. والتماهى هو طراز «الذوات الطيبة»، أولئك الذين «يخضعون فى حرية» للصورة التى رسمت لهم، فى حين ترفض «الذوات الرديئة» محدثة المتاعب، هذه الصورة. والتماهى المضاد Counter - identification هو طراز محدثى المتاعب؛ أولئك الذين يردون تلك المعانى التى «تعيشها» الذوات الطيبة، التى لاتقرر إلا الواضح ـ «ما تسميه أزمة البترول»، «علومك الاجتماعية»، «عذراؤك مريم» (١٩٧٥، الترجمة ١٩٨٢، ص ١٥٦ ـ ٧). وهو يذهب إلى أن هذين الطرازين بينهما تآلف فعلى، وأن الواحد منهما فى الواقع يدعم الآخر، ولكنه يسوق بعيداً عن هذين النموذجين نموذجاً ثالثاً، يتمثل فى «اللاتماهى» disidentification الذى يمكن وصفه بأنه نتيجة للتأثير «فى» ممارسات الإخضاع الإيديولوجى السائدة والعمل «ضدها» (ص١٥٩، ٢١٥).

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

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

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

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

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

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