الخطاب ونقد المعرفة (الإبستمولوجيا)

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

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

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

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

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

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

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

ويشير ألتوسير فى مقاله «رد على جون لويس» إلى أن النظرية الماركسية لا تبدأ من إنكار الذات الإنسانية التى يفترض أنها مسئولة عن التاريخ، حيث «الإنسان هو صانع التاريخ» (١٩٧٣، مجموعة ١٩٧٦ب، ص ٤٦ ـ ٨)، ولكنها تبدأ من موضع آخر؛ من أولوية الصراع الطبقى على مستوى الطبقات الاجتماعية ومستوى الأفراد؛ «فالصراع الطبقى هو محرك التاريخ» (ص ٤٧). كذلك فإن النظرية الماركسية لا تبدأ من إنكار أن حقيقة المعارف وعلاقتها بالأشياء يمكن البرهنة عليها بصفة عامة، ولكنها تبدأ من موضع آخر؛ من الوجود المادى والاجتماعى لهذه المعارف.

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

وعلى سبيل المثال كان لأول تواطؤ من هذه التواطؤات تأثير على أجزاء من الدراسة النسائية للأدب، وقد أوضحت توريل موا **Toril Moi** فى مقال لها بعنوان «السياسات الجنسية / النصية» أن النقد النسائى الأمريكى ـ الإنجليزى ـ **Anglo American** كان بحق «قوياً فى موقفه المعارض للمؤسسة الأدبية»، وأنه وقف مناهضاً على وجه الخصوص «للقانون الأدبى الأبوى المهيمن» (١٩٨٣، ص ١). ومع ذلك فإن هذه الدراسة النسائية عندما طرحت فى الوقت نفسه قانوناً بديلاً للكتابات النسائية، قد أيدت فكرة القانون كما أيدت الممارسات السائدة للقراءة فى إطار التعليم على السواء. وهنا تُستدعى النظرية الإنسانية (التى كانت تعمل دائماً على التهوين من شأن النساء)؛ فنحن مطالبون باحترام سلطة النص مع العثور على تجربتنا النسائية فى أدب يخصنا. ويمثل النقد الذى قامت به إيلين شووالتر

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

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

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

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

هندس وهيرست

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كل شيء خطاب؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وحصيلة دعوى هندس وهيرست هى أن الكائنات الخيالية العجيبة حقيقية بالقدر نفسه الذى تكون به الأشياء المادية؛ فهذه وتلك تظهر وتختفى كالأزياء، وفقاً لأوهام الخطاب (ص٢١). إن «الحقيقة الواقعة» تتشكل من المعانى والأبنية التصورية للخطابات المختلفة كافة؛ وإن كل شىء مشتت ومتعدد؛ «فعلى المرء... أن يتقبل اختلاف معانى الخطاب؛ أى لانهائية المعانى المحتملة» (ص ١٩).

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

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

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

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

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

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

سياسات الفلسفة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تعرف هذا؟ وأين الضمان؛ أى البرهان الفلسفى؟، وليس هناك سوى إجابة واحدة، ألا وهى أن الفلسفة ليست معرفة، وأنه ليست هناك أى ضمانات.

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

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

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

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

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

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

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

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