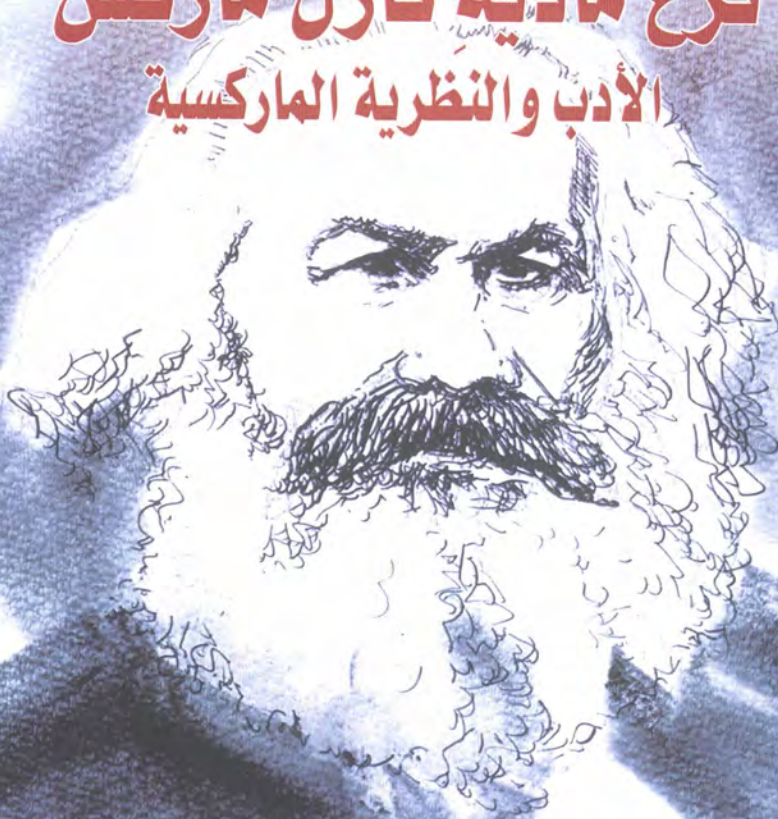


مكتبة بغداد

ليونارد جاكسون

نزع مادية كارل ماركس
الأدب والنظرية الماركسية



ترجمة: ثائر ديب



المركز القومي للترجمة

2002

نَزْعُ مَادِيَّةِ كَارِل مَارِكْس

الأدب والنظرية الماركسية

هذه ترجمة كتاب:

The Dematerialisation of Karl Marx:
Literature & Marxist Theory

By: Leonard Jackson

نَزْعُ مَادِيَّةِ كَارِل مَارِكْس

الأدب والنظرية الماركسية

تأليف: ليونارد جاكسون
ترجمة: ثائر ديب



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

جاكسون، ليونارد

نزع مادية كارل ماركس: الأدب والنظرية الماركسية /

تأليف: ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب.

ط ١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤

٤٨٨ ص ، ٢٤ سم

١ - الماركسية فى الأدب

٢ - المادية (فلسفة)

(أ) ديب، ثائر (مترجم)

٨٠٩،٩٣٥

(ب) العنوان

رقم الإيداع ١١٢٤٥ / ٢٠١٣

التزقيم الدولي : 3-411-718-977-978-I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

9	إهداء
11	شكر
13	مدخل: دفاع عن المادية الاقتصادية
25	الباب الأول: سياسات النقد الأدبي
	١- النقد الأدبي بوصفه ردّة فعلٍ سياسية: البحث والنقد والنظرية في القرن العشرين
27	١- النظرية الأدبية والثورة الاجتماعية
29	٢- الثورة في نقد ثلاثينيات القرن العشرين
31	٣- طالب الأدب الإنجليزي في خمسينيات القرن العشرين ..
36	٤- سياسات النقد الأدبي
39	٥- تعاقب الملوك الدمويين
43	٦- النقد الاجتماعي والحداثة واليسار الجديد
48	الباب الثاني: أسس النظرية الماركسية
55	٢- الأساس الذهني للواقع: المثالية والذات الإنسانية
57	١- جذور المثالية
58	٢- مثل العقل
67	

- 79 ٣- إيديولوجيا برجوازية كاملة: فلسفة هيغل
- 80 ١- المنظومة الهيغلية
- 86 ٢- المنهج الهيغلي
- 103 ٤- الماركسية الهيغلية: الاغتراب والديالكتيك والعلم الاشتراكي
- 104 ١- مصادر الماركسية الثلاثة
- 105 ٢- الهيغليون اليساريون
- 118 ٣- الأطروحات حول فيورباخ
- 133 ٤- العلم اللا-حتمى: الماركسية والمادية ونظرية الشواش .
- ٥- الماركسية العلمية: النظريات الماركسية فى التاريخ،
والمجتمع، والثورة، والقيمة
- 141 ١- المادية التاريخية
- 142 ٢- رأس المال: نظرية القيمة فى الاقتصاد
- 158 ٣- رأس المال بوصفه أدبًا إنجليزيًا من القرن التاسع عشر.
- 169 الباب الثالث: النظرية الماركسية والأدب
- 179 ٦- الماركسية الاقتصادية والتفسير النقدي: مثال المنظر
الطبيعى وتاريخ الشعر عند كودويل
- 181 ١- الجمال المرئى والصراع الطبقي: دراسة منظر طبيعى .
- 183 ٢- بنيان وملتون
- 205

- 211 ٣- كريستوفر كودويل
- ٧- الوعى الطبقي والإيديولوجيا: الماركسيون الغربيون يعودون
233 إلى هيجل
- 235 ١- مفهوما الوعى الطبقي والإيديولوجيا
- 236 ٢- بدايات الماركسية الغربية
- 261 ٣- المفاهيم الماركسية حول الإيديولوجيا
- 271 ٤- حلقة باختين
- 283 ٨- الماركسية البنوية واستيهام القوة: ألتوسر وفوكو
- 284 ١- نسب ألتوسر
- 316 ٢- فوكو ومنظرو الخطاب
- 324 ٣- هل ثمة نظرية فى الخطاب؟
- 328 ٤- مجيء النظرية والبنوية
- 337 ٩- نَبذُ الأدب: من ريموند وليامز إلى الألتوسريين الإنجليز
- 339 ١- سنوات اليسار الثلاثون الأخيرة
- ٢- التراث والماركسية والمادية الثقافية فى أعمال ريموند
346 وليامز
- 360 ٣- "علم" ماركسى للنص
- 369 ٤- ألتوسر ونظرية الفيلم ونظرية الذات

375 ٥- إلغاء الأدب والماركسية
383 ٦- النظرية وإلغاء أقسام الأدب
390 ٧- "الأدبية" وطبيعة "الأدب" التاريخية
	١٠- شكلان من المادية الثقافية: المادية فى الأنثروبولوجيا
395 وفى الدراسات الثقافية
	١- المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا الباكرة
396 والحديثة
421 ٢- اللامادية الثقافية
429 ٣- أنثروبولوجيا المعتمد الأدبى
451 قائمة المصادر والمراجع

إهداء

إلى

ل.ج.إ.م.ج

و

إ.ج

شكر

إنني ممتنٌ أشدَّ الامتنان لإيان بيرتثال لقراءته نسخةً باكرةً من هذا الكتاب؛ فقد ساعدتني تعليقاته الثاقبة ومعرفته العميقة بكامل التراث الماركسي على أن أعيد التفكير وأعيد الصياغة، على الرغم من تقتي أنه لن يوافقني على موقفي النهائي شأنه على الدوام إزاء كل موقفٍ وسطي. وما أشعرُ به حقيقةً هو أنني لطالما كنت تلميذًا لديه، على الرغم من كوني ذاك التلميذ الذي لم يُفْلِحَ قطّ في أن يغدو ماركسيًا. وأنا ممتنٌ أيضًا لإرفنغ دوريتزكي لتعليقه على بعض الأقسام، شأنه شأن تلامذتي في OM25، OM325، EL38، وEL385-6. وكما هو الحال دومًا، فإنّ ديني الأساسي هو لزوجتي وزميلتي، إليانور جاكسون، أمّا عيوب الكتاب فأخذها جميعًا على عاتقي.

ويشكر الناشرون لدار النشر Routledge سماحها بإيراد مُقْتَطَفٍ من الفصل الموسوم "أهمية هيغل الراهنة" في كتاب ج. ن. فندلي اللغة والعقل والقيمة الصادر عام 1963م عن Allen and Unwin.

مدخل: دفاع عن المادية الاقتصادية

هذا الكتاب هو تناولٌ مناوئٌ لسياسات النظرية الأدبية الحديثة، التي أعدّها ضرباً من التّهويم الثوري. غير أنه أيضاً دفاعٌ، من طرف شخص ليس ماركسياً، عن واحد من مبادئ الماركسية الأساسية. وما أراه هو أنّ منظري الأدب ونقاده قد تخلّوا، بسبب من الموقع الهامشي الذي يشغلونه في الاقتصاد، عن ذلك العنصر في الماركسية الذي يتسم بقيمة تفسيرية: ألا وهو المبدأ القائل بأنّ الثقافة البشرية والتاريخ الثقافي البشري يتحدّدان أساساً بقاعدتهما الاقتصادية. وإذا ما كان علم الاقتصاد الماركسي زائفاً والأنظمة الماركسية مقرّزةً، فإنّ المادية الاقتصادية صحيحة. لكن النقاد ردّوا النظرية الماركسية عبر هذا السبيل أو ذاك - كالتكوص المباشر إلى هيغل أو المحاولات المخففة التي جرت مؤخراً للجمع بين الماركسية وما بعد البنوية - إلى مجرد مكافئ حديث لإشكالية هيغلية أو هيغلية يسارية: إلى تأملات في العلاقة بين المجتمع والذات، وفي احتمالات وضع حدٍّ للاضطهاد الطبقي، أو العرقي، أو الجنسي من خلال العمل على مستوى التصورات الإيديولوجية. في حين تركّ للسياسيين المحافظين أن يمارسوا السلطة من خلال العمل على الاقتصاد أولاً⁽¹⁾، ثم العودة إلى المناهج التعليمية بعد عقد من السنين أو نحوه. هكذا خسر الماركسيون، وسواهم من السياسيين الراديكاليين، الحرب الطبقيّة بتحولهم إلى مثاليين؛ أمّا المحافظون فقد كسبوا بالعمل تبعاً للمبادئ المادية الصارمة.

(1) الأمر الذي تمّ وانقضى.

والنظرية الأدبية هي ذلك الشكل من الخطاب المسيطر فكرياً والمُبدع الذى تناول الأدب فى بريطانيا منذ سبعينيات القرن العشرين وإلى وقتنا الحاضر، بعد أن خَلَفَ النقد الأدبى فى هذا الدور. وهذه النظرية الأدبية ليست بالمرضية كثيراً كنظرية: خاصة حين ننظر إليها بالمقارنة مع النظريات فى الفيزياء أو الوراثة أو الألسنية التوليدية. فهى، فى الحقيقة، لا تفسر شيئاً وليس لها أية تطبيقات تقنية مفيدة. لكنَّ أحدًا لا يمكن أن يشكَّ فى أنها سياسية بشدَّة، وراдикаلية سياسيًا. وهى لم تكفَّ عن إعلان موقفها السياسى الخاص؛ حيث دعم كثيرٌ من المنظرين ذلك الموقف الشمولى فى جوهره، والذى يرى أن كلَّ خطاب هو خطاب سياسى، إمَّا فيما يقوله أو فيما يكتبه؛ وأنَّ ما من مكان حيادى للمسائل الجمالية أو الأخلاقية. ولا يقف الأمر عند هذا الحدِّ، بل يتعداه إلى أن هذه النظرية تهدف إلى إحداث تغييرات ثورية فى الوعى وفى المجتمع. وفى هذا السياق، كان أن مُنحت شخصيات هى الأبعد احتمالاً - مثل جاك ديريدا محلل النصوص المناهض للميتافيزيقا، أو جاك لاكان المحلل النفسى السلطوى، أو ميشيل فوكو مؤرِّخ الأفكار النيئتوى المثالى - أوراق اعتماد بوصفها شخصيات ثورية؛ ولا يزال كثيرون فى أقسام الأدب الإنجليزى فى العالم كلِّه يشقون بما تطرحه إطاحة الإنسانوية النظرية وتقويض العقلانية الغربية من مهام ضرورية، دون أن يدركوا حقيقة سخف هذا المشروع.

ومكانة الماركسية فى هذه البيئة الفكرية هى مكانة محددة، فقد توافقت سيطرة النظرية الراديكالية، بصورة تقريبية، مع أواخر الطور الأخير من أطوار الماركسية الغربية،⁽²⁾ والماركسية الغربية هى ذاتها شكل خاص من الماركسية، يجتذب بصورة خاصة أولئك الذين دعاهم مانهايم "المتقنين

(2) Merquior 1989, Western Marxism.

الهامشيين" - كنفاد الأدب والفلاسفة- ويتسم بضعف في المبدأ الماركسي الأساسي الخاص بالتحديد الاقتصادي، كما يتسم بالعودة إلى هيغل⁽³⁾. ولا يسعك في الحقيقة أن تفهم كيف أمكنَ لنظرية اقتصادية مثل الماركسية أن تولد كل هذا القدر من الأعمال التي تتناول الذات والوعي والفن والثقافة ما لم تعد إلى أصولها الفكرية في تراث الفلسفة المثالي، لدى كانط وهيغل خاصة، حيث تُطرح هذه القضايا على الوجه اللائق.

ولقد عَدَدْتُ، في هذا الكتاب، فصلين لجذور المثالية، وديالكتيك هيغل، وأعلم أنهما لا يكفیان. فلطالما عاش كانط وهيغل داخل الماركسية، ولطالما استُدْعِيَ لِسَدِّ نواقصها، إلى أن قَضَتِ الماركسية ذاتها، ولطالما طرحا قضايا فلسفية لا يزال المنظرون غير الماركسيين اللاحقون، مثل معظم ما بعد البنيويين، يعيدون تفعيلها. ولا شك أن هيغل كان ما بعد بنيوي بمعنى ما، هو المعنى الذي طرحه الهيغلي العظيم فيندلي^(*)، قبل اختراع ما بعد البنيوية. وهذا ما كان عليه أيضاً، بحسب رواية ماركس وإنجلز، الهيغليون اليساريون الذين نبذهم ماركس وإنجلز؛ أعنى أن هناك ضرورياً فعلية ومهمة من التشابه بين ما بعد البنيوية، وهذه المواقف المثالية الباكرة (التي يتمسك بها المتقنون الهامشيون أيضاً)، وأن أية محاولة للتوفيق بين الموضوعات الماركسية وما بعد البنيوية لا بد لها أن تخلق من جديد إشكالية هيغلية أو هيغلية يسارية مموّهة.

(3)Lichtheim 1971, From Marx to Hegel.

(*) جون نيمير فيندلي (1903-1987) من أشد فلاسفة القرن العشرين فرادة. انتصر لفته اللغة، وأحيا الهيغلية في زمن سطوة الوضعية والمادية العلمية والتحليل الأسنى وفلسفة اللغة في الأكاديمية البريطانية والأمريكية، متضلّع أشد التضلّع من تاريخ الفكرين الشرقي والغربي. كتب أعمالا استلهمت أفلوطين، والبوذية، والمثالية المطلقة. فلسفته صوفية-عقلانية أصيلة للغاية. (كل الهوامش المُشار إليها بنجمة إضافة المترجم).

لم يكن ماركس الناضج هيغليًا ولا ما بعد بنوي. كان واقعيًا وماديًا، نَبَذَ الفلسفة عن وعى لأجل العلم، وكان يعي تمامًا تلك المصاعب التي تعترض إنفاذ البرنامج الحتمي الذي جاء به علم القرن التاسع عشر في الميدان الاجتماعي، وهذا ما دفعه إلى التمسك بطبعة مادية من الديالكتيك الهيجلي. وثمة في القرن العشرين سُبُلٌ أخرى لتفادي تلك المصاعب: فالعلم الحديث، الذي يشتمل على الميكانيك الكوانتي ونظرية الشواش، ينظر إلى التنبؤ نظرة أقل حتمية، وتحتاج العلوم الاجتماعية لأن يُعاد التفكير بها بحيث تأخذ ذلك في حسابها. والشيء الذي لم يفعله ماركس قط هو تبنى تلك النظرة التي تتاهض العلم بهذا القدر من الوعي أو ذاك مما نجده لدى كثير من "الماركسيين الغربيين"؛ لدى لوكاش، وغرامشي، وباختين، وسواهم الكثير ممن يُؤثرونهم المنظرون المحدثون.

لقد شهدت بداية ما يمكن أن ندعوه "مرحلة النظرية" في الخطاب الأدبي البريطاني الحديث ازدهارًا عظيمًا لنظرية ماركسية مدرسية، علمية ومناهضة للهيجلية بالاسم، حملت توقيع الفيلسوف الفرنسي ألتوسر؛ غير أنها كانت تحتوى كتلاً من عجين الهيجلية مرّرت إليها عبر أعمال لاكان؛ وهذا العنصر اللاكاني، نظرية بناء الذات الإنسانية في الإيديولوجيا، هو الذي ازدهر. وسرعان ما انهارت هذه الطبعة من "الماركسية العلمية" في ثمانينيات القرن العشرين، على الرغم من بقاء لاكان. فقد أعقب ألتوسر في التأثير الفعال على اليسار شخصٌ مناهضٌ للماركسية مثل فوكو، كما بقيت مواقف راديكالية كثيرة، لها صلات ما بالماركسية، ذلك لأن من العسير التمسك بأى موقف يسارى ما لم يكن متجاوزًا بعض التجاوب مع هذا الجزء أو ذاك من التراث الماركسي، لكن اهتمام الماركسية الفكرى الأساسى - الذى هو الاهتمام بالاقتصاد السياسى، بتأثير قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج على تطور

المجتمع ككل - اختفى إلى حدٍّ بعيد من النظرية الأدبية، كما اختفى الاهتمام بالتاريخ الأدبي، الذي نادرًا ما يُطرح هذه الأيام كمشكلة نظرية مهمة. وفي حين كانت الماركسية الكلاسيكية، بنظريتها في التحول الاجتماعي من عهد إلى عهد، تعقد صلةً حتى بين أسخيلوس وملتون وسياسات هذه الأيام، فإنَّ الدراسات الثقافية ما بعد الماركسية غالبًا ما تجد صعوبةً في رؤية الأهمية السياسية التي تتسم بها أيَّة كتابات قبل القرن التاسع عشر⁽⁴⁾، وفي بعض الأحيان أيَّة كتابات قبل اللحظة الراهنة.

وبخلاف هذا الإجماع أودَّ أن أؤكد أن ثمة مبدأ في القلب من الماركسية الكلاسيكية صحيحٌ على نحوٍ واضح؛ وله قيمة تفسيرية عظيمة في النظرية الثقافية وفي التاريخ الثقافي؛ وتنبغي المحافظة عليه، حتى لو تمَّ التخلي عن باقى النظرية الماركسية برمَّته. وهذا المبدأ هو المبدأ المؤسَّس للمادية التاريخية؛ ومفاده أن بنى المجتمع السياسية، والقانونية وسواها، وبيدولوجيته (أى ما يشكّل مجازيًا بنيته الفوقية) تتحدّد جزئيًا بقوى الإنتاج وعلاقاته (أى بما يشكّل مجازيًا قاعدة المجتمع). فإذا ما بلغت علاقات الإنتاج (كحقوق الملكية الخاصة أو سيطرة الحزب الشيوعي، مما كان مؤخرًا في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي) حدَّ الصراع مع قوى الإنتاج (فيغدو من المستحيل، مثلاً، إنتاج السلع أو الطعام)، فإنَّ الأولى أن تتغيّر بهذا القدر أو ذاك من السرعة. ويتلو هذا التغيير تغييرٌ سريع إلى هذا الحدِّ أو ذاك في البنية الفوقية. وبصرف النظر عمَّا لحقَ بصدقية باقى الماركسية، فإنَّ هذا المبدأ على الأقل لم تضعه تحت طائلة الشكِّ تلك الثورات التي جرت مؤخرًا في الاتحاد السوفييتي السابق والكتلة الشرقية السابقة؛ وعلى العكس، فإنَّ هذا المبدأ يفسّر تلك الثورات.

(4) انظر ما يبيده إيغلتون من غفلةٍ إزاء آراء ماركس في المأساة الإغريقية؛ وذلك في:

1983, p. 12. Eagleton

والفائدة التي يقدّمها مثل هذا المبدأ للتحليل الأدبي والثقافي تكمن في قيمته التفسيرية؛ فالظواهر الأدبية والثقافية يمكن أن تُفسّر جزئياً على أساس الوقائع الاقتصادية الأساسية التي تُسهم في إحداثها، ويمكن أن يُفسّر التغيير الثقافي جزئياً على أساس التغيير الاقتصادي الأساسي. وكل تاريخ البشرية الثقافي يمكن أن يُفسّر جزئياً على أساس التطورات الاقتصادية الأساسية. وبالطبع، فإنّ أحدًا لم يزعم أنّ العوامل الاقتصادية توفّر تفسيراً كاملاً لظواهر البنية الفوقية، فما بالك بإمكانية أن تُخزّل البنية الفوقية إلى القاعدة الاقتصادية. هذه نظرية سببية، وليست نظرية اختزالية. ولا يمكن القول بالمثل إنّ قصيدة هي قوة من قوى الإنتاج أو علاقة من علاقاته مموّهة. وعلى العكس، فهي النتاج الشكلي لنشاط إنساني مستقل جزئياً. غير أنّ من الممكن القول إنّ قصيدة تُعبّر عن صراع بين قوى الإنتاج وعلاقاته، في لحظة من التاريخ محددة، وفي شكل مموّه؛ وهذا في ظروف معينة واحد من أعمق الأشياء التي يمكن قولها عن قصيدة. وما تبيّنه الماركسية هنا هو كيف يمكن للفن أن يجسّد في شكل مموّه بعض الصراعات الأعمق في المجتمع، ويخرجها إلى حيّز الوعي: أعنى الصراعات الاقتصادية الخفية. وهذه الصراعات هي محرك التغيير التاريخي؛ ولذلك فإنّ تاريخ الأدب هو أيضاً نافذة على تاريخ البشرية الاقتصادي، ومثل هذا التاريخ وحسب هو الذي يمكننا من أن نفهم ما تتسم به الصراعات الثقافية والسياسية الراهنة من أهمية كاملة.

وبعض النقد الماركسي حسن، وبعضه رديء؛ غير أنّ جميعه كان قائماً حتى عهد قريب جداً على ذلك المبدأ في التفسير الذي أوجزته للتو، وكان مؤرّخون ماركسيون وغير ماركسيين يطبقونه على نطاق واسع، كما طبّق هذا المبدأ، الذي يدعو ماركس هاريس المادية الثقافية، في

الأنثروبولوجيا الثقافية بنجاح بالغ. ذلك أن كثيراً مما يدعوه هاريس أحجيات الثقافة - لماذا تُقدّس الأبقار في الهند؛ العلاقة بين نقص البروتين والحرب والشوفينية الذكرية في المجتمعات التي لا تزال عند مستوى العصبية^(*)؛ انقلاب الأديان القربانية إلى أديان غير قربانية- يمكن حلّه من خلال هذه المقاربة الاقتصادية⁽⁵⁾، ويسهم في تاريخ ثقافي عام للبشرية، لا يقتصر على التراث الثقافي الرفيعة في البلدان المتقدمة اقتصادياً.

ويتجلى ما تتسم به النظرية الأدبية الراديكالية في الثلاثين عاماً الأخيرة من طبيعة مثالية جوهرية في حقيقة أن مادية ثقافية بالمعنى المشار إليه للتو هي التي نُبذت كلّ النبذ. فقد احتفظت بكلمة "مادية"؛ لكن استخدامها لدى ريموند وليامز وحشد ممن هم أقلّ وزناً كان للتعبير عن وقائع واضحة وتافهة مفادها أن للظواهر الثقافية جميعاً حوامل مادية، توجد في مؤسسات اجتماعية، وهي نتاج ممارسات إنسانية، ومثل هذه الأشياء ما كنا بحاجة إلى ماركس كي يخبرنا بها؛ ومثل هذا الإلحاح لا يتسق مع أعماله الناضجة، وهذا التحول المثالي والنكوصي الذي اعتري فكرة المادية هو جزء من مسيرة الماركسية الغربية الطويلة والمتعرجة رجوعاً إلى الهيجلية اليسارية.

وثمة اليوم مدرسة في النقد الأدبي تصف نفسها بأنّها مادية ثقافية، مع أنها تتعارض كلّ التعارض مع النوع الأنثروبولوجي من المادية الثقافية.

(*) العصبية، band، مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي-الثقافي الرئيسية التي تتضمن: العصبية، القبيلة، الزعامة، الدولة، تبعاً للمخطط التطوري الذي عادة ما تستخدمه الأنثروبولوجيا الأمريكية. وينطبق نموذج العصبية على مجتمعات الصيد-الانقاط. والعصبية جماعة صغيرة يتراوح عددها بين ٥٠ و ٣٠٠، وتتميز ببساطة بنيتها ومرونتها، وبغياب دور القيادة الرسمي، وغياب التدرج الاجتماعي إلى حد بعيد، الأمر الذي يرجعه الأنثروبولوجيون إلى غياب علاقات الملكية أو استحالة التحكم بالموارد وعلاقات الإنتاج.

(5) Harris 1975;1978; 1980.

وتتحدّر تلك المدرسة من أعمال وليامز، الذى كان ثقافويًا فى البداية، ولم يُبِح لنفسه أن يتفاهم مع الماركسية إلا حين تفحصَ الثقافويات الغربية بعناية ووجدها خلواً من الإقتصادوية^(٦). غير أنه لم يوفق بين الاثنين: بل اكتفى بإعادة تعميم ثقافويته الخاصّة باسم المادية الثقافية، التى يتمثّل الإجراء النظرى الأساسى فيها، كما يطيب لأتباعها الحاليين القول، فى "التخلّص من مجاز القاعدة-البنية الفوقية"، الأمر الذى ما كان ليفعله ماضى اقتصادى حقيقى.

وإنه لمن المثير أن نقارن بين زعم الماركسى الإقتصادوى التقليدى، أنّ أعمال الأدب العظيمة تكشف عن صراعات إقتصادية موضوعية عميقة يمكن للمرء أن يعمل عليها، وبين زعم المادى الثقافى الحديث الأضعف بكثير أنّ النصوص ذات الشأن يمكن أن تُقرأ على أنّها تكشف عن شقوقٍ إيديولوجية قد نستطيع أن نتكلم عليها. يقول آلن سينفيلد: "من المرجح من حيث المبدأ أن تكون النصوص ذات الشأن مكتوبة عبر الصدوع الإيديولوجية؛ لأنّ هذا هو النوع الأكثر إثارة بين أنواع الكتابة؛ وقد لا تكون قابلةً لأيّة قراءة حاسمة. فقوتها الثقافية تكمن جزئيًا فى عدم حسمها؛ إذ تخوض سجالاتاً وتيسّره"^(٧).

أمّا آخر مرحلة من مراحل انهيار النظرية الأدبية الماركسية فكانت منذ حوالى العشرين عامًا، حين شرع منظّرون أصغر سنًا يساجلون أنّ الماركسيين لا ينبغي أن يستخدموا مقولة الأدب على الإطلاق^(٧). وغداً موقفاً

(*) الثقافوية، الإقتصادوية، النسبوية،... إلخ تشير هذه الـ "ويّة" إلى مذهب أو اتجاه فكرى أو نظرى دون أن تتطوى على سخرية أو هزاء، خاصة أنّ جاكسون يدافع عن الإقتصادوية والاختزالوية، كما سنرى.

(6) Alan Sinfield 1992, p.235.

(7) Bennett 1979.

يساريًا أرثوذكسيًا إلى أبعد الحدود أن ترى أن المفهوم الذي يشير إلى صنف من الأعمال يُفترضُ أن لها مزية أدبية خاصة ليس هو ذاته سوى جزء من إيديولوجيا برجوازية. كما غدا عملاً ثوريًا (ولعلّه هذه الأيام العمل الوحيد المتاح والملائم لأستاذ الأدب الإنجليزي) أن يطيح بالمعتمد الأدبي المكرس^(*) ويشيد القصّ الشعبي، مهما تكن الصور النمطية في هذا القصّ الأخير داعمة للرأسمالية. ولا شكّ أنّ هذه ثورة على حكم ف. ر. ليفيز المطلق، ولا بدّ أنّها ذات أهمية كبيرة بالنسبة لأولئك الذين لم يلحظوا أنّ ف. ر. ليفيز قد مات.

بيد أنّها أيضًا ثورة على تراث كامل من علم الجمال الماركسي، من ماركس وإنجلز نفسيهما، مرورًا بلوكاش وگرامشي، وصولاً إلى غولدمان وألتوسر. ذلك أنّ ثمة افتراضًا مشتركًا لدى هذا التراث مفاده أنّ أعمال الأدب هي وسائل معرفية تبصّر القراء بتناقضات المجتمع ومسار التاريخ؛ وأنّ توفير مثل هذه التبصّرات هو مزية أدبية. وقد رأى ماركس أنّ بلزك، الكاتب الرجعي الذي أزاح النقاب عن طبيعة الرأسمالية، أكثر أهمية بكثير من أي اشتراكي دعائي صرف، أمّا اليسار الحالي فينزح إلى رفض حتى احتمال أن تقدّم أعمال الأدب مثل هذه التبصّرات؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة هي مهمة الناقد، التي يمكن أن ينجزها بالعمل على المسلسلات الخفيفة كما بالعمل على تولستوى.

(*) المُعْتَمَد المُكْرَس، canon، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتكرس وترسخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس، والتي تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـ apocrypha، أي الكتابات المنحولة المشكوك في صحتها أو في صحة نسبتها إلى من تعزى إليهم من المؤلفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضًا على أعمال مؤلف تقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيرى. ويستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقرونًا بصفة الأدبي literary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرة إياها من ضمن مفهومها عن الأدب، ومن ضمن التقليد الأدبي القومي "العظيم" الذي يهمنها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها.

هكذا تكون الثورة القصوى هي تمرد الأكاديميين على الاضطهاد الذى يمارسه الكتاب الكبار ضدّهم، خاصةً كتاب الماضي؛ وتفضيل دراسة الكتاب الأقل شأنًا بكثير، خاصةً المعاصرين منهم. ومثل بقية الثورات، فإنّ لهذه الثورة مزايا كثيرة. فالكتاب تسهّل كثيرًا مهاجمتهم؛ ومعظمهم موتى؛ والبقية غالبًا ما تكون من الفقراء، وهيبتهم أدنى بكثير من هيبة الأكاديميين. أمّا تعليم الطلاب البلبيين فهم الأعمال الكبرى فى الحضارات السابقة فيمكن أن يكون صعبًا تمامًا؛ إذ ينبغى إدخالهم إلى التاريخ وشرح الإشارات الثقافية الغامضة إلى أخيل أو يسوع المسيح؛ ليثبت فى نهاية النهار أنّ السياسات التى تتطوى عليها الروائع التقليدية خاطئة كالعادة: فهى أرسقراطية، أو جنسانية، أو عنصرية، أو مسيحية، أو إمبريالية، أو أسوأ من ذلك؛ وأخيرًا، فإنّ تدريس الروائع، بغياب نظرية تاريخية فى التغير الثقافى، يبدو كأنه يصادق على هذه السياسات.

ما من ناقد حديث، معنى بلياقتة السياسية، يطيق أن يحاكي كارل ماركس فيما كان لديه من اتساع الأفق والتسامح؛ أو يحتاج لأن يبدى ما أبداه كارل ماركس من ثقافة تاريخية، أو اهتمام بأدب العصور القديمة. والسبب الأساسى فى ذلك هو أنّ النقاد المحدثين لا يؤمنون بوجود تناقضات اقتصادية أساسية، يمكن للأدب العظيم أن يكشف عنها، ويمكن أن تحدث تغييرات تاريخية مهمة فى المجتمع. وسياساتهم هى سياسات البنى الفوقية، ونقدم السياسى هو لذلك نقد السطوح، بل إنّ بعض منظرى ما بعد البنيوية يبررون هذا الموقف تبريرًا رفيعًا، مفاده أنّ السطح هو كل شىء؛ فما من بنية عميقة. وهذا ما يؤدى إلى توهم العجز المطبق. ويرى بعض منظرى ما بعد البنيوية أنّ التاريخ ليس سيرورة واقعية وقعت فى الماضى، وعملت على خلقنا، بل قصة مبنية فى الحاضر، نكتبها، ويمكن أن نعيد كتابتها إذا أردنا. وهذا ما يؤدى إلى توهم القدرة المطلقة.

لست من المؤمنين بتحويل المجتمع تحويلاً اشتراكياً، وأحسبُ أنّ نوعاً من الديمقراطية الليبرالية ربما يكون أفضل ما يمكن تحقيقه؛ على ألا يكون ذلك النوع الذى فيه أكثر من ثلاثة ملايين عاطل عن العمل، ومنتشردون يتسولون ويموتون فى شوارع لندن فى الشتاء. لكنى أسير على خطا ماركس فى الاعتقاد أنّ فى المجتمع بنىً اقتصادية أساسية فعلية، تحدّد الإمكانيات السياسية، والقانونية، والإيديولوجية لكلّ مرحلة؛ وأنّ دينامية التاريخ هى فى الصراعات ضمن هذه البنى الاقتصادية؛ وأنّ واحداً من الأشياء التى يمكن أن تقوم بها أعمال الأدب هو أن تستجيب لهذه الصراعات، وتجعلنا ندركها؛ وأنّ أهمية التناقضات الاقتصادية الأساسية التى تكشفها الأعمال الأدبية، وطبيعة التغيّر التاريخى العميق الذى تشير إليه، لطالما كانا واحداً من أسباب وصف عمل ما بأنه عظيم، مع أنّ هذا السبب قد لا يكون واعياً على الدوام.

إنّ من شأن الناقد المتكئ على تراث الماركسية - التى تشكّل المادية الثقافية الأنثروبولوجية طبعها الحديثة - أن يشير إلى الأسباب الاقتصادية الأساسية وراء الظواهر الثقافية؛ وأنّ يقدّم تفسيرات اقتصادية للعمل الثقافى، بدل أن يمكث ضمن حلقة مغلقة من التصورات والتمثيلات الإيديولوجية. ومثل هذه الوظيفة لا بدّ أن يكون لها من الأهمية ما كان لها على الدوام إذا ما أردنا أن نفهم مستقبلنا ونسيطر عليه.

الباب الأول

سياسات النقد الأدبي

(١)

النقد الأدبي بوصفه ردة فعل سياسية البحث والنقد والنظرية في القرن العشرين

خلاصة:

حين وصلت الماركسية أقسام الأدب الإنجليزي، غدت هذه الأقسام نظرية؛ وكان النقد الأدبي مناهضاً للنظرية أشد المناهضة، ومحافظاً كثيراً، فبدأ أن الراديكالية السياسية والراديكالية الأكاديمية تسيران يداً بيد. غير أن النظرية ليس فيها ما هو جديد أو جذري في جوهره. وخطابات الأدب الأساسية الثلاثة - البحث والنقد والنظرية - تعود جميعاً إلى اليونان القديمة^(١)، وكانت لها توجهاتها السياسية المختلفة الكثيرة على مر التاريخ. وفي بريطانيا والولايات المتحدة، حلّ النقد الأدبي محلّ البحث بوصفه الفرع الأكاديمي المسيطر فكرياً في الأدب الإنجليزي في ثلاثينيات القرن العشرين؛ وكانت تلك نقلةً تقدمية. وبالطريقة ذاتها حلّت النظرية الأدبية محلّ النقد الأدبي في

(١) جرت الاستقصاءات البحثية في اليونان في القرن السادس باتجاه التوصل إلى النصّ الهومري الصحيح؛ لكن عصر البحث العظيم هو العصر السكندري. وكان السفسطايون يناقشون القصائد في حلقات بحثية في القرن الخامس؛ وثمة تحليل نقدي لقصيدة، منسوب إلى سقراط، في محاوراة أفلاطون بروتاغوراس، تلك المحاوراة التي تُبدي عن نقد أدبي حلّت محلّه الفلسفة كفرع أخلاقي. (لا شيء جديد!) ومنظراً الأدب الكبيران الأولان هما أفلاطون وأرسطو.

سبعينيات القرن العشرين. وخلف كل إحلال حرساً قديماً ساخطاً ويائساً من الأكاديميين، وموجةً جديدةً مزهوةً بنفسها ذلك الزهو الذى لا يطاق.

ترافقت هذه الثورات الأكاديمية مع سياسات تهويم أكاديمي، وكانت مدفوعة بها جزئياً، حيث مكّن هذا التهويم مدرسى الأدب من تحمّل علاقةٍ مُزعزِعةٍ ومُضغِضِعةٍ من الرفض المتبادل مع عالم القرن العشرين برمته. وقد تراوحت هذه السياسات بتطرفٍ لافتٍ بين مَكَيّة ت. س. إليوت (التي جعلته حليف بلاط تشارلز الأول ورئيس الأساقفة لاود^(*)) وماويّة ثوري سبعينيات القرن العشرين (التي جعلتهم حلفاء حرب العصابات فى المدن). ومن هنا نشأ وهْمٌ أنّ النقد -الذى هو فى الحقيقة نمطٌ غير سياسى من أنماط تنقيف الذات- رجعى أصلاً، أمّا النظرية فجديدة وراديكالية أصلاً.

والحال، أنّ قلةً وحسب من النقاد والمنظرين هم الذين بلغت بهم القحّة، إن كانت قد بلغت بأحد، حدّ التعبير عن إعجابٍ بما شهده العلم والتكنولوجيا الحديثين، أو الديمقراطية الشعبية البرجوازية، من تطورات رفيعة الشأن فى القرن العشرين. ربما لأنّ هذين الأمرين كليهما ينزعان إلى تهْميش نقاد الأدب ومنظرّيه، وإلى وضع الفائدة التى يقدّمونها تحت طائلة الشك. وهذا التهْميش هو منبع ما أبداه أكاديميو الأدب من سياسات عنيفة وغير معقولة، ومن مزاعم ميتافيزيقية شاملة غريبة، وقد ثبت أنّ سياساتهم متهافئةٌ تدحض ذاتها؛ فقد ترافقت نخبويّة أتباع ليشيز الرجعيّة مع انتصارات حزب العمال؛ فى حين أذنت راديكالية المنظرّين اليسارية الظافرة بهيمنة المحافظين وانهايار الاشتراكية. وإنّه لمن المفيد أن نتساءل ما الذى يمكن أن نتعلّمه من كلّ هذا.

(*) لاود (١٥٧٣- ١٦٤٥) رئيس أساقفة كانتربرى من ١٦٣٣ إلى ١٦٤٥. عارض الإصلاحات البيوريتانية الجذرية ودعم الملك تشارلز الأول، وهذا ما أدى إلى قطع رأسه فى خضم الحرب الأهلية الإنجليزية.

١- النظرية الأدبية والثورة الاجتماعية:

ثمة إجماع على أن لدى النظرية الأدبية قريبة العهد برنامج عمل سياسى. فهى تهدف إلى دكّ النظام الطبقي، والبطيريركية، والإمبريالية، وأسس الميتافيزيقيا الغربية التى تعضد هؤلاء الثلاثة جميعاً. ولعلّها، فى سياق ذلك، تجعل مقولة الأدب المميزة مجرد لغو زائد عن الحاجة، الأمر الذى قد يأسف له النقاد من الطراز القديم. لكنّ ما يعزى هو أنّ مناهجها فى التحليل البلاغى والسردى سوف تكون قابلةً للتطبيق على كامل الثقافة الفكرية، أو الإيديولوجيا كما يمكن أن ندعوها بصورة أنسب: على الرياضيات والعلم كما على البرامج التليفزيونية الشعبية؛ وهذا ما سيساعد على إحداث ثورة ثقافية، لا تلبث أن تغدو سياسية، واجتماعية، واقتصادية فى الوقت المناسب. تلك هى راديكالية البارحة. حيث كان يُفترَض بالمنظّر الأدبى والثقافى أن يكون الملك - الفيلسوف، غير أنّ أحدًا قبل ذلك بوقت قصير لم يكن ليتصوّر مثل هذا المستقبل لليسار الثقافى.

بل إنّ طموح النظرية الأدبية كان أرفع من ذلك فى حقيقة الأمر: فقد رمت أيضاً إلى تغيير طبيعة الذات الإنسانية، أو مفهومنا عنها على الأقل. رمت إلى إقامة، أو تبين، "ذات بلا مركز" هى فى الحقيقة مجموعة من المفاعيل أو الآثار النصية. وهذا ما يتعارض مع الذات الموحدّة لدى الإنسانية البرجوازية التى تزعم أنّها مصدر التجربة والقيم وهى فى الحقيقة، وكما يرى اليسار، ذلك الداعم الأساسى للإيديولوجيا الفردانية والرأسمالية. وإنه لمن المستحيل حقاً أن نغالى فى مزاعم النظرية الأدبية الحديثة؛ فهى الخطاب الأرفع طموحاً منذ أن أقام هيغل منظومته الفلسفية^(٢).

(٢) فيما يتعلّق بالغاء الأدب كـمقولة، انظر: Bennet 1979. Eagleton 1983؛ وفيما يتعلّق بنظرية الذات، انظر: Easthope 1988.

والنظرية الأدبية، في أشكالها التي لا تزال شائعة في بريطانيا وأنا
أكتب هذا الكتاب، هي إذاً ذلك الغصن الأشد جذرية بين غصون الاشتراكية
الفكرية؛ ولعلها أن تكون الغصن الوحيد الذي لا يزال ينمو. وربما كان مردّ
ذلك إلى أنه الغصن الأبعد عن جذوره الماديّة لدى الطبقات الكادحة، أو إلى
أنه الغصن الذي لم يكتشف بعد أن شجرته قد قُطعت. غير أننا لم نعهد
النظرية الأدبية في هذا الشكل السياسى قبل أوائل ستينيات القرن العشرين،
ولم تغدُ الممارسة الأكاديمية السائدة إلا منذ ثمانينيات ذلك القرن، ولا يكاد
يدرك كثيرٌ من الذين يمارسونها لا انتصارهم ولا هزيمتهم.

وانتصارهم هو انتصار أكاديمي؛ فهم يشغلون كراسي جامعية ويُجرون
امتحانات؛ وهم الذين قدّموا تلك المصطلحات التي نناقش بها الأدب الآن؛
والكتب والموسومة بـ"النظرية الأدبية" تحتلُّ أقسامًا كاملة من المكتبات
الجامعية والمكتبات اليسارية، لكنهم غالبًا ما يتصوّرون أنه لا يزال عليهم أن
يقاقلوا من أجل إفساح حيّز لمبحثهم؛ مع أنهم حكّام الحيّز الأكاديمي برمته.

أمّا هزيمتهم فهي هزيمة عالمية وشعبية. إذ يبدو الآن كأنّ العالم كلّه
قد خلا من أيّة مجموعة كبيرة تشعر أنّ المشروع الاشتراكي يلهمها، مع أنّ
هناك كثيرين ممّن تلهمهم القومية أو الديانات الأصولية؛ فالاشتراكية لا
تخصّ سوى المفكرين المهمّشين، والماركسية التقليدية لا تخصّ أحدًا. وقلّة
قليلة من مفكرى الأدب هي التي تُقرّ بأنها تستحق أن يُنحى عليها باللائمة
على هذا.

= وبشأن المطامح الشاملة لدى النظرية الأدبية، انظر: Danto 1989.

أمّا بشأن اليسارية الراديكالية التي ميّزت مدرسة النظرية الأدبية السائدة، فإنّه من المضلل أن نشير إلى
مراجع محددة؛ فنحن لا نعنى بعاصفة مطرية بل بمتاخ. من أجل مزيد من النقاش انظر الفصل
التاسع من هذا الكتاب.

٢- الثورة فى نقد ثلاثينيات القرن العشرين:

حين ينظر إلى النقد الأدبى أشخاصٌ مقاتلون أشداءً مثل المنظرين، غالبًا ما يرونه عبر غَبَشٍ متعصبٍ أشدَّ التعصب. فقد كان النقد الأدبى، بالنسبة لليسار، خطابًا رجعيًا أصلاً، يُعنى بتقويم الكتب من وجهة نظر ذاتية، دون أن يدرك ما لتلك الذاتية المحددة من أساسٍ طبقي، ويقمى للأدب مراتب ومُعتمَدات هى الآن من بين أقوى الدعامات الإيديولوجية التى تدعم الأوجه الأشدَّ رجعيةً فى مجتمعنا. أمّا بوصفه فرعًا أكاديميًا، فما كان للنقد الأدبى، كما يعتقد اليسار النظرى الآن، أن يفهم ذاته، وغالبًا ما كان مُعَمَّى قِصْدًا. ولأنه لم يكن له أى أساس نظرى، فقد كان تجريبيًا من حيث المنهج وكان من المناسب أن تخلفه النظرية الأدبية. فما مدى صحّة هذه الاتهامات؟

قبل ثلاثين عامًا من بزوغ النظرية الراديكالية، كان النقد الأدبى أيضًا ذلك الفرع المعرفى الثورى الذى ينبغى أن يقاتل كى يحتل مكانه فى الأكاديمية، وكان مرتبطًا ببزوغ شريحةٍ طبقيةٍ جديدةٍ بعض الشيء. ولم يكن أمر إ. أ. ريتشاردز وف. ر. ليفيز فى أواخر عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته مقتصرًا على ممارسة فرع معرفى قارًا بطريقة جديدة فيها تحدُّ. بل كانا يقاتلان دفاعًا عن حقّ النقد الأدبى الاختصاصى فى أن يوجد مجرد وجود فى ميدان مؤسساتى لا يحكمه النقاد، بل الباحثون التاريخيون والجهابذة من ذوى المقام الرفيع. وقد خيضت هذه المعركة ذاتها فى الولايات المتحدة، وفى ثلاثينيات القرن العشرين أيضًا، وشكّلت الخلفية لنشوء "النقاد الجدد". ولعلّ أعظم أيام النقد الأدبى المؤسساتى فى بريطانيا وأمريكا هى تلك التى كانت تكون أربعينيات القرن العشرين وستينياته، حين حقق بعض الأمن المؤسساتى، لكنه لم يفقد قدرته الإبداعية والشخصية على التغيير.

ولقد اندلعت حرب مماثلة في فرنسا في ستينيات القرن العشرين، وتمثلت بتلك المواجهة التي اندلعت بين الباحث ريمون بيكار والناقد رولان بارت⁽³⁾. وفي فرنسا - المتأخرة والطليعية في آن معاً - كان أن التحمت الثورتان النقدية والنظرية؛ ذلك أن بارت الناقد كان متأثراً بديريدا الفيلسوف. ولأن معارك مثل هذه كانت قد خيضت في بريطانيا وأمريكا قبل ثلاثين عاماً من ذلك، فإن المرء قد يتوقع من النقاد الإنجليز الشباب أن يصرفوا النظر عنها بوصفها شيئاً قديماً. غير أن السياسات الأدبية، شأنها شأن الأزياء، تأخذ شكل الدورات؛ وكما اكتشفت أعداد غفيرة من الفتيات التتورة القصيرة في ثمانينيات القرن العشرين، كذلك تلقف النقاد الإنجليز الشباب بارت وسواه كي يعينهم في مهاجمة أرثوذكسية نقدية أدبية ليفيزية راسخة باسم نظرية أدبية يسارية جديدة. ولم تكن تلك المرة الأولى ولا الأخيرة التي تجد فيها باريس نفسها متأخرة عن أنجلو - أمريكا ثلاثين عاماً، ومتقدمة عليها عشرة أعوام في الوقت ذاته. (ولقد تمكنت حلقة بارت - ديريدا في النهاية من أن تفرض سوسور اللغوى الميت منذ زمن، والمهجور تماماً على أنه الشيء الأحداث، في وطن تشومسكي ذاته).

(3) كتاب ريمون بيكار *La Carrière de Jean Racine* (1956) هو تناول متبحر وموثوق، جلب له كرسى الأدب الفرنسي في السوربون. أما كتاب رولان بارت *Sur Racine* (1963) فهو تفسير شخصي جداً. ومقالة بارت "Les Deux Critiques" المنشورة في *Essais Critiques* عام 1964 هي مقالة تعارض النقد التأويلي أو الجديد والنقد التقليدي أو الجامعي. أما كتاب بيكار *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture* (1965)، فيهاجم هذه الحركة النقدية الفرنسية الجديدة، في حين يشكل كتاب بارت *Critique et Vérité* (1966)، رداً على بيكار من ناحية، ومحاولة من ناحية أخرى للارتقاء إلى أسئلة "أرفع" مثل ما نوع اللغة التي ينبغي لناقد أن يستخدمها، وما نوع المعرفة التي يمكن أن يقال إنها لديه. (وهذا ما يمكن لواحد من أتباع بيكار أن يدعوه مراوغة). كل هذه التفاصيل، وأكثر منها، يمكن إيجادها في كتاب بارت *Criticism and Truth*، ترجمة كاترين بيلنشر كيونيمان مع تقديم لفيليب ثودي.

يمكن للقارئ أن يجد مزيداً من النقاش حول بارت في كتابي *بؤس البنيوية*.

ويتفق المنظرون الأدبيون جميعاً على أن بارت قد هزم خصمه هزيمة منكرة. وهذا ما ينبغي أن يتفقوا عليه، ما دامت النظرية الأدبية الحديثة تتحدّر جزئياً من أعمال بارت، أليس كذلك؟ غير أننا لا ينبغي أن نسارع إلى قبول ذلك من دون (أ) أن نقرأ كتاب بيكار، و(ب) أن نسأل أنفسنا أية نظرة إلى راسين هي التي نصدّق بالفعل. فانتصار بارت هو انتصار أسلوب ومخطط زمني، وليس انتصار حجاج علمي؛ وكذلك كان انتصار النقاد الأنجلو-أمريكيين على خصومهم الباحثين، قبل ثلاثين عاماً.

كان ف. ر. ليفيز بين ثوريي ثلاثينيات القرن العشرين أعنفهم وأشدّهم سجالاً، وربما أشهرهم. والطلاب المحدثون الذين يرون إلى ليفيز على أنه النمط البدئي للسلطة الأكاديمية ينبغي أن يتذكروا أن حياته بأكملها قد اتخذت هيئة تمرّد محموم على تلك السلطة؛ أي على البعثة التاريخية وجهابذة الأدب من الصف الثاني في ثلاثينيات القرن العشرين، ممّن رأى أنهم يشغلون مواقع السلطة الأكاديمية والاجتماعية دون أن تكون لديهم أية مقدرة نقدية على الإطلاق. ولم تكن المؤسسة الأدبية برمتها بالنسبة له سوى عصابة شنيعة، تتبغى مقارعتها بوسائل ناجعة. وفي العام ١٩٣٣م حين مرّاجعٍ ساخط أنه شيوعي^(٤)؛ وكان قد دافع آنئذٍ بالفعل عن شكل من أشكال الشيوعية الاقتصادية، بوصفه شكلاً محتوماً ومرغوباً فيه على المدى

(٤) "الأول، إذاً، إنني أوافق الماركسي إلى درجة الاقتناع بأن شكلاً ما من الشيوعية الاقتصادية هو أمر حتمي ومرغوب فيه، بمعنى أن هذا ما يشير إليه الاقتصاد - السلطة بطبيعته، وأن الحضارة لا يمكن إنقاذها من الدمار إلا بعمل هادف ونكبي باتجاهه. (والسؤال هو ما نوع هذه الشيوعية؟ هل ينبغي تنتصر الآلة - أو السلطة - أم ينتصر عليها، هل ينبغي أن تكون الدكتاتور أم خادم الغايات البشرية؟)" انظر:

^{١٢} Leavis. Restatements for Critics. Scrutiny Vol. I. NO.4

أما المراجع الساخط المُشار إليه فهو آرثر مارشال ١٩٣٣، انظر:

F. R. Leavis 1974. letters in Criticism, p.28

الطويل. وإنها لمفارقة ساخرة أن ينظر إليه الطلاب الثائرون، فى نهاية ستينيات القرن العشرين، على أنه فاشى، أو كعمود من أعمدة مؤسسة الأدب الإنجليزي. ويمكن القول إن ليفييز الستينيات لم يلتقط قط أنه كان قد انتصر، وبات الحكومة، شأنه فى ذلك شأن منظري الأدب مؤخرًا، لكن السبب فى حالته كان سببًا شخصيًا.

وعلىنا أن نغيّر فى المجاز قليلاً، لأنّ ليفييز لم يحصل عملياً على الكرسى الذى يستحقه فى كيمبرج، وبهذا المعنى لم يكن الحكومة؛ ولم يتسنم قط سلطة مؤسساتية. غير أنه رسخ مُعتمداً جديداً من الأدب الرصين لا يزال قائماً إلى حدّ بعيد، ووضع له مقاربة نقدية أرثوذكسية. غير أنّ الدكتور ليفييز ما كان ليحمل نفسه على الاعتقاد، حتى فى أواخر عمره، أنه البابا، مع أنه كان يوزّع اللعنات ويعمم الرسائل بنجاح لأكثر من أربعين سنة، وكان لديه مئات آلاف الأتباع⁽⁵⁾. لكن هراطقة النظرية، الذين وجدوا مريدين له فى كل قسم من أقسام الأدب الإنجليزي، رأوا أنّ سلطة ليفييز هى السلطة السياسية التى يجب أن يُطاح بها، وأنّ قدسية الكتب التى اعتمدها هى التى يجب أن تُتزع.

ولا ينبغى أن نطابق انتصار النقد على البحث فى القرن العشرين مع سيرة رجل واحد. فقد كان، شأنه شأن انتصار النظرية الأدبية اللاحق على النقد، مجموعة من المعارك الفكرية التى رافقت تغييراً اجتماعياً أساسياً

(5) Williams 1979، Politics and letters

"علينا أن نتذكّر أنّ ليفييز كان فى هذا الوقت قد انتصر تماماً، على الرغم من مواصلته اعتبار نفسه شخصاً خارجياً حتى سنواته الأخيرة. وما أعنيه هو أننا لو تكلمنا مع أى أحد عن الرواية الإنجليزية، بما فى ذلك المناوئين لليفييز، فإنه سوف يعيد إنتاج فهم ليفييز للشكل الذى اتخذته تاريخها".

عميقاً. كما كان انتصاراً عالمياً، أو أنجلو أمريكيّاً على الأقل. وإليكم كيف يسجل و. ك. ويمسات إحدى اللحظات البارزة في التاريخ الأمريكي:

في أواسط الثلاثينيات، أجرى البروفسور ر. س. كرين من شيكاغو تحوُّلاً، من تاريخ الأدب والأفكار الصرف، الحيادي إلى النقد الأدبي. وكانت مقالته "التاريخ ضدّ النقد في دراسة الأدب الجامعية"، المنشورة في الـ English Journal، في تشرين الأول ١٩٣٥م، وثيقة ثورية في حينها، وإشارة نصر رفعها النقد؛ فقد رسمت خطأً بين التاريخ والنقد بذلك الوضوح المقنع، وإن يكن بحدة زائدة عملت لاحقاً على إثارة بعض الارتباك بين النقاد الأكاديميين وزملائهم لم يكن ثمة داع له^(٦).

ويشير ويمسات في هامش إلى مصدر الارتباك: اعتقاد كرين أنّ "قسماً كبيراً من الدراسات التاريخية الأدبية لا يقتصر على كونه ليس نقدياً وحسب، بل يتعدى ذلك إلى كونه لا يساعد النقد" (الأمر الذي يعنى فى ضوء الأرثوذكسية النقدية البازغة فى التعليم الأمريكى، أنّ هذه الدراسات عديمة النفع تعليمياً، وأنّ حقها فى الوجود محل شك). ومثل هذا القول كان بمنزلة المادة المتفجرة، بالطبع، لأنّ تسويغ الوظائف الأكاديمية كان يعتمد عليه؛ لكنه لم يتخطّ ما كان يشير إليه ريتشارد وليفيز فى إنجلترا، وكان ليفيز قد عبّر عن الأمر بأقسى من ذلك بكثير.

ما الذى كانت عليه آنئذ طبيعة هذا الشكل الجديد من أشكال الخطاب المتميّز أشدّ التميّز، والذى رأى فيه أتباعه واحداً من الإنجازات الفكرية العظيمة فى القرن العشرين، تمكّن مقارنته من حيث المنزلة الفكرية بالإنجازات العظيمة فى العلوم الطبيعية أو الفلسفة؛ والذى راح يقرأه فى

(6)Wimsatt 1954، p. 41.

خمسنيات القرن العشرين وستينياته حيز من المتقنين واسع بصورة مدهشة؛ والذي زعم ليقيز أنه لابد أن يكون من الجامعة الحديثة بمنزلة قلبها الفعلي؟ والحال، أننى لست مسروراً بأى من الروايات التى يقدمها اليسار الحديث حول هذا الأمر: فهى تغفل كلاً من المعنى الشخصى العميق وما فى الاجتماع البشرى من عبث جوهرى^(٧).

٣- طالب الأدب الإنجليزى فى خمسنيات القرن العشرين:

لم يكن النقد الأدبى فى خمسنيات القرن العشرين، وفى أفضل الأحوال، سوى طبعة أمينة وتحليلية ذاتية من السعى وراء حقيقة شخصية. وكان الناقد المثالى (الذى يُرَجَّح أن يكون طالباً لم يتخرج بعد) هو القارئ المثالى، أو يطمح أن يكون كذلك. وكان يعرف^(٨) أعمال الأدب الكبرى؛ وينجز فروضه المنزلية حول المرحلة واللغة، ويفهم جميع الإلماعات؛ ويقرأ بالطبع كل كلمة فى النص الذى تجرى مناقشته. ومن جهة أخرى، لم يكن يقرأ، أو يحتاج أن يقرأ، من نقد الآخرين سوى قدرٍ أقل بكثير مما يقرأه الطالب الجيد اليوم. وكان السبب فى ذلك أن قراءة استجابات الآخرين يمكن أن تؤثر على أصالة استجابته. أمّا المرحلة التالية من عمله، وهى بمعنى ما

(٧) أفضل مثال وجدته على ذلك هو إيان هنتر فى مقاله "علم الجمال والدراسات الثقافية" المنشورة فى الكتاب الذى حرره كل من غروسبيرغ ونلسون وتريخلر عام ١٩٩٢م بعنوان *الدراسات الثقافية* وصدر عن روتلج، لندن، حيث يتكلم على "أفراد يمشكون أنفسهم كموضوعات ممكنة للتجربة الجمالية"، غير أن هذا ينطبق أيضاً على الموقف الجمالى الشيللرى؛ ولا يلائم التزام ليقيز الأخلاقى الصارم. وأرى من جهتى أن هنالك توازيات لافتة مع خطابى التحليل الفلسفى الفيتغنشتاينى والتحليل النفسى. فهذه الخطابات الثلاثة جميعاً هى معالجات أخلاقية، تعيد صنع الذات الإنسانية. انظر كتابى القادم *الإطاحة بعلمية فرويد*.

(٨) أو تعرف. فليس ثمة ما هو ذكرى على نحو خاص فيما يتعلق بهذا العمل، غير أننا بحاجة إلى ضمير مفرد؛ فقد كانت هذه العملية مفردة إلى حد بعيد.

المرحلة الوحيدة المهمة، فلم تكن تتطلب إحكام المفاهيم، بل تنفيذ الدفاعات؛ فقد كانت مواجهة مباشرة تخوضها الذات العارِية مع الرائعة الأدبية، لكنها كانت أيضاً مواجهةً علنية، وكان ينبغي لما يُثار من مشاعر بالغة العمق والدقة أن يخضع لتحليلٍ مرهفٍ بلغة التدوّق الأدبي؛ ولنقاشٍ علني صريح، تحت حماية تلك اللغة.

وكان ذلك التدريب على صدق المشاعر يخضع لأغراض خارج الأدب أيضاً؛ كأن يُنقل مباشرةً إلى ميدان الصداقة الشخصية، بل وإلى ميدان الخصومة أو العداوة، في بعض الأحيان. وقد بلغ حدّ معرفة المرء النقدية ما يمكن أن يكون لديه من مشاعر خاصة: أي حدّ معرفة الذات معرفةً معقدةً، لدرجة أن طالب الأدب كان يكتسب معرفةً بتعقيدات الذات وانفعالاتها تجعل المهندس أو العالم - بل ربما السوسولوجي والسيكولوجي الأكاديمي - يبدو غشياً وعلى قدرٍ كبير من عدم معرفة ذاته.

والشئ المحزن هو أن ذلك التدريب كان أيضاً تدريباً على الامتثال؛ على الاتكال الانفعالي؛ على التنفّج الأدبي؛ على التبلّد السياسي؛ وعلى خداع الذات.

وقد نجم الدفْعُ باتجاه الامتثال الانفعالي عن المطالبة بتفسير الشعور الأدبي. حتى النهاية؛ وبتبريره بوصفه الاستجابة المباشرة لوجه من أوجه النصّ قابل للتّحديد؛ وافتراض أن كلّ قارئٍ مؤهّلٍ وحساسٍ يمكن أن يستجيب بالطريقة ذاتها ما لم يكن خسيساً أو شريراً.

ولأنّ القراء الفعلين يختلفون واحدهم عن الآخر، كان لا بدّ من اندلاع حرب خفية على شرعية المشاعر. وإذا ما أجمع على أنّ مشاعر معيّنة - كتلك التي يثيرها شيللي، على سبيل المثال - هي مشاعر بعيدة عن النضج

وَمُطْلَقَةَ العنان، فلا بدّ من الضغط بقوة على كلّ من يطمح لأن يكون ناقدًا جيدًا كي يقمع هذه المشاعر: إما بأن يكتبها ويغدو غير واعٍ بها، أو بأن ينمّي انشطارًا في شخصيته النقدية، فيطرد بعضًا من مشاعره العفوية إلى ذات غير ناضجة لعلها تبدو أسوأ من شيللى - قصص الخيال العلمى، أو القصة البوليسية، أو الرومانسيات - فى حين يبقى كأجزاء مُحَبَّذَة من ذات نقدية رسمية ما كان فى الأصل مشاعر استحسان نقدى لطيفة ومعتدلة تجاه بوب وهنرى جيمس. وعندها لا بدّ من صرف قدرٍ كبيرٍ من الطاقة فى الحفاظ على هذه الذات النقدية الصناعيّة، ومحاولة النمو انطلاقًا من استجابة المرء الخاصة الأصيلة.

وما أصفه هنا هو كابوس. ذلك أنّ امتثالية من يكون صاعدًا إلى أعلى هى فى جميع المراحل كابوس داخلى وملهاة خارجيّة. والمنظر الحديث غالبًا ما يكون فى مثل هذا الموقع السيئ على وجه التحديد، مبددًا قدرًا كبيرًا من وقته فى قراءة النظرية التى يُفترَضُ به أن يرى أنّها تنوّره، مع أنّه فى الحقيقة لا يفهمها، وذلك لسببٍ بالغ الوجاهة هو أنّها لا معنى لها فى حقيقة الأمر^(٩)؛ فيضطر فى خطابه النقدية لأن يطلق إشارات تضامن متواصلة تجاه جماعات لا تربطه بها أيّة مصالح أو قيم مشتركة؛ ولأن يطلق إشارات راديكالية تجاه ثورة سياسية يعلم كل العلم أنّها ليست آتية وما كان ليدها لو أتت. غير أنّ ضروب انعدام الأصالة الحاضرة لا تبرر الماضية ولا تمسحها.

(٩) انظر كتابى *بؤس البنيوية*، حيث تجد محاولة للتمييز بين عناصر النظرية ما بعد البنيوية التى لها معنى، وتلك التى ليس لها معنى.

لم يكن من اليسير أن تُعزَى سياساتُ إلى النقد الأدبي. ولو سألت ناقدًا أدبيًا ما سياساته الشخصية، لكان بمقدوره أن يجيبك مباشرة. وعلى سبيل المثال، فإنَّ سياساتي، حين بدأتُ تدريس الأدب، كانت اشتراكية معتدلة: أى أنني كنتُ أصوتُ لحزب العمال بقيادة هارولد ويلسون، وأحبُّ ما قامت به حكومة العمال في العام ١٩٤٥م. أمّا لو سألتني ما الذى كانت عليه سياسات النقد الأدبي، لما حرت جوابًا على الإطلاق؛ فالأمر أشبه بالسؤال عن سياسات الكيمياء أو الحساب؛ ذلك أنَّ النقد الأدبي بوصفه نقدًا أدبيًا لم تكن له أية سياسات، على الرغم من قول بعضهم إنه يتسم بأخلاقية متينة. غير أنَّ غياب السياسات الرسمية هذا كان يخفى ما انطوت عليه الممارسة النقدية من تناقضات جدية، تتبع من تناقضات أساسية فى الدور الاجتماعى الذى يلعبه الناقد.

وما كان لناقد أن يكتب أنثذ من دون أن يبدي اهتمامًا ينم على الاحترام تجاه ت. س. إليوت، ومن دون أن يدخل فى حوار ينم على التبجيل مع مواقف ف. ر. ليفيز. غير أنَّ ذلك ما كان ليحصل من دون أن يقبل، فى لحظات معينة، ولغايات مهنية وحسب، سياسات تميّز اليمين المتطرف. وهذا ما يسهل تصويره على نحو كاريكاتورى، لأنَّ مواقف اليمين كانت تتخذ فى بعض الأحيان شكلاً هزلياً. هكذا قال ت. س. إليوت صراحةً إنه ملكى فى السياسة؛ ويظهر التحليل أن الملك الذى كان يدعمه هو تشارلز الأول^(١٠).

(١٠) انظر بشكل خاص مقالتيه حول ملتون فى 1957 Eliot. أمّا الدعاوى الأخرى -أنه كاثوليكي وكلاسيكي، وأنه يتطلع إلى مبدأ للنظام والسلطة خارج الفرد- فهى فى سياق الفاشية الأوروبية ككل أقل دعاية وهزلاً. (على الرغم من قول لورنس إن هذه الكلاسيكية كانت جعجة وجبنا) انظر:

Eliot, "The Function of Criticism", in Eliot 1932.

والأهم من ضروب العبث والسخف الشخصية هذه كان ذلك الضغط العام باتجاه إضفاء طابع مثالي على الماضي، قُدِّمَ فيه المجتمع الإنجليزي في أوائل القرن السابع عشر على أنه ذو ثقافةٍ سليمةٍ روحياً، لم يكن الفكر الإنساني اللاحق بالنسبة لها سوى نوعٍ من التدهور الكارثي. وهنا أيضاً كانت بداية إضفاء الطابع المثالي الذي أعنى به مع ت. س. إليوت، بنظريته عن "تفكك الحساسة" التي عرضها بإيجاز في مقالته "الشعراء الميتافيزيقيون" (١٩٢١): قبل السقوط، كان الفكر والشعور متّحدين، في حساسيةٍ واحدةٍ وصورةٍ واحدةٍ؛ أمّا بعده، فراح شعراء مثل ملتون ودرayدن يفكرون ويشعرون في فتراتٍ أو نوباتٍ متقطّعةٍ ومنفصلةٍ. ولم يتبنَّ ليفيز وحده هذه النظرية، بل أرثوذكسيةٌ بالغة الاتساع من النقاد الذين وجدوا فضائل مدهشة في حكم آل ثيودور وأوائل عهد آل ستيوارت؛ مع بعض استثناءاتٍ مشرّفةٍ مثل إمبسون، الذي وصف ملكيات عصر النهضة بأنها ملكيات بوليسية برمّتها، أمّا ليفيز وآخرون فقد ساروا على خطا بليك، ولورنس، وسواهما، وأضافوا سقوطاً ثانياً أعمق وقت الثورة الصناعية، وأشاروا إلى أن من العسير إقامة حضارة رقيقة على أي أساس آخر سوى المجتمع الزراعي^(١١).

غير أنّ السمة السياسية الأعمق بين سمات النقد الأدبي كانت على وجه الدقة رفضه السياسة ذلك الرّفص الواضح: رفضه الاعتراف بالصلة بين تناول القضايا السياسية ومسألة الجدارة الأدبية، حتّى لدى التعامل مع كتاب سياسيين صراحةً مثل شكسبير، أو ملتون، أو بنيان، أو سويفت، أو بليك، أو شيللي، أو كونراد، وهذا ما يمكن أن نراه بأشدّ الجلاء في أعمال د. ليفيز، التي اقترحت هذه القائمة من الكتاب، لكنه كان شائعاً واسع

(١١) انظر مثلاً:

F. R. Leavis, "Under which king, Bezonian?" *Scrutiny*, Dec. 1932.

لكن هذا اللازمة كانت أمراً شائعاً.

الانتشار؛ حتى إنَّ ناقدًا من نمط مختلف تمامًا مثل سي. س. لويس كان يرفض أن يناقش الأمثلة السياسية في الكتاب الخامس من *ملكة الجان* (*) (١٢). وكانت نتيجة ذلك أن أخفق الناقد الأدبي المتمرس، بسبب تمرسه وليس على الرغم منه، في الاستجابة لما تتطوى عليه بعض النصوص - مثل عمل سوفيت *اقتراح متواضع* - من قوة كاملة ما دامت هذه القوة قوةً سياسية؛ كما أخفق في إدانة صنوف الرعب، كتلك التي في تصوّر سينسر للعدالة، ذلك التصرُّو الذي فرض في أيرلندا بالشدة والعسف (١٣).

إذًا، لقد تمثّلت علائم السياسة الرجعية (تلك السياسة التي قد لا نجدها لدى ناقد بعينه، لكنّها سمة تميّز خطاب النقد الأدبي ككل) في تلك الإدانة الأساسية الجذرية لتقافة المجتمع الصناعي عندئذ؛ وفي إضفاء مثالي على الماضي، وعلى المجتمعات ما قبل الصناعية؛ وفي رفض أن تدخل الخطاب النقدي الأدبي أسئلة سياسية في جوهرها، بل كان الإقصاء أوسع من ذلك بقليل في واقع الأمر: حيث عرّف الخطاب النقدي تبعًا لاستخدام اللغة استخدامًا "أدبيًا" محددًا لا يقرّ الأفكار العامة إلا حين تُحوّل إلى أدب. وبذلك بات من المستحيل الإشارة، ضمن النقد الأدبي، إلى أن شكسبير كان يحمل وجهات نظر أشدّ رجعية من ملتون؛ في حين يمكن القول، بخطأ كامل، إنّ شكسبير قد حوّل وجهات نظره إلى شعر وأنّ ملتون لم يحوّلها. والأمر ذاته

(*) *ملكة الجان* Faerie Queene القصيدة ملحمية غير مكتملة لإدموند سينسر. نشرها على دفعات، وتتألف من ستة كتب وشذرات أخرى. اشتهرت بشكلها الشعري الجديد آنذ (المقطع الشعري السينسري). وهي أطول القصائد في الإنجليزية. وهي عمل مجازي كتبت في مديح الملكة إليزابيث الأولى، عبر مديح فرسان غلورياتا، ملكة أرض الجان الخيالية التي ابتكرها سينسر. وكل فارس يمثل فضيلة إنسانية.

(12) C. S. Lewis, *The Allegory of love*, P. 321.

(١٣) لويس أفضل من نظريته الخاصة هنا، فهو يدين السياسة الأيرلندية التي ارتبط بها سينسر، ويوافق على أنها قد أفسدت خيال هذا الأخير، لكنه يبقى على زعمه أنّ الأمثلة التاريخية لا علاقة لها بما للقصيدة من قيمة شعرية.

يصح، مثلاً، على هنرى جيمس وبرنارد شو؛ حيث يمكن الإشارة إلى أن جيمس قد ترجم كل الأفكار التى استخدمها إلى فنّ، أمّا شو فلم يحولها؛ فى حين لا يمكن القول إنّ سياسات جيمس كانت رجعية تنشر التعمية، أمّا سياسات شو فلم تكن كذلك.

نجمت هذه التناقضات السياسية فى الممارسة النقدية عن تناقضات فى دور النخب الأدبية الاجتماعى. فقد كان الناقد الأدبى، على حدّ تعبير ليفيغز، القارئ المثالى، وكان عليه أن يكون ذكياً بما يكفى لأن يفهم النصّ أمامه. الأمر الذى يعنى، بالنظر إلى تعقيد كثير من النصوص الإنجليزية، أن يكون فائق الذكاء، وكان عليه أن يكون مطلعاً بما يكفى لأن يلتقط كل إحياءات ذلك النصّ، الأمر الذى لعله يقتضى قدرًا هائلاً من العلم. وكان عليه أن يكون حساساً بما يكفى لأن يستجيب للعمل انفعالياً؛ ولكن شريطة أن يكون متزناً ونقدياً بما يكفى لأن يبقيه على مسافة ويحكم عليه. الأمر الذى يتطلب قدرًا كبيراً من النضج الشخصى. وكان عليه أن يكون متنبهاً بما يكفى إلى الحركة الاجتماعية فى زمنه ليرى أهمية العمل، وهو الذى يتطلب معرفة بالسيرورة الاجتماعية التى ربّما تجعل أى التزام سياسى محدّد يبدو هزلياً. وبذلك كان المرء، بوصفه ناقدًا أدبيًا، منفصلاً عن كل الأحزاب المعروفة، ومتفوقاً عليها فى قوة التحليل، واتفق الجميع على أنّ أعظم قصيدة سياسية فى اللغة الإنجليزية هى قصيدة مارفل عن كرومويل، بما فيها من توازنٍ ساخرٍ جميل، وإشادة بوقار تشارلز الأول لحظة إعدامه. وبدت قصيدة شيلى *أغنية إلى الريح الغربية* بالمقارنة معها بلهاء بلا معنى؛ وما كان ليخطر لأحد قطّ أنها كانت قصيدة سياسية، فما بالك بأن يخطر لأحد أن تكون نشيداً لحزب يمكن أن يرغب فى الانضمام إليه.

ولقد أمكن لهذه المخلوقات المتفوّقة إنسانياً بل الشبيهة بالآلهة، من نقاد الأدب المتمرسين، أن تجد منفذاً ملائماً لطاقتها في تدريس الدراسات الليبرالية^(*) في الكليات التقنية؛ وكان لهذا مزاياه الروحية قياساً بكتابة الشعارات الدعائية لشركة Unilever أو شركة Hedley، مع أنّ المرود لم يكن بتلك الجودة. وإلا فالصحافة (وهو ما اخترته من طرفي)، أو التدريس في المدارس، أو التدرّب في مجال مختلف تماماً كالمحاسبة أو القانون. وباختصار، فقد كانت الأمور آنئذ كما هي الآن: ليس للشهادات في الأدب الإنجليزي، سواء كانت تسيطر عليه أرثوذكسية البحث أو النقد أو النظرية، سوى صلة هامشية ضئيلة بالعمل الجدي في المجتمع الحديث. والأشخاص الذين يحملون هذه الشهادات هم أشخاص هامشيون لا مهارات قابلة للتسويق لديهم إلا كمدرسين للأدب الإنجليزي؛ وهم ليسوا أحسن حالاً من السوسولوجيين إلا قليلاً. وهذه حقيقة خارجية رئيسة من حقائق هذا الفرع المعرفي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان لدى تقويم تطوره الداخلي؛ بل يمكن القول إنّ قدرًا كبيرًا من تطوره الداخلي ليس سوى ردّة فعل على هذه الحقيقة الخارجية. لقد تعاقب الباحثون، والنقاد، والثوريون على السيطرة على الخطاب الأدبي الإنجليزي؛ وذلك لأنّ الأدب الإنجليزي لم يكن مهمًا بالنسبة للاقتصاد بثلاث طرائق متعاقبة.

٥- تعاقب الملوك الدمويين:

لعلنا لا نخرق المنطق كثيرًا إذ ننظر إلى الدراسة الأدبية الأكاديمية في القرن العشرين بوصفها تعاقب ضروب من العنف الدموي مارسته أشكال خطابية ثلاثة: التاريخ والبحث الأدبيين؛ النقد الأدبي من النمط الموصوف

(*) مباحث تُدرّس بغية زيادة معارف الطالب العامة وقدرته على الكتابة والكلام والدراسة بنجاحة أكبر.

أنفأ؛ والنظرية الأدبية اليسارية. ومن السهل بالطبع أن نتفقه مثل هذه الحروب: فغضب الباحث موضوع تقليدي للكوميدي، ولا يسعنى فى بعض الأحيان أن أقوم إغراء الكلام على سكاكين ورقية تَطْرُدُ، غير أن هذه الغضبة كانت لها أسبابها الفعلية. وما من خطاب من هذه الخطابات الثلاثة إلا ويتسم بتلك الخاصية اللافتة المتمثلة فى تنقيه ما هو مهم وعميق فى ممارسة سلفه، والأسوأ من ذلك ما عمدت إليه جميعاً من وضع أعرار المدرسة الجديدة حكماً وقضاه على أعمق الأشياء التى أنتجتها المدرسة السابقة.

خذوا الازدراء الذى عامل به نقادُ الأدب باحثين مميزين. لقد أعلن الناقد الأدبى فى ثلاثينيات القرن العشرين نفسه الحكم الوحيد على الأهمية النقدية لأى شىء يمكن أن يصدر عن الباحث، وكانت قراءة ناقد لقصيدة هى الحقيقة والراهن؛ وما كان لمعلومات الباحث أن تهتم تلك القراءة إن لم يقل الناقد أنها كذلك. وكان من الطبيعى أن يحتج الباحثون بأنهم لطالما قرأوا الأدب هم أنفسهم على مدى سنوات كثيرة: فما الذى وهب الناقد الجديد مثل هذا التميز الفائق سوى ما لديه من افتقار شديد إلى المعلومات التاريخية؟

لقد بدا أن كل ما يحوزه ليس سوى مجموعة من الأنواق والعقائد النقدية الجامدة الجديدة التى سوغت له رفض بعض من أفضل الكتابات فى أدبنا، وبعض من أخصب مقاربات ماضينا القريب النقدية، وقد وجدنا نقصاً لدى سوينبرن وشيللى، بل وملتون. أما تاكرى وديكنز (بالنسبة لبعض النقاد) فقد اختفيا من قائمة الروائيين العظماء، ولم يقتصر فى تناوله الأعمال الأدبية على إهمال التاريخ الأدبى الأكاديمى وحده، بل تعداه إلى إهمال التاريخ السياسى، والتاريخ الاجتماعى أيضاً، بل راح يرى فى بعض الأحيان أنه لا أهمية لتاريخ الأفكار ذاته، أما التفسيرات الماركسية فلم تبد بلا أهمية

وحسب، بل بدت تشوّهات إيديولوجية رهيبة. وسوّدت صفحة دراسة المؤلّف النفسية وتحليل الطبع كمنهجين نقديين، وبذلك بدا علم التحليل النفسى الجديد بلا أهمية أو جدارة. وغداً واحداً من أعظم نقّاد شكسبير الأكاديميين، هو أ.سى. برادلى، الذى اتكأ بصورة تكاد أن تكون حصرية على شكل مُتقن من تحليل الطبع، نكرةً، وبقي كذلك إلى هذا اليوم: حيث لا يستخدم إلاّ لتحذير الطلاب من ذلك النوع من المقالات التى ينبغى ألا يكتبوها.

ولقد تغيّرت أيضاً معايير الشكل الأدبى. وباتت القصيدة الميتافيزيقية النمط البدئى لكل أدب، بعد أن كانت فى السابق شكلاً هزلياً وغريب الأطوار، وصار من الواجب إعادة قراءة كل من المسرحية الشكسبيرية والرواية الفيكنتورية على أنها قصيدة درامية موحّدة. ولقد اجتازت الأعظم بينها هذا الاختبار أحسن اجتياز: فلم تُصنّف بين الأعمال الهزيلة. وكان عنوان كتاب ويمسات، *الأيقونة اللغوية* (١٩٥٤)، العبارة المناسبة لوصف أى عمل أدبى فعلى. فهذه العبارة تلتقط كلاً من التركيز الشديد على العمل الفردى، وخطر أن يغدو العمل الأدبى صنماً بالمعنى الحرفى.. لكن ويمسات والنقاد الجدد لم يروا هذا الخطر الأخير.

بل إنَّ الخطر الواضح الذى تنطوى عليه هذه المقاربة - خطر التعامل مع كل عمل بنوعٍ من العزل الشكلى - كان يُخفّف فى بعض الأحيان بتركيز شديد على تراث أدبى موحّد، ورغبة فى استخلاص استنتاجات جريئة تماماً من ذلك التراث الأدبى تشير إلى النظم الاجتماعى الأساسى الذى كان قائماً فى الماضى. وكان من الممكن استخدام هذه الاستنتاجات - وقد استخدمها الدكتور ليفيز - فى مقارعة النقد الماركسى. وقدّم بذلك بديلاً للتناول الماركسى للتاريخ: ألا وهو أسطوره القوية عن المجتمع العضوى وتدهوره، والتى كانت عملياً إسقاطاً محضاً لقراءات محدّدة لمجموعة محدّدة من النصوص.

وحين أنت النظرية الأدبية، بقي بعض هذه العقائد الجامدة على قيد الحياة؛ وأعطيت لها مبررات ماركسية جديدة مذهلة، مزعومة في الغالب. أمّا تحليل الطبع وتحليل نفسية الكاتب فظلاً غير مقبولين كما كانا من قبل، لكن السبب بات الآن أنهما يَنمَّان على إيمان إنسانوي بالذات الإنسانية الموحدّة؛ وهو إيمان لم يعد مقبولاً سياسياً آنئذ، حين توجّب على ماركسيي السبعينيات أن يتبنوا موقفاً نظرياً "مناهضاً للإنسانوية"، كما عاد تاريخ الأفكار لينال حظوة؛ إنما على هيئة رومانسيات فوكوية عن الماضي مصابة بجنون الارتياب. أمّا العقائد الجامدة الأخرى فقد تغيّرت. فالوحدة الفنية لم تعد مطلوبة في عمل فني، وربما لم يعد يُنصح بها، لأن للتصدعات والتناقضات الدالة أهمية نقدية أكبر بكثير؛ وكل ذلك كان يُظهر شعبية الموضوعات الفكرية الفرنسية الدارجة^(١٤).

بيد أن التغيّر المخيف أكثر من سواه تمثّل في أنّ أساس النقد المكين - حقيقة الاستجابات النقدية وراهنيتها - قد رُفِضَ بوصفه محلّ شبهة ميتافيزيقياً وسياسياً على السواء. وصار يُنظر إلى الاستجابات الذاتية على أنها أثرٌ للإيديولوجيا؛ وبات بمقدور أغشم القراء من الطلاب أن يضعوها في إطار ما يصادف أن يكون عليه الخطّ السياسي السائد. أمّا المنظرون الأكثر حنكة فبات بمقدورهم أن يجمعوا بين هجومٍ على ميتافيزيقا الراهن مستمدّ من ديريدا، وهجوم على استقلال الأنا مستمدّ من لاكان، ويضعوهما في إطار مثالية لغوية مستمدّة من تصوّر فاسد تماماً لألسنية دي سوسور، ويطلقوا على ذلك كلّ اسم الماركسية، معمّدةً باسم ألتوسر^(١٥). وتحت وابل مثل هذه البنادق الثقيلة، قلة من نقاد الأدب هي التي كانت لديها معدّات النجاة.

(١٤) انظر بؤس البنيوية، وكذلك الفصلين ٨ و ٩ من هذا الكتاب.

(15) Coward and Ellis 1977; Rée 1979; Easthope 1980.

وكان من الطبيعي أن يحتج النقاد بأنهم قد كانت لديهم سياساتهم الخاصة بهم، التي غالبًا ما كانت أكثر عقلانية ودقة من الصيغة الثورية الجديدة، لكنهم لم يخطئوا قط بين الأحكام السياسية والأحكام النقدية، غير أن جميع الاحتجاجات كانت عبثًا؛ ولم تعد إلا في إثبات أن النقاد سجناء إيديولوجيا لا يمكنهم حتى أن يدركوها، وأنهم ليسوا منظرين بما يكفي لأن يحلّوا، كما لم يُجد نفعًا ذلك الحجاج النسبوي الواضح، الذي يرى أن ثمة أسبابًا وجيهة تمامًا للإيمان بما لدى شكسبير من ضروب الجدارة الأدبية، كما أن هنالك أسبابًا وجيهة تمامًا للإيمان بالحقيقة النظرية في منظومة ماركس أو حتى ألتوسر.

هكذا حلت محلّ محنة الباحث المزارح في النصف الأول من القرن العشرين محنة الناقد الذي تقادم عهده في النصف الثاني، دون أن يكون بمقدور أي منهما أن يفهم حقًا ما جرى له.

كل ذلك مُبالغ فيه؛ وأنا أبسط كثيرًا إذ أتكلّم على تعاقب زمني بسيط تعاقبته جماعات مميزة ومتعارضة. ذلك أن أقسام الأدب الفعلية لطالما احتوت باحثين ونقادًا ومنظرين، دون أن يكونوا من اليسار السياسي على الدوام؛ وهذه التصنيفات لم تكن قط مغلقة إزاء بعضها بعضًا. وسى. س. لويس هو مثال واضح على باحث كبير في التاريخ الأدبي، يميني سياسيًا، كان أيضًا ناقدًا ومنظرًا ذا شأن. وقد جعل الأمثلة القروسطية وسبنسر متاحين، كتجربة أدبية حيّة، لجيل كامل من القراء، مع أنه لم يكن كفؤًا قط في التعامل مع الأدب الحداثي، وكان محلّ ازدراء كثير من النقاد بسبب ذلك^(١٦). (كان ليفييز يزدريه؛ وربما إليوت أيضًا؛ أما إمبسون فلا).

(١٦) إن وصف لويس (في كتابيه *أمثلة الصبّ* ١٩٣١م، و*تجربة في النقد* ١٩٦١م) بأنه منظر أدبي سوف يفاجئ بعضهم، لكن من الممكن تبريره بسهولة على أساس الموضوعات النظرية التي يطرحها والفرصيات التي يقدّمها. ولقد كاد لويس الشاب أن يغدو فيلسوفًا أكاديميًا؛ ولو أنه فعل ذلك، لربما كان ذلك الشيء النادر في القرن العشرين، هيغلي إنجليزي. وكان أيضًا كاتبًا جيدًا لقصص الأطفال الخيالية =

ولا يمكن، حتى في أقسام الأدب اليوم، أن نستخلص من واقعة أن أحدهم مختصّ متميّز بالعصور الوسطى أنه ليس لديه اهتمام كبير بنظرية السرد، وبعض الآراء في أعمال فيرجينيا وولف، وعضوية قديمة في حزب العمل الاشتراكي. والحال، أن التعارض الحاد الذي رسمته بين الباحث والناقد والمنظر الراديكالي ينتمى إلى عالم الصور النمطية وليس إلى عالم الوقائع؛ لكن الصور النمطية ذاتها واقعية، ولها أثرها على المناهج الدراسية، والسياسات الأكاديمية والعلاقات الشخصية. وثمة مؤسسات (إذا ما صدق بعض تلامذتي السابقين) ينتمى فيها مدرّسو الأدب ومنظّروه إلى أقسام مختلفة وأجيال مختلفة؛ فلا يكلمون بعضهم بعضاً؛ ولا يفهمون بعضهم بعضاً إذا ما فعلوا.

وصحيح بالفعل أنه كان ثمة أطوار ثلاثة من الأرثوذكسية في تدريس الأدب الإنجليزي، وأنه كان يمكن للطالب في أي وقت أن يميّز بين الأرثوذكسية القديمة والجديدة، ولقد شهدت الحرب بين البحث والنقد حين كنت طالباً في أكسفورد عام ١٩٥٤م: كان ذلك حين استأجرت منّا كيمبرج الباحثة سي. س. لويس، كى توازن تلك السطوة المخيفة التي كانت للناقد ف. ر. ليفيز.

٦ - النقد الاجتماعي والحداثة واليسار الجديد:

ثمة قدرٌ كبير من الاختلاف في الطريقة التي تناولت بها أطوار الأرثوذكسية الثلاثة في تدريس الأدب الإنجليزي غياب الصلة بين مبحثها

= وقصص الخيال العلمي؛ واشتهر كثيراً كمدافع عن الدين، وغدا بمثابة قديس غير رسمي بين بعض المسيحيين الأمريكيين. ومثل هذه الخصائص لم تعد عليه بالخير لدى اليسار.

وبين المجتمع والاقتصاد. فأغلب باحثى الشطر الأول من القرن كانوا راضين عن المجتمع الذى عاشوا فيه - لم يكن يزعجهم سوى أنه يتغيّر! - وعن ما ورثوه من معايير الحكم على الأدب والفنّ (تلك المعايير التى خلصت، على نحو مؤسف، إلى أن كثيراً من الفنّ والأدب الحداثيين - كأعمال بيكاسو وستارفينسكى وإليوت وجويس وفيرجينيا وولف - ليست سوى سقط متاعٍ مُستَعْلِقٍ). وكان ثمة باحثون آخرون أقلّ رضا عن القرن العشرين تجاهلوا العالم الحديث تماماً، وعاشوا عيشةً خياليةً فى الماضى: فى عصر شكسبير، مثلاً، أو فى العصور الوسطى. ولم يكن لديهم من الرضا سوى ما يكفى لأن يجدوا فرصةً لمواصلة أبحاثهم، سواء فى وظائف أكاديمية بئسة الأجر أم فى التفرّغ الذى كانت توفّره فى بعض الأحيان مهنّ غير أكاديمية أو مداخل خاصة، فكانوا يدفنون أنفسهم فى الماضى الذى ينقّبون فيه.

أمّا النقاد، من جهة أخرى، فقد تناولوا كلّ تجليات الحركة الحديثة فى الأدب والفنون: ورأوا أنّ الأمر لا ينبغى أن يقتصر على الاستجابة لإليوت ولورانس وكافكا وجويس، بل ينبغى أن يتعداه إلى إعادة تقويم الأدب الأسبق فى ضوء تلك الاستجابة؛ وأنّ على المرء أن يحكم، وأن يعيش، فى عالم حديث، حتى لو وجد أنه يولد كآبة شديدة. وهكذا اتسم النقاد بالرصانة المهيبة التى تصدّوا بها للانحلال الاجتماعى والاعتراب وغياب المعايير، وبرفضهم النزعة الهروبية والتهويم الرومانسى؛ فى حين بدا الباحثون التاريخيون مثل سى. س. لويس ورومانسيين هروبيين.

والمهم فى الأمر، أنّ هذه هى الفترة التى أزيحت فيها عن أعلى مستويات الفنّ النزعتان الأدبيتان المتكاملتان اللتان راقتا البرجوازية ولم تكونا لذلك خارج استطاعة الباحثين النقدية - الحركتان اللتان ندعوهما

الرومانسية والواقعية- لتحلّ مكانهما الحدائثة: ذلك الفنّ الذي يُستخدَم فيه التجريب الشكلى للتعبير عن عمق الغايات والمصالح البرجوازية المعتادة.

ولا شكّ أن هذا الإحساس بالعدم، أو الاغتراب، كان ظاهرة اجتماعية فعلية، وإن كانت هنالك أسئلة يمكن طرحها بشأن مداه وأسبابه. هل هو اغتراب جماعة محدودة من المثقفين الإنسانيين عن انشغالات مجتمعاتهم العلمية والتكنولوجية والنفعية السائدة؟ أم أنه، كما رأى بعض الماركسيين، اغتراب البروليتاريا عن ثمار عملها، والذي ينيخ بثقله على كاهلها كواقع غريب وقاهر؟ أم أنه اغتراب الإنسان، فى مجتمع تكنولوجى-بنتمامى^(*)، عن الطبيعة وعن الثقافة التاريخية؟ ومن الواضح أنّ هذا الرأى الأخير، الذى يأخذ الأعمال الحدائثة على محمل الجدّ لكنه لا يقبل التفسيرات الماركسية، هو رأى النقد الأدبى، الذى غالباً ما عبّر عنه ليفييز وكتاب مجلة Scrutiny^(**) صراحةً.

لقد تمكّن النقاد من أن يتصدوا لمجتمعهم وينتقدوه، مدعومين بهذا الإحساس العظيم بالتراث الذى وجدوه أو بنوه، وبسياسة رجعية أكثر حدقاً وعمقاً^(١٧) مما نجده لدى كثير من الباحثين المتمسكين بالقديم الذين سبقوهم. وعلى الأقلّ فقد انتقد الذين تأثروا بالحدائثة الأدبية فراغ العالم الحديث وعمقه وتدميره الذاتى نقداً بديعاً، وهذا ما كان قد أفصح عنه بعض أعظم سادة

(*) بنتمامى، نسبةً إلى جيريمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) وهو مشرّع ومفكر وفيلسوف إنجليزى، أسس مذهب المنفعة فى الأخلاق، وهو مذهب يهدف إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من البشر.
(**) المجلة الفصلية الشهيرة التى أسسها ف. ر. ليفييز، وبقي رئيساً لتحريرها حتى آخر عدد منها عام ١٩٥٣م.

(١٧) "أكثر عمقاً" هنا تعنى أكثر غموضاً. والكتاب العميق هو كتاب على تماس مع شيء ما مخفى عميقاً، فى اللاوعى أو على مستوى التناقضات الاقتصادية الأساسية، مثلاً. وبعض الكتب تُخرج هذه الأشياء إلى النور. وعلى سبيل المثال، فإن هنرى جيمس، فى معالجته القضايا الاجتماعية، يغطى التناقضات الأساسية فى مجتمعه بحيث يصعب كثيراً رؤيتها؛ أمّا ديكنز فيكشفها.

الأدب: كونراد وإليوت ولورنس وكافكا. ولم يبق ثمّة حاجة سوى إلى التفسير. وبمقدور الناقد، الذي همّشه المجتمع، أن يقدّم نقدًا لهذا الأخير أعمق من الذي يقدّمه المهندسون ورجال الأعمال الذين جعلوه يعمل. وهو يقدر أن يفعل هذا من خلال إيصاله عمقَ بشرٍ آخرين. لقد صعد إلى موقع الكاهن، على الأقلّ بمعنى أنّ بمقدوره أن يعلّق على العالم في ضوء الكتب المقدسة. والحال، أنّ أستاذ الأدب الإنجليزي في مدرسة، حاملاً لورنسه بيد وتفسيره الليفيّزى باليد الأخرى، كان يقدّم تعليمًا دينيًا بالفعل^(١٨). وربما كان المحاضر في الدراسات الليبرالية أشبه بقسّ الجيش، وهو يعلم عمليًا مجندين جدّدًا لعالم الأعمال والتكنولوجيا الذي ينتقده.

غير أنّ هؤلاء لم يستطيعوا أن يغيروا المجتمع الذي يعملون فيه؛ ورأوا أنّه ليس من الواقعية في شيء أن يُنتظر منهم إحداث مثل هذا التغيير. ولذلك كان التركيز على تغيير الأفراد: فتح الآفاق وإفساح المجال أمام التطور الشخصي. أمّا منظر الأدب الراديكالي فباتت فكرة إحداث تغيير اجتماعي جذري دائرة اختصاصه، وأخذ بأقصى الجدية أطروحة ماركس حول فيورباخ: "فسر الفلاسفة العالم بشتى الطرق: المهمّ تغييره".

وما وفرّ منظرى الأدب الراديكاليين هؤلاء، منذ ستينيات القرن العشرين فصاعدًا، هو نشوء يسار جديد ضمن إنتلجنسيا هامشية متنامية حديثًا: نوع من إنتلجنسيا المعاهد العليا، وبذلك أمكنت إزاحة نقد المجتمع نقدًا أدبيًا ليحلّ محله نقد سياسي راديكالي لم يعد قائمًا على افتراضات ثقافية نخبوية، ويهدف إلى تغيير المجتمع، وعدم الاكتفاء بالتفجّع عليه. غير أنّ

(١٨) انظر:

A. S. Byatt, 1978, The Virgin in the Garden =

= حيث يشتمل هذا العمل على صورة روائية حيّة على خلفية من أوائل خمسينيات القرن العشرين.

قاعدة هذا النقد اليسارى الجديد الاجتماعية المحدودة أصلاً سرعان ما تبدّدت. أمّا ظروف نشأته فى الفلسفة، والسوسولوجيا، ونظرية الأدب، ومكانته فى الأكاديميات فقد دفعت هذا النقد السياسى الراديكالى لأن يصبح أكثر نخبوية فى جوهره من النقد الذى حلّ محلّه.

ولطالما كان لدى النقاد الماركسيين مشكلة جدية فى التكيف مع الحداثيّة. فإذا ما كان الفنّ البرجوازى فناً كونياً بالقوة على الأقل، ومتاحاً للطبقات العاملة، فإنّ الحداثيّة فنّ نخبوى، قائمٌ فى الغالب على افتراضات رجعية حيال العالم. وقد أدانها مفكّرون ماركسيون مثل جورج لوكاش وكريستوفر كودويل. أمّا اليسار الجديد فكان من الضرورى أن يتكيف نقدياً مع الحداثيّة؛ وإلا لما كان أحد يأخذ تناوله الأدب على محمل الجدّ. وفى طوره الإبداعي الأرفع، كان النقد الأدبى فى جوهره طريقة فى التكيف مع الحداثيّة الأدبية؛ واستدخل إليه نخبويتها. وبمرور الوقت طوّر اليسار الجديد أسباباً نظرية للإعجاب بجويس وكافكا، ونظريةً جديدةً نخبويةً كما كان النقد الأدبى على الدوام.

غير أنّ أوائل سبعينيات القرن العشرين شهدت انطلاق زمرة من المحاضرين، مسلّحة بفهم *يوليسيز* فهماً خاصاً يرى أنّها ثورة الكلمة، كى تغير العالم بالطرائق الراديكالية التى أشرنا إليها فى المقطع الأول من هذا الفصل. ومن المؤسف أنّ نجد أنفسنا، بعد عشرين عاماً، مضطرين إلى القول: *circumspice, Si monumentum requires*.^(١٩) ذلك أنّ نجاح جهودهم

(١٩) هذه الكتابة الشهيرة على تمثال كريستوفر رن، "إذا أرَدتْ نصباً تذكاريّاً، انظر إلى نفسك"، تقف فى كاتدرائية القديس بولس. أمّا اليسار الجديد فيقف فى ظل كاتدرائية الاشتراكية المتخيلة، التى يمكن عبر جدرانها التى لا وجود لها رؤية نصب الرأسمالية الفعلية ممتدة فى أرجاء الدنيا جميعاً، لا ترقطها سوى أنقاض ما كان "اشتراكية قائمة بالفعل" ومعسكرات حرب العصابات القومية والأصولية الدينية. ولعل شعاراً أكثر تواضعاً أن يكون: "بعض هذا هو خطئى". وعلى سبيل المثال، فإنه لو لم يساعد تفكير اليسار الجديد على انشفاق حزب العمال البريطانى، لما كان للسيدة تاتشر قط أن تتسبّب سدة السلطة.

يمكن أن يقاس بعدد الانتخابات التي خسرها حزب العمال البريطاني والحزب الديمقراطي الأمريكي أمام أحزاب اليمين. ويبدو أنه ليس للمنظرين اليساريين أى تأثير على السياسة الفعلية، اللهم ما عدا مساعدة المناضلين اليساريين على تنفير المقترعين، وشقّ حزب العمال البريطاني وضمان انتصار الرجعية؛ بل إنّ ما بدا بمثابة إنجازات موقوفة لحكومة العمال البريطانية ١٩٤٥م راح يُدمر الآن. ولست أعنى بالطبع أنّ منظري الأدب هم المسؤولون عن ذلك بوجه خاص؛ بل أعنى أنهم يقاسمون اليسار الجديد ككل ما مُنى به من إخفاق.

لقد أطبقت على اليسار الجديد رؤية عميقة للتغيير الاجتماعي (أم لعلها رؤية سطحية وسخيفة)، وظنّ أنّ بمقدوره أن يعيد صياغة المجتمع والوعي، وكذلك الفنّ، كعاقبة طبيعية لكنها عارضة. غير أنّ الأساس الحقيقي لمساعاه كان ضرباً من التهويم الرومانسي: ذلك أنّ ولادته كانت محاطة بالتمردات الطلابية وشعاراتها الداعية إلى استيلاء الخيال على السلطة. وتتمثل مشكلة النظرية اليسارية الآن فى السؤال: ما الذى تفعله إذا ما كان الأساس الفكرى المتين لنظريتها فى التغيير الاجتماعى - أى الماركسية- قد انهار، وانكشفت عناصر التهويم وتوهم نيل الوتر.

كتب:

I.A. Richards 1924 Principles of Literary Criticism.

1929 Practical Criticism: a study of literary Judgment.

وعلى كل من يقف فى صف اليسار الراديكالى الآن (بما فى ذلك النسويون) أن يتساءل بقلق: "هل ما أمل به من تغيير جذرى مجرد تهويم مُطلق العنان، مثل الشعارات الثورية فى سبعينيات القرن العشرين؟ وهل كان على أن أقول خلال عشرين عاماً: "بعضُ تصاعد الرجعية هذا هو خطئى"؟

- William Empson** 1930 Seven Types of Ambiguity.
- T. S. Eliot** 1932 Selected Essays.
- F. R. Leavis** 1936 Revaluation.
1948 The Great Tradition.
1952 The Common Pursuit.
1975 The Living Principle: "English" as a Discipline of Thought.
- F. R. Leavis** (ed.) 1968 A Selection from Scrutiny (2 vols).
- René Wellek and Austin Warren** 1979 Theory of Literature.
- W. K. Wimsatt** 1954 The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry.
- George Watson** 1962 The Literary Critics.
- David Lodge** 1972 Twentieth-Century Literary Criticism.
1988 Modern Criticism and Theory.
- A. S. Byatt** 1978 The Virgin in The Garden.
- Terry Eagleton** 1983 Literary Theory: an Introduction.
- Leonard Jackson** 1991 The Poverty of Structuralism.
- Anthony Easthope** 1991 Literary into Cultural Studies.

الباب الثانى
أسس النظرية الماركسية

(٢)

الأساس الذهني للواقع المثالية والذات الإنسانية

خلاصة:

السؤال الأساسي في هذا الكتاب هو لماذا غدا كثير من المتقنين، في حقل بعيد جداً وغير اقتصادي مثل النظرية الأدبية، ماركسيين. أحد الأجوبة الممكنة هو الجدارة الفكرية التي يتميز بها التراث الماركسي ذاته، وهو جواب لا يمكن أن يدهش سوى أولئك الذين يطابقون بين الماركسية وحتمية اقتصادية ضيقة وموقف من الأدب مفرط التسييس، أما إذا عدنا بالتراث الماركسي إلى أصوله المثالية في أعمال كانط وهيغل فسوف نجد أن الماركسية قد أجرت إعادة تعريف عميقة لأفكارنا حول الذات الإنسانية والثقافة الإنسانية وطبيعة التاريخ. وهذه القضايا هي ما كان يتساجل حوله المنظرون في السنوات الثلاثين الأخيرة.

والمعركة بين المثالية والمادية، التي شغلت جميع المفكرين الماركسيين من ماركس نفسه إلى ألطوسر، إنما تعود على الأقل إلى أفلاطون في القرن الخامس ق.م، شأنها شأن سؤال الصحة التي يتسم بها المنهج التحليلي

والديالكتيكى بالقياس إلى سواه من المناهج. أمّا المفهوم الذى أمضى المنظرون المناهضون للإنسانوية ثلاثين عامًا أو أكثر فى مهاجمته، أى مفهوم العقلانية الإنسانية الكلية التى هى جزء من طبيعة إنسانية كلية، فكان قد اتخذ تعريفه الفلسفى لدى كانط؛ وما اضطر الماركسيون مؤخرًا لأن يقارعه إنما هو أشكال حديثة من الكانطية، منطقية وبيولوجية واجتماعية، نجدها فى أعمال ليفى شتراوس وتشومسكى، على سبيل المثال.

فهل هناك، كما اعتقد كانط، طبيعة إنسانية كلية، تولد تصورًا كليًا للأدب والثقافة؟ أم أنّ "الطبيعة الإنسانية"، كما يوحى ديالكتيك هيغل، شىء مبنى تاريخيًا، يتغير بتغير الزمن؟ هل تقوم الطبيعة الإنسانية والثقافة التى يبدو أنها تعبر عنها على خصائص كلية تميز البيولوجيا الإنسانية، أو حتى العقل ذاته؟ أم أنّها، كما افترح ماركس، لا تعدو كونها النتاج الجانبى لمنظومة علاقات اجتماعية، تحددها، فى النهاية، ربما، خصائص أسلوب الإنتاج السائد؟ هل الطبيعة التى نشعر أنّها طبيعتنا، وكلّ القيم التى يبدو أنّها تقوم عليها (كالميل إلى الكتب والأدب، والميل إلى الناس، وحبّ الحرب أو كرهها) لا تعدو أن تكون، كما يزعم الماركسيون المبتدلون، وعينا الطبقي، وقد جسّد صراعات أساسية مع طبقات أخرى فى شكل إيديولوجى مموّه فلا نعود نتعرفها؟

١ - جذور المثالية:

المادية الماركسية فلسفة شديدة الواقعية وهى محقّة تمامًا، كما أرى، فى أنّها كذلك، غير أنّ واحدًا من أعظم ضروب قوتها يكمن فى أنّها أيضًا شكلّ مقلوب من المثالية. وهى لذلك تتكى، بخلاف المادية الميكانيكية، على

تراث عريق من الفكر المحنك عن الثقافة الإنسانية والذات الإنسانية. ويبدأ هذا التراث بأفلاطون، ويبلغ غاية الحنكة في أعمال كانط وهيغل، قبل أن يقلبه ماركس رأساً على عقب، ويوجزه في عمله الخاص ويأخضه فيه، ليغدو هناك الأساس الخفي لكل نظريات الإيديولوجيا اللاحقة؛ ذلك الأساس الذي ينزع إلى معاودة الظهور كلما أخذ المفكرون يركّزون على الأسئلة الإيديولوجية على حساب الأسئلة المادية الأساسية. وما نظريات الخطاب الحديثة سوى إحياء لهذا التراث؛ فهي هيغلية بل وأفلاطونية دون أن تعلم.

١-١ الرياضيات والتجربة واستقصاء الواقع:

لا تحاذى المثالية الفلسفة، مع أنّ جذورها تضرب في الأعماق. لقد بدأت الفلسفة، إلى جانب العلم الطبيعي، كتأمل في طبيعة العالم الجوهرية؛ ويمكننا أن نتبين عددًا من التقنيات الكبرى التي طوّرت كي تجعل ذلك التأمل أكثر دقةً وضبطاً، وكان من بين أولى تلك التقنيات الصياغة الرياضية، التي تعود في القدم إلى فيثاغورث على الأقل. وكذلك الملاحظة والتجربة المنهجيتان، اللتان كانتا قد ترسّختا في زمن أرسطو، لكنهما تعودان في الزمن إلى مرحلة أقدم بكثير، ذلك أنهما تتصلان بعلم الفلك البابلي والمصري، من جهة أولى، وبما اشتملت عليه التقاليد التجارية والحرفية من بحثٍ واختراعٍ عمليين، من جهة ثانية، ولا تزال هاتان التقنيتان، إلى اليوم، أساس العلم الطبيعي الحديث.

وتؤخذ هاتان التقنيتان، على أساس تأويل ساذج، على أنهما تقدّمان معلومات مباشرة عن الواقع. وأنا أقبل من جهتي هذا التأويل، مع إخضاعه بالطبع لذلك التحفظ المعهود الذي مفاده أنّ جميع النظريات تخمينية وغير

يقينية، وأنّ جميع الملاحظات تُجرى بدايةً في إطار نظريّات قائمة⁽¹⁾. وبحسب هذه النظرة، فإنّه لا يكون لدينا أيّة معرفة يقينية بالواقع؛ ولا يمكننا سوى أن نقيم فرضيات ونحاول أن نختبرها، لكنّ هذه الفرضيات ليست قصصاً خيالية. إنّها تخمينات عن طبيعة الواقع، وهي تفترض. في شكلها ذاته، وجود واقع سابق منطقيّاً على حدسنا حياله.

بيد أنّ كثيراً من المفكرين المحنّكين، وجميع منظري الأدب كما أفترض، يجدون هذا الكلام ميتافيزيقياً وساذجاً. وحتّهم في ذلك هي التالية: ما دمنا نفترض أنّ منفذنا الوحيد إلى الواقع هو التخمين (أو التفكير - أو الأفكار - أو الخطاب - أو التذليل)، فإنّ التخمينات (ضروب التفكير، الأفكار، الخطابات، الدوال) هي الواقعية، وما تنتجها ليس سوى بناء، تخييل، نموذج مفيد. وبمصطلحات ديريدا: ليس بوسعنا أن نفرّ من لعب الدوال^(*)؛ ليس ثمة مدلول متعال. والحال، أنّ هذه هي الرواية التي ترفضها الماركسية الكلاسيكية - وأرفضها أنا- بوصفها مثالية. والاعتراض الأساسي عليها - والذي أفترض أنّ كثيراً من المنظرين يعدونه ميزة أو فضيلة- هو أنّها تطمس الفارق بين الواقع والتخييل، وبين الفرضية والتخييل⁽²⁾.

حين نقدّم نظريّة علمية تفسّر ظواهر معيّنة بافتراض كيان مثل الصبغى، أو عمليّة مثل الاتحاد الكيميائي، فإننا ندعى، في رأيي -وأهمّ من ذلك، في رأي جميع العلماء العاملين، دون أن يكون بينهم فلاسفة العلم

(1) K. Popper 1963, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*.

(*) الدوال، جمع دالّ signifier. وبخلاف ما هو شائع، لم أضع كلمة "علامة" أو "إشارة" مقابل الكلمة الإنجليزية sign، بل تعاملت معها ومع اشتقاقاتها على النحو التالي:
Sign دالّ، فهو كما تقول النظرية الأسمية اجتماع الدالّ signifier والمدلول signified. أمّا signification وsignificance فهما دلالة وتذليل على التوالي. وكلّ ذلك في محاولة للحفاظ على الجذر المشترك بين هذه الكلمات، وكذلك للاحتفاظ بكلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية mark.

(2) انظر: الفصل العاشر، حيث تجد مزيداً من النقاش.

بالضرورة- أنّ الصبغيات موجودة، وأنّ الاتحاد الكيميائي يحدث. والنظريات العلميّة لا تتغيّر بالطبع؛ ولذلك ينبغي أن ندخل في حسابنا إمكانية أن نكون على خطأ في إطلاقنا مثل هذه الدعاوى. غير أنّ الدعاوى ذاتها، مهما تكن مشروطة، هي دعاوى وجود؛ والعلم الطبيعي هو لذلك أنطولوجيا^(*)، وإن تكن أنطولوجيا غير كاملة بالضرورة، ومشروطة على الدوام.

وليس بالموقف المتماسك كما أحسب أن نقول إنّ نظرياتنا لا تُعنى سوى بالنماذج. فوجود نموذج يمكن أن يؤثر على ما يجري في عالم النماذج، في حين يصعب أن نرى كيف يمكن أن يؤثر على ما يجري في العالم الفعلي. غير أنّها أطروحة متينة كأية أطروحة أخرى أننا إذا ما عملنا على كيانات تقترضها النظريات العلميّة، فإنّ بمقدورنا أن نؤثر على العالم الفعلي، حيث يمكن أن نقيم صناعةً على عمليّات اتحاد كيميائي معيّنة؛ ويمكن أن نؤثر على الوراثة من خلال التلاعب بالمورثات.

والحال، أنّ الدعاوى التي ترى أنّ وضع نموذج، أو العمل على كيان في نموذج، يمكن أن يؤثر على العالم الفعلي هي أشبه بقطعة من السحر الاستجابي^(**) منها بالعلم، إذا ما أخذت على محمل الجدّ. ومُعظم الذين يطلقون مثل هذه الدعاوى يعنون شيئاً مختلفاً في واقع الأمر. يعنون أنّ إلكترون نموذجهم هو نموذج لإلكترون فعلي، يحتوي كلّ ما نعرفه عنه في اللحظة الراهنة، وبذلك يمكننا من أن نتنبأ ببعض المفاعيل أو الآثار التي

(*) الأنطولوجيا هي الدراسة الفلسفية لطبيعة الكينونة والوجود أو الواقع، فضلاً عن مقولات الكينونة

الأساسية وعلاقتها. وعادة ما ترد قبالة الإبستمولوجيا أو الدراسة الفلسفية للمعرفة ومفاهيمها

(**) السحر الاستجابي أو التعاطفي، sympathetic magic، طريقة في السحر تكون بعمل شيء صغير

يستجلب عملاً كبيراً من نوعه، كصب الماء في المذبح في الكنيسة لاستجلاب المطر من السماء.

يمكن أن يفضى إليها العمل على الإلكترونيات الفعلية. وهذا القول يعود بنا إلى الدعاوى الأنطولوجية أو دعاوى الوجود فى النظرية. أن تضع نموذجًا لإلكترون يعنى أن تطلق دعاوى عن خصائص إلكترونيات فعلية.

١-٢ منهجان فكريان آخران: المنطق والديالكتيك:

تحدثت عن تقنيات متعددة تجعل التأمل فى الواقع الجوهري أكثر ضبطًا وأشدّ دقة، وذكرت اثنتين: الصياغة الرياضية، والملاحظة والتجربة المنهجيتان، اللتان تشكلان أساس العلم الطبيعي. لكن هناك اثنتين أخريين كان قد طورهما أبلغ التطوير كل من سقراط وأفلاطون، وهما ذاتيتا المرجعية ونقديتان، بل وفلسفتان، بالمعنى الحديث، أكثر من اثنتين السابقتين؛ على ألا يفهم من هذا أنهما لا تلعبان أى دور فى العلم الطبيعي المتطور أبلغ التطور. والأولى تفكر فى طبيعة الحجاج الصحيح. وهى ذلك المجال من النظرية الذى كان رائده سقراط، وطوره إلى منظومة ناضجة أرسطو، وهو يتوافق تمامًا مع المنطق الحديث، مع أن هذا الأخير كان قد اعتراه تطور تقنى مذهل مع المنطق الشكلى الذى شهدته القرن العشرون. وقد اندمج الآن تمامًا مع الرياضيات؛ وثمة تكنولوجيا حديثة كاملة تقوم عليه: هى الحوسبة.

لا يوفّر المنطق والرياضيات إجراءً معينًا للقيام باكتشافات. وليس لدى العلم إجراءات اكتشاف معينة، مع أنه لا يبنى يجد خطوط استقصاء مفيدة. وليس ثمة قواعد لإطلاق فرضيات. ووظيفة المنطق والرياضيات هى أن

جددا على وجه الدقة ما هي عواقب فرضية ما، بحيث يمكن اختبار تلك الفرضية.

أما التقنية الثانية - التي نجدها في جمهوريّة أفلاطون (530-534b) موصوفةً بالتفصيل، في سياق مناهضٍ للعلم أشدّ المناهضة - فهي إجراء يُقصد منه، بتعبيرنا الحديثة، أن يوضح أفكاراً يُرى أنها غير واضحة. ويدعو أفلاطون هذا الإجراء الديالكتيك. وفي محاورات أفلاطون السقراطية الباكورة، الديالكتيك هو ببساطة منهج لإيضاح المفاهيم عبر الحجاج؛ حيث يُقدّم تعريف لمفهوم ما؛ فيقدّم سقراط، أو شريك آخر في المحاورّة، مثلاً مضاداً، كي يبيّن أنّ ذلك التعريف لا يصمد؛ فيقدّم تعريف بديل؛ وتتواصل المحاورّة إلى أن يتمّ التوصل إلى توافق على تعريف وافٍ، أو يُعترف بفشل التوصل إلى اتفاق. وثمة طبعة من الديالكتيك تظهر في كثير من المنظومات المثالية، مع أنها ليست مثالية بحد ذاتها. ولا تغدو مثالية إلا حين تُستخدَم، كما في أعمال أفلاطون اللاحقة، في بناء طبعة مثالية من العالم، يُزعم من ثمّ أنها العالم الفعلي، ويمكننا على نحو مفيد أن نقيم تعارضاً بين الديالكتيك السلبي المشروع، أو الديالكتيك السقراطي، والديالكتيك البناء الأشدّ إشارة للشكّ، أو الأفلاطوني، مع أنّهما يصدران عن المؤلف ذاته.

١-٣ المثالية والديالكتيك الأفلاطوني:

أستخدِمُ كلمة مثالية في هذا الكتاب كي أسمّي تلك الفلسفات التي ترى أنّ العالم مبنى بكيّفته في الفكر أو الخطاب أو المعنى، في حين أستخدِمُ كلمة واقعية لأسمّي تلك التي ترى أنّ بعض الكيانات توجد باستقلالٍ عن أيّة أفكار

يمكن أن تكون لدينا عنها أو توصيفات يمكن أن نطلقها عليها. وتوزع الفلسفات المثالية إلى استخدام ضروب الحجاج الديالكتيكي لا لتوضيح المفاهيم وحسب، بل بطريقة موسّعة كي تقيم طبيعة العالم الفعلي الجوهرية.

وتقوم الفلسفات المثالية جميعاً على دعوى فلسفية بالغة القدم تشكّل أساساً للعلم أيضاً. فثمة تقليد، سابق على سقراط بلا شك، وربما سابق على الإغريق، يرى أنّ عالم المظ(ا)هر هو وهم، والعالم الفعلي له طابع مختلف تماماً. وعلى سبيل المثال، فإنّ من الممكن افتراض أنّ عالم المظاهر متعدد؛ أمّا العالم الفعلي ف (واحد). وغالباً ما يكون من العسير النقاط ما تعنيه دعوى من هذا النوع؛ ومثل هذه الدعاوى هي ما يستخدم أفلاطون الديالكتيك على النحو الصحيح كي يوضحها.

غير أنّه حتى حين تكون مثل هذه الدعاوى واضحة، تكون هنالك مشكلة جدية تتعلّق بالتحقق منها تجريبياً؛ فالدعوى السابقة لا يمكن التحقق منها بتفحص محتويات التجربة لأنّ محتويات التجربة، بحسب الفرضية ذاتها، لن تتألف سوى من مظاهر. وكل ما يسعنا عمله هو طرح أسئلة حول الوقائع الأساسية التي يمكن أن نستدل عليها بصورة مشروعة من هذه المظاهر. ومن النتائج الحتمية لمثل هذه المقاربة أنّه يبدو كأنّ ضماننا الوحيد لأن توفّر لنا التجربة منفذاً إلى عالم فعلي هو وجود نظرية إبستمولوجية (معرفية)؛ أي نظرية حول ما يمكن أن يُعوّل فيه على المعرفة، وما لا يمكن. وبذلك تمضي الفلسفة في الدرب الإبستمولوجي؛ وتأخذ بمعالجة الدعاوى حول المعرفة على أنّها فلسفياً أكثر عمقاً من الدعاوى حول الوجود.

وأحد الأسباب التي تجعل هذا يبدو استراتيجياً معقولاً هو وجود مجالين - المنطق والرياضيات - يبدو فيهما الحجاج المجرّد على أنّه يقدم معرفة بالعالم. ولقد أثّر كثيراً في أفلاطون - وينبغي أن يظلّ يؤثر فينا الآن - أننا نستطيع أن ننتيقن من حقيقة نظرية هندسية دون أن نحتاج إلى القيام بأية

ملاحظات تجريبية، ودون أن تتلوث معرفتنا بأخطاء تلك الملاحظات ونقائصها؛ وكان يحدو أفلاطون الأمل بأن يطور الديالكتيك كي يقدم معرفة يقينية مماثلة في مجالات أخرى.

والمؤسف أنه يتبين أن المنطق والرياضيات هما الأداة الوحيدتان اللتان تقدمان معرفة يقينية؛ وأنهما لا تقدمان لنا معرفة إلا بالأشياء المجردة مثل الأعداد البحتة، أو بالبنى الممكنة التي قد تكون لأشياء فعلية مثل عرائش الحدائق، أو بالعواقب الضرورية التي يمكن أن تترتب على الافتراضات التي نطلقها بخصوص أشياء افتراضية، مثل الإلكترونات. وسوى هذا، فإن علينا لمعرفة العالم الفعلي أن نتدبر أمرنا بالظن (التخمين، الفرضية) الذي يجرى التحقق منه بالملاحظة والتجريب؛ دون أن يمكن قطّ التحقق منه تمامًا. وبذلك لا يمكن لنا قطّ أن نمتلك معرفة يقينية بالعلم التجريبي، أو القضايا العملية. وما كان بمقدور أفلاطون أن يعرف هذا.

لقد بدا لأفلاطون، ولعدد لا يحصى من الفلاسفة المثاليين منذ ذلك الحين فصاعدًا، أنّ الأشياء التي يمكن أن نمتلك معرفة يقينية بها، بعين العقل، يمكن أن نقول إنّ لها واقعًا أرفع قياسًا بتلك التي لا نمتلك عنها سوى آراء وحسب. ومن الطرائق المخيفة للتعبير عن ذلك أن يقال إنّ هنالك عالمًا من الأشياء المثالية، أو الصور، لا تظهر سوى للفكر وحده دون الحواس، وليست الأشياء اليومية مثل المناضد والكراسي سوى نسخ منها وحسب. وهذه هي "نظريّة الصور" عند أفلاطون.

أمّا النظرة المعاكسة -الواقعية الساذجة- فترى أنّ المناضد والكراسي توجد في العالم على النحو المعهود والعارض الذي تبدو عليه؛ وأنّ المنضدة المثالية مفهوم يوجد في رعوسنا، أو كمدخل في معجم، لأغراض تصنيفية

وحسب، وأنَّ الأشياءَ تواصل الوجود حتى لو لم تكن لدينا أيَّة مفاهيم عنها (وإنَّ كُنَّا نحتاج المفاهيم بلا شكَّ كي نصنع عناصر الأثاث هذه)، أمَّا الأشياء الطبيعية مثل الجبال أو النجوم فتوجد حتى لو لم يوجد البشر.

وتبدو لى أنطولوجيا أفلاطون الناضجة شبيهة قليلاً بأنطولوجيا فيزيائي رياضي حديث، فهي تزعم واقعاً جوهرياً لصورٍ شبه رياضية معينة ونوعاً من الواقع الثانوي للأشياء الظاهرة ما دام لها بعض صفات تلك الصور. ومع أنَّ أفلاطون لم يتتبع التفاصيل على النحو الكافي، فإنَّه مضى بالنقاش إلى عمقٍ لافت (في بارمنيدس، وثياتيتوس،... إلخ). بيد أنَّ منهجه الأساسي في البحث شديد الاختلاف عن منهج العلم الحديث، وقريب جداً من ذلك الذي تبناه هيغل بعد اثنين وعشرين قرناً. إنَّه منهج الديالكتيك، وهو يبدأ بتحليل المفاهيم المعتادة تحليلاً هداماً:

قلتُ: "وحده الديالكتيك إذا يسير على هذا النحو، بدكّ الفرضيات، وصولاً إلى المبدأ الأول ذاته كيما يرستخه، وإذ يجد عين العقل غارقةً تماماً في مستنقع وحل يسحبها برفق ويرفعها إلى الأعلى، مستخدماً الدراسات التي ناقشناها كمعينٍ أو مساعدٍ"⁽³⁾.

(هذه "الدراسات التي ناقشناها" هي دراسات عملية أو رياضية). ولا نلبث أن نجد للديالكتيك تفسيراً أنطولوجياً:

"أنت تطلق اسم الديالكتيك على عملية التمكّن من تفسير ما لكلِّ شيءٍ من طبيعةٍ وواقع؟ وتوافق على أنَّ كلَّ من لا يستطيع أن يقدم تفسيراً لنفسه

(3) Republic, 533c-d.

وللآخرين، يكون قد أخفق، بقدر عدم استطاعته، في أن يفهم الشيء المعنى؟" فأجاب: "وما الذى يسعنى قوله بعد هذا؟"⁽⁴⁾.

هكذا حول أفلاطون الديالكتيك - الذى هو فى الأساس عمليةً توصّل إلى اتفاقٍ على تحليل المفاهيم - إلى عملية إقامة توصيفات لطبيعة الأشياء وواقعها؛ أى إلى أنطولوجيا. ويبدو لى أنّ الخطوات من هنا إلى الديالكتيك الهيجلى، كما أفهمه، خطوات قصيرة جداً؛ مع أنّها احتاجت كلاً من كانط وهيغل كى يقطعانها.

٢ - مُثَلّ العقل

١-٢ العلم والمتشككون: ديكرت، وبيركلى، وهيوم، ونيوتن

لقد كرّر العالم الحديث بمعنىً من المعانى ما شهدته العالم القديم من تطور فلسفى. جاءت أولاً تطورات جديدة فى الصياغة الرياضية والاستقصاء التجريبي - علم الفلك الجديد، وأعمال الجمعية الملكية - ثم جاء الاستقصاء الفلسفى فى طبيعة المعرفة وطبيعة اللغة. فمثالية ديكرت الشكّية تتبع من سؤال معرفى: ما الشيء الذى لا يسعنى الشكّ بوجوده؟ وجوابه المباشر هو: لا يسعنى أن أشكّ بأننى أفكر؛ ولذلك لا يسعنى الشكّ بأننى موجود. وبذلك يغدو "الأنا" اسماً لجوهر من المعروف أنه موجود علم اليقين؛ فى حين أنّ ما يفكر فيه الـ "أنا" لا يُعرف أنه موجود إلا بالاستدلال. سؤالٌ إيستمولوجى أدّى إلى نظرية أنطولوجية ترفع العقل فوق العالم المادى. وكلُّ المثالية اللاحقة تتبع من هذه النقلة الديكرتية.

(4)Ibid., 534b.

وأول ثمار هذه النظرية هي الإثنينية، التي تضع الجواهر الذهنية إزاء الجواهر المادية وفوقها، وربما كانت الثمرة الثانية مثالية القسّ بيركلي، التي تعيد توحيد العالم باختزاله جميعاً إلى أفكار؛ ويبدو أنّها تتكر وجود العالم ما لم يُختَبَر أو يُجَرَّب. (فإنّ لم يفكر أحد بالعالم، لا يكون للعالم وجود)، أمّا الثمرة الثالثة فهي شكّيّة هيوم.

ينكر هيوم أن تكون لدينا أدلّة على وجود عقلٍ متّصل، أو على وجود أجسامٍ متّصلة، أو على أيّ شيء سوى دفع التجربة وحده. وتتمثّل إحدى عواقب هذه المقاربة في أنّ العالم كما تراه الفلسفة يغدو مكاناً مختلفاً جداً عن العالم كما يراه العلم. ذلك أنّ العلم لم يقتصر، في نظريّة نيوتن، على الاعتراف بوجود الأجسام المتّصلة، بل تعدّى ذلك إلى التنبؤ المفصل ببعض أوجه سلوكها - مثل مدارات الكواكب - دون حدّ الزمن. أمّا هيوم فرأى أنّ أطروحات العلم، شأنها شأن أطروحات نظريات الاتصال القائمة على الفهم الشائع، تقوم على مبدأ ضمنى في الاستقراء يمكن تبعاً له أن نستقرئ انتظامات غير ملحوظة من انتظامات ملحوظة، ومن ثمّ فإنّ مبدأ الاستقراء ذاته يقوم على الإيمان، ولا يمكن أن نبرهن عليه منطقياً؛ ولا يمكن أن نستنتج من التجربة دون أن نفترضه في المقام الأول^(٥).

لقد كانت فلسفة هيوم، على الرغم من استحالة دحضها، مستحيلة التصديق، سواء بالنسبة للفيلسوف نفسه بعد العمل وحين يكون في حال من السرور^(*)، أم بالنسبة لأيّ عالمٍ عاملٍ يأخذ افتراضاته المسبقة على محمل

(٥) يتمثّل أحد أشكال هذا المبدأ في القول إنّه إذا ما كان شيء قد حدث كثيراً في الماضي، فسوف يحدث كثيراً في المستقبل. والأساس الوحيد لتصديق ذلك هو التجربة الماضية؛ والأساس الوحيد لأن نستخلص من التجربة الماضية هو مبدأ الاستقراء ذاته.

(*) كان هيوم يسخر أحياناً من نزعة الشكّيّة. وهو يعترف صراحةً أنّه لا يؤمن بها إلا حين يكتب على تأملاته الفلسفية: "إنني أنتاول العشاء، وألعب النرد، وأمزح مع أصدقائي، وبعد ثلاث ساعات أو أربع =

الجدّ. لقد قدّم العلم الطبيعي، ولا يزال يقدّم، تنبؤات رياضية محددة عن العالم، مدعومة بعدد متزايد من المعطيات التجريبية. أمّا الفلسفة التجريبية المقترنة بالعلم الطبيعي فقد أخفقت تماماً، ولا تزال تخفق في شكلها هذا^(٦)، في أن تعزّز محتوى العلم. لقد دمّر التجريبي الأعظم، هيوم، مبدأ الاستقراء الذي افترض أنه يسند الصرح العلمي برمته. ولا نجد في حجاجاته أي أساس مبدأى لتقديم أيّة تنبؤات موثوقة بشأن العالم؛ بل إننا لا نستطيع أن نستنتج أن الشمس سوف تشرق في الغد، ولقد كانت حجاجات كانط استجابةً لهذا التحدي الشكوكي.

٢-٢ مثالية كانط المتعالية:

يُعرّف ذلك النمط الخاص من الحجاج الذي يستخدمه كانط باسم الحجاج المتعالي. وافترضه الأساسي أن ليس من شأن الفيلسوف أن يبرر العلوم، أو القانون الأخلاقي، أو الحكم الجمالي، أو تبصّرنا في الوظيفة والغاية؛ بل أن يفسّر كيف يمكن لنا أن نتوصّل إليها. وهو لذلك يحاول أن يفكّر رجوعاً، من المعرفة التي يرى أننا نمتلكها من غير شكّ، إلى الافتراضات المسبقة الضمنية التي تمكّننا، بالتضافر مع التجربة، من أن

= من المتعة والتسلية أعود إلى تلك التأمّلات التي تبدو باردة، ومرهقة، وسخيفة لدرجة أن نفسي لا تطاوعني في البحث فيها أكثر من ذلك".

(٦) لقد قدّم كارل بوبر للتجربة، في رأيه، أساساً بديلاً وافيّاً في مبدأ التخمين الذي سبق أن ذكرناه؛ فهو يرى أننا لا نعلم أبداً أن الشمس سوف تشرق غداً، فكلّ الدعاوى التجريبية لها منزلة التخمينات المؤقتة، التي يُقتنع بها إلى أن تدحض (أي إلى أن تكفّ عن العمل). فأنا أحسب أن الشمس سوف تشرق غداً لأنني أعتقد أن الأرض تدور حول محورها ويصعب أن نتوقف؛ أمّا مفكّر أسبق فربما كان يفكّر أنّ ملاكاً يدير الشمس حول الأرض، وقد أمرَ بالآلا يتوقف، وهذا كلاهما أساسان جيدان للتنبؤ.

نملك تلك المعرفة، وهو يضع هذه الافتراضات المسبقة، أو التصورات المسبقة، أو أشكال الحدس، أو الحقائق القبلية في العقل ذاته.

ولعلنا نلاحظ مباشرةً أنّ هذا الموقف لم يتّقدّم عهد البتّة؛ فقد تبنّى البنيويون الليفي شتراوسيون واحدةً من طبعاته، وتبنّى تشومسكى وعلماء المعرفة والإدراك طبعةً أخرى، كما أنّ كانط هو الذى قدّم التوصيف الكلاسيكى لتلك الإنسانية الليبرالية التى أمضى معظم منظرى الثقافة فى الثلاثين عامًا الأخيرة وقتهم فى مهاجمتها. وما تفترضه الإنسانية الليبرالية هو أنّ ثمة ذاتاً إنسانية سابقة على كلِّ شروط تاريخية واجتماعية تقرّر مجموعة من المبادئ المعرفية، والأخلاقية، والجمالية. وقد ناقش كانط ماهية هذه المبادئ فى نقوده العظيمة الثلاثة: نقد العقل المحض، الذى يُعنى بالمعرفة، ونقد العقل العمى، الذى يُعنى بمبادئ الفعل (المبادئ الأخلاقية)، ونقد ملكة الحكم، الذى يعنى بالأحكام الجمالية وبالغائية.

وأحسن خلاصة أعرفها لحجاج كانط الأساسى، فى نقد العقل المحض، هى تلك التى قدّمها المثالى ديفيد ريتشى (١٨٩٣): "لو كانت المعرفة متوقفة تماماً على الإحساس، لكانت مستحيلة. لكنّ المعرفة ممكنة، لأنّ العلوم موجودة، ولذلك ليست المعرفة متوقفة تماماً على الإحساس" (ص ١٠). وهذا الحجاج يستند إلى رأى أقدم مفاده أنّ المعرفة العلمية هى شكل من اليقين، وليست مجرد تخمين.

وكما يشير ريتشى، فإنّ ماهية هذا العنصر غير الحسى ينبغى اكتشافها عبر تناول مراحل المعرفة وأنواعها المختلفة كلّ على حدة، ويمكن للمرء أن يكون كانطياً دون أن يصدق أنّ كانط مُحقّ فى كلِّ خطوةٍ - أو فى أية

خطوة- من تحليله. ذلك أنّ الأمر الأساسى هو ذلك الجزء من الواقع الظاهراتى الذى نعلم أنّ العقل الذى يعرف هو الذى يكونه.

تنتج عن ذلك بعض النتائج المنطوية على تناقض.

الواقع الذى نختبره هو بناء؛ فما من منفذ لدينا إلى الأشياء كما هى فى ذاتها؛ والميتافيزيقا (أى وصف العالم كما هو فى ذاته، أو وصف طبيعة الله أو واقع العالم الجوهرى) مستحيلة؛ مع أننا لا نستطيع أن نكفّ عن محاولة ذلك، بسبب الطريقة التى هى عليها عقولنا.

لا منفذ لدينا سوى إلى الحدوس (التجارب الخام؟) التى تحدثها الأشياء فىنا؛ غير أننا بتطبيق آليتنا المفهومية المغروسة فىنا على هذه الحدوس، نصنع عالماً موضوعياً، فيه كلّ الخصائص التى يطلبها العلم - بما فى ذلك خصائص الوجود فى مكان إقليدى وفى الزمان، وخصائص الحتمية التامة- وهذا العالم ليس وهماً.

(ج) من خاصيات هذا العالم (وهى عملياً من خاصيات إطار العلم النيوتنى، الذى أقرّه كانط) أنه ميكانيكى تماماً، ولا يدع أى مجالاً لحرية الفعل الإنسانية، على الرغم من أنّ عقلاً هو الذى بناه فى الحقيقة! ومن جهة أخرى، فإنّ العقل الذى يكشف عنه التفكير المتعالى هو حرّ، لكنه ليس فى العالم التجريبيّ البتّة.

هذه المواقف تجعل كانط يقف على شفاً فلسفى يسهل الوقوع منه كثيراً. فإذا ما رفضت فكرة الأشياء - فى - ذاتها، تلك الأشياء التى لا تمكن معرفتها ولا يمكن فهمها، وقعت فى المثالية، مع هيغل وكذلك مع النسبويين المحدثين الذين غالباً ما يردّون نسبهم إلى نيتشه أو إلى هوسرل: فالعقل،

بالنسبة لك، هو الذى يبني العالم ولا معنى للكلام على عالم موجود باستقلال عن أية وجهة نظر. وإذا ما رفضت الخطوة المتعالية، وقعت فى المادية الميكانيكية: فالعقل، بالنسبة لك، يقتصر على تسجيل حياة تتواصل على نحوٍ محتوم دون تدخله. ولقد تصدى ماركس لهذه المشكلة فى أطروحات حول فيورباخ.

غير أنّ النقد الثانى من نقود كانط العظيمة، نقد العقل العملى، هو الذى يقدم الحجاج المتعالى الأكبر الذى مفاده أنّ العقل البشرى حرّ، على الأقل. وكلمة "عملى" هنا تعنى أخلاقى؛ حيث يقبل كانط أننا نستطيع أن نخلص إلى أحكام أخلاقية من الأفعال البشرية؛ ويشير إلى أنّ الافتراض المسبق وراء كل حكم بأنّ فعلاً ما صائبٌ أو خاطئٌ هو أنّ هذا الفعل إرادى. فالبشر ينبغى أن يكونوا أحراراً فى قراراتهم، وإلا فلا معنى لأنّ نمدح ما يفعلونه أو نقدحه. ولذلك لا يمكن أن يتحدد البشر ميكانيكياً، مثل الروبوتات أو الحواسيب. لكنّ كانط لا يرى، من جهة أخرى، أنّ البشر يتصرفون على نحوٍ عشوائى، من دون سبب على الإطلاق، أو يمكن أن يُمدحوا على ذلك إذا ما كانوا يفعلونه.

يرى كانط أنّ الفعل الإنسانى المستقل لا ينبع من أسباب خارجيّة أو حتى من ميل طبيعى بل من علل، مستمدة من مبادئ أخلاقية عامة. هكذا تجرى مطابقة الحرية - على نحوٍ لافتٍ وبعيدٍ عن الرومنسية - مع الفعل تبعاً لعلّة خيرةٍ وليس مع الفعل لسببٍ خارجيٍّ أو حافزٍ داخلى. يقول روجر سكروتن فى كتابه عن كانط (١٩٨٢): "كل كائن عقلائى ينبغى أن يتصرف كما لو أنّه بما لديه من قواعد السلوك عضوٌ مشرّعٌ فى مملكة الغايات الكلية"، وكل ذلك ينبثق من النظر فى الافتراضات المسبقة الضرورية التى تقف وراء أحكامنا الأخلاقية.

إنّ مادياً ليتعلّم من ماركس أنّ وراء هذا المثال الأخلاقي المجردّ أشدّ التجريد مثلاً اجتماعياً - سياسياً: مثالُ جمهورية كلِّ مواطنٍ فيها عضوٌ مشرّعٌ في هيئة الدولة الحاكمة. وهذا المثال الاجتماعي - السياسي، بدوره، هو البرنامج السياسي لطبقة محددة - هي البرجوازية - في المجتمع البروسي. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الطبقة ليست طبقة التجار الأغنياء وحسب، بل طبقة الموظفين العامّين أيضاً: وكان كانط نفسه، كبروفسور، موظفاً عامّاً. والحال، أنّ في أخلاقيات كانط ما هو متعلّق بالوظيفة الحكوميّة أشدّ التعلّق: ذلك الاهتمام بجعل السياسة كليّة وعادلة، وفصلها عن المصالح الشخصيّة للموظّف الذي يديرها، وما إلى ذلك.

وفي جيل الفلسفة التالي، أقام هيغل هذه الصلة بطريقة بالغة الحدة؛ فقد أشار إلى أنّ بيروقراطية الدولة هي عملياً الطبقة الكليّة التي تجسد العقل الكليّ تجسيداً تاريخياً، وإلا لما كان له أن يحظى بأى وجود سياسي. وقد تركّ لماركس أن يشير إلى أنّ هذه الطبقة تجسّد مصلحةً طبقيّةً برجوازيّة قويّة جداً؛ وأن ينسب للبروليتاريا دور طبقة كليّة، وهذه هي الكيفيّة التي دخلت فيها فكرة الطبقة الكليّة، تلك الفكرة الميتافيزيقية إلى أبعد الحدود، التراث الماركسي، وراحت تتنابه منذ ذلك الحين.

٢-٣ الكانطية الفلسفيّة، والسيكولوجيّة، والسوسيولوجيّة:

يتلخّص موقف كانط الأساسي في أنّ مقولات العقل، التي تنتج بنية العالم الذي نعيش فيه، إلخ، هي مقولات عقلانيّة كليّة لا بدّ لأى كيان يختبر العالم أيّما اختبار من أن يمتلكها. ومن السهل أن نرفض هذه النظرة، فيما يتعلّق بكلّ المفاهيم ما عدا مفاهيم المنطق والرياضيات ربّما. غير أنّ من

خاصيات الحاجات الكانطية أنها، حين ترفض على هذا المستوى الفلسفي
المجرد، تعود على مستوى تجريبي، كحجج إِمّا حول السيكولوجيا
التجريبية أو حول السوسولوجيا التجريبية والتاريخ الفكرى.

يرى البروفسور سترأوسن، فى كتابه حدود الحس، أنّ الميل إلى
إضفاء الطابع السيكولوجى ليس سوى عادة سيئة وقع فيها كانط حين قدّم
حججاته. ولا يقتصر السوء على أنه لم يكف عن استخدام اللغة التى
تستخدمها سيكولوجيا جامعية مهجورة، بل يتعداه إلى أنّ هذا السوء ما كان
لينقص لو أنّه استخدم نظرية سيكولوجية حديثة. ولقد افترض بحجج كانط
أن تضع حدًا للتجريبية، فلم يكن لها أن تقوم إذا على أية خصائص تجريبية.
غير أننا إذا ما رفضنا موقف كانط بوصفه فلسفة، فإنّه يبقى بوصفه
سيكولوجيا؛ أو ربّما بوصفه سوسولوجيا. والأمر هنا، أنّه تبقى هنالك مفاهيم
أساسية نجد -تجريبيا- أننا نفكر تبعًا لها. فمن أين حصلنا على هذه
المفاهيم؟ هل هى مغروسة فى سيكولوجيتنا، مما يوجب النظر إليها فى
النهاية على أنّها مفاعيل بيولوجية بشرية: مقولات موروثة؟ أم أنّها
سوسولوجية فى أصلها؛ جرى اكتسابها خلال التنشئة الاجتماعية، وتطورت
فى ثقافة ما فى سياق تاريخها الفكرى، وربما كانت أثر جانب ما من جوانب
البنية الاجتماعية أو الاقتصادية؟

٢-٣-١ الكانطية السيكولوجية:

لم يعد المشتغلون بالهندسة يقبلون أنّ المكّان إقليدى بالضرورة،
أو منفصل عن الزمان بالضرورة. لكنّ البشر لا يزالون يفكرون بتلك
الطريقة بصورة عفوية. فلماذا؟ هل لسبب تجريبي، هو أنّ قسمنا الخاص من
المكان-الزمان يسهل اقتطاعه بتلك الطريقة، فنتعلم أنّ نحله بتلك الطريقة؟
أم لأنّ مواصفات المكان الإقليدى مغروسة فى عقولنا، كما اعتقد كانط؛ ليس

لأنّ على كلّ عقل أن يكون كذلك، كما اعتقد كانط، بل لأنّ المكان الإقليدي انغرس في أدمغتنا في سياق الانتخاب الطبيعي؟

أو لنأخذ الكيفية التي نتعلّم بها اللغات الإنسانيّة. يرى تشومسكي أنّ النسق الأساسي قائم في أدمغتنا قبل أن نتعلّم أيّة لغة من اللغات، وهو يرفض صراحةً نظريّة التعلّم التجريبية، ويقول إنه ديكرتياً؛ غير أنّه كانطياً في الحقيقة أكثر منه ديكرتياً. فهو يرى، عملياً، أنّ لدينا مجموعة موجودة مسبقاً من المفاهيم الألسنيّة اللاواعية مهيبّة لأنّ تووّل ما يصادف أن نسمعه من كلمات وعبارات تُقال من حولنا على أنّه لغة، وأنا كأطفال صغار نستخدم هذه المفاهيم (التي تُدعى "كليات ألسنيّة") لكي ننشئ للغة المحددة التي ننطق بها توصيفاً (أو "تحوّلاً") منهجياً لا واعياً.

ولقد وصف ليفي شتراوس وصفاً ماثلاً - وإنّ يكن أقلّ تفصيلاً بكثير وأساسه التجريبي أوهي - القاعدة الذهنيّة الأساسية التي تقوم عليها كل حياة اجتماعيّة. فبنى المجتمعات الفعليّة جميعاً تبدو على أنّها تجسّدات ماديّة لبني ذهنية أساسية عميقة. وبذلك تلقى بنويّة ليفي شتراوس ضوءاً جديداً على الفلسفة الكانطيّة، ولعلّ الأفضل القول إنّ الفلسفة التي تقوم عليها بنويّة ليفي شتراوس تبدو، عند التحليل، فلسفةً كانطيّة؛ فكل شيء يتطوّر من بني حاضرة فطرياً في العقل البشري، وقد وافق ليفي شتراوس نفسه على توصيف مشروعه بأنّه "كانطيّة دون الذات المتعالية"^(٧).

٢-٣-٢ الكانطيّة السوسولوجيّة:

المصدر الثالث الممكن للمقولات الأساسية التي نفكّر بواسطتها - إلى جانب العلة المتعالية والبيولوجيا الإنسانيّة - هو المعايير الأساسية لدى

(٧) انظر المقطع الفرعي التالي؛ والفصل الثالث من كتابي *يؤس البنويّة*.

الجماعة الاجتماعية. وإذا ما كانت العلة المتعالية تعطينا الكانطية الفلسفية، وفكرة البنى الذهنية الفطرية تعطينا الكانطية السيكلوجية، فإن فكرة المقولات السوسولوجية المشخصة تعطينا الكانطية السوسولوجية. وهذا هو الموقف الذى اتخذه بعض الماركسيين - مثل لوسيان غولدمان (١٩٤٨) - وليس الماركسيون وحدهم؛ فإسرائيل نوكس (١٩٣٦)، على سبيل المثال، يقبله كامكانية.

يبدو واضحاً أنّ كثيراً من مقولاتنا الأخلاقية والجمالية هي انعكاسات لجوانب من مجتمعاتنا، لكنه من غير المرجح أن تكون لأشكال المجتمع صلة بمفهومنا العام عن المكان أو بتصورنا المسبق فى الطفولة شكل الجمال النحوى. وفى الكانطية السوسولوجية، تغدو مبادئ العقل والحكم الكلية التى يستند إليها كانط معايير ثقافتنا الخاصة المقبولة، أو كما يمكن أن يقول الماركسيون، معايير إيديولوجيتنا الخاصة المقبولة.

وهذا هو الافتراض الذى على أساسه يحسب بعض اليساريين المحدثين أنّ من حقهم نقد "العقلانية الغربية"، ويتحدّث بعض النسويين، بسخف، عن "منطق ذكرى". والافتراض فى الحالتين كليهما هو أنّ ما يُقدّم فى العادة على أنّه مبادئ متعالية تهدى كل فكر هى فى الحقيقة مجرد معايير اجتماعية محلية، ويمكن من حيث المبدأ أن تُستبدل بها معايير أخرى. وهذا ما يحصل على نحو واضح فى بعض الحالات. فمقولة مثل "الوطن" قد لا تكون مفهومة بالنسبة لبدوى يعيش على الصيد والالتقاط، ومن الصحيح أيضاً أنه ليس له أى وطن، بالمعنى الذى يكون فيه ثمّة وطن لمن يقطن قرية. غير أنّه ما من جماعة إنسانية من دون لغة أو نظام علاقات عائلية، وأساس هذه الأمور بيولوجى، مع أنّ التنوعات فى شكلها ثقافية. والمبادئ المنطقية الشائعة - مثل CKCpqp - صحيحة على نحو كلى وتبقى كذلك، حتى لو لم يكن هناك أحد

فى الدنيا يفهمها، بل حتّى لو أنّ الدنيا كانت عقيمةً، ولم يكن فيها أيّة حياة أو نكاء من أى نوع^(٨).

وتتمثّل إحدى الوظائف الأساسية التى تقوم بها الكانطية السوسولوجية فى تفسير ما يجعل أحكامنا الأخلاقية والجمالية تتخذ سيماء ما هو طبيعى وضرورى. فلو أخذنا قانوناً أخلاقياً ما لوجدنا أنه معيار اجتماعى، لكنّه يغدو جزءاً مما تعتبره الذات هويتها الذاتية. ولو أخذنا مبدأً جمالياً لوجدنا أنه معيار اجتماعى، لكنه يغدو ثانيةً جزءاً مما تعتبره الذات هويتها. ذلك هو مصدر الضرورة والموضوعية الجوهريتين اللتين يُشعر أنّ هذه القوانين تتسم بها. فهى مبادئ مكوّنة لما هو أخلاقى وجمالى بالنسبة لتلك الذات. وهذا هو السبب فى أنّ البشر يمكن أن يكون لديهم تلك الفناعات الراسخة إلى أبعد حدّ فى المسائل الأخلاقية والجمالية. فما يشعرون أنه حقّ، أو يجدونه جذاباً، مأخوذٌ من المجتمع ومعروفٌ إذاً أنّه خارج الذات؛ لكنه يغدو أساس الذات التى تحكم أو تتجذب؛ كما يغدو التعبير الشخصى عن تلك الذات.

ولا بدّ هنا من تعديل مهم؛ فالحقائق القبلية التى تنطوى عليها المقولة الثالثة لا تكون صحيحة إلا إذا بقى المجتمع ساكناً، ذلك أنّ التاريخ يبذلها. وبهذه الملاحظة، تنتهى الكانطية؛ وتبدأ الهيغلية^(٩).

(٨) تعنى الصيغة CKCpqqq فى الترميز المنطقى البولونى الشائع "إذا كانت الأطروحة "p تتضمن "q" صحيحة، والأطروحة "p" صحيحة فإنّ الأطروحة "q" تكون صحيحة". وهذه الأطروحة المركبة هى حقيقة تحليلية وتحصيل حاصل؛ وهى صحيحة فى جميع العوالم المحتملة، لكنها لا تطلق أيّة دعاوى جوهرية بشأن أى من هذه العوالم.

(٩) هذا تقسيم تخطيطى إلى حدّ بعيد. ذلك أنّ كانط التاريخى كان يدرك جيداً وجود التاريخ؛ فى حين لم يكن هيغل التاريخى يحسب أنّ كل مفهوم خاضع للتغير تاريخى، لكن الصورة الأساسية تبقى على حالها.

Plato Fourth century BC *Republic*.

Theaetetus.

Protagoras.

Parmenides.

Plato's Epistemology and Related Logical Problems (Selections by Gwynneth Matthews 1972)

René Descartes(ed. Anscombe and Geach) *Philosophical Writings* (OU,1970).

Immanuel Kant 1781 *Critique of Pure Reason*.

1788 *Critique of Practical Reason*.

1790 *Critique of Judgment*.

G. Hegel 1807 *The Phenomenology of Mind*.

Noam Chomsky 1966 *Cartesian Linguistics*.

Mahaffy and Bernard 1889 *Kant's Critical Philosophy for English Readers*.

Israel Knox 1936 *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer*.

Ernst Cassirer 1945 *Rousseau, Kant, Goethe; Two essays*.

Lucien Goldmann 1948 *Introduction à la philosophie de Kant*.

P. F. Strawson 1966 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*.

Roger Scruton 1982 *Kant*.

Leonard Jackson 1991 *The Poverty of Structuralism*.

(٣)

إيديولوجيا برجوازية كاملة فلسفة هيغل

خلاصة:

ج. و. ف. هيغل هو الفيلسوف العظيم الذي تناول التطور التقدمي الذي يعترى الفكر الإنساني، وصاحب المبدأ الذي مفاده أن الأفكار والأشكال الثقافية الجديدة تبنى بأخذ القديمة، إنما مع إيجازها والتعالى عليها فى أشكال جديدة. وقد رأى هيغل أن التراث الثقافى عقل أو روح إنسانى فاعل ومتطور، يُحقّق ذاته فى التاريخ على هيئة أمم، وثقافات، ومؤسسات، لكن الماديين الماركسيين يدعون هذا تطور الإيديولوجيا، ويرون فيه انعكاسًا للتطورات المادية.

ومنظومة هيغل الفلسفية هى فى الحقيقة مثال بديع على إيديولوجيا كاملة؛ فهى تقدّم التاريخ الإنسانى برمته على أنه يفضى بصورة ظافرة إلى منظومة أفكار هيغل. وتحبك المعرفة الإنسانية برمّتها معًا على نحو يوفر تبريرًا ميتافيزيقيًا لنظام الأشياء القائم، السياسى، والدينى، والاجتماعى، والفنى، كما تقدّم منهجًا خاصًا - هو الديالكتيك - يمكن من إثبات أن ذاك التاريخ، وذاك النظام، هما خاصيتان ضروريتان من خصائص العالم.

لقد ميّز إنجلز بحدّة بين منظومة هيغل، التي رأى أنّها رجعيّة على نحو عميق، ومنهجه، الذي رأى هو وماركس أنّه ثورى بالقوّة، نظراً لاعتماده على الإطاحة المتواصلة بالمفاهيم الراسخة. (ينظر التفكيكيون المحدثون إلى إجراءاتهم النظرة ذاتها). وحين قلب ماركس المنظومة، وعدّل الديالكتيك ليطال الصراع الطبقي بدلاً من تعارض المفاهيم، حول الإيديولوجيا إلى نتاج تاريخي، بدلاً من كونها أساس المجتمع، وغداً أساس المجتمع أساساً اقتصادياً، وبقيت منظومة هيغل مقلعاً لا نفاذ له يمكن أن تستمدّ منه نظريات الإيديولوجيا.

يصعب الدفاع عن منظومة هيغل، وعن منهجه، هذه الأيام، غير أنّه عاش ثانيةً في أعمال أولئك الذين رفضوه -ماركس، كيركيغارد، راسل...- وعاش ثانيةً وثانيةً في ماركسيات القرن العشرين الهيجليّة. والأعجب من ذلك أنّ العلاقة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة تكاد تطابق العلاقة بين كانط وهيغل: فالبنيوية الليفيّ شتراوسية مشروع كانطيّ؛ أمّا ما بعد البنيوية فهي الديالكتيك الهيجلي مع شيء من التحوير الساخر المدمر.

١ - المنظومة الهيجلية:

رفض الفلاسفة المثاليون الألمان الذين تلوا كانط، بحجّة التناقض الداخلي، فكرة كانطية هي أيضاً مبدأ الواقعيّة الفلسفية الأساسيّة: الفكرة التي مفادها أنّه يمكن أن تكون هنالك أشياء - في - ذاتها متميّزة عن أيّة فكرة قد نحملها عنها. وبفعلهم هذا، تمكّن أولئك الفلاسفة من بناء منظومات فكريّة مثاليّة خالصة، رأت أنّ عرض محتويات المعرفة البشرية يعنى على وجه الدقّة عرض محتويات العالم الفعليّة؛ وأنّ تبيان الصلات المنطقيّة بين أجزاء

المعرفة البشرية يعنى تبيان الضرورة المنطقية التي تحكم بنية العالم. وكانت أعظم هذه المنظومات منظومة هيغل، التي بُسِطت على أكمل وجه فى **موسوعة العلوم الفلسفية** (١٨١٧، ١٨٣٠)، وسيطرت على الفلسفة إلى أيام ماركس.

والمقولة الأعمّ فى هذه المنظومة هى **الفكرة**، التي تغطى الواقع كلّه: فتشكّل بذلك مبدأ شاملاً للمتاليّة ذاتها، وللواقع بوصفه منظومةً موضوعيّة من الأفكار، ويمكن تقسيم **الفكرة** إلى ثلاث مقولات أصغر: **الفكرة - فى - ذاتها**، أو **الفكرة المنطقية** أو المنطق؛ و**الفكرة - خارج - ذاتها**، أو **الطبيعة**، أو العلم؛ و**الفكرة - فى - و - ل - ذاتها**، أو الروح، أو العلوم الإنسانية، التي توجز التصورين السابقين المتضادين وتصالح بينهما. وسوف نرى أنّ ذلك، بحسب المصطلحات الحديثة، يتمشى تقريباً مع المنطق والرياضيات، ومع العلوم الطبيعية، ومع العلوم الإنسانية والأخلاق والأدب، إلخ. ونحن لا نزال نعمل نوعاً ما ضمن هذا الإطار الفكرى، وأنا واثق أنّ هيغل كان محقاً فى اعتقاده أنّ هذا الإطار تفرضه علينا طبيعة الأشياء.

و**الفكرة المنطقية** مقولةٌ بالغة العموميّة - قارنها هيغل نفسه بأفكار الإله قبل خلقه أى كائنٍ فانٍ - وهى تنقسم إلى مقولات فرعية تغطى فى النهاية جميع مفاهيم الميتافيزيقا والمنطق الشائعة. ويشمل ذلك، على مستوى الميتافيزيقا الأساسى، مقولات الكينونة، والعدم، والضرورة؛ وعلى مستوى المنطق الأساسى، أنماطاً متنوّعة من الأحكام والحجج القياسية المنطقية.

وتغطى **الطبيعة** كامل ما ندعوه العلوم الطبيعية، وإن لم يُنظر إليها بطريقة علمية تماماً؛ فهى تمتد من مفاهيم المكان، والزمان، والحركة الأعمّ نزولاً إلى العضويّات الحيوانية والنباتية.

أما الروح فلا يغطي السيكلوجيا كما نعدّها اليوم وحسب، بل كل علوم الإنسان. وتقسيمة الفرعى الأول، الروح الذاتى، يغطي كل شىء من النفس والوعى نزولاً إلى الإدراك الحسى والتفكير. وتقسيمة الفرعى الثانى، الروح الموضوعى، يغطي كل ما يسهم فى تشكيل المجتمع، بما فى ذلك العائلة والمجتمع المدنى والدولة. وبدوره، يشتمل المجتمع المدنى على منظومة الحاجات (الاقتصاد) ومنظومة العدالة والشرطة والشركات، ويمضى هيغل إلى تفاصيل مدهشة: فمن الأمور الأخرى التى تندرج تحت الروح الموضوعى قانون التعاقد! أمّا المقولة الفرعية الثالثة من مقولات الروح الروح المطلق، الذى يغطى الفنّ، والدين، والفلسفة. فكل مدارس الفن والأدب التاريخية توجد هنا، وكذلك كل الأديان. لكن الدين المطلق هو المسيحية، والمعرفة المطلقة ترجع إلى الفلسفة.

يبدو ما يقدّمه هيغل، فى ظاهره، منظومة تصنيف محضة؛ نوعٌ من فهرس مكتبة مرتّب بحسب الموضوعات، ويشمل جميع الكتب التى يمكن أن تُكتب فى أى يوم من الأيام، غير أنّها تشمل ما يزيد على ذلك، إذ تقدّم أيضاً طريقة خاصة فى التفكير والانتقال من مقولة إلى أخرى، هى الديالكتيك. فإذا ما بدأت بمقولة الميتافيزيقا الأساس (حيث تشغل الزاوية السفلية اليمنى من المنظومة حين تُبسّط كمخطّط)، ثمّة حاجات ديالكتيكية تأخذك من مقولة إلى أخرى، ثمّ صعوداً إلى المقولات الأكبر التى تغطيها، إلى أن تبلغ المعرفة المطلقة وتترسّم جميع جوانب الفكرة، وهذه الأخيرة هى أشدّ ما تقترب فيه منظومة هيغل من تصوّر الإله.

والعملية الأساسية فى ديالكتيك هيغل هى عملية مصالحة، إنّما مع الإبقاء على التناقضات، ويبين الديالكتيك أنّ ما من مقولة مهما بلغت بساطتها، كمقولة الكينونة، إلا وهى متناقضة داخلياً؛ فحين تقول عن شىء ما

إنه كائن وحسب، دون أن نقول ما يكون، فأنت لا تقول عنه شيئاً في حقيقة الأمر؛ فمقولة الكينونة متطابقة مع مقولة العدم. لكن في هذا تناقضاً: إذ كيف لواقع أن يكون كينونةً وهدماً في آن؟ ليس له ذلك إلا إذا كان في حالة حركة من إحداهما إلى الأخرى: ليس له ذلك إلا إذا كان في صيرورة. (بعض الناس يجدون حجاجات مثل هذا الحجاج مدعاة للتصديق والإعجاب؛ أما بعضهم الآخر فيجدها مجرد لعب فارغ على الكلمات). وثمة حجاج مماثل يمضى بنا إلى مقولة على مستوى أعلى، فحين نقول إنَّ س شىء محدد، نقول أيضاً إنه ليس أشياءً أخر، وبذلك تصالح الكينونة المتعيّنة بين الكينونة والنفي وتبقي على تناقضهما.

وسوف أناقش في المقطع التالي ما لحجاجات مثل هذا الحجاج من صحّة مشكوك فيها، فإذا ما كانت صحيحة، تبيّن في النهاية أنّ منظومة المقولات الهيغليّة برمتها ضرورية دياكتيكياً، ولأنّه يُفترض بالمقولات أن تكون مقولات الواقع ذاته، وليس ابتداعات اعتباطية يبتدعها قلم مكتبة، فسوف يتبيّن لنا أنّ حالة الواقع القائمة ضرورية دياكتيكياً، بما في ذلك ليس مقولات المنطق والطبيعة المحضة وحسب، بل كثير من سمات الواقع الاجتماعي المألوفة المطمئننة، مثل الملكية الخاصة.

هذا ما يُقصد حين توصف منظومة هيغل بأنها منظومة "إيديولوجية" بالمعنى الحديث، فهي لا تقتصر على تقديم كامل المعرفة الإنسانية الراهنة والقول: "هذا أفضل رواية يمكن أن نقدّمها الآن عن طبيعة العالم"، بل تُدمج كامل المعرفة الإنسانية في إقامة برهانٍ مطوّل على أنّ حالة العالم القائمة ضروريةً وصحيحةً إجمالاً. وكما يقول هيغل في *فلسفة الحق والقانون* (١٨٢١): "ما هو واقعي عقليّ؟ وما هو عقلي واقعي"، وهذا هو المبدأ الأسمى في الفلسفة المحافظة (النظر إلى كل ما هو موجود، ومحاولة إيجاد

تبرير له)؛ مع أن من الممكن أن يستخدمه الراديكاليون أيضاً (إن لم يكن قانوناً عقلائياً، فهل يحق له أن يوجد؟).

حين ننظر إلى فلسفة هيغل سكونياً، بوصفها موسوعة ديالكتيكية، تبدو الأمور غايةً في التعقيد؛ وتغدو أسوأ حين نحسب أنه يُفترض بكامل المنظومة أن تتماشى أيضاً مع تطوّر الوعي، وكذلك مع تطوّر المقولات الثقافية في سياق التاريخ الإنساني. والعمل الأساسى هنا هو العمل الباكر، **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧). وهو عملٌ تنتظمه أساساً مقولات وعى يتطور، من الإدراك البسيط إلى وعى الذات، وهلمّ جرا. لكنه لا يتردد فى استخدام مقولات تاريخية كعلاقة السيد - العبد ليفسر بها تطوّر مقولات سيكولوجية مثل وعى الذات.

ليست الفكرة التى مفادها أننا لا يمكن أن نعرف أنفسنا ككائنات واعية إلا فى مرآة وعى ما آخر بالفكرة المُستبعدة بحدّ ذاتها؛ وقد غدت مؤخرًا واحدة من الأسس فى فكر جاك لاكان، إذا ما اقتصرنا على ذكر سيكولوجى واحد وحسب. لكنّ هيغل يرى أنّ هذا كفى، بالنسبة لإنسانٍ بدائى، بأن يفضى إلى الحرب! فنحن-نقارع البشر الآخرين ونقتلهم كى نجعلهم يعترفون بنا. غير أنه لن يكون لهم أن يعترفوا بنا بأية طريقة مُرضية وهم موتى. ولذلك ندعهم يعيشون كعبيد. السيد يدع العبد يعيش كى يكون ثمّة من يقدره كسيد. غير أنّ العبد يحظى بصفقةٍ أفضل. فله سببٌ يعترف به كمثل من أمثلة الوعى الحرّ؛ أمّا السيّد المسكين فليس لديه سوى عبد، لا يكاد يؤبه لاعترافه، بل إنّ السيد الآن منقطع عن العالم المادى الفعلى، لأنّ العبد هو الذى يعمل على ذلك العالم، ويطور طاقاته الخاصة فى سياق ذلك. وبهذا تغدو احتمالات التطور جميعاً مفتوحةً أمام العبد.

من الواضح أنّ هذه أسطورة، وليست تاريخاً؛ وهي الأساس لأساطير أخرى، كالأسطورة الماركسية عن البروليتاريا مخلصّة العالم. وقد سخر بيكيت منها أشدّ السخرية من خلال العلاقة بين بوزو ولكي (في انتظار غودو)، لكننا اعتدنا تتقلّ هيغل هذا بين المبادئ السيكلوجيّة أو الميتافيزيقية وبين التاريخ، وهو يرى أنّ الدولة المدينة الإغريقية هي محاولة الإنسانية تحقيق مبدأ الشمول؛ لكن طبيعتها الضيقة المحدودة تناقض ذلك. أمّا الدولة الثوريّة فهي محاولة الإنسانية تحقيق حرية مطلقة، لكنها تطيح بها، لأنّها تحل روابط المجتمع -النظام الطبقي، مثلاً- التي لا يمكن للحرية أن توجد من دونها. ثمّة تاريخ فعلي يمكن أن نراه تحت هذه الأحكام، وهو تاريخ منحاز إلى أبعد حدّ.

ويرى هيغل إلى "الروح" -الروح الإنساني- على أنّه يتطوّر في التاريخ، كما يتطوّر الوعي في الفرد، بالتغلب على تناقضات من هذا النوع؛ والتاريخ الإنساني هو في الأساس تاريخ هذا العقل الذي يتطوّر. وفي حاجات مثل هذا الحجاج يغدو السؤال عمّا إذا كان المرء في زمن تاريخي، أو في زمن سيكلوجي، أو ليس في أي زمن على الإطلاق سؤالاً تستحيل الإجابة عنه.

هكذا يقدّم تطور الأفكار الديالكتيكي على أنّه سيرة الروح الإنساني السيكلوجية، منذ أصوله البدائية حتّى التقاطه المعرفة المطلقة أيام هيغل ومن خلال منظومة هيغل. وحوادث هذه السيرة إنّما يشكّلها تعاقب الثقافات الإنسانية التاريخي. ذلك أنّ كلّ ثقافة من هذه الثقافات تطيح بها تناقضاتها الثقافية الخاصة وتفسح المجال للثقافة التالية. وسوف تأخذ الماركسية فكرة التناقضات التاريخيّة التي تؤدي إلى التغير الاجتماعي هذه، وتحاول أن تعطيها معنى مادي، مستبدلة بالتناقضات المنطقيّة صراعاً اقتصادياً جوهرياً.

لكن الصورة التي يقدّمها لنا هيغل هي صورةٌ روح-عالمٍ منخرطٍ في حجاجٍ متواصلٍ مع ذاته، وكلّ مرحلةٍ من هذا الحجاج - كل حلٍ لتناقضٍ سابقٍ - تنتجُ مرحلةً جديدةً من التطوّر.

٢- المنهج الهيغلي:

ما أعجَبَ ماركس وإنجلز هو المنهج الهيغلي، وليس المنظومة الهيغليّة؛ وقد بقيت طبعاً من ذلك المنهج، الديالكتيك، مركزيةً بالنسبة للنظرية الماركسية منذ أربعينيات القرن التاسع عشر إلى ستينيات القرن العشرين. غير أنّه كان على الدوام أصعب وأشدّ غموضاً من أن يُشرَحَ لغير الماركسيين أو يُدافع عنه، بما في ذلك بعض الفلاسفة الهيغليين. وتتمثل بعض المشكلات في التحوير؛ لكن بعضها ناجمٌ عن مشكلات في أعمال هيغل ذاتها.

١-٢ هل ثمة وجود للديالكتيك؟

السؤال الحاسم بشأن الديالكتيك الهيغلي هو ما إذا كان موجوداً أصلاً. فهيغل يقدّمه، كما قدّم أفلاطون ديالكتيكة قبل آلاف السنين، بوصفه منهجاً، تمكن مقارنته بالرياضيات، أو التفكير التجريبي؛ لكنه أقوى بكثير: منهج خاص هو انعكاس لما تتطوى عليه الفلسفة من مضامين خاصة. وفي المُقتطف التالي من *علم المنطق*، أقدّم وصف هيغل لمنهجه، وقد تخلّته

بعض تعليقاتٍ تشرح ما فهمته منه، أو المعنى الذى يمكن لى أن أستخرجه منه:

وجهة النظر الأساسية هي أن علينا أن نتعامل، كليّةً، مع مفهوم للمنهج الفلسفى جديدٍ تماماً. وكما سبق أن ذكرت فى غير مكان [فينومينولوجى الروح، هيغل ١٨٠٧]، فإنّ الفلسفة، إذ يفترض بها أن تكون معرفةً منظّمةً، لا يمكن أن تستعير منهجها من علمٍ خاضع، مثل الرياضيات، مثلما لا يمكنها أن ترضى بتأكيدات الحدس المحض القطعيّة [كما يفعل الرياضيون]، أو تستخدم ضروباً من التفكير قائمة على تأملٍ خارجى [كما يفعل العلماء التجريبيون]. بل إنّ طبيعة المضمون [الذى يُفترض أن يكون العالم ككلّ، وقد حُلّ فلسفياً] وطبيعة المضمون وحدها هي التى تبعث الحياة والحركة فى المعرفة الفلسفية، فى حين أن هذا التأمل ذاته فى المضمون هو الذى يولّد طبيعة الفلسفة ويحددها.

يصوغ هيغل منهجه على أساس فكرتين كانطيتين: الفهم، الذى يخلق العالم الموضوعى بتطبيق مفاهيم على الحدوس - مما "يقيم تعيّنات" - والعقل، الذى يعمل صعوداً من المفاهيم التى يستخدمها الفهم إلى المبادئ المفهومية العامة، لكن هذا الأخير يقوم بخطوة سلبية، نقدية قبل أن يمكنه القيام بخطوة إيجابية، بناءة:

يقيم الفهم تعيّنات ويحافظ عليها. أمّا العقل فسلبى وديالكتيكى لأنّه يحلّ إلى عدم تعيّنات الفهم؛ والعقل إيجابى لأنّه مصدر الكلى الذى يُستوعب فيه الجزئى.

وكان كانط قد كتب عن استخدام ديالكتيكى للعقل (اعتبره بلا طائل) لإقامة معرفة أبعد من التجربة، لكن هيغل لا يوافق:

كما شاع الاعتقاد بأنّ الفهم شيء مستقلّ عن العقل مأخوذاً بصورة عامة، كذلك يُعتَقَد أنّ العقل الديالكتيكي شيء مستقلّ عن العقل الإيجابي.

عندئذٍ يُدخِل هيغل مقولته الرئيسية الخاصة، مقولة الروح، لكي يصلح الفهم والعقل. وفكرة الروح بوصفه نفيًا إنما تتصادى عبر الفلسفة وصولاً إلى سارتر، إذا لم نرد أن نمضى أبعد من ذلك.

لكن العقل في حقيقته الفعلية هو الروح - الروح الذي هو أرفع من العقل الذي يفهم، ومن الفهم الذي يعقل على حد سواء. الروح هو السلب، إنه ما يشكل كيف كل من العقل الديالكتيكي والفهم؛

هنا يأتي وصفُ هيغل الموجز للمنطق الأساسي الذي يعمل به "الروح"؛ حيث يأخذ مفهوماً بسيطاً وعماماً وينتج مفهوماً أشدّ تخصصاً وتعيّناً. (مفهوم الفهم المنتج على هذا النحو هو ما يتضافر، على أساس المبادئ الكانطية، مع الحدوس لينتج الظواهر؛ عناصر العالم الموضوعي). وهذا ما يمكن أن يوافق عليه أي شخص ليس هيغلياً: وظيفة الروح أن ينتج مفاهيم متخصصة ومتعيّنة بغية الإحاطة بالعالم من خلالها. غير أنّ ذلك يتمّ عند هيغل بقوة السلب أو النفي: فأنت تتوصل إلى مفاهيم أشدّ تخصصاً بنفي المفاهيم الأبسط:

إنّه [الروح] ينفي التمييز البسيط وبذلك يضع التمييز المتعيّن الذي هو عمل الفهم.

ويتحرّك "الروح"، في الوقت ذاته، صُعُداً إلى أعلى باتجاه مفاهيم أرفع وأكثر إحاطة، لا تلبث أن تغدو (كما أفترض) المفاهيم الأبسط للمرحلة اللاحقة؛ وهذا تفسيري، على الأقل، للكلام الصعب التالي:

وهكذا يَحُلُّ حَقًّا هذا التمييز، ويكون بذلك دياكتيكياً، لكنّه لا يمكث في السلب الذى ينتج على هذا النحو، بل يكون هنالك القدر ذاته من الإيجاب. وهكذا يكون قد أقام البسيط الأول، إنما بحيث يكون هذا البسيط أيضاً ذلك الكلّى الذى هو عينيّ بحدّ ذاته؛

وبذلك نتوصّل إلى فكرةٍ محيرةٍ جدًّا هي فكرة الكلّى العينيّ، التى تواصل لعب دورها بعد أكثر من قرن في الطبقات الهيجليّة من الماركسية؛ في نظريات لوكاش الجمالية، على سبيل المثال:

ليس ثمة جزئى معلوم مندرج تحت هذا الكلّى؛ غير أنّه فى ذلك التعيّن، وفى الحلّ الناجم عنه، يكون الجزئى قد تعيّن أيضاً مصادفةً.

هذه العمليّة المنطقية أو شبه المنطقية من بناء الكليّات العينية متأصلة فى المفاهيم ذاتها؛ لكنها تنتج حركة الروح، والأحرى أنّها حركة الروح، التى تعطى معرفةً مطلقةً وتعيّن مضمون المعرفة أيضاً:

حركة الروح هذه، التى فى بساطتها تعطى ذاتها تعيّناتها، ومن ثمّ تكافؤها مع ذاتها، والتى تغدو بذلك تطور الفكرة الشاملة المحايث، هذه الحركة هي منهج المعرفة المطلق، وفى الوقت ذاته روح مضمون المعرفة المحايث. وما أقوله، أنّه عبر هذا الطريق وحده من البناء الذاتى يمكن للفلسفة أن تغدو علماً موضوعياً ومبرهنًا⁽¹⁾.

والعبارة المفتاح هنا هي البناء الذاتى. فالمعرفة ليست انعكاساً لواقع سابق الوجود وعارض: المعرفة (والواقع) تبنيهما البروح فى اشتغالها بوصفهما منظومة تمكن البرهنة عليها.

(1) Preface, Science of Logic, Hegel 1812.

٢- ٢ نقاد الديالكتيك: ماركس، راسل، بوبر، فندلى

ذلك هو إذاً منهج هيغل الديالكتيكي، كما عبّر عنه هو نفسه، ولقد بدأ لكثير من الفلاسفة والمناطق بعيداً عن المنطق؛ وأنا أوافقهم على ذلك. غير أنّ فلاسفة آخرين رأوا فيه منهجاً صحيحاً، وقد شاع في شروح القرن التاسع عشر، بخلاف الشروح الحديثة، أن يوضع منهج هيغل في شكل يكاد أن يكون تخطيطياً: **أطروحة؛ نقيض؛ تركيب**. ولقد قدّم الفيلسوف مكتغارت، صديق برتراند راسل وناصحه المخلص، طبعة من منهج هيغل باللغة الصرامة مكنته من أن يبيّن أنّ جزءاً كبيراً من آراء هيغل ينبغي تركها لأنها لا تتسق مع ذلك المنهج. فحتى في الحجاج الأول ذاته، الذى توجّز فيه "الكيونة" ومتممها "العدم" فى مفهوم أرفع هو "الصيرورة"، يبيّن مكتغارت أنّ فكرة "الصيرورة" ما كان ينبغي أن تُضمّن عنصراً زمنياً، بل كان ينبغي أن تكون "انتقالاً منطقياً خالصاً إلى كيونة متعيّنة".

ولقد أقرّ ناقد هيغل الأقدر، كارل ماركس، أهمية المنهج الديالكتيكي، ما إن تطهّر من مثاليته وغدا مادياً، غير أنه لم يتوقّع له أن يثير إعجاب الجميع: فهو، كما قال، "فضيحة للبرجوازية" إذ يواصل ذلك المفاهيم على نحو ثورى، لكنّ أتباع ماركس، منذ أيامه إلى الآن، جعلوا من هذا المنهج العلامة الفارقة على قصور برجوازية فى التفكير "بصورة غير ديالكتيكية"، وكثيراً ما يكون معنى هذه العبارة بعيداً عن الوضوح؛ إذ يبدو فى بعض الأحيان أنها تعنى "التفكير بدقّة زائدة وبمفاهيم ثابتة"، ويبدو فى أحيان أخرى أنها تعنى "لا أوافق على نتائجك لكنى لا أستطيع أن أخطئ منطقك".

ويتحدّث واحد من أعظم الفلاسفة الماركسيين، هو جورج لوكاش، فى كتابه **هيغل الشاب**^(٢)، عن الديالكتيك بوصفه "منهجاً لم يقدر شراح

(2) The Young Hegel, 1938, reprinted 1966.

فينومينولوجيا الروح البرجوازيون أن يفهموه قطً وبتهم واحداً من هؤلاء الشراح، هو هايم، بـ "العجز"، لإشارته أن التاريخ والسيكولوجيا يتداخلان في هذا العمل. وكثيراً ما استخدم مفكرون ماركسيون أقل شأنًا كلمة "ديالكتيك" كهراوة يهون بها على كل من يحيد عن الخط الحزبي السائد.

ومن الواضح على أية حال أن هنالك طيفاً واسعاً من الآراء التي تقوم الديالكتيك عاليًا. إنما من دون أن يوافق الجميع على ذلك. فثمة عدد كبير من الفلاسفة، لا يسبغون على هيغل كبير أهمية، ويعتقدون أن الديالكتيك في حقيقته منهجٌ في الحجاج غير سليم منطقيًا؛ وأن فلسفة هيغل برمتها قائمة على أخطاء منطقية فظة. والمقلق أكثر، أن ثمة فلاسفة آخرين، ممن أعجبوا بهيغل أشد الإعجاب، وكرسوا حياتهم لدراسة أعماله، توصلوا إلى أنه ما من منهج ديالكتيكي البتة، وأن مثل هذا المنهج ليس سوى ضرب من الدجل، أو الوهم. فكيف ذلك؟

منطق هيغل مُحيرٌ؛ ومن صفاته الغريبة أنه يحيرُ من لديهم معرفة عميقة بالمنطق أكثر مما يحيرُ من لا يعرفون عنه الكثير. يخطر في ذهني برتراند راسل، مثلاً. فقد توصل راسل إلى استنتاج⁽³⁾ مفاده أن الصرح الجليل برمته مؤسس على خطأ: خطأ الخلط بين الأكيااف والخصائص المستمدة من العلاقات والروابط. ولست واثقاً من أنه على حق؛ لست واثقاً من أي شيء حين يكون هيغل هو المعنى. غير أن أحداً قط لم يكن مؤهلاً أحسن من راسل لإطلاق هذا الحكم: ذلك أن مؤلف **مبادئ الرياضيات** المشارك هو واحد من بين الأشخاص الثلاثة أو الأربعة الذين يمكن القول إنهم أسسوا المنطق الصوري الحديث.

(3) Russell 1946.

رفض راسل أيضاً خلطَ هيغل اللافت المنطق والميتافيزيقيا مع التاريخ الإنساني، لكنه لم يكن يعتبر ذلك خطيراً بما يكفي لأن يقدّم حججاً جديدة ضدّه؛ بل سخر منه وحسب: "لقد تقدّم تاريخ العالم عبر المقولات، فى الحقيقة، من الكينونة الخالصة فى الصين (التي لم يعرف عنها هيغل سوى أنها موجودة)..."^(٤).

ومن المعتاد بين علماء الاجتماع والماركسيين أن تتبدّ نظرة راسل بوصفها ضريباً من عدم الفهم الذى لا يستحق أن يؤخذ على مجمل الجدّ. غير أنّ ذلك لا ينفع فى حقيقة الأمر. ففى مرحلة باكرة من حياته، وتحت تأثير مكتغارت، غدا راسل هيغلياً، وبقي كذلك على مدى سنتين أو ثلاث سنوات^(٥). ثم راح يدرس أسس الرياضيات والمنطق، ويضع أسساً جديدة. وفى سياق عمله "قدّم أسلوباً رياضياً جديداً، أمكن بواسطته أن تتحول مناطق كانت متروكة فى السابق لأوهام الفلاسفة [مثل خصائص المجموعات اللامتناهية، أو النفى] أن تتحول إلى صيغ مضبوطة لها صفة الدقّة"^(٦).

الحقيقة، إذًا، أنّ راسل حين رفض الديالكتيك، لخطأ حاجاته المنطقية، كان يعرف بدقّة ما يفعله، وكان لديه أسباب وجيهة لفعله. وبمعايير راسل - تلك المعايير التى كان عليه أن يتبناها لإنتاج أعماله ككلّ، والتى يعترف بها كلّ المناطقه الصوريين المحدثين - فإنّ منظومة مبادئ الرياضيات هى منظومة أصيلة ومتماسكة منطقيًا؛ أمّا منظومة هيغل فليست متماسكة منطقيًا وما يضمن قيامها هو البلاغة الغامضة.

وثمة ردّ ماركسى/هيغلى مُحَنَك على هذا، مفاده أنّ إنتاج منظومات صورية هو ذاته نتاج عقلانية برجوازية، وينبغى أن يفهم بمصطلحات

(4)Ibid., p. 762.

(5) Russell, 1967, p. 63.

(6)Ibid., p. 145.

ديالكتيكية^(٧)، غير أنّ هذا لا يجعل منطق هيغل أفضل حالاً على الإطلاق. وثمة أيضاً ذلك الردّ غير المُحتكّ الذي يرى أنّ المفكرين البرجوازيين لا يسعهم أن يفهموا الديالكتيك. غير أنّ من الصعب أن نرى راسل الأرسقراطي الليبرتاري كمدافع عن البرجوازية، أو كخادم مأجور للنظام الرأسمالي، إلا إذا رأينا مثل هذا الشيء في كل ناقد مفوّه لماركس أو هيغل.

والمثال المعقول أكثر على الفلاسفة الذين "لا يفهمون ما يهاجمونه" هو كارل بوبر؛ وليس في نيّتي أن أدافع عن المجتمع المفتوح وأعدائه، لكنّ تناول بوبر للديالكتيك في *تخمينات وردود* (١٩٦٣م) لا يبدو ظالماً تماماً (نظراً لما تتسم به صياغات هيغل من غموض أقصى)، على الرغم من إقرارنا بأنه معادٍ ومُقتَضِب.

غير أننا، كما قلت، لا نحتاج لأن نعود إلى مُناوئى الهيغلية المفوّهين كيما نشكّ في الديالكتيك. ففي واحدٍ من أشمل الأعمال عن هيغل^(٨)، توصّل ج. ن. فندلى - وهو هيغلي بلغ التزامه من الشدّة حدّ رؤيته تتناول هيغل للعلم "المعيّاً" - إلى أنه ليس هنالك منهج ديالكتيكي محدّد، وأنّ منهج هيغل غالباً ما يلقي قناعاً على طبيعة فكره الحقيقية. أمّا وولتر كوفمان، فيمضى إلى أبعد^(٩). حيث يرى أنّ *فينومينولوجيا الروح* ليس سوى "منطق الهوى"، وأنّ هيغل لا يبنى بِنفسه في مواقف فلسفية متلاحقة، إلى أن يستنفدها جميعاً. ويزيد إيقان سول، تلميذ كوفمان، على ذلك أنّ المنطق أيضاً ليس

(7)Lukács 1966.

(8)Hegel - a reexamination, 1958.

(9)Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary, 1965.

سوى "منطق الهوى" (10). أما تشارلز تايلور، فيقول فى كتابه *هيغل* (11):
"الواقع إن *فينومينولوجيا الروح* بوصفه تأويلاً لمقاطع معينة من التاريخ
السياسى والدينى هو أشدّ وقعاً منه كحجاج وأكثر إقناعاً". مع مثل هؤلاء
الأصدقاء، لا حاجة بالديالكتيك لأى أعداء.

٢-٣ إنقاذ الديالكتيك:

لا بدّ أن يتساءل المرء، إذًا، هل يمكن لنا أن ننقذ الديالكتيك؟ واعتقادى
فى الحقيقة أنّ ذلك ممكن، وضرورى، فهو أداة قيّمة فى عدد من المجالات
من بينها النظرية الأدبية. والبداية هى بهجوم معاكس جرىء، كان قد شنّه
ج. ن. فندلى فى مجال المنطق الرياضى ذاته، ذاك المجال الذى تكمن فيه
أكبر نقاط ضعف الديالكتيك كما يبدو. ذلك أنّ فندلى تراجع عن وجهة نظره
أنّ ليس ثمّة منهج دياالكتيكى محدد، وبعد عام على نشر كتابه المشار إليه
أنفًا، وفى مقالة موسومة "أهمية هيغل المعاصرة" من كتابه *اللغة والعقل
والقيمة* (12)، وصف المنهج الديالكتيكى على النحو التالى:

لابدّ من القول إنّ السمة الأساسية فى المنهج الديالكتيكى هى اشتماله
الدائم على تعليق رفيع الرتبة على موقف فكرى سبق التوصل إليه. فما
يفعله المرء فى الديالكتيك هو أولاً العمل على مستوى مُعطى من الفكر،
وقبول افتراضاته الأساسية، والمضى إلى النهاية مع مصطلحاته، ثم
المواصلة للوقوف خارجه، وفهمه، وتبيين ما أنجزه بالفعل، ومدى اتفاق

(10) Soll 1969.

(11) Taylor, 1975.

(12) Findlay 1963, Language, Mind and Value.

منجزاته أو عدم اتفاقها مع ما يعلنه. وفي الديالكتيك يرى المرء ما يمكن أن يُقال عن موقف فكري معيّن مما لا يمكن قوله من داخله. وتعليق الديالكتيك ليس تعليقاً على صوابية أو صدق ما يقال بطريقة معينة أو على أساس مفاهيم معينة، بل تعليق على كفاية أو استيفاء المقاربة المفهومية المُستخدمة. وفي الديالكتيك ينتقد المرء طريقته في تصوّر الأشياء، وليس الواقعة الفعلية التي تصوّرها... وما يفعله هيغل، حقيقةً، يشبهه في استثنائيته ما فعلَ في علم النحو أو علم الدلالة الحديثين أو في سواهما من الدراسات الشكلية المماثلة، حيث ننتقل من خطاب في لغة إلى خطاب عن تلك اللغة، حيث نجعل لغةً ما لغةً -موضوعاً للغة عن اللغة. وهذا يتضمّن، بالطبع، ذلك السعي الأبعد إلى جعل ما كُشف عنه بهذه الطريقة جزءاً من لغة - موضوع موسّعة، غير أنّ هذا أيضاً يجري بانتظام في كثير من تمارين تناول اللغة للغة. وما يحظى تحقيقه بأهمية أبعدها أن ينطوي مثل ذلك التعليق الديالكتيكي اللغوي اللغوي على احتمال بروز مستجدات محددة تتعلّق بالمبدأ، وأشياء لا يقتضيها في الظاهر ما فعله المرء على المستوى الأدنى. وفي بعض الأحيان تكون هذه المستجدات ضئيلة، مجرد تأكيدات أو مصادقات أو طبقات مشدّدة مما سبق للمرء أن فكّر به: لكنها تشتمل، في أحيان أخرى، على ترجّح فيه مفارقة باتجاه الشيء المعاكس تماماً، أو باتجاه التأكيد على شيء بشأن (س) معاكس تماماً لما ينزع إليه (س) نفسه أو يؤكّد عليه، كأن نوكد من مستوى أرفع بطلان تمييزه من مستوى أدنى ويحتمس له؛ كما تشتمل في أحيان ثالثة، هي بعدّ أشدّ بروزاً ولفناً للانتباه، على قلب للمنظور يحول مشكلةً إلى تفسير: كأن نرى في تعارضات وتضادات معينة غامضة يصعب قبولها "الطبيعة الحقة" لشيء يقتضى هذه التعارضات والتقابلات على وجه التحديد ويجعلها بذلك مقبولة.

ويتابع فندلى، ببراعة متباهية أشدّ التباهى، فيقترح أمثلةً على ذلك كلاً من نظرية كانتور فى الأعداد المتخطية للانهاية^(*)، ونظرية غودل فى الجمل غير القابلة للبت^(**). وهذا مثالان مؤثران أشدّ التأثير؛ حتى إنهما يفوقان فى تأثيرهما ما يواصل فندلى تناوله من ثالث هيجل المؤلف من الكينونة والعدم والصورورة.

وما أراه من جهتى هو أنّ فندلى قد برهن، بثمن باهظ، على أنه محقّ. فقد رسّخ أنّ هنالك فى الفلسفة منهجاً دياكتيكياً مشروعاً؛ لكنه منهج ألسنى ومنطقى وحسب. وهذا الديالكتيك -الذى هو صحيح- لا يقول شيئاً عن موضوعات هيغلية مثل تطور الوعى عبر التناقض، فما بالك بمضمون الكينونة الفعلية. وبقدر ما يصحّ هذا المنهج يكون ابتعاده عن الهيغلية؛ فليس هيجل من مارسه فى شكله الصحيح. وبقدر ما يكون هيغلياً، أى بقدر ما يكون مثالياً وأطولوجياً، تكون مجافاته الصحة.

(*) جورج لودفيغ كانتور (١٨٤٥-١٩١٨) عالم الرياضيات الشهير الذى وُلِدَ فى روسيا، وقضى معظم حياته فى ألمانيا. واضع نظرية المجموعات الحديثة. ويُعتبر أول من أشار إلى أهمية مبدأ التناظر واحد لواحد بين المجموعات، ومن عرّف المجموعات اللانهائية والمتسقة، كما أثبت أن الأرقام الحقيقية أكثر بكثير من الأرقام الطبيعية، وهو من عرّف الأرقام الكمية والترتيبية وطرق الحساب الخاصة بها. ولأعماله قيمة فلسفية رفيعة، وقد أفادت العلوم الاجتماعية من مبادئه التى واجهت معارضة شديدة من قبل الرياضيين فى عصره، أمثال ليوبولد كرونكر وهنرى بوانكاريه وبعدهما هيرمان ويل وبروير وقتغشتين.

(**) كورت غودل (١٩٠٦-١٩٧٨) منطقي ورياضى أمريكى من أصل نمساوى، برهن على أنّ منظومة حسابية، وإن كانت تامة، لا يمكن البرهان على أنها غير متناقضة؛ وإن كانت غير متناقضة، فإنه لا يمكن البرهان على أنها تامة، كما برهن على عدم إمكانية البرهان على اتساق أية منظومة رياضية إلا بالاعتماد على منظومة أوسع وأعلى منها، الأمر الذى فتح المجال واسعاً أمام دراسة اللغات كافة من منظور جديد، حيث لا يمكن للغة أن تعبر تعبيراً كاملاً ومتسقاً عن المعنى إلا باستمرار تطورها.

يقدم فندلي أيضاً أمثلةً بالغة الروعة عن "ترجّح ديالكتيكي في تاريخ الفلسفة"، مما يجعل المنهج الهيغلي يبدو مثمراً وأساسياً على حدٍ سواء، بصرف النظر عن رأى المرء في المنظومة الهيغلية:

كوجيتو ديكرت الذي يحول شكاً كلياً من المرتبة الأولى إلى يقين مطلق رفيع المستوى، وتحويل أنسيلم المماثل للإله الذي يشكّ به الأحمق إلى كائن لا يمكن حتى للفيلسوف أن يشكّ به، ودعوى هيوم الساخرة أنّ مذهب وحدة الوجود الشنيع لدى اسبينوزا لا يمكن تمييزه في الحقيقة عن إيمان بنفس جوهرية أساسية، وأنا وحديّة^(*) فيتغنشتين التي يُبازلتها إمكانية الكلام على تجارب شخص آخر تنتهي إلى جعل كلام المرء على تجاربه الخاصة أمراً مستحيلاً، إلخ، إلخ. ومثل هذه النقلات الديالكتيكية هو ما نقوم به حين ندرك أنّ العيانية فكرة مجردة أشدّ التجريد، وأنّ فكرة الجمال أبعد ما تكون عن الجمال في نأيها السخيف، وأنّ عسكرة "العالم الحر" في خطر من أن تغدو طغيانية، وأنّ المرتبة صفر أو المرتبة الخالية من الأعضاء هي ذاتها عضو جديد تماماً في مرتبة رفيعة الدرجة، وأنّ غياب *autrefois 'douxprintemps* حاضر هو ذاته على نحو يدعو إلى الرثاء، وأنّ التجريد الرائع والنقاء المجاني في نظرية سلوكية هو دليل عن غير قصد أو عن غير رغبة على وجود ما لا يمكن قطّ أن يُبدى كلّ الإبداء في السلوك، إلخ، إلخ.

(*) الأنا وحديّة solipsism، مذهب فلسفي يقول إنه ليس ثمة سوى الإنسان ووعيه، فالعالم لا وجود له إلا في عقل الفرد وكما يراها.

لا يمكن أن يفوتنا عند هذا الحدّ ما لديالكتيك فندلى المعاد بنائه من أهميّة بالنسبة لمشاغلنا الحديثة. كل شيء واضح الآن، ولا حاجة لقول أى شيء آخر. لقد كان هيغل ما بعد بنوي.

غير أنّ لدى فندلى (الذى كان يكتب قبل اختراع ما بعد البنيوية بالطبع) تحذيراً يقدّمه:

[الديالكتيك] هو منهج تكون فيه الخطوة ٢ تعليقاً صحيحاً وحتماً وساخراً فى بعض الأحيان على ما قدّم فى الخطوة ١، وتكون الخطوة ٣ تعليقاً صحيحاً وحتماً على ما قدّم فى الخطوة ٢، وهكذا دواليك. فإن لم تكن خطوة ما، فى أيّة مرحلة من هذا المسير، التعليق الصحيح والحتمى على ما سبقها، واعتصرت منه بالتأمل، فإنّ الخطوة المعنيّة لا تكون صحيحة. وليس ديكالكتيك هيغل لعبة بيتيّة مسليّة أو مملّة تقام فيها ضروب اعتباريّة من التضاد ثمّ يجرى "التغلب" عليها اعتبارياً. فبروز هذه الضروب من التضاد والتغلب عليها ينبغى أن يكون الثمرة الحتميّة للتأمل فيما هى عليه الأفكار، إذا ما أريد لهذه الثمرة أن تكون صحيحة فى أى حال من الأحوال: أى أنها ينبغى أن تكون ثمرة التجربة (Erfahrung)، كما يقول هيغل، تجربة الطور السابق، أو ينبغى، بصورة جذريّة أكثر، أن تكون ما تنطوى عليه النظرة الواعية التى ترى أنّ الطور الماضى قد مضى، وأنّ مضمون الحاضر، إذ نحلل الزمن تحليلاً معقولاً، ليس سوى مضى ما مضى^(١٣).

هل يمكن للمرء أن يأخذ على محمل الجد هذه الأطروحة عن علاقة ما بعد البنيوية بالديالكتيك؟ من الواضح أنّه ما من إمكانية لأى برهان

(13) Findlay 1963, pp. 219-22.

صورى. والديالكتيك فى أفضل الأحوال منهجٌ سيئ التحديد إلى أبعد حدّ، كما أنّ ما بعد البنيوية حركة فكرية مشوّشة ومنطوية على مفارقات ساخرة متعمّدة. وحدود هذا الحجاج أشدّ إبهامًا من أنّ تضبطها حاجات دقيقة. ثمّ إنّ هيغل، مهما كان منهجه سلبيًا وهذامًا، معنى ببناء منظومة جامعة؛ أمّا ديريدا، على سبيل المثال، فمعنى بزعة المنظومات القائمة برجّ أسسها. وفى هذا الصدد، فإنّ الهيغليين اليساريين هم الذين يشبهون ما بعد البنيويين، كما سنرى فى الفصل الثانى.

لكنّى أحسب أنّ هناك ثلاث أطروحات جديرة بالدفاع عنها.

الأولى هى ما سبق أن أشرت إليه من أنّ فلسفة البرنامج البنيوى الأساسية فلسفة كانطية، ولم يكن بدّ من أن تكون كذلك^(١٤)؛ فى حين أنّ تطورها ما بعد البنيوى ينماشى مع النقد الهيغلى لكانط، من حيث طريقته فى هدم المقولات المفهوميّة الثابتة، القائمة مسبقًا.

والثانية هى أنّ هنالك لبابًا عقلانيًا فى جميع أشكال ما بعد البنيوية، هو التالى: إذا أخذ المرء آية منظومة فكرية جامعة، وأخذ التفاصيل الصغيرة، أو الأصوات، المقصاة عنها إقصاءً منهجيًا، أمكنه على الدوام أن يدكّ المنظومة برمتها. وهذا اللباب العقلانى يبدو لى على أنه وجه من أوجه الجانب السلبى فى الديالكتيك الهيغلى، مع أنّ من العدل أيضًا وصفه بالديالكتيك السقراطى، الذى هو الجانب السلبى أو غير البناء من الديالكتيك الأفلاطونى. ونحن هنا إزاء منهج عام تمامًا يميّز الفلسفة النقدية.

(١٤) يمكن العودة بشأن تفصيلات هذا الرأى إلى كتابى *بؤس البنيوية*.

أما الثالثة فهي أن ما بعد البنيوية لم تنتج، ومن طبيعتها ألا تستطيع أن تنتج، أية منظومة جامعة. غير أن أجزاءها تنزع لأن تحلّ، بطريقة زوراء لافتة، النطاق الفكرى الذى سبق أن احتلته المنظومة الهيغلية ككل. فقد تناول لاكان الوعى، وقدم ديريدا ونوعاً من السوسورية المُحرّفة المنطق، أما فوكو فقدّم إعادة تأويل مثالية للتاريخ؛ وحتى ألتوسر، بمحاولته اليأسية إنكار هيغل وإيقاف ماركس على قدميه، انتهى إلى ما أدعوه مثالية خطابية، ونظرية فى الذات هيغليتان يساريّتان فى جوهرهما.

غير أن ذلك يحتاج إلى فصل آخر، وفى هذه الأثناء، ينتظرنا سؤال فكرى أكثر إلحاحاً. كيف أمكن قلبُ منظومةٍ ومنهجٍ، مجردين ونظريين ومحافظين فيما يسفران عنه مثل هذه المنظومة وهذا المنهج، وتحويلهما إلى نظرية مادية فى التاريخ، تتشكل أساس برنامجٍ للثورة؟ والحال، أن ثمة خطوتين كان من الضرورى اتخاذهما للقيام بذلك: خطوة باتجاه الفلسفة الهيغلية اليسارية، وخطوة خارج الفلسفة تماماً، باتجاه نظريةٍ جديدةٍ فى التاريخ، ونقد الاقتصاد البرجوازى.

كتب:

G. Hegel 1807 The Phenomenology of Mind.

1953 The Philosophy of Hegel (ed. Carl Friedrich).

1817, 1830 Encyclopedia of the Philosophical Sciences.

1971 Hegel's Philosophy of Mind (ed. Findlay and Miller).

David Ritchie 1893 Darwin and Hegel, with other philosophical studies.

J. McTaggart EllisMcTaggart 1910 A Commentary on Hegel's Logic.

W. T. Stace 1923 The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition.

J. N. Findlay 1958 Hegel - a Re-examination.

1963 Language, Mind and Value.

Walter Kaufmann 1965 Hegel: Reinterpretation, Text and Commentary.

Ivan Soll 1969 An Introduction to Hegel's Metaphysics.

Charles Taylor 1975 Hegel.

(٤)

الماركسيّة الهيجليّة

الاغتراب والديالكتيك والعلم الاشتراكيّ

خلاصة:

يقدم هذا الفصل وصفا لهيجلية ماركس اليسارية الباكرة، التي كانت أشدّ تأثيراً على الماركسية الغربية - وتالياً على النظرية الأدبية- من علمه الاقتصادي الناضج، كما ينظر هذا الفصل في مشكلة الانتقال من منظومة فلسفية مثاليّة، سواءً قُصدَ منها أن تبرّر النظام الاجتماعي القائم أم تنتقده، إلى علم معدود للمجتمع، قُصدَ منه أن يكون أساساً للإطاحة بالمجتمع القائم، وإقامة اشتراكية علميّة. وسوف آخذ نصّاً أساسياً للنقاش الأطروحات حول فيور باخ، تلك الملاحظات الموجزة الباكرة غير المنشورة التي تداركها إنجلز لاحقاً. ولعلّ هذه الأطروحات، في إيجازها ذاته وعدم اكتمالها واقتصارها على التلميح، تمثل ماركس في أقصى عمقه الفلسفي، مع أنه ليس هناك قطّ ما يبرر أخذها على أنها تحدّد الماركسية.

وكما سنرى في فصول لاحقة، فقد عاد الماركسيون الغربيون إلى ماركس الشاب لأنهم أرادوا فلسفة نقدية وليس علماً للمجتمع؛ أمّا منظر

الأدب فقد نزعوا إلى اقتفاء خطاهم. وإننى لأودّ أن يكون ثمة علم للمجتمع مادي، لكنى أشكُّ في أن تكون الماركسية هذا العلم؛ ولذلك أستخدم الأطروحات لأطرح السؤال ثانيةً عن إمكانية قيام هذا العلم. فإزاء المصاعب التي طرحتها مفاهيم العلم الحتمية في القرن التاسع عشر، طورَ ماركس الديالكتيك المادي؛ وهو تعديل لديالكتيك هيغل من الواضح أنه لا يعمل عمله. أمّا الفيزياء الحديثة، ورياضيات نظرية الشواش، التي تمتدُّ أبعد بكثير من الفيزياء، فتتفرحان حدودًا مختلفة لهذه المشكلة: نظرية للمجتمع ماديةً تمامًا واختزالية اقتصادية، لكنها ليست ديالكتيكية ولا حتمية. وثمة توازٍ غريب هنا مع أطروحة ماركس الباكورة حول ديموقريطس.

١ - مصادر الماركسية الثلاثة:

انبتت الماركسية من الفلسفة المثالية الألمانية، والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والإنجليزية، والاقتصاد السياسي الأنجلو-إسكتلندي. وكان هذا الأخير في جوهره إيديولوجيا الرأسمالية القائمة، لكنَّ تصوّره جرى على أنه حقيقة اقتصادية خالدة. وكان لا بدَّ من تغيير كلِّ واحد من هذه المصادر. فالاقتصاد السياسي كان ينبغي أن يُظهِر على أنه نتاج تاريخي، يمكن أن يتغيّر في المستقبل. والفلسفة المثالية كان ينبغي أن تُحوَّل إلى علمٍ مادي للتاريخ والمجتمع، وكان ينبغي لهذا العلم أن يغدو الأساس، ليس لليوطوبيات الاشتراكية التصورية، بل لاشتراكية علمية، لها برنامج عملي لتغيير المجتمع تغييرًا ثوريًا، وما أُعنى به هنا هو المشكلات الفلسفية التي واجهها ماركس، وليس المشكلات السياسية والاقتصادية، على الرغم من الترابط الأكيد بين هذه المشكلات جميعًا.

١-٢ هيجل بوصفه ثورياً على صعيد المفاهيم

بدأ ماركس كمريد لهيجل، فكان في شبابه عضواً في حلقةٍ من الهيجليين اليساريين تطمح إلى تغيير المجتمع بنقده فلسفياً. وحين يحسب المرء أن المجتمع قائم على أفكار البشر، لا يكون مثل هذا المشروع مجاوزاً حدّ المعقول؛ ولا يكون اختيار هيجل معلماً ذلك الأمر السخيف، ما دام المنهج الفكري هو المقصود. وحين تكون المفاهيم هي كل ما يهمّ، يكون هيجل الأكثر ثوريةً بين الفلاسفة. فهو لم يرضَ قطّ عن مفهوم؛ وكان يختبره حتى الدمار، وينقضه، ويرفعه^(١) تحت مفهومٍ أرفع وأشدّ إحاطةً؛ ثم يبدأ العملية برمتها من جديد مرّة بعد مرّة. إنّه فيلسوف الثورة المفهومية الدائمة. أما سياسياً فمسألة أخرى. وثمة مبدأ أساسي في فلسفة هيجل لا يتغير، ويمكن أن تكون له مفاعيل سياسية خبيثة، هو المبدأ الذي مفاده أنّ العقل يتجسّد في العالم؛ ولا يمكن إيقافه؛ ويمكننا أن نراه يعمل عمله في التاريخ الفعلي؛ فإن لم نستطع، فذلك لأنّه ليس عقلاً حقاً. وقد سبق أن أوردنا من بداية فلسفة الحق والقانون: "ما هو واقعي عقلائي؛ وما هو عقلائي واقعي".

(١) "to sublate"، هي الترجمة الفلسفية التقنية لكلمة هيجل *aufheben*. فالمفهوم الذي يرى أنّه متناقض يُرَفَع إلى مستوى أعلى من الخطاب يُبْطَل فيه التناقض إنّما مع الاحتفاظ بدلالته. انظر. وصف فندلي للديالكتيك (الوارد في الفصل الثالث من كتابي هذا)؛ حيث تجد فهماً غير مسبوق لهذه السيرورة اللافتة. (* معنى "to sublate" في الأصل "يزيل، يَفضي، يُبْطَل" لكنها هُجرت بهذا المعنى وباتت تعني "يرفع"، وقد استخدمها بعض مترجمي هيجل الإنجليز لتشير إلى المعنيين السابقين، خاصة أن "الرفع" يعني حمل الشيء إلى أعلى، كما يعني أخذه من المكان بمعنى إزالته، ذلك أنّ الكلمة الألمانية التي تستخدم "to sublate" قبالتها هي *aufheben* التي تشير عند هيجل إلى ثلاثة معان هي (١) الرفع؛ (٢) الإلغاء؛ (٣) الاحتفاظ والإبقاء. وبذلك يكون لهذه الكلمة معنيين متعارضين (١) و(٢)، وهما معاً متضمنان في المعنى (٣)، وبذلك تشير هذه الكلمة التي هي من أهمّ المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعاً إلى سيرورة من الإلغاء والإبقاء في آنٍ معاً.

وهذا المبدأ ذو حدّين. حيث يمكن أن يفضى إلى استنتاجات راديكالية: إدانة تلك الأوجه غير العقلانية الصريحة في الدولة البروسية باعتبارها غير فعلية أو غير واقعية بمعنى ما، لكنّ الأرجح أن يفضى إلى استنتاجات محافظة: النظرة التي مفادها أنّه ما دامت الدولة، في النهاية، واقعية، فلا بدّ أن يكون فيها بعض العقلانية، ولو لم يكن ذلك ظاهراً على نحو واضح. وفي مثل هذه الأحوال، تغدو الفلسفة مجرد وسيلة لتبرير الأمر الواقع، مهما تكن ثورية تعاملها مع المفاهيم.

ذلك ما عدت عليه فلسفة هيغل السياسية الناضجة. فهيجل الشاب، كما أشار لوكاش⁽²⁾، كان راديكالياً إلى حدّ بعيد. أمّا هيغل العجوز فكان ركناً مميّزاً من أركان الدولة البروسية. والأهمّ من ذلك، أنّ فلسفته الناضجة كانت تشرح معنى تلك الدولة؛ ومعنى الدولة ليس أقلّ من الفكرة الأخلاقية!

وكي نعلم ما يعنيه هذا، من الضروري أن نشقى من جديد، لوهلة، في متاهات منظومة هيغل الخيالية. فعند هيغل، تنتمي النفس الإنسانية والوعي الإنساني إلى أوجه العقل أو الروح الذاتية؛ وهما يحتاجان لأن يتموضعا في العالم كأوجه موضوعية للروح - أي كمؤسسات إنسانية - قبل أن يمكننا الانتقال إلى مجال الروح المطلق الأخير. وبذلك تكون مؤسسات مثل الملكية، والتعاقد، وقانون العقوبات أشدّ جلالاً على الصعيد الميتافيزيقي مما نفترض: فهي تموضّع الروح الإنساني. والتالي أنّ مقولة الملكية تنشأ مباشرة من واقعة أنّ البشر هم أشخاص، لا ينبغي أن يُستخدّموا كوسائل لتحقيق غاية، أمّا الأشياء فليست أشخاصاً، ويمكن تملكها. وكما يقول ولتر ستيس⁽³⁾: "ما ظهر هنا على أنّه ضرورة من ضرورات العقل ليس الملكية وحسب، بل

(2) George Lukács 1954, *The Young Hegel*.

(3) Stace 1923, p. 383.

الملكية الخاصة. لأن حقّ الملكية ينبع من الشخص المفرد الواحد ويلزمه. ولهذا فإنّ هيغل يعارض مشروعات إلغاء الملكية".

وبذلك تكفّ الملكية الخاصة عن كونها مجرد مسألة اقتصادية، وتكتسى عظمةً ميتافيزيقيةً استثنائيةً، بوصفها ضرورة من ضرورات العقل ذاته.

وتتنمى هذه المؤسسات إلى مجال الحقّ المجرد: ما هو حقّ بمعزل عن التجربة الواعية الفردية. وسلبها الجزئي - الحقّ غير المجرد، إذا جاز القول، أو الحياة الأخلاقية الفردية العادية- هو ما نعتبره الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير: الغرض، والنية والرفاهية، والخير والشر. والتركيب بين هذين الاثنين - الحقّ المجرد والتجربة الأخلاقية- هو ما يشكّل حقل الأخلاق الاجتماعية. وفي القلب من الأخلاق الاجتماعية نجد مؤسسة الأسرة. (فهناك، في النهاية، تتضافر حقوق الملكية والشعور الشخصي). وحين نتخطى حدود الأسرة، ننقل إلى علاقات غير أسرية، أوسع، تؤلّف المجتمع المدني. والتركيب الأرفع للعلاقات العائلية والعلاقات غير العائلية هو الدولة. وبذلك تكون الدولة التجسيد الأرفع للفكرة الأخلاقية؛ وعلى هذا الأساس يمكننا حتى أن نستنبط الدستور الذي ينبغي أن تحوزه. (ملكية دستورية مع جهازين تنفيذي وتشريعي قويين فيبقى الشعب تحت السيطرة)، وهنا تكون الميتافيزيقا قد بلغت تبرير الملكية البروسية بمصطلحات العقل الديالكتيكي.

ويمكن أن نجعل هذا مستساغاً أكثر قليلاً بتبيان أنّ الدولة التي لها هذا المعنى ليست بالضرورة الدولة البروسية الواقعية الفعلية التي عاش فيها هيغل؛ بل الدولة المثالية، الدولة العقلانية. وهذه الأخيرة لا تجسّد الفكرة الأخلاقية بدفاعها عن مصلحة محددة، بل بوقوفها فوق جميع المصالح. بل إنّ هنالك أملاً سياسياً راديكالياً موجود ضمناً، من النوع التالي: حين تقول الفلسفة الرسمية للدولة إنّ هذه الملكية الأوتوقراطية هي تجسيد الفكرة

الأخلاقية، فلعلها تغدو كذلك. (لعل الملك ذاته ينبنى دستوراً ملائماً). ويبقى واضحاً، مع ذلك، أن هذه فلسفة تجلب الغم للديمقراطيين. والحقيقة أن قلّة وحسب من الفلسفات الليبرالية هي التي أفلحت في أن تكون يمينية مثل كتاب هيغل *فلسفة الحق والقانون*. وفي موضع من هذه الوثيقة ينجح هيغل في أن ينحى على العبد بجزء من لائمة العيوب الأخلاقية التي تتسم بها العبودية. (لأنّ العبد لا يعمد إلى قتل نفسه لئلا يكون عبداً).

غير أنّ هنالك صدوعاً عديدة في هذه الفلسفة أمكن للهيغلين اليساريين الشباب استغلالها. بعضها متعلّق بمسائل الإيمان الجوهري. فقد رأى هيغل في الدين خطوة على طريق المعرفة المطلقة، أو معرفة المطلق، التي تفضّلت بها الفلسفة. غير أننا حين نقلّب هذا، نجد هجوماً على حقيقة الدين، الذي يغدو مجرد فهم جزئيّ، وبمصطلحات غريبة، للحقائق التي لا تكشفها سوى الفلسفة وحدها. ولذلك لم يتمكّن أى هيغلي من أن يكون مؤمناً متديناً أصولياً. أمّا الهيغليون اليساريون الشباب فقد بذلوا أقصى ما لديهم لتسويد صفحة الدين.

وتنتسّع صدوعٌ أخرى من المبدأ الأساسى الذى يرى أنّ العقلانى وحده هو الواقعى. فما إن يُقبل هذا حتى يغدو كلُّ حجاج قوى يرى إلى ممارسة قائمة على أنّها غير عقلانية حجاجاً قوياً يرى أنّها غير واقعية بمعنى ما؛ وأنّ ما من خسارة في إغائها، ولقد أمكن لديالكتيك الهيغلين اليساريين أن يدفع كلاً من الكنيسة والبلاط نحو عدم الواقعية.

ولعلنا كنا نحسب حتى عهد قريب أنّ من المستحيل أن نصدّق أنّ مؤسسة سياسية سوف تتهار لمجرد أنّها صارت تبدو غير عقلانية وتالياً غير واقعية، لكنّ انهيار الأحزاب الشيوعية في أوروبا الشرقية مؤخراً بدا شبيهاً بهذا أشدّ الشبه، فقد انهارت هذه الأحزاب لأنها صارت تبدو غير عقلانية

إلى حدّ اليأس، في ضوء منطلقاتها الإيديولوجية هي ذاتها؛ ولأنه لم يعد يؤمن بها أحد. غير أن حالتها هذه كانت تشتمل أيضاً على انهيار اقتصادي ينبغي أن يؤخذ في الحسبان: وقد زالت القاعدة قبل أن تزول البنية الفوقية. أما الدولة الألمانية في شباب ماركس، شأنها شأن الدولة السوفييتية في ظل ستالين، أو الدولة الرأسمالية الحديثة، فكانت مكونة من مادة أصلب. وما كان يمكن إخراجها من حيز الوجود بكلامٍ تطلقه حفنة من الفلاسفة المنشقين.

ولقد ترك ماركس وإنجلز، في *الإيديولوجيا الألمانية*، حكماً لا يُنسى على الحركة الفلسفية الهيجلية اليسارية:

خاضت ألمانيا في السنوات القليلة الأخيرة، كما نسمع من الإيديولوجيين الألمان، غمار ثورة لم يسبق لها مثيل. فقد آل تفسخ الفلسفة الهيجلية، الذي بدأ مع شتراوس، إلى اختمار شامل انجرفت فيه "قوى الماضي" جميعاً. ونشأت في هذه الفوضى العامة إمبراطوريات جبارة سرعان ما انتهت إلى الزوال، وهب أبطال عابرون سرعان ما ألقى بهم في غياهب الظلمات خصوماً أشد إقداماً وأصلب عوداً. كانت تلك ثورة لا تعدو الثورة الفرنسية إلى جانبها أن تكون لعب أطفال، وصراعاً عالمياً تبدو صراعات الولاية^(*) إلى جانبه تافهة وحقيرة. لقد أزاحت المبادئ بعضها بعضاً، وأطاح أبطال العقل ببعضهم بعضاً بتلك السرعة التي لم يسبق أن سُمع بها، وخلال سنوات ثلاث، من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٥، كنس من الماضي في ألمانيا ما يزيد على ما كنس منه في أي وقت آخر على مدى ثلاثة قرون.

(*) المقصود ولاية الإسكندر المقدوني وقادته الذين خاضوا، بعد وفاته، صراعاً محمومًا على السلطة انتهى إلى انقسام إمبراطورية الإسكندر إلى دول عديدة.

وقد افترضَ أن ذلك كله قد جرى في ميدان الفكر الخالص.

بهذه العبارات ينبذ ماركس وإنجلز باستهزاء منجزات يسار فكرى كانا قد انتميا إليه هما نفسيهما حتى تلك اللحظة. وإذا ما كانت نظرتهما صحيحة، فإنّ الهيغليّة اليساريّة لم تكن شبيهة حتى بذلك الخروج القوى الذى دكّ الشيوعيّة فى ثمانينيات القرن العشرين. وهى فى ادّعاؤها وانعدام فعاليتها السياسية أشبه باليسار الفكرى فى الغرب منذ ستينيات القرن العشرين فصاعدًا.

خذوا ثورة ديريدا الجبارة، ديريدا الذى رجّ حظيرة الفكر الغربى الميتافيزيقيةً بأكملها. أو ثورة دولوز وغواتارى، اللذين استبدلا بمثال الإنسان الأوديبى الاجتماعى مثال الفصامى غير الاجتماعى. أو أعمال فوكو، الذى يجعل الحقيقة مجردّ نتاج للقوة التى يجدها فى كل مكان. ومن الذى لم يشعر بالأرض الميتافيزيقية تميد تحت قدميه المتخيلتين وهو يقرأ ما بعد البنيويين؟ أو خذوا (مع كل التحفظ) الثورة الظافرة التى اجترحها النسويون فى تصوراتنا عن المرأة. ألا تشكّل هذه الأثنياء ثورةً تجعل ثورة العام ١٩٦٨ الفرنسيّة المُخفّفة تبدو شبيهة بلعب الأطفال؟

ولا يمكننا أن ننبذ هذه الثورات الحديثة، على نحو ما نبذ ماركس وإنجلز ثوراتهما، بالقول إنها حدثت فى ميدان الفكر الخالص، فهى لم تحدث هناك، بل حدثت، كما سيخبرك أى مادى حديث، فى ميدان الخطاب المادى تمامًا. وهذا يشكّل فارقًا كبيرًا.

وإذا ما كنتُ محقًا فى حاجى العام، فإنّ هذا التوازي الغريب بين الهيغلية اليسارية فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته، وما بعد البنيوية فى سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، هو أكثر بكثير من مجردّ تشابه عارض. والنقلة من البنيوية إلى ما بعد البنيوية هى موازٍ دقيق للنقلة من كانط إلى هيغل. فالبنيوية، كما اعترف ليفى شتراوس، تقوم على الفكرة

الكانطية التي مفادها اكتشاف بنى ذهنية معطاة مسبقاً تحكم التجربة. أما هو صحيح في أشكال ما بعد البنيوية المتعددة - وتخطر لي هنا بعض أشكال الحجاج على وجه التحديد - فيندرج برمته ضمن مفهوم الديالكتيك الهيجلي الموسع، الذي وصفه فندلي. (وسوف أمضى خطوة أبعد، لأحاجج أن ما هو صحيح في ما بعد البنيوية حاضر أيضاً في الديالكتيك السقراطي، ويمكن تعريفه أيضاً بأنه تطبيق حججات قياس الخلف^(*) على مفاهيمنا).

وعلاوة على ذلك، وعلى المستوى الاجتماعي، فإن الأسباب المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة. وكل من الهيجليين اليساريين وما بعد البنيويين كانوا اقتصادياً وسياسياً متقنين مهمشين، ذوى خلفية أدبية وفلسفية؛ وما أنتجوه من إيديولوجيا إنما تفسره هذه الاعتبارات أتم التفسير. بل إن هنالك تنظيراً ماركسياً شائعاً لهذا الأمر. وكانت "البنيوية التكوينية" التي اشتهر بها غولدمان قد نظرت سيرورة إنتاج فلسفة تضاهي "الوعي الممكن" لدى جماعة مثل هذه (انظر الفصل السابع). وفي قصة حياة الماركسية، كان طريق الخروج هو ذاته طريق الدخول، وماتت الماركسية، مثلما ولدت، في أقسام ما دعاه كتاب *الإيديولوجيا الألمانية* النقد النقدي؛ وكانت علة موتها المثالية.

٢-٢ الاغتراب والمثقفون والبروليتاريا:

كان معظم النقد الفلسفي الألماني (ويقول ماركس وإنجلز كله) مقتصرًا على شن هجمات على التصورات الدينية. وكان الأهم بين هذه الهجمات عمل فيور باخ الباكر *جوهر المسيحية*، الذي يقدم لباب مفهوم الاغتراب،

(*) قياس الخلف، *reductio ad absurdum*، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه.

ويحظى بأهمية بالغة بالنسبة لنظرية الإيديولوجيا. ويرى هذا الكتاب أن معتقدات البشر فيما يخصّ الإله هي طبعةٌ مُعمّاة من حقائقٍ حدسيّةٍ تخصّصهم هم أنفسهم. والبشر يعون أنفسهم، في الحقيقة، بوعيمهم الأشياء (وهذا موقف هيغلي في أساسه). والشئ الذي يؤكّدون فيه طبيعتهم الإنسانية الكاملة هو الله: الذي يسقطون عليه قدراتهم وصفاتهم، مرفوعةً إلى ما لا نهاية. وإذا تعامل الدين الله على أنه واقعي والإنسان على أنه مشتقّ، فإنّه عملياً يعامل خصائص الإنسان على أنّها واقعيّة ويعامل الإنسان على أنه مجرد صفة. وبذلك يقلب العلاقة بين الموضوع والمحمول رأساً على عقب من الناحية المنطقية.

تبنّى ماركس في ١٨٤٣-١٨٤٤ هذه النقطة المنهجية في نقده الحادّ مذهب الدولة المثالي الذي وجده في كتاب هيغل *فلسفة الحق والقانون*^(٤). ورأى أنّ هيغل لا يبنى قلب الموضوع والمحمول، فما إن يجد عنصراً مادياً من عناصر المجتمع يندرج تحت مفهومٍ ما حتى يحاجج أنّ هذا المفهوم قد وجد لنفسه تجسيداً مادياً في ذلك العنصر من عناصر المجتمع. وتفكيك ماركس المحكّم هذه المقاربة التي تضع الأفكار أولاً هو الخطوة الأولى على طريقه نحو المادية التاريخية. لكنه يبقى موسوماً بها بعمق؛ وبالحجاج الهيغلي الخاص بالتناقض. وكان ماركس قد استمدّ واحداً من أهمّ العناصر الجوهرية في الماركسية، ويُعدّ أساسياً في جميع أشكالها إلى يومنا هذا، من حجاج فلسفي خالص، باستخدام الديالكتيك الهيغلي. وهذا العنصر هو فكرة أنّ الطبقة الثورية الأساسية هي البروليتاريا.

(4) Karl Marx 1840-59, *Early Writings*. "Critique of Hegel's Doctrine of the State" 1843, pp. 57-198; "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right and Law: Introduction" 1843-4, pp. 243-57.

يعلم هيغل أن هنالك كثيراً من الطبقات والمؤسسات المتنازعة وذات المصالح الخاصة. وانسجاماً مع مبدئه في إيجاد تجسيد فعلى لأى مبدأ عام مهم، فإنه يبحث عن شيء يجسد مصالح الدولة ككل: ويجد ذلك فى طبقة الموظفين - البيروقراطية البروسية، فى الحياة الفعلية- التى ليس لها أية مصلحة خاصة بمعزل عن مصالح الدولة ككل. غير أن ماركس، فى "تقد مذهب الدولة لدى هيغل"، لا يجد أية صعوبة فى ذلك هذا الزعم، بإسهاب مفرط. أمّا فى مقدمة "تقد فلسفة الحق لدى هيغل" المنشورة عام ١٨٤٤ فى **الحوليات الفرنسية-الألمانية**^(*) فيبحث ماركس، بعد أن يستهل بنقد فيورباخ للدين، عن طبقة جديدة تحمل عبء الانعتاق الألمانى. ويجدها فى طبقة مغتربة تماماً عن الدولة وعن المجتمع:

فى تتشكل طبقة مقيدة بسلاسل جذرية، طبقة فى المجتمع المدنى ليست طبقة فى المجتمع المدنى، طبقة هى انحلال جميع الطبقات، ونطاق له طابع كلى نظراً لمعاناته الكلية... نطاق لا يستطيع أن يحرر ذاته إلا بتحرير ذاته من جميع نطاقات المجتمع الأخرى، وبذلك يحرر جميع نطاقات المجتمع الأخرى...

وإذ تنبئ البروليتاريا بانحلال نظام العالم القائم الآن فإنها تفسح عن سرّ وجودها الخاص، لأنها الانحلال الفعلى لذلك النظام. وإذ تطالب البروليتاريا بنفى الملكية الخاصة، فإنها ترفع إلى مصاف مبدأ للمجتمع ما رفعه المجتمع إلى مصاف مبدأ لها، وكان قد ضُمنَ فيها بوصفها النتيجة السلبية للمجتمع دون مساهمة منها^(٥).

(*) *Deutsche- Französische Jahrbücher*

(5) Karl Marx 1840- 59, *Early Writings*. "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", p. 256.

وهذه الحاجات، بمعايير العلم، بل وبمعايير معظم الفلاسفة، حاجاتٌ بالغة السوء؛ بل ليست أكثر من خواطر أدبية، بمزاج السخرية الفلسفية التي استمرّ عليها ماركس طوال حياته، وتجد تعبيرها المميّز في الثامن عشر من برومير بوناپرت، على سبيل المثال. أمّا كحجاجات هيغلية، فهي ليست سيئة. فإذا ما كان قد حَسُنَ لدى هيغل أن يجد مبدأ الدولة مُجسِّدًا في البيروقراطية، فإنه قد حَسُنَ لدى ماركس أن يجد مبدأ الثورة مُجسِّدًا في البروليتاريا.

غير أنّ ريموند وليامز، في كتابه *المأساة الحديثة*، يجد في هذا المقطع ما هو أعمق من "السخرية الفلسفية" التي أشرت إليها. يجد فيه رؤيا للثورة مأساوية في جوهرها؛ حيث الثورة هي ذلك "الاعتماد المحتوم لاضطراب عميق ومأساوي، يمكن أن نرتكس حياله بطرائق شتى لكنه سوف يشقّ طريقه عبر عالمنا لا محالة، وعلى هذا النحو أو ذاك، بوصفه عاقبة كل فعل من أفعالنا"⁽⁶⁾. يبدو لي هذا واحدًا من أدقّ الأشياء التي قيلت في أزمنتنا الحديثة، سواء عن الثورة أم عن المأساة. ولو أنّ نقاد الأدب اليساريين عملوا على هذا المستوى من الرصانة، لرغب المرء في أن يكون في عدادهم.

أخشى أنّ الجاذبية الأساسية التي تمارسها البروليتاريا على المتفقين تأتي من مصدر مختلف قليلاً: هو التماهي الرومانسي. فقد شعر كثير من المتفقين، قبل أيام ماركس بكثير وإلى الآن، بأنهم مغتربون تمامًا عن اهتمامات المجتمع البرجوازي ومشاغله المميّزة، ذلك المجتمع الذي لا تجاوز المعقول حين نصفه بأنه يحول السلع إلى أصنام (وقد وُصِفَ في رأس المال بأنه كذلك بتعابير بالغة الدقّة). ويشكّل هذا الشعور بـ الاغتراب أساس قدر كبير من الفن الرومانسي والحدائي. غير أنه لا يُقدّم في الفن إلا كشعور:

(6) Raymond Williams 1966. *Modern Tragedy*.

ك كَرْبٍ أو قلقٍ وجودى ربما. أمّا أسبابه الاجتماعية-الاقتصادية الأساسية، على افتراض أنّ له مثل هذه الأسباب، فقد لا يعرفها الفنان بالضرورة، وغالبًا ما ينظر إليه على أنّه شرط الإنسانية الحتمى والكلى. وماركس الشاب، ولوكاش الشاب، والمحاضر الجامعى الشاب فى أواخر القرن العشرين متماثلون على الأرجح فى شعورهم على هذا النحو؛ ذلك أنّ من الصواب الشعور على هذا النحو. والسؤال هو ما سبب هذا الشعور؟

لقد وصف هيغل التاريخ بأكمله على أنّه سيرورة نموّ دياكتيكيّة يغترب فيها الروح أو يتموضع فى العالم، على هيئة مؤسسات اجتماعيّة، مثلاً، ثم يستعيد إليه الأشياء الجديدة ببناء معنى أرفع انطلاقاً من تناقضاتها ذاتها؛ وقد رأينا كيف يحصل هذا بالنسبة للملكيّة الخاصة والأسرة والدولة. والروح المطلق هو منتهى هذه السيرورة برمتها: فكرٌ يفكر فى ذاته، والذات متطابقة مع الموضوع، ومعنى الكلّ حاضر على نحو بيّن فى وجود الكلّ. وهذه الوحدة أو الهوية ينتج رؤياها الغامضة عقلٌ دياكتيكي، ويجعلها فعلية وواقعية عقلٌ يعمل ضمن التاريخ. والاعتراب أو التموضع هو خطوة أساسية على الطريق، لكن الروح لا يغرب جوهره إلا ليستعيده على مستوى أرفع.

طابقَ ماركس، سواء بالمعنيّة أم بتشوشٍ وخلط، بين شكلى الاعتراب كليهما وشرط البروليتاريا، التى تتبع عملها (مُغربّة جوهرها الخلاق) كى تصنع سلعا تُباع وليس أشياء تُستعمل لأغراضها الخاصة. وبفعلها هذا تبنى البروليتاريا رأسمالاً للآخرين، وبذلك يأخذ عملها شكل قوة مغتربة تضطهدها. ولا تستعيد البروليتاريا ذلك الجوهر الخلاق إلا عبر سيرورة من الثورة السياسية والاقتصاديّة تجعلها تسيطر ثانية على رأس المال (عملها الخاص المتجمد). ومثل هذه الثورة كفيلة بأن تلغى الاعتراب، إلى جانب

كثير من الشرور المادية مثل الفقر والحرب والدولة، بل كفيلا بأن تلغى تقسيم العمل ذاته كما حسب ماركس الشاب.

وبإعطاء هذه الأسطورة للمتقين البرجوازيين كي يعملوا عليها، منذ ذلك الحين فصاعدًا، صار بمقدورهم أن يستحضروا ما لديهم من مشاعر الاغتراب ويسقطوها على وضع الطبقة العاملة المختلف تمامًا. وغالبًا ما أعمتهم مشاعرهم، بل ومبادئهم الفكرية، عمًا يراه البروليتاريون الفعليون. فمن الصعب أن ننتظر من ابن مصرفي، مثل جورج لوكاش، يكره البرجوازية هو نفسه، أن يلاحظ أن كثيرًا من أفراد الطبقة العاملة لا يرغبون في أى شيء قدر رغبتهم في أن يصبحوا برجوازيين، وأن يتماهى بسهولة مع تلك المصالح التي اغترب عنها. غير أنه لو لاحظ لما اهتم؛ فما كان يهّمه هو الوعي الذي يمكن إسناده إلى هؤلاء: أعنى، وعى طبقة تسيطر على المجتمع وعلى مصائرهما عن فهم، وبذلك تتغلب على الاغتراب.

غدا مذهب البروليتاريا بوصفها الطبقة الثورية المصيرية المذهب السياسى الأساسى لدى الحركة الماركسيّة بأسرها، ولا يزال كذلك، بالنسبة لبعضهم، حتى يومنا هذا. فقد رأى لوكاش، فى عشرينيات القرن العشرين، أنّ البروليتاريا ذات مزايا إيستمولوجية فريدة: وحدها يمكن أن ترى حقيقة المجتمع؛ أمّا البرجوازية فمصابة بالعمى الذاتى. وبالطبع، فإنّ البروليتاريين الأفراد ليست لديهم مثل هذه المزايا: فالوعى المُسنَد هو المهمّ؛ وإذا ما أردت أن تعرف ما هو وعى البروليتاريا، عليك أن تسأل الحزب. وقد كان لوكاش بالغ التطرف فى هذا الأمر قياسًا بلينين ذاته؛ لكن مبدأ لينين فى الحزب المنضبط المركزى كان يضمن أن يكون عمال الحزب وليس البروليتاريين من يقرر فى النهاية ما تريده البروليتاريا.

ويرى الماركسيون أنّ من حقّ البروليتاريا، بعد الثورة، أن تمارس دكتاتوريةً على المجتمع، إلى أن تخدم الثورة المضادة وتقوم الشيوعية. وبالطبع، فإنّ من مارس هذه الدكتاتورية، حين أقيم شكلٌ من الاشتراكية في أرجاء أوروبا الشرقية، هو الحزب الشيوعي في حقيقة الأمر؛ وكانت النتائج التي نعرفها جميعاً. فقد حكمت طبقةٌ متميّزة من البيروقراطيين على نحو استبدادي وقاصر باسم البروليتاريا، إلى أن انهار الاقتصاد وقامت ثورات شعبية ضد الحزب.

ولكن لماذا أعطيت البروليتاريا هذه الأهمية النظرية أصلاً؟ ومن حقّ المرء أن يتساءل: "هل يقوم إيماننا الثوري بأكمله على مجموعة من المفارقات الأدبية، بناها مثقفون هامشيون كي يحفظوا احترام أنفسهم؟ أم أنّ لدى ماركس اللاحق، المادى بعض حاجات أفضل؟" والحال، أنّ ثمة حاجات لاحقة أفضل، زمن *البيان الشيوعي*، في العام ١٨٤٨. وقد تمثّل واحد من هذه الحاجات بالنتبؤ، على أسس اقتصادية خاصة، بأنّ أعداد البروليتاريا لن تكفّ عن التزايد، في حين ستقلّص أعداد البرجوازية لأنّ الرأسماليين الكبار يبتلعون الصغار. وفي هذه الأثناء، ستتكفل الصناعة ذاتها بتعليم البروليتاريا النظام والانضباط وتخلق منها جيوشاً صناعية. وفي النهاية (هكذا تقول القصة) سوف يكون انتصار البروليتاريا محتوماً. وبخلاف الثورات الأخرى التي حلّت فيها طبقة حاكمة محلّ أخرى دون أن تتوقّف عن اضطهاد الطبقات الأدنى، فإنّ الثورة البروليتارية لن تترك أية طبقات أدنى لتضطهدها، وبذلك ينتهى الاضطهاد.

وهذا التنبؤ مادى وغير متناقض، وينجح في إخفاء الديالكتيك الهيجلي ونظرية الاغتراب التي نبت منها فى الأصل، غير أنه تكشف عن كونه زائفاً تماماً، على المديين القريب والبعيد. فقد أخفقت ثورات العام ١٨٤٨. وأفلح

المجتمع البرجوازي في نشر رأسماله في الأرجاء حتى لم يعد من الممكن مصادرته (معظم الصناعة الحديثة في الدول الرأسمالية تملكها مؤسسات مالية مثل صناديق التقاعد)^(٧)؛ وتناقصت البروليتاريا كنسبة بين السكان، وحيثما كانت ثورات اشتراكية، لم تُقم سوى طبقات حاكمة بيروقراطية جديدة لم تكن قط أقل اضطهادًا بل مارست الإبادة في بعض الأحيان. وحرى بإخفاق تنبؤي شامل مثل هذا الإخفاق أن يلقي بعض الشك على الأساس العلمي الذي تقوم عليه التنبؤات، وكي نقوم هذا الأساس نحتاج أن ننظر في العلم الاجتماعي الماركسي الجديد.

٣- الأطروحات حول فيورباخ:

في وقت ما بين العام ١٨٤٢ و١٨٤٨ ابتكر كارل ماركس علمًا جديدًا: بمعنى أنه حول منظومة فلسفية ومجموعة من المناظرات الفلسفية إلى علم معهود للتاريخ والمجتمع، أطلق عليه لاحقًا اسم المادية التاريخية. وقد فعل ذلك في وقت كان لديه ما يكفي من المشاكل الشخصية والسياسية التي ينبغي حلها؛ حيث كان عليه أن يغير بلد إقامته مرتين، وأن يقدم مساهمته في موجة عالمية من الثورات، وأن يبدأ نفيًا مدى الحياة في إنجلترا. وهذه القضايا الشخصية لا تهمنا في هذا الكتاب. غير أنه كان عليه أيضًا أن يواجه عددًا من القضايا الفلسفية على وجه التحديد، وأن يتخذ مواقف حيالها، مما ترك

(7) هذه الصناديق ليست مستقلة على الدوام. عند وفاة الرأسمالي روبرت ماكسويل عام ١٩٩١، اكتُشف أنه كان قد سرق صناديق التقاعد في Mirror Group Newspapers. وثمة خلاف ما إذا كان ماكسويل بارونًا لصًا ناشئًا من بارونات القرن التاسع عشر، أم نمطًا يكشف وجوده طبيعة معظم الرأسماليين الآن الأساسية. فمن الذي يسيطر على صناديق التقاعد التي تملك قدرًا كبيرًا من الصناعة الحديثة؟ هل لا تزال رواية ديكنز *نوريت الصغيرة* النصّ الأهم الذي يتناول ذلك وتتبعى استشارته؟ (انظر الفصل القادم)

أثره على تراث الماركسيّة إلى اليوم، ولا يمكن من دونه فهم تطبيق النظرية الماركسية على مسائل ثقافية. ولو أردتُ أن أتناول كامل تاريخ التطور الباكر الذي شهده فكر ماركس لكان عليّ أن أعود إلى عدد من النصوص الكبرى: *مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية؛ العائلة المقدسة (١٨٤٥)؛ الإيديولوجيا الألمانية (١٨٤٥-١٨٤٦)؛ بؤس الفلسفة (١٨٤٦-١٨٤٧)*. لكنني سأركز على شيء أصغر من ذلك: على قراءة متمعنة لبعض الأطروحات حول فيورباخ.

ثمّة مراجعة بدیعة لهذه المرحلة، هي لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كتبها إنجلز عام ١٩٨٨، بعد خمسة أعوام على وفاة ماركس. وظلّت تؤخّذ طوال سنوات كثيرة على أنّها الوصف الدقيق للطريقة التي تطورت بها المادّية الماركسيّة انطلاقاً من مادّية فيورباخ؛ ولعلّها تستحق هذا الموقع. وقد ألحق إنجلز بهذه المراجعة مجموعة من الملاحظات بلغت إحدى عشرة ملاحظة نبشها من دفتر قديم لماركس، يعود إلى العام ١٨٤٥. وهذه الملاحظات لم تكن للنشر؛ فهي لا تقدّم آراء مدروسة؛ وتتسم بدوغمائيّة لجوجة كما لو أنّ أحداً حلّت به مشكلات فلسفيّة لم يُردّها ويرغب أشدّ الرغبة في إزاحتها عنه. غير أنّنا لا نبالغ إذ نقول إنّها غدت مصدراً أساسياً لمجموعة كاملة من الفلسفات الماركسية، يُشار إليها في بعض الأحيان باسم "الماركسية الغربية" أو "الماركسية الإنسانيّة"، مع أنّ هذا الأخير لا يرادف الأوّل تماماً^(٨)؛ أمّا أنا فأدعوها باسم الماركسيّة الهيغليّة. وهذه الفلسفات تقف كبديل لتراث الشيوعيّة الرسميّة الفلسفي الأساسي، ذلك التراث الذي يتحدّر من إنجلز، وغالبًا ما دعي باسم المادّية الديالكتيكيّة. وعادةً ما تُنشر

(8) Anderson 1976; Merquior 1986, pp. 7, 227.

الأطروحات حول فيورباخ منفصلةً الآن؛ ونسبة من يقرءونها في الغرب إلى من يقرءون مراجعة إنجلز هي مائة إلى واحد. وهذا مؤسف في اعتقادي.

وعلى الرغم من إيجازها، فإنّ الأطروحات تقدّم صورة إجمالية لفلسفة كاملة جديدة، متميزة عن المثاليات الألمانية التي سبقتها وعن مادية التنوير. وتتطوى هذه الفلسفة على تناول جديد للمادية والحتمية والحرية الإنسانية؛ وللطبيعة الإنسانية بوصفها نتاجاً للعلاقات الاجتماعية وليست جوهرًا معطى مسبقاً؛ ولقدرة الإنسان على تغيير الظروف بتغيير ذاته؛ ولوحدة النظرية والممارسة.

٣-١ المادية والحتمية والحرية الإنسانية:

تمثّلت المشكلة الفكرية الأصعب فيما يتعلّق بوضع الأسس لعلم مادي عن المجتمع، يمكن أن يكون الأساس لاشتراكية علمية، بالطابع الحتمي الذي اتسم به العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر. وثمة مشكلة منطقيّة صعبة تواجه كل من يحاول أن يقيم نظرية مادية في السياسة والتاريخ. فمادية القرن الثامن عشر التي ورثها فيورباخ ومعاصروه كانت قائمة على تصوّر للعلم هو تصوّر نيوتني. وحين نتصوّر العالم صفاً من الجسيمات التي تتفاعل تبعاً لقوانين رياضية معروفة، فإننا نستطيع من حيث المبدأ، وبأخذ حالة العالم الراهنة والقوانين الرياضية التي تحكمه بعين الاعتبار، حساب حالته الدقيقة في أية لحظة أخرى من الزمن، الماضي أو المستقبل، وهذا ما رآه لابلاس عالم القرن الثامن عشر^(٩).

(9) P. S. Laplace 1796, *Essay on the System of the World*, 1799- 1825. *Celestial Mechanics*. See Charles Singer 1959, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, pp. 311- 12, for a brief account of Laplace's work.

لكن المستقبل سيكون، في هذه الحالة، ثابتاً كما الماضى. والقوانين العلمية التى تحكم العالم بأكمله ستحكم أيضاً عمليات الجسد الإنسانى. فلا يمكن للعقل أن يوجد، إذا ما وجد أصلاً، إلا كأداة للملاحظة سلبية تراقب العالم وهو يجرى ويحدث. (هذا ما دعاه ماركس "المادية التأملية"). وحين يكون العالم المادى هو كل ما هنالك، ويكون على هذا النحو، تكون حرية الإرادة الإنسانية هراء، ويكون كل من الفعل السياسى والتاريخ الإنسانى مجرد وهم بلا معنى.

وبالمقابل، ترى المثالية العقل شيئاً فاعلاً فى صنع الواقع الذى يدركه، وقادراً على اتخاذ قرارات بشأن الأفعال التى تؤثر على كل من العالم الاجتماعى والأخلاقى. ومن الواضح أن البشر يتخذون مثل هذه القرارات، ويتخذونها على أساس الواقع كما يظهر لهم. وهم لا يرتكسون للمنبهات المادية آلياً وبلا وعى على طريقة روبوت مضبوط كالساعة. بل إنهم لا يرتكسون لها آلياً وبوعى، على طريقة روبوت مضبوط كالساعة مزود بمراقب شبكى متصل به فى هذا الموضع أو ذاك⁽¹⁰⁾. إنهم يفكرون حقيقةً ويقررون القيام بأشياء. ولذلك يبدو أننا إزاء وضع يدعم الموقف المثالى وليس الموقف المادى.

وقد يُحسب أن المشكلة هنا تقتصر على تصوّر قاصرٍ للعلم. وقد أشار إنجلز، فى العام ١٨٨٨، إلى أن معاصرى فيورباخ لم يعرفوا الكيمياء والبيولوجيا الحديثتين. أمّا اليوم، كما قال، فنحن نتصوّر العالم المادى عالم سيرورات وليس عالم أشياء؛ ونرى العالم البيولوجى كعالم يتطور. فهل خلصنا هذا من المشكلة؟ لا، فى الحقيقة. إذ يبقى أن علم أواخر القرن التاسع

(10)G. Ryle 1949•The Concept of Mind.

عشر كان يبحث عن تفسير سببي، وكان حتمى الطابع. ولعلَّ كيمياء وبيولوجيا مكمّلتين في القرن التاسع عشر كانتا ستبدوان مختلفتين بصورة تفوق الخيال عن حتمية كرات البلياردو في القرن الثامن عشر؛ غير أنّ كان سيظلّ مُنتظراً منهما تقديم وصف سببي كامل لسلوك العالم، بما فيه الكائنات البشريّة. ومثل هذا الوصف كان سيواصل جعلَ فكرة القرارات الإنسانيّة، أو الفعل السياسي البشري، بلا معنى.

ثمّة نكتيك بديل يتملّ في القول إنّ الماديّة تعنى في الماركسيّة شيئاً مختلفاً تماماً عن معناها العادي في الفلسفة العلميّة (التي غالباً ما توصّف بأنّها "ماديّة ميكانيكيّة"). وقد ادّعى إنجلز مثلاً أنّ هنالك دياكتيكاً للطبيعة، يصف العمليّات الديالكتيكيّة الجارية في العالم المادي ذاته؛ وأنّ قوانين هذا الديالكتيك تشكّل إطاراً للعالم. وهكذا فإنّ حبة شعير عندما تنتش تكفّ عن الوجود كحبة وتصير نباتاً، هو نفى للحبة؛ ومن النبات نحصل على بذور، هي "نفى النفي". وكذلك فإنّ الماء، حين يوضع على موقد، يسخن باطراد؛ وعند حدّ معيّن يغلي. وهذا التغير المفاجئ في الحالة يبيّن "تحول الكمّ إلى كيف"⁽¹¹⁾. ومن اعتبارات كهذه تطوّر إطار "الماديّة الديالكتيكيّة"، التي كانت أرثوذكسيّة فلسفيّة بالنسبة لمعظم ماركسيي العالم خلال معظم القرن العشرين. وليس واضحاً أنّ هذا له معنى أو يمكن من الإحاطة بالفعل البشري الإرادي. وسوف أناقش في الفصل السادس، وفي المقطع حول كودويل، طبعةً لاحقةً ومتخصصةً منه.

(11) Friedrich Engels 1877، *Anti-Duhring*، chapters 12، 13؛ see also Engels 1940، *Dialectics of Nature*.

يقدم ماركس فى العام ١٨٤٥ صوراً إجمالية لتصوّر للمادية بديل:

العيب الرئيس فى المادية السابقة برمتها (بما فى ذلك مادية فيورباخ) هو أنّ الشئ، الواقع، العالم الحسى، لا يتصوّر إلا على صورة موضوع أو تأمل، وليس على صورة نشاط إنسانى محسوس، أو ممارسة، ليس على نحو ذاتى. ولذلك، فقد طوّرت المثالية الجانب الفاعل على نحو مجرد، فى تعارض مع المادية، لأنّ المثالية بطبيعتها الحال لا تعرف الفاعلية الواقعية، المحسوسة بصفتها هذه. يريد فيورباخ موضوعات محسوسة، متميزة حقاً عن الموضوعات الفكرية، لكنّه لا يتصوّر الفاعلية الإنسانية ذاتها كفاعلية موضوعية...

(الأطروحة ١، قارن أيضاً مع الأطروحة ٥)

وكما هو الحال فى معظم الأطروحات، فإنّ من الممكن تفسير هذه الأطروحة بطرائق مختلفة عديدة. حيث يمكن أن تكون مجرد زعم معقول أنّ على المادية أن تفسّر النشاط الإنسانى. أو يمكن أن تكون زعمًا مفاده أنّ المادية ينبغي إعادة تصوّرها بوصفها دراسة الجانب الذاتى من النشاطات الإنسانية الموضوعية. وهذا راديكالى بالفعل؛ ويجعل ماركس أقرب بكثير إلى هيدغر، ويجرى قطيعةً كاملة بين "المادية" الماركسية والمادية العادية. والأطروحات التالية تأخذنا أبعد فى هذا الدرب:

إنّ أرفع نقطة بلغتها المادية التأملية، أى المادية التى لا تفهم العالم الحسى على أنّه فاعلية عملية، هى تأمل أفراد منعزلين ومجتمع مدنى.

(الأطروحة ٩؛ انظر أيضاً الأطروحة ١٠)

وسوف يتبين من هذا أن هنالك معنى واضحاً جداً ليست فيه مادية
ماركس الباكورة مادية تقليدية على الإطلاق؛ ويمكن أن تُدعى صوفية
الممارسات الاجتماعية المحسوسة. ومن السهل أن نرى لماذا راقبت
الأطروحات كثيراً كلاً من الماركسيين الهيجليين، والماركسيين الإنسانيين،
والوجوديين، والمعالجين بطريقة اللقاءات الجماعية وأضرابهم، ممن نفرتهم
المادية الدوغمائية لدى الماركسية الأرتونوكسية. وينبغي أن نردد، إذًا، أن
الأطروحات ليست سوى ملاحظات غير منشورة أبداها ماركس الشاب. ولا
تزال هنالك آثار لهذه المقاربة في كثير من الأعمال اللاحقة غير المنشورة:
خاصةً الغروندريسه [الأسس] في العام ١٨٥٧. ولكن عندما ننظر إلى
الدعوى الناضجة في الأعمال المنشورة - التقسيم في العام ١٨٥٩^(*)،
أو رأس المال - نجد ضرباً مختلفاً جداً من المادية: الاقتصادية في المقام
الأول، إنما المتوافقة مع الطبيعة الداروينية.

٣-٢ الطبيعة الإنسانية كنتاج للمجتمع:

يجرى ماركس، في الأطروحات، قطيعة جذرية مع المادية التقليدية في
تصوره للطبيعة الإنسانية. والنظرة التقليدية (التي تعود إلى اليونان القديمة،
شأن معظم هذه الجدالات) هي أن للإنسان طبيعة جوهرية - والماديون غير
الماركسيين من أمثالي يقولون طبيعة بيولوجية - وفوق هذه الطبيعة، ثمة
طبيعة ثانية يشكلها لديه المجتمع الذي يترعرع فيه ويعيش. وهذه الطريقة في
التفكير ليست بريئة سياسياً. فثمة تراث طويل في الفلسفة الاجتماعية يقوم
على طرح طبيعة إنسانية جوهرية ما، يُستنبط منها نوع المجتمع الطبيعي
بالنسبة للإنسان؛ ثم تُستخرج النتائج السياسية.

(*) المقصود تقديم العام ١٨٥٩ لأول عمل اقتصادي ناضج وكبير من أعمال ماركس، مساهمة في نقد
الاقتصاد السياسي.

نجد هذا لدى هوبز، الذي جعل شهوة السلطة مركز الطبيعة الإنسانية، واستدلّ من ذلك على أنّ الحالة الطبيعيّة للإنسان كانت حالة حرب، حرب الجميع ضدّ الجميع؛ "وحياة الإنسان، منعزلة، بائسة، شنيعة، بهيميّة، وقصيرة"^(١٢). واستنتج هوبز من هذا الافتراض أننا نحتاج إلى سيّد مطلق كي يحمينا من بعضنا بعضاً. ونجده لدى لوك، الذي رأى أنّ البشر في الحالة الطبيعيّة يكونون في حالة مساواة تامة وحرية تامة في أن يسيروا أمورهم الشخصية وممتلكاتهم ويتصرفوا بها (من اللافت أنّه ينبغي أن تكون لديهم ممتلكات في حالة طبيعيّة!). ويستنتج لوك أنّ لنا جميعاً حقاً طبيعياً في أن نردع أولئك الذين يفترون أخطاء (كالاستيلاء على ممتلكاتنا). ولعلنا نتخلى طواعية عن هذا الحق بدخولنا مجتمع؛ وتفويض هيئة حكوميّة ما بقدراتنا الطبيعيّة لمرحلة تطول أو تقصر^(١٣).

ونجد هذا لدى روسو، الذي يجعل مبادئه الأصليين حفظ الذات والتعاطف مع الكائنات البشريّة الأخرى^(١٤). ونجده في القرن العشرين لدى فرويد، الذي يعمد في البداية إلى جعل مبادئه حفظ الذات والجنسيّة؛ ويجمع في مرحلة لاحقة حفظ الذات مع الجنسيّة (بوصفهما إيروس) ويضع قبالتها تضافر كلٍّ من العدوان ودافع الموت (أو ما دعاه لاحقاً باسم تاناتوس)^(١٥). جميع هؤلاء المفكرين يقيمون المذاهب الاجتماعيّة على افتراضات تتعلّق بغرائز بدنيّة، ما قبل اجتماعيّة. ويرون في بعض الأحيان، كما هو الحال لدى هوبز وفرويد، أنّ المجتمع ينبغي أن يُستخدَم لردع هذه الغرائز؛ ويرون في أحيان أخرى، كما هو الحال لدى روسو أو الاشتراكي الطوباوي

(12) Thomas Hobbes 1651, *Leviathan* part I, chapter 13.

(13) John Locke 1960, *Two Treatises on Government*.

(14) Jean-Jacques Rousseau 1754, *Discourse on Inequality*.

(15) Sigmund Freud 1929, *Civilization and its Discontents*.

فوريه^(١٦)، أن المجتمع ينبغي أن يُستخدَم في المساعدة على تلبية تلك الغرائز. ونشدان الغريزة شائع وعقلاني في رأيي؛ والزعم أن الكائنات البشرية ليس لها أية طبيعة بيولوجية، أو أن ذلك لا أهمية له بالنسبة لفلسفة اجتماعية، يبدو، لأول وهلة، سخيفاً.

وجد ماركس نشدان الغريزة هذا في كثير من مصادره؛ وجدته لدى فوريه كما وجدته لدى فيورباخ؛ وقرأ لدى آدم سميث نفسه أن لدى الإنسان ميلاً فطرياً إلى البيع والمقايضة^(١٧). وبحسب هذه النظرة فإن المؤسسات الاجتماعية المعقدة مثل الدين تعبر عن جوهر الطبيعة الإنسانية؛ حتى السوق في ظل الرأسمالية يعبر عن جوهر الطبيعة الإنسانية: الأمر الذي كثيراً ما يثيره اليمين اليوم. رفض ماركس هذا الأسلوب من الحجاج، ودفع الميزان بعيداً في الاتجاه المعاكس. ورأى أن ما نحسبه طبيعة إنسانية هو في الحقيقة مجموعة من العلاقات الاجتماعية؛ فالكائن البشري "الفرد" هو على الدوام نتاج المجتمع:

يحل فيورباخ الجوهر الديني في الجوهر الإنساني. لكن الجوهر الإنساني ليس تجريداً متصلاً في كل فرد منعزل. بل هو في حقيقته جماع العلاقات الاجتماعية....

(الأطروحة ٦)

لا يرى فيورباخ، بالنتيجة، أن "العاطفة الدينية" هي ذاتها نتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرّد الذي يحلّه ينتمي إلى شكل معين من المجتمع.

(الأطروحة ٧)

(16) Charles Fourier 1972.

(17) Adam Smith 1776. *The Wealth of Nations*.

هذا الموقف للافرادانى غذا أساسياً، ليس بالنسبة للتراث الماركسى وحسب، بل بالنسبة لتراث كامل من البحث السوسولوجى. ولم يتردد الأتباع اللاحقون لأى من التراثين فى تبنى هذا المذهب بأشكال متطرفة وسخيفة: "ليس ثمة طبيعة إنسانية"، يقولون، كأنّ المقدرات البيولوجية الفطرية لا دخل لها فى الأمر؛ كأنّ بمقدورك أن تجعل شمانزى عضواً فى مجتمع وتجعله نائباً لرئيس جامعة^(١٨).

٣-٣ تغيير الظروف وتغيير الذات:

يرى ماركس أنّ بديل نظرية مثالية عن المجتمع هو نظرية مادية. لكن نظرية القرن التاسع عشر المادية هي نظريات حتمية، كما رأينا؛ والحتمية تفضى إلى تناقضات منطقية مقلقة حين تُطبّق على الأفعال الإنسانية. لنفترض أننا نقول إنّ الثقافة الإنسانية تحددها عوامل مادية، تحدها البيئة؛ وأننا إذا ما ارتقينا بالبيئة، فسوف نرتقى بالثقافة. والسؤال الذى يُطرح: هل ثمة معنى للقول "لدينا القدرة على الارتقاء بالبيئة" إذا ما كانت الثقافة التى تشمل قرار الارتقاء بالبيئة عاقبةً منفصلةً إلى هذا الحدّ أو ذاك من عواقب البيئة؟ كان يمكن أن نقول بالمثل "لدى البيئة القدرة على الارتقاء بالبيئة". وما نحتاجه حقاً هو، بالطبع، تصوّر استجابة إنسانية خلاقية حيال البيئة. أى تصوّر أنّ يستجيب البشر للواقع المادى بطرائقهم الخاصة غير المتوقعة والتي لا يمكن التنبؤ بها. ولكن هل يتوافق هذا التصوّر مع المادية أو الماركسية؟ (فهو، فى النهاية، كان ليلقى كلّ القبول لدى الدكتور ليفييز، وهو ما يراه الدكتور ليفييز على أنه الفارق بين موقفه والماركسية)^(١٩).

(١٨) يمكن للقارئ أن يجد دحضاً لهذين الموقفين المتطرفين فى: Norman Geras 1983:

(19) F. R. Leavis 1952، "Literature and Society" in *The Common Pursuit* p. 152.

في أطروحته الثالثة، يتناول ماركس هذه المسألة من وجهة نظر سياسية وليس منطقية:

ينسى المذهب المادى الذى يُعنى بتغيّر الظروف والتشئة أنّ الظروف يغيّرها البشر، وأنّ من الأساسى تربية المرَبى نفسه، ولذلك لا بدّ أن ينتهى هذا المذهب إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين، يعلو أحدهما على المجتمع.

لا شك أنّ هذه الفكرة بالغة الذكاء. فكلّ من يقول "نحن نستطيع أن نرتقى بمعايير البشر بالارتقاء بشروطهم" إنّما يفترض ضمناً أنّ ثمة "نحن" تعلو على البشر المعنيين، وتحوز قدرة على تغيير شروطهم. وعلى مثل هذا الافتراض تقوم نظرية النخب برمتها، تلك النظرية التى يتكئ إليها ليقيز، مثلاً، فى نظريته عن الجامعة. تواصل الأطروحة الثالثة:

إنّ توافق تغيّر الظروف وتغيّر الفاعليّة الإنسانية أو تغيّر الذات لا يمكن تصوّره وفهمه على نحوٍ عقلاى إلا بوصفه ممارسةً ثوريةً.

لدينا هنا تصوّر عقلاى للأطروحة الماركسية المحيرة غالباً الخاصة بوحدة النظرية والماركسية. فحين يغيّر البشر ظروفهم، يغيّرون وعيهم، ويفهمون ظروفهم بطريقة جديدة. غير أنّه ينبغي أن نتساءل، لماذا يجب أن تكون هذه الممارسة ثورية؟ منطقياً، أيّة ممارسة تتفع؛ ولا حاجة لأن تكون ثورية إلا إذا كانت التغيرات التى يجب إحداثها عظيمة جداً. والفكرة الفلسفية، المستمّدة من هيغل، هى أنّ الكائنات البشرية تغيّر ذاتها الخاصة بتغيير عالم الأشياء. والكلام على الممارسة الثورية وحدها تضيق غير ضرورى، ويبدو أنّه غرض سياسى وُضِعَ فى حجاج فلسفى لا ينتمى إليه. غير أنّه ينبغي أن ندرك أنّ فعالية الفلسفة بأكملها فى ذلك الوقت كان يجرى تصوّرها على أنها سياسية وما كان يحاول ماركس أن يقدّمه بوعى هو فلسفة للثورة.

ولطالما كانت أطروحات كالأطروحة السابقة ذات جذب شديد بالنسبة للماركسيين الإنسانيين الغربيين، الذين أرادوا في الأساس أن يتخلصوا من الماديّة وفكرة علمٍ للمجتمع. وقد أفضت، متضافرة مع الأطروحات حول الممارسة، إلى ذلك التقليد الغربي الذي يعتبر الماركسية فلسفة ممارسة. وربما كان القائد الشيوعي الإيطالي أنطونيو غرامشي أشهر مدافع عن ذلك. فهو في *دفاتر السجن* لا يكف عن الإشارة إلى الماركسية بوصفها فلسفة الممارسة^(٢٠). ومن المتعارف عليه أنّ جزءاً من السبب الذي دفع غرامشي إلى ذلك كان إخفاء معناه عن الفاشيين الذين يمكن أن يقرأوا ما كتبه. غير أنّ الأمر كان أيضاً أمر قناعة فلسفية. فقد كان غرامشي معادياً لماديّة بليخانوف "المبتذلة" كما كان معادياً لمثاليّة كروتشه؛ ورأى أنّ فكرة "مراحل التاريخ الحتمية" تدعو إلى السلبيّة السياسيّة. وهاجم بشدّة ذلك الدليل الماركسي السوفييتي الأرثوذكسي الذي وضعه بوخارين، والذي يستخدم إطاراً ماديّاً دياكتيكياً، لشدّة فجاجته الفلسفيّة^(٢١).

وكثيراً ما تظهر الممارسة كمقولة إبستمولوجيّة؛ هكذا يرى جورج لوكاش (١٩٢٣) أنّ النظريّة والممارسة تتوافقان بالنسبة للبروليتاريا التي تعرف العالم في سياق تغييره. (ليس واضحاً لماذا ينبغي أن تتوافقا. فمن الممكن تماماً أن تغيّر العالم بالمصادفة دون أن تعرف اليّته ما الذي تفعله). غير أنّها يمكن أن تكون مقولة أنطولوجيّة. وعلينا عندئذٍ أن نقول إنّ

(٢٠) كان هذا الاسم يشير في إيطاليا إلى اتجاه هيغلي يساري، أدخله إلى هناك أنطونيو لابريولا، وتبعه رودولفو موندولو المناهض للماديّة ومترجم *الأطروحات* الإيطالي جيوفاني جينيتيلي. وقد تأثر غرامشي أيضاً بالفيلسوف المثالي بنديتو كروتشه، مع أنه عارضه. انظر:

، *Selections from the Prison Notebooks*: Introduction by Hoare and Nowell-Smith، Gramsci 1971 pp. xxi-xxv; pp. 386ff.

(21) Antonio Gramsci 1971، pp. 419ff.

الممارسات الاجتماعية هي وقائع جوهرية؛ وعالم العلم مبنى منها. وإنّ إلكترون هو ممارسة إنسانية مموّهة.

وفى هذه الحالة، لا تكون الماركسيّة منظومة ماديّة، بل مثاليّة: ترى أنّ الأفعال والممارسات واقعيّة، لكن المادة تُبنى فى العقل، أو فى الخطاب. ولقد حاول بعضهم أن يصون ماديّة الماركسيّة بتسمية الممارسات "ممارسات ماديّة". غير أنّنا حين نعدّ الممارسات الإنسانية ماديّة، بينما المادة، كما يتصوّرهما العلم الحديث، لا نعدّها كذلك، إنّما نغيّر فكرتنا عن الماديّة أبعد التغيير. والمقاربة هنا مختلفة تماماً عن مقاربة ماركس فى تصديره الثانى لكتاب *رأس المال*. وهذه المقاربة تتوافق علمياً مع مادية الدماغ - العقل الأرتوذكسية، حيث يقتصر العقل على كونه الاشتغال الطبيعى للدماغ، وتكون الأفكار انعكاس العالم، مُترجماً إلى أشكال من الفكر. وفكر ماركس اللاحق كان علمى القصد، وإن واجه مصاعب علميّة هائلة. أمّا الماركسيّة الغربية فلم تكن علمية فى الغالب حتّى من حيث القصد، وهذا ما أناقشه فى الفصل السابع.

٣-٤ الماركسيّة بوصفها نظريّة وممارسة:

شاعل ماركس الأساسى فى *الأطروحات*، كما فى أعماله اللاحقة المنشورة، هو شاعل علمى، ثورى؛ غير أنّه لا يزال يتدبّر فى *الأطروحات* قول أشياء أشدّ إثارة للاهتمام من كلّ ما قاله لاحقاً عن مشكلات فلسفيّة خالصة مثل أسس المعرفة، والعلاقة بين المعرفة والممارسة. وهذا ما يتطرّق إليه عدد من *الأطروحات*، ويبدى ماركس إزاء هذه المشكلات نفاذ صبرٍ يائسٍ لدى رجلٍ يتعجّل بناء نظرياته قبل أن يأتى الطوفان:

إنّ مسألة ما إذا كان من الممكن أن ننسب إلى التفكير الإنساني حقيقة موضوعية، ليست مسألة نظرية بل مسألة عملية. فلا بدّ للإنسان من أن يثبت حقيقة تفكيره، أى واقع تفكيره وقوّته ووجوده، فى الممارسة. والجدال حول واقعية أو عدم واقعية التفكير المنعزل عن الممارسة هو مسألة كلامية صرف.

(الأطروحة ٢ - انظر أيضاً الأطروحة ٨)

ثمّة التباس هنا. حيث يمكن أن يكون ما يقوله ماركس دعوىً مناوئةً للفكر مفادها أنّ النظريات ليست مهمة، كما يمكن أن يكون مقتصرًا على ما مفاده أنّ صحّة النظريات ينبغي اختبارها فى الممارسة؛ وهذه نقطة يتفق فيها الماركسيون مع البراغماتيين والتجريبين. والأطروحة الأخيرة الشهيرة هى بعدُ أشدّ أهمية:

لم يَقمّ الفلاسفة سوى بتفسير العالم، بطرائق شتى؛ لكن الأمر المهم هو تغييره.

(الأطروحة ١١)

كثيرًا ما جُرّدت هذه الأطروحات من سياقها الأصلي. ذلك أنّ ماركس كان يواجه فلسفات مثالية محافظة ناشطة، تبيّنت دور العقل الفاعل فى بناء عالمه، لكنها لم تكن ترغب فى تغيير العالم الاجتماعى الفعلى؛ وفلسفات مادية راديكالية تأملية، وصفت كيف يرصد عقل سلبي العالم المادى القائم ويتأثر به، لكنها لم تستطع أن تتبين منطقياً كيف يمكن لذلك العقل أن يعمل قطّ على تغيير العالم. وما كان ماركس يحاول القيام به هو جعل المادية فاعلة وعملية: تبيان أنّ من الممكن تصوّر الكائنات البشرية بمصطلحات مادية، ومن ثمّ رؤيتها كفاعلة فى العالم وقادرة على تغييره، فإذا ما جُرّدت

هذه الأطروحات من سياقها وطُبِّقَتْ تطبيقًا عامًا تمامًا، فإنها تغدو ترخيصًا لأسوأ أنواع معاداة الفكر: نصيحة بعدم التفكير، والاكتفاء بالتهيج، بل نصيحة بأن تُحدِّد منفعة الحزب ما الصحيح.

وما كان ماركس ليصدِّق هذا في طور نضجه على الأقل. ولا بدَّ أنَّه كان يرى أنَّ تغيير العالم يقتضى فهمه في بعض الأحيان. وإلا فلماذا كتب *رأس المال*؟ فكل ما كان يرمى إليه من وراء بحثه هو فهم الرأسمالية من أجل تغييرها. ولا شكَّ أنَّ هذا سينطوى أيضًا على تغيير وعى الطبقة العاملة للرأسمالية؛ بإظهار أنَّ الرأسمالية شيء يمكن تغييره، وليست أفق الجهد البشرى الأخير. وفي القرن العشرين، شدَّد الماركسيون الغربيون على هذا الجانب من الديالكتيك كثيرًا، وجعلوا الماركسيَّة أقرب إلى الإرادية والمثاليَّة. غير أنَّ كتابة *رأس المال* اشتملت على سنوات من البحث العلمى العادى، والعودة إلى الإحصائيات وتقارير مفتشى المصانع. ومثل هذه المقاربة تفترض مسبقًا أنَّ الرأسمالية واقعيَّة وتمكّن دراستها بصورة موضوعيَّة، وأنَّ الوعى يمكن تغييره بحججات عقلانيَّة قائمة على الوقائع.

وثمة تفسيرٌ بديل، أشدُّ عقلانيَّة بكثير، يتمثّل بالقول إنَّ ماركس يتناول حالةً خاصَّةً وحسب من حالات الموقف الذى يرى أنَّ الاختبار الممكن الوحيد لنظرياتنا هو أن نقيم ممارسات على أساس تلك النظريَّات ونرى إن كانت تلك الممارسات تعمل عملها. وليس هذا فى الكيمياء والفيزياء سوى وصف للمنهج التجريبي المعتاد! لكنَّ ناشطى الماركسيَّة الغربية المناهضين للعلم -بدءًا بـ بلوكاش فى كتابه *التاريخ والوعى الطبقي*- لطالما رفضوا بعنف أن يُفسَّر ماركس مثل هذا التفسير، مع أنَّ له مزايا ثلاث. أولها، أنَّ الدعوى صحيحة. وإذا ما كان ماركس قد قصد هذا فمن الواضح أنَّه كان محقًّا ويمكن للماديين غير الماركسيين أن يدخلوا

في حوار معه. وثانيتهما، أنه التفسير الذي تبناه إنجلز في العمل الذي سبق أن ذكرناه: وإنجلز، معاون ماركس مدى حياته، كان في وضعٍ يمكنه من أن يعرف ما قصده ماركس أكثر من أي أحد آخر. وأخيراً، أن هذه الدعوى عمليّة: تؤدي إلى سياسيين غير متعصبين يتمسكون بنظرياتهم تمسكاً مؤقتاً، ويراجعونها في ضوء الممارسة، وإلى نظريين يحاولون أن يقدموا نظريات تعمل عملها. وهذا معنى عملي جداً للشعار الماركسي "وحدة النظرية والممارسة"؛ مع أنه يمكن أن يؤدي إلى الإصلاح بقدر ما يمكن أن يؤدي إلى الثورة، وقد يسوق المرء إلى التخلي عن الماركسية برمتها، إذا ما تبين أن الماركسية لا تعمل عملها.

٤ - العلم اللا-حتمي: الماركسيّة والماديّة ونظريّة الشواش:

لعلّ تقدّم العلم في القرن العشرين قد غير حدود مشكلتنا على نحو لم يفعله تقدّم العلم الفيزيائي في القرن التاسع عشر. ولا يقتصر هذا على القول بالإبستمولوجي المألوف إننا نعدّ النظريّات العلميّة تخمينيّة ومؤقتة هذه الأيام، بل يتعداه أيضاً إلى معنى جوهرى لم يعد فيه علم القرن العشرين حتمياً، ولا يدعى تقديم تنبؤات للمستقبل، حتى على سبيل التخمين، وحتى من حيث المبدأ. وهذا ينشأ من تضافر اثنين من التطورات التي شهدها العلم، أحدهما في أوائل القرن العشرين، والآخر في السنوات العشرين الأخيرة. الأوّل هو النظريّة الكوانتية؛ والثاني نظريّة الشواش: وكلتاها معاً تتركبان النظريّة الماركسيّة، بل العلوم الاجتماعيّة بصورة عامة، أشدّ الإرباك.

لقد اكتُشِفَ في أوائل القرن العشرين أنّ للجسيمات بالغة الصغّر سلوكاً فردياً لا يمكن التنبؤ به، ولا يعنى هذا أنّ ما من نظريّات علميّة تنطبق

عليها. فنظرية الديناميكا الكهربائية الكوانتية، التي تقدّم تنبؤات إحصائية بشأن سلوك تجمّعات من الجسيمات مثل الإلكترونات والفوتونات، هي أكثر النظريات العلميّة التجريبية دقّةً رياضيّةً^(٢٢). غير أنّ كلّ ما يمكن قوله عن تضايف الجسيمات الفردية، وتصادمها، وانحلالها، وإعادة خلقها يقتصر على ما يمكن أن تكون عليه الاحتمالات. وهذا يدكّ النموذج الذي وضعه لابلان عن كون حتمى.

ومنذ البداية كان ثمة أشخاص مستعدّين للإشارة إلى أنّ ضروب الارتياح المتعلّقة بالمفاعيل الكوانتية فى الدماغ تخلق لحرية الإرادة ضرباً من الفضاء المنطقى. ولطالما نفر الماركسيون (منذ ماركس فصاعداً)^(٢٣) من مثل هذا الدفاع عن حرية الإرادة. لكن كودويل كان سليطاً على نحو خاص: "جينز، وإدغتن، وحتى شروندنغر، جميعهم يتقاسمون هذه الرغبة فى إثبات أنّ العلم الحديث يفسح المجال لحرية الإرادة. وليس ثمة خدعة تبلغ من الدناءة ما يكفى لأن يستخدمها هذا الوهم البرجوازي اللواعى كى يحصّن نفسه..."^(٢٤). غير أنّ هذه النظرية لطالما بدت، حتى بالنسبة لغير الملتمزمين، خائبةً على أسس فيزيائية خالصة. فالدماغ، بمقياس الجسيمات الأساسية، منظومة ضخمة؛ والكيمياء والبيولوجيا تبدوان محكومتين تماماً بالمفاعيل الإحصائية التى يمكن حسابها بدقّة هائلة، وليس بضروب الارتياح التى تفعل فعلها فى الإلكترونات الفردية.

ولعلّ بروز نظرية الشواش مؤخراً أن يكون قد غير الصورة. ونظرية الشواش هى فرع من الرياضيات البحتة التى تتقصّى سلوك المنظومات

(22) Richard Feynman 1985.

(٢٣) انظر أدناه؛ وكذلك الهامش التالى.

(24) Christopher Caudwell 1939, *The Crisis in Physics*, p. 232.

المتفاعلة المعقدة. ولقد زعم معظم البحث العلمي فى العالم الواقعى أنّ
تغيرات بسيطة فى الحالة البدئية لأية منظومة سوف لن تُحدث سوى تغيرات
بسيطة فى الحالة النهائية. خذوا بابًا مفتوحًا: ادفعوه بقوة، سوف ينصفق؛
ادفعوه بنعومة، سوف يتحرك بلطف. لكن نظرية الشواش تبين أنّ هنالك
كثيرًا من المنظومات التى لا تسلك على هذا النحو. وأنّ اضطرابًا طفيفًا قد
لا يُحدث سوى تغير طفيف فى الحالة. لكنّ اضطرابًا طفيفًا بالمثل يتلو ذلك
قد يُحدث تغيرًا هائلًا فى الحالة. قد يُحدث تحولًا مفاجئًا، من حالة مستقرة
إلى حالة شواشية ومتبدلة على نحو لا يمكن التنبؤ به. (قد يقول ماضى
ديالكتيكى كلاسيكى إنّ نظرية الشواش هى صياغة رياضية دقيقة لواحد من
قوانين الديالكتيكى، مفاده أنّ التغيرات الكمية البسيطة قد تتراكم لتُحدث تغيرًا
نوعيًا مفاجئًا).

وتكفى لحظة من التأمل كى تبين أنه لطالما كان فى هذه الدنيا
منظومات واقعية بسيطة تسلك على هذا النحو. خذ شريطًا من المطاط
ممطوطًا وشده قليلًا من الشدّ أيضًا، فيمط قليلًا أيضًا. شده قليلًا من الشدّ بعد
ذلك، فينقطع. وكذلك فإنّ الصنبور نصف المفتوح يجرى بسلاسة؛ فإذا ما
فتح على آخره طشطش المكان كله. وما يقلقنا أكثر من أى من هذين المثالين
هو النادرة الفولكلورية المعروفة التى تبين أنّ التاريخ البشرى لطالما افترض
أنه على هذه الشاكلة:

لأنّها بحاجة إلى مسمار، ضاعت الحدودة...

لأنّه بحاجة إلى حدوة، ضاع الحصان...

لأنّه ليس هناك حصان، لم تصل الرسالة...

ولأنّ الرسالة لم تصل، خسرت المعركة...

وبخسارة المعركة، ضاعت المملكة...

كلّ ذلك بسبب الحاجة إلى مسمار لحدوة الحصان.

تتطوى هذه القصة على أنّ التاريخ هو فى جوهره منظومة شواشية تتضخّم فيها الطوارئ البدئية الضئيلة ذلك التضخم الذى لا يقف عند حدّ؛ فلا يمكنك أن تقيم علماً يتنبأ بما يحصل فيها.

وثمة كثير من منظومات الحياة اليومية الشائعة التى يبدو أنها تبدى سلوكاً شواشياً. أشهرها الطقس. فمنظومة الطقس فى العالم مفهومة جيداً جداً على الصعيد العلمى. أى أنّ جميع معادلات ديناميكا السوائل وسواها مما يؤثّر على الطقس معروفة. وعلاوة على ذلك، فإنّ محطاتنا للأرصاد الجوية يمكن أن تزودنا بقدر كبير من المعطيات؛ ويمكن لحواسيبنا الفائقة أن تجرى حسابات هائلة التعقيد خلال وقت قصير. ومع ذلك، فإنّ تنبؤات الأرصاد الجوية لأكثر من بضعة أيام قادمة سريعاً ما يتبين عدم توافقها مع الواقع. وسريعاً ما تتضخّم تغيرات ضئيلة فى حالة الطقس الراهنة لتأخذ أبعاداً هائلة. ولم يعدّ بالمستغرب القول إنّ خفق جناحى فراشة فى بريطانيا قد يحدث، بعد شهر، إعصاراً فى خليج المكسيك.

وثمة منظومتان لهما أهميّة عظيمة بالنسبة لأى شكل من أشكال المادية، خاصة المادية الماركسية، لعلّهما تبيان سلوكاً شواشياً من هذا النوع. الأولى هى الدماغ البشرى. ويبدو مرجحاً أنّ الدماغ البشرى، منظوراً إليه على أنه مجرد منظومة مادية دون أى اعتبار للأهميّة الإنسانية التى تتسم بها أفعاله، هو ذلك النوع بالضبط من المنظومة المعقدة التى يمكن أن تضخّم ضروب الارتياح الكوانتية إلى حدّ تغدو فيه ضروباً من الارتياح فى سلوك كبير.

ليس في هذا، بمعنى ماء، أي شيء مدهش؛ وعلى مستوى تجريبي، كان معروفاً على مدى سنوات. وأى فيزيائي يراقب مساراً في الحجيرة الغيمية^(*) يكون إزاء مفعول كوانتي مضخم إلى حدٍ يحدث عنده سلوكاً كبيراً. (جسيم أساسي يتفكك: هذا مفعول على المستوى الكوانتي. وهو يطلق جسماً يصنع مساراً في الحجرة المطبقة: وهذا مفعول فيزيائي كبير. والفيزيائي يلتقط صوراً ويسجل ملاحظاته عن الحدث: وهذا مفعول كبير حقاً في العالم المادي). غير أنّ ما تقترحه نظرية الشواش هو أنّ الدماغ ربما كان يعمل بهذه الطريقة طوال الوقت. وهي تضيء معقولة على الإشارة القديمة إلى أنّ ضروب الارتباب الكوانتية تجعل الدماغ، بوصفه مجرد منظومة مادية، غير حتمي في جوهره. ولكن، إذا ما كان الحال كذلك، هل يقبل سلوك الدماغ قيود قوانين أخرى، كقوانين الفكر، أو قوانين المنطق، إلخ؟ وهل لهذا معنى بالنسبة لمادية من أي نوع^(٢٥)؟

قد يبدو، بالمناسبة، أنّ هذه القضايا شديدة الاختلاف عن أي شيء أمكن لماركس أن يعرفه، أو كان يمكن أن يهتم به. والنظرية الكوانتية، في النهاية، تأتي بعد ثمانين عاماً من الأطروحات حول فيورباخ. غير أنّ الأمر ليس كذلك. فتاريخ الأفكار، حين يؤخذ بمقياس كبير بما يكفي، يكرر ذاته. فقبل ماركس بألفي سنة وأكثر، حلت محل نظرية ذرية حتمية (هي نظرية ديموقريطس) نظرية عناصر غير حتمية متألّفة (هي نظرية أبيقور). وكان الغرض الظاهر من العناصر غير الحتمية إفساح مجال لحرية الإرادة

(*) الحجيرة الغيمية cloud chamber (أو حجيرة ولسون) هي حجيرة صممها في المختبر عالم الفيزياء والأرصاد الجوية الإسكتلندي تشارلز ولسون لدراسة كيفية تشكّل الغيوم. ويتمّ فيها تعريض الهواء الرطب (أو الغاز) لدفعة من الأيونات والإشعاعات. وقد نال عليها جائزة نوبل عام ١٩٢٧. وتستخدم في نظرية الشواش لكشف أشكال المسارات التي تكوّن الأيونات الصادرة عن جسيمات مشعة معينة. (٢٥) يمكن للقارئ أن يجد معالجة عميقة، وإن كانت شاقة، لهذه المسائل، بما في ذلك مفهوم قابلية الحوسبة

الرياضي، في: *The Emperor's New Mind*. Penrose 1989.

البشريّة. وعمل ماركس الأكاديمي الأول كان أطروحة حول فلسفة ديموقريطس وأبيقور الطبيعيّة، كتبها قبل **الأطروحات حول فيورباخ** بخمسة أعوام^(٢٦). ولعلّ ماركس كان سيبدى أشدّ الاهتمام بالنتمة الحديثة لذلك الجدل.

المنظومة الثانية التي تبدى سلوكاً شواشياً على نحو يكاد أن يكون مؤكداً هي المنظومة الاجتماعيّة. ولست أتحدّث هنا عن الطوارئ التاريخيّة مثل المعارك. خذوا جزءاً فرعياً واضح الحدود نوعاً ما من هذه المنظومة، كالاقتصاد مثلاً، كما يُمثّل في نموذج اقتصادي أكبر. مثل هذا النموذج سوف يكون له شكل مجموعة من المعادلات، كالمعادلات التي تحدد النموذج المستخدم في التنبؤ بالطقس، ومعطيات اقتصاديّة توفر قيم المتغيرات في تلك المعادلات. ويبدو واضحاً أنّ أي نموذج يقترب من تمثيل حتى اقتصاد قومي واحد سوف يكون معقداً جداً ومتربطاً جداً لدرجة إبدائه سمات شواشيّة: حيث يمكن لتغيرات طفيفة جداً في المدخلات أن تحدث مفاعيل نهائيّة هائلة. وإذا ما كان الأمر كذلك، فإنّ مثل هذه المنظومات الضخمة لن تكون قابلة للتنبؤ بها في الأساس. وقد يبدو هذا عيباً نظرياً في النموذج المستخدم؛ غير أنّه يعكس على نحو يكاد يكون مؤكداً الخصائص الأساسيّة التي يتّسم بها الاقتصاد الواقعي الذي جرت نمذجته.

وإذا ما كان هذا صحيحاً، يكون ثمة أساس رياضي متين للتنبؤ الماركسي المعهود بـ"قوضى السوق". فالأسواق تنتج بالفعل سلوكاً فوضوياً أو شواشياً لا يمكن التنبؤ به، وهذا يجعل من المستحيل على أي فرد أن يتنبأ بمسار الاقتصاد، وأن يعمل ضمنه على نحو عقلاني. غير أنّ ذلك لا يعنى

(٢٦) ثمة نقاش لهذا الأمر في: *The First Philosophers*. George Thomson 1955

أنَّ الرَّدَّ الماركسي المعتاد -اقتصاد مخطَّط ومنظَّم بحيث يلبى الحاجات الإنسانية- سوف يعمل على نحوٍ أفضل. فالتخطيط العقلاني لا يكون ممكناً إلا حيث يكون التنبؤ ممكناً. وحيث تكون التنبؤات زائفة، فإنَّ التخطيط القائم عليها يمكن أن يجعل الأمور أسوأ مما كان يمكن أن تكون عليه في حال الارتكاس السريع المخصص لغرض معيَّن دون خطة شاملة. وليس من الواضح قط أنَّ هنالك أي شكل من الاقتصاد الحديث يمكن أن يُجرى فيه ذلك النمط من التنبؤ الذي يحتاجه تخطيط شامل. وسجل الاقتصادات المخططة المركزية الفعلي (تلك الاقتصادات التي لا يمكن فيها تحديد الحاجات الإنسانية أو تلبيتها؛ وحيث الشعب جائع، ويفتقر إلى السلع الاستهلاكية، وحيث التلوث بالفضلات الصناعية) هو سجل أسوأ إلى ما لا نهاية من سجل الاقتصادات غير المخططة اللامركزية؛ وهذا على الأقل شيء كان يمكن التنبؤ به.

تتطوى التطورات العلمية الحديثة، بالنسبة للمشروع الماركسي - مشروع بناء علم مادي للتاريخ والاقتصاد يمكننا من السيطرة على حيوانتنا وصنع تاريخنا- على مكسب وخسارة في آن معاً. فالمادية العادية، غير الديالكتيكية، في ضوء علم القرن العشرين، لم تعد تقتضى حتمية الدماغ-العقل، وقد تفسح مجالاً لحرية الإرادة والسياسة. وهذا مكسب، بالنسبة للماركسية، غير أن الضوء ذاته يجعل احتمالات التخطيط الاقتصادي العقلاني تبدو أقل إقناعاً بكثير، وهذا خسارة محققة.

كتب:

Karl Marx 1843-44 *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction.*

1844 *Economic and Philosophical Manuscripts*.

1844 *Critique of Hegel's Doctrine of the State*.

1845 *Theses on Feuerbach*.

All from *Early Writings*, ed. L. Colletti (Penguin 1975).

Karl Marx and Friedrich Engels 1846 *The German Ideology*.

1848 *The Communist Manifesto*.

Friedrich Engels 1888 *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*.

Sidney Hook 1936 *From Hegel to Marx*.

George Lichtheim 1963 *From Marx to Hegel*.

István Meszáros 1970 *Marx's Theory of Alienation*.

Leszek Kolakowski 1978 *Main Currents of Marxism* (3 vols).

Christopher Caudwell 1939 *The Crisis of Physics*.

Richard Feynman 1985 *QED: The Strong Theory of Light and Matter*.

James Gleick 1987 *Chaos*.

(٥)

الماركسية العلمية

النظريات الماركسية فى التاريخ، والمجتمع، والثورة، والقيمة

خلاصة:

تتألف الماركسية فى شكلها الناضج من عناصر ثلاثة: تفسير مادي للتاريخ والسياسة؛ نقد للاقتصاد السياسى الرأسمالى؛ والتزام بالثورة الاشتراكية. وهذه العناصر توجد فى جميع أعمال ماركس من البيان الشيوعى فى العام ١٨٤٨، أو حتى قبل ذلك، إلى مجلدات رأس المال التى نشرت بعد وفاته. ومثل آلاف ممن سبقونى، فإننى أستخدّم كنصّ أساسى للنقاش تقديم العام ١٨٥٩ لأول عمل اقتصادى ناضج وكبير من أعماله، مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى. فهذا التقديم هو نصّ برنامجى نشره ماركس نفسه وصادق عليه ثانيةً فى الطبعة الثانية من رأس المال؛ ويتمتع بسلطة مرجعية رفيعة جدًا.

يؤخذ التقديم على أنه مصدر الإطار العام الذى وضعه ماركس للتحليل التاريخى والسياسى والاقتصادى، الذى صار يُعرّف لاحقًا باسم المادية التاريخية، والذى هو فى رأى، إسهامه الأساسى فى الفكر الإنسانى.

وسوف أعلّق على ذلك بإيجاز كي أظهر ما عناه ماركس، وأدافع عن موقفه بوصفه اقتصاديًّا اختزاليةً وأقف ضدّ اتهامه بالحميّة الاقتصاديّة الفجّة، وكي أبرز ما ينطوى عليه من مكونات تتصل بمجال الإيديولوجيا والثقافة. وما أراه هو أنّ معنى كلماته الواضح يعاكس تمامًا ما ادّعاه المُحدّثون المحنّكون من الماركسيين وما بعد الماركسيين، الذين تَأثّروا بشخصيات مختلفة مثل ألتوسر وفوكو وديريدا، إلخ. وسوف أنظر في بعض حججاتهم في مواضع لاحقة من هذا الكتاب.

ولأنّ الماركسية تهض أو تخفق بدعاويها الاقتصادية وليس الأدبية، فقد ناقشت أيضًا بعض مشكلات الاقتصاد الماركسي الأولية: التي تخصّ نظريّة القيمة القائمة على العمل ومفهوم القيمة الزائدة. لكني أختتم بوصف رأس المال بأنّه عملٌ نافذٌ من أعمال الأدب الأوروبي وليس العلم الاقتصادي، كان له أثره من خلال بنائه سيرة البروليتاريا البطوليّة الشبيهة بالأساطير.

١ - الماديّة التاريخيّة:

ليس هناك قطّ أي بيان للتصوّر المادي للتاريخ يفوق في وضوحه وشدّة إقناعه ذلك الذي عرضه ماركس نفسه، في تقديم كتابه *مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي* ١٨٥٩. ففي هذا التقديم وصف لكامل منهجه وطريقته كما طورهما حتى العام ١٨٥٩. ويشير ماركس إلى هذا النصّ ثانيةً بوصفه خلاصةً موثوقةً لمنهجه في تذييل الطبعة الثانية من *رأس المال* عام ١٨٧٣. ولذلك يتمتّع التقديم بأرفع سلطة مرجعية بوصفه بيانًا للموقف الذي اتّخذه ماركس طوال حياته. وهو في هذا الصدد يختلف تمامًا عن

الأطروحات حول فيورباخ، فهذه الأخيرة هي ملاحظات باكرة لم يُرد لها أن تُنشر، ولذلك لا تتمتع بأيّة سلطة مرجعية على الإطلاق، اللهم إلا باعتبارها دليلاً على مرحلة معيّنة من مراحل تفكير ماركس.

والتقديم روعة في الوضوح وقوة الفكر، لكنه موجز إلى حدّ بعيد. وهو في هذا لا يشبه أى شىء بقدر ما يشبه واحداً من تلك التطبيقات الحاسوبية التي توزّع على قرص فلوّبي واحد، وتتوسّع عند تنصيبها. فما إن ندخل القرص، حتى يبرز إلى الوجود ملف بعد آخر وينصب نفسه على قرص الآلة الصلب، ميغابايتات من المعطيات؛ إلى أن نغدو في النهاية في بيئة حاسوبية جديدة كلياً قادرين على إنجاز مهمات كانت مستحيلة من قبل. كذلك الأمر مع التقديم. عبارة واحدة تؤسس علماً جديداً للمجتمع؛ وأخرى توفر له أساساً تجريبيّاً. بضع جمل تبرز بنية التاريخ البشرى برمتها؛ بضع جمل أخرى تصل بنا إلى نهاية الزمن (أو ربما إلى بداية جديدة). وفي جملة واحدة، يُوضع كل وجه سطحي ظاهر من أوجه المجتمع البشرى على أساسه الجوهرى المحدّد أو المقيد. أمّا طبيعة الفنّ والأدب فتُعَرَض في كلمتين⁽¹⁾.

وهذا القسم بأكمله عبارة عن تعليق على المقطع الأساسى فى التقديم، والذى يبلغ حوالى النصف من إحدى فقرات ماركس الطويلة. وسوف أضع كلمات ماركس بالخطّ العريض، وأورد المقبوس المشار إليه كاملاً دون حذف. ومع أنه لم يكن بدُّ من أن أقدم بعض التفسيرات، فإننى لم أقصد لأى

(1) هاتان الكلمتان هما فنّي وإيديولوجي. ومن الواضح أنّ هنالك طرقاً عديدة لتوسيع عبارات ماركس المقترضة. والتفسير الواضح هو أنّ الفنّ واحد من الأشكال الإيديولوجية التي يعى البشر من خلالها صراعات السيطرة على قوى الإنتاج ويخوضونها. واعتقادى أنّ هذه الدعوى صحيحة، وعميقة؛ وهى جزء من موقف أدعوه المادية الثقافية. وهى بالطبع دعوى برنامجية، ولا تغدو مثيرة للاهتمام ما لم نحاول أن نصف بصورة مفصلة الكيفية التي تتحوّل بها الصراعات الطبقيّة أو سواها إلى أيقونات تقليدية أو تخييلات أدبية.

منها أن يكون منحازاً. وهذا المقطع، وهذا القسم، هو خلاصة بسيطة لما اعتبره الماركسية. ولا بدّ أنّ هذه الكلمات هي كلمات ماركس الأشدّ اقتباساً، فلا ينافسها في ذلك ربما سوى تلك السطور من *البيان الشيوعي*: "ليس التاريخ كلّهُ سوى تاريخ صراع بين الطبقات" و"يا عمال العالم، اتحدوا؛ ليس لديكم ما تخسرونه سوى أغلالكم"؛ وهي تحظى بسلطة مرجعية أكبر بكثير.

١ - ١ البنية الاجتماعية:

في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم،

أى في العمل لإنتاج الطعام، واللباس، إلخ، وتنشئة الأطفال (بحسب تفسيرى لهذه الكلمات)^(٢)

يدخل البشر بصورة حتمية في علاقات محدّدة

كالعمل من أجل سيّد أو الزواج (إذا ما أخذنا في الحسبان حقيقة أن لدى الماركسية نظرية في العائلة أيضاً).

مستقلة عن إرادتهم،

- فمع أنه قد تكون لدى البشر القدرة على اختيار هذا السيّد أو ذاك، وعلى اتّخاذ قرار الزواج أو عدمه، إلا أنهم لا يبتدعون على نحو فردي مؤسسات العمل أو الزواج، بل يجدونها قائمة، فإذا ما

(٢) لعل ماركس قصد بهذه الكلمات النشاط الاقتصادي وحده، وليس النشاط التكاثرى. غير أنّ الماركسية - من *البيان الشيوعي* إلى كتاب *إنجلز أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة* - لطالما اشتملت على نظريات في العائلة والبنية القبلية أيضاً. ومن الواضح أنّ نظرية مادية في التاريخ تتجاهل البنى العائلية لن تكون ناجعة على الإطلاق. فالبنى العائلية في المجتمعات ما قبل الصناعية هي البنى الأساسية فيما يتعلّق بتنظيم كل من الإنتاج والتوزيع.

تجاهلوها، كان لا بدّ أن يدفَعوا ثمنًا لذلك. وهذا المقطع هو ما يبرّر الزعم أنّ الماركسيّة تطرح وجود بنية موضوعيّة للمجتمع، مكوّنة من علاقات محدّدة مستقلّة عن إرادات أعضاء المجتمع الذين يدخلون تلك العلاقات. ولذلك، فإنّ هنالك علم اجتماع ماركسيّ.

هي علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلة معيّنة في تطوّر ما لديهم من قوى الإنتاج الماديّة.

وصلنا الآن إلى الدعوى التجريبية الأساسيّة في الماركسية: أنّ بنى المجتمع الموضوعيّة هي في الحقيقة علاقات الإنتاج الاقتصاديّة. وهذه هي الدعوى التي تفرّق الماركسيّة عن أشكال أخرى من علم الاجتماع أو الأنثربولوجيا البنيويّة، التي لا ترى البنى الاقتصاديّة أساسيّة أكثر من سواها من البنى. و"الماركسيّة الغربيّة" كثيرًا ما تتخلّى عن هذه الدعوى التجريبية.

ومن المفيد هنا أن نقدّم مثالاً على الكيفيّة التي يمكن أن يقوم بها البنيان الاقتصاديّ. لنأخذ "مجتمعاً مائياً" كمصر القديمة، حيث كان المحصول معتمداً على الزراعة المرويّة: أي أنّ العمل في الأقينية والحقول هو الذي يمثّل قوى الإنتاج الأساسيّة. وكانت الأرض نظرياً ملك الملك الذي كان إلهاً أيضاً، ويدير الأمور من خلال كهنته: وكانت تلك علاقات الإنتاج. وهي تتوافق مع قوى الإنتاج بالمعنى التالي: لم يكن هنالك في ذلك الوقت أيّة بنية اجتماعيّة أخرى يمكن فيها دفعُ الفلاحين إلى التعاون في فتح الأقينية في الوقت المناسب من العام، لأنهم لم يكونوا قد فهموا ما للزراعة المرويّة من ضرورات تقنيّة أو تأثروا بها على النحو الكافي.

وتشتمل "قوى الإنتاج المادية" هنا على الأدوات اليدوية، والأقنية، وربما - فهذا غير واضح مطلقاً - على المعرفة التقنية المحدودة المتوفرة حول كيفية استخدام ذلك في رى الحقول. ويمكن أن نرى أنّ الدور السديق الذى تلعبه المعرفة التقنية يمثّل مشكلة بالنسبة لنظرية مادية فى التاريخ. فالأدوات لا نفع لها من غير المفاهيم؛ غير أننا حين نفرط فى التركيز على هذا الأمر قد نرجع إلى هيغل ونجعل الأفكار القوة المحركة للتاريخ.

جملة علاقات الإنتاج هذه تشكّل بنية المجتمع الاقتصادية،

- تشتمل البنية الاقتصادية، عند ماركس، على علاقات الإنتاج من دون قوى الإنتاج، مع أنّ ما سيُدعى بعد قليل "أساس" المجتمع غالباً ما يشتمل على الاثنين. وفى مصر، تشتمل البنية الاقتصادية على علاقات الملك-الكاهن- الفلاح الخاصة بتدبّر القنوات، لكنها لا تشتمل على القنوات ذاتها؛ وفى العالم القديم، تشتمل على علاقة السيد - العبد من دون أن تشتمل على الضياع، أو العبيد الذين يعملون فيها، أو أدواتهم؛ وتشتمل فى المجتمع الإقطاعى، على علاقة الإمساك بضبعة من سيد إقطاعى، بناءً على وعد بالخدمة العسكرية، إنّما من دون الضبعة ذاتها؛ وفى المجتمع الحديث، على علاقة البرجوازية التى تمتلك المصانع والبروليتاريا التى تعمل فيها، من دون المصانع ذاتها. ويمكن القول بشيء من الفجاجة، إنّ علاقات الإنتاج هذه هى علاقات الملكية الفعلية، فالسؤال هو: من يسيطر على مصادر الإنتاج فى المجتمع؟

الأساس الواقعى، الذى تنهض عليه بنية فوقية حقوقية وسياسية

- هذه هي استعارة "الأساس والبنية الفوقية" الشهيرة التي غالبًا ما فُسِّرَت على أنها تنطوي على علاقة سببية حتمية، بحيث يكون لأي أساس اقتصادي معين بنية فوقية سياسية وحقوقية واحدة وحيدة. وبذلك يكون التاريخ العالمي تعاقبًا لأساليب إنتاج، يجلب كل منها معه أشكاله الحقوقية والسياسية الملائمة. غير أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يكون صحيحًا؛ فالماركسية هي حركة نضال سياسي؛ ولا يكون النضال ممكنًا إلا إذا كان هنالك بديل يُنَاضَل من أجله.

والحال، أن الرابط بين الأساس والبنية الفوقية ليس رابطًا سببيًا بل وظيفيًا. ذلك أن "البنية الفوقية" بقوانينها وإجراءاتها السياسية توجد في الأساس لتحفظ الملكية أو علاقات الإنتاج القائمة. وليست هذه بالضرورة الطريقة التي يصف بها الحقوقيون والساسة الأمر. فقد يقدّمون، مثل هيغل، كل ضروب الأسباب المثالية التي يرون أنها تقف وراء القوانين والمؤسسات القائمة. غير أنهم ما إن تتهدّد الملكية وعلاقات الإنتاج، حتى يسارعوا إلى حمايتها بتغيير القوانين أو المؤسسات. فإذا ما آل سعيهم هذا الإخفاق، انهارت بنية المجتمع الاقتصادية. ومع أن هذه الإمكانية تمارس قدرًا كبيرًا من الضغط الواضح، فإنها تقصّر عن تحديد ما ستكون عليه القوانين والمؤسسات السياسية. فالقانون والسياسة استجابة إنسانية حيال اضطرابات اقتصادية، وليس عاقبة ميكانيكية لها. والماركسيون يصفون هذه العلاقة بأنها "ديالكتيكية".

وليس واضحًا ما إذا كان ماركس ليقرّ بأنّ لبعض القوانين - كالقوانين ضدّ القتل - وبعض الترتيبات السياسية - كتلك التي تعصم من قيام الحكم الفردي التعسقي - طابعًا غير اقتصادي جزئيًا، وأنها يُرغَب فيها لذاتها. لعله ما كان ليقرّ. بل إن شخصًا غير ماركسي قد يقرّ بأنه ما من مطلقات حقوقية

وسياسية؛ فثمة مراحل من التاريخ جرى التعامل فيها مع القتل بالنار، ومرحل آل فيها الحكم بصورة طبيعية إلى واحد من أسياد الحرب الطغاة. غير أن الادعاء الشديد أن كل ملمح من ملامح القانون والسياسة هو استجابة لضغوط اقتصادية يبدو طوباويًا؛ فهو ينطوى على أنه بعد الثورة لن تكون ثمة جريمة أو اضطهاد شخصي.

وتتوافق معه أشكالٌ محدّدة من الوعي الاجتماعي. وأسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط سيرورة الحياة الاجتماعية، والسياسية، والفكرية. ليس وعى البشر ما يحدد وجودهم [كما أشار هيغل]، بل وجودهم الاجتماعي ما يحدّد وعيهم.

- من الواضح أنّ علاقة الفلاح بالفرعون الإله، وأكثر منها فهم الفلاح لنفسه بالعلاقة مع الفرعون الإله، تشترطهما ضرورات الزراعة المروية بطرائق لا يدركها البتة كل من الفلاح والفرعون. بل إنه يتكوّن لديهما فهم زائف، ديني لعلاقات المجتمع الطبقيّة، ويخفّقان في فهم الأساس التقني لتلك العلاقات. والشئ ذاته يصحّ على المجتمعات القديمة [الكلاسيكية] والإقطاعية، وعلى مجتمعاتنا بالطبع. وهذه الرؤية - التي مفادها أنّ وعينا ذاته مشروطٌ بطرائق نجهلها بالاقتصاد عمومًا، وبموقعنا الطبقي ضمنه - هي تبصر الماركسية الأعمق، والأساس الذي تقوم عليه النظرية الماركسية برمتها.

والسؤال هو، ما مدى صحّة هذه الرؤية. فالنسبويون المحدثون غالبًا ما يرون أنّ فهمنا العالم مشروط اجتماعيًا برمته، وليس انعكاسًا لوقائع موضوعية. وهذا كفيّل بأن يقوّض كلّ دعاوى الحقيقة، سواء لدى العلم أم لدى الملاحظة العادية. لكنّ مثالنا يوضح أنّ ما فهمه المصري العادي عن

مجتمعه لم يكن زائفاً بأجمعه، فما من إشارة إلى أنه كان يحسب القنوات جبلاً، وأنّ القوت يمكن أن يأتي من غير عمل. وبالمقابل، فقد قدّس حيوانات عديدة، وعدّ ملكه إلهاً. ومن المغرّى أن نجرى قسمةً في وعيه بين جوانب العالم التي فهمها حقاً، وتلك التي كان فيها سجين وعى زائف، أو إيديولوجيا. فهذه الإيديولوجيا - خاصةً فهم المصري العادي جوانب البنية الاجتماعية المتعلقة بالملك والكهنة - لا تعكس الحقيقة؛ بل تعكس ضرورات المجتمع الاقتصادية الخفية. ولنا أن نتوقع بالطريقة ذاتها أن يكون لدى البشر القروستيين أو المحدثين قدرًا من الوعي الزائف حيال جوانب مجتمعهم الاقتصادية.

ولابدّ أن نتساءل، هل ينطبق هذا على ماركس أيضًا؟ أو هل يفهم المادى التاريخي، بخلاف سواه، حقائق مجتمعه الاقتصادية الأساسية؟ والجواب هو أجل، إنه يفهم تلك الحقائق بخلاف سواه. فماركس لم يكن نسويًا بشأن المادية التاريخية: ورأى أنّها صحيحة. وكان ليوافق ألتوسر على تفريقه بين العلم والإيديولوجيا، وعلى اعتقاده أنّ عمله جزء من العلم. ولا حاجة بالمرء لأن يستنتج من هذا أنّ كل ما ليس علمًا هو إيديولوجيا؛ ولا أنّ هنالك جزءًا من الوعي، هو العلم، ليس مشروطًا بالوجود الاجتماعي البتّة ويعوم متحررًا من المجتمع. غير أنّ زعمًا مفاده أنّ بنية العلم المفصلة مشروطة مباشرة بالوجود الاجتماعي، وليس لها أى صدق أو قيمة مستقلّين، هو زعم يستحيل الدفاع عنه، ويقوّض الماركسيّة ذاتها.

١-٢ التغيير الاجتماعي:

يلتفت ماركس الآن إلى التغيير الاجتماعي؛ وهنا يبدأ، باعتقادي، بصياغة نظريته العامة على نحو وثيق الصلة بسيرِ حدثٍ تاريخيٍّ محدّد: هو الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩.

وعند مرحلة معيّنة من التطور، تدخل قوى المجتمع المنتجة الماديّة في صراعٍ مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير عن الشيء ذاته بلغةً حقوقيّة- التي كانت قد عملت في إطارها حتى ذلك الحين، وتتحوّل هذه العلاقات من أشكالٍ لتطور القوى المنتجة إلى قيودٍ تكبّلها. عندئذٍ يبدأ عهد الثورة الاجتماعيّة.

تخطر لنا هنا الصناعة المانيفاكتوريّة أوّل نشأتها والتطور البرجوازي في بداياته، وكيف أعاقهما ما مارسه النظام القديم الفرنسي من ترقيع إقطاعيٍّ مجنون، ذلك النظام الذي عجز حتى عن تمويل ذاته؛ وكلّ ذلك يبدو شديد الإقناع. غير أنّ بعضاً من طلائع الثورة، في هذا المثال، كانوا يعون قيودهم أشدّ الوعى. فهل يصحّ الشيء ذاته في غير مكان؟ حسنٌ، ثمّة الحرب الأهليّة الإنجليزيّة، التي لا شكّ أنّه تمكن قراءتها على هذا النحو؛ مع أنّ كثيرين كانوا يحسبون في حينها أنّها تتصل بالدين. ولعلّه ليس مهماً كثيراً ما يحسب الناس أنّهم يقاتلون من أجله:

والتغيرات في الأساس الاقتصادي تفضي عاجلاً أم آجلاً إلى تحوّل في البنية الفوقيّة الهائلة برمتها. ولدى دراسة مثل هذا التغير من الضروري على الدوام أن نميّز بين التحول المادي في شروط الإنتاج الاقتصاديّة، التي يمكن تحديدها بدقة العلم الطبيعي، والأشكال الحقوقيّة، أو السياسيّة، أو الدينيّة، أو الفنيّة، أو الفلسفيّة - وباختصار الإيديولوجيّة- التي يعى فيها البشر هذا الصراع ويخوضونه.

من الواضح أنّ المؤرّخ الاقتصادي يفهم، عند ماركس، ما يُخدَع بشأنه الحقوقيون، والسياسة، ورجال الدين، والفنانون، والفلاسفة. ومن اللافت أنّ الفنّ - بما فيه الأدب، كما يُفترَض - يوصف صراحةً بأنّه شكل إيديولوجي يعي البشر فيه الصراعات الاقتصادية ويخوضونها. وثمة مدرسة بأكملها من مدارس التفسير تقوم على هذا الافتراض؛ وأنا أعتقد شخصياً أنّه النقطة الأرفع قيمةً لدى الماركسيّة فيما يتعلّق بالأدب والفنّ.

غير أنّ هذه الدعوى تظلّ شديدة الالتباس. فهل يعتقد ماركس أنّ الفنّ والأدب ليس لهما أي استقلال أو شكل جوهرى يخصّهما، وأنهما مجرد طريقة واحدة بين طرق كثيرة تموّه الصراع الطبقي؟ لطالما كانت هنالك كثرة من النقاد الماركسيين الذين يرون هذا الرأى فى كلّ جيل. أم أنّه يعنى أنّ لهما استقلالاً نسبياً، لكن الصراع الطبقي يدخل فيهما بعمق فى هيئة إيديولوجية مموّهة؟ تشير معظم التعليقات الشخصية التى أطلقها كلّ من ماركس وإنجلز حول الأدب إلى أنّهما كانا يريان هذا الرأى الأخير، المحدّد أكثر؛ وكما هى العادة، فإنّ كثيراً من اليساريين المحدثين يقفون على يسار مؤسسى الماركسية فى هذا الأمر.

غير أنّ النقطة المتعلّقة بالتمويه الإيديولوجي لا تقتصر على الفنّ بالطبع؛ فهى عامّة تماماً:

وكما أنّه لا يُحكّم على فرد وفقاً لما يحسب أنّه عليه، كذلك لا يمكن الحكم على مرحلة تحوّل كهذه وفقاً لوعيتها، بل ينبغى، على العكس، أن يفسّر هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، والصراع القائم بين قوى الإنتاج الاجتماعية وعلاقات الإنتاج.

"قوى الإنتاج الاجتماعية" عبارة جديدة؛ قبل هذا، كنا قد سمعنا "قوى الإنتاج المادية". ومن المفترض أنّ الصراع المشار إليه هو، مثلاً، بين الطابع الجمعي للعمل في المصانع والطابع الفردي لمليكة المصانع الخاصة. وبصورة ما، فإنّه على أساس تناقضٍ مثل هذا ينبغي على المرء أن يفسّر سياسات القرن التاسع عشر وكذلك، انتبهوا، الحركة الرومانسية في الأدب.

ومن المثير أن نتساءل ما المدى الذي يبلغه هذا المبدأ. هل ينطبق على تفسير المراحل الثورية وحدها؟ والحال، أنّ لدى المؤرّخين البرجوازيين المحدثين قدرةً مماثلة على القيام بمهمة تفسير معظم التطورات التاريخية بمصطلحات اقتصادية. وإذا ما كان هذا هو كلّ ما ينطوي عليه التّصوّر المادي للتاريخ، فذلك يعني أنّ هذا الأخير باتت له الغلبة في بعض - وإن يكن ليس في كلّ - الأنحاء البرجوازية؛ وأنّ المثالية الهيغلية قد دُحرت فلم يبق لها أثر؛ إذ يصعب الحفاظ على كلّ ذاك القدر من المثالية الذي ينطوي عليه المبدأ الذي مفاده أنّ علينا حين نكتب تاريخ العلم، مثلاً، أن نهتمّ بالحجّات العلميّة فيه، وكذلك بالمحددات الاقتصادية المفترضة التي تحدّد التطور العلمي.

ما يميّز كتابة التاريخ الماركسية عن النوع البرجوازي هو تشديد خاص على الثورات، وبقينّ بنيوي بشأن مسارها:

لا يُقضى قطّ على أي نظام اجتماعي قبل أن تكون جميع القوى المنتجة التي يلائمها قد تطوّرت، ولا تحلّ علاقات إنتاج جديدة أرقى محلّ العلاقات القديمة قبل أن تكون شروط وجودها المادية قد نضجت في إطار المجتمع القديم. وهذا ما يحتم أنّ البشرية لا تلقى على عاتقها سوى تلك المهام التي تقدر على حلّها، لأنّ الفحص الدقيق يبيّن على الدوام أنّ

المشكلة ذاتها لا تنشأ إلا حين تكون شروط حلّها الماديّة قد وجدت أو أخذت في التشكّل على الأقل.

لقد كان لدى ماركس بعض الحجج يدافع بها عن وجهة النظر هذه، فيما يخصّ الثورة البروليتاريّة التي كان يأملها على الأقل؛ وهي دعوى يمكن الدفاع عنها، لكنها تبدو أشبه ببند في عقيدة ثوريّة منها بقانون تاريخي. واعتقادي أنّ ماركس قد تنفّس الصعداء بعد إخفاق ثورات العام ١٨٤٨، وربّب أمره على أساس عمل شاقّ وطويل. وحين تصعد "البشريّة" المنصّة، وتبدأ بـ"إلقاء المهام على عاتقها"، لا شكّ أنّنا نكون ثانيةً إزاء مثاليّة هيغليّة، ولو في استعارة وحسب.

ومن المؤكّد أنّنا نعود إلى منطقة هيغليّة مع ذلك المخطط الكبير الذي يرسم للتاريخ بعد ذلك مباشرة، والذي يمثل خلاصةً لما فصلّ مزيداً من التفصيل في البيان الشيوعي (وقبل ذلك، في الإيديولوجيّة الألمانيّة). بل إنّ مجردّ تحسّس مثل هذا التخطيط الكبير هو هيغلي؛ وكذلك أيضاً هو التنبؤ بنهاية للصراع المتأصل، وبحلّ للتناحر الأخير، وإن كان ماركس ينكّم على "شروط ماديّة" لمثلّ هذا الحلّ.

يمكن اعتبار أساليب الإنتاج، الآسيوي والإقطاعي، والبرجوازي الحديث، في صورتها المجرّمة العريضة، عهدوداً تسمّ التقدّم في تطوّر المجتمع الاقتصادي. وأسلوب الإنتاج البرجوازي هو آخر شكل تناحري بين أشكال عمليّة الإنتاج الاجتماعيّة - تناحري لا بمعنى التناحر الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينبعث من الشروط الاجتماعيّة لوجود الأفراد - غير أنّ القوى المنتجة المتطوّرة ضمن المجتمع البرجوازي تخلق أيضاً الشروط

المادية لحلّ هذا التناحر، ولهذا يُختتم ما قبل تاريخ المجتمع البشرى بهذه التشكييلة الاجتماعية.

هذا كثير بالفعل - نبوءة بنهاية الزمان - لكن ماركس يحتاج إلى حجج يقدّمها أيضًا. ولديه في الواقع مثل هذه الحجج، مع أنه لا يرددها هنا. وبعضها مألوف من البيان الشيوعي. ولكن دعونا، أولاً، ننظر في المسائل الواضحة التي تطرحها النبوءة. لماذا ينبغي أن يكون المجتمع البرجوازي المجتمع التناحري الأخير؟ لماذا لا ينبغي أن يكون ثمة تعاقب طويل لمجتمعات تناحريّة مثله؟ وبعبارةٍ أخرى لماذا ينبغي أن ينتهى أصلاً؟

يحسب ماركس أنّ المجتمع البرجوازي سينتهى لأنّه يحسب أنه اكتشف فيه ذلك النوع ذاته من التناقض الذي يصفه أعلاه. فعلاقات الإنتاج - الرأسمالية - تعمل الآن كقيود تكبل قوى الإنتاج؛ ولذلك سوف تتجبر، ويتغير كل شيء. وثمة على نحو خاصّ ميول معيّنة متأصلة في الرأسمالية: حيث يميل عدد الرأسماليين إلى التناقص باطراد (رقاب قليلة هي التي تبقى لتُحرز)، في حين يُلقى بالمزيد والمزيد من البشر في طبقة الذين لا يملكون، مما يعزّز الثورة.

هذه الطبقة الأخيرة البروليتاريا، تقع في أسفل الهرم الاجتماعي تمامًا. أمّا الثورة الفرنسية والحرب الأهلية الإنجليزية فقد أدارتها طبقات لا يزال لديها ما تخسره، إذ كان ثمة طبقات أدنى منها تريد أن تتحرر. أمّا البروليتاريا فليس ثمة من هم أدنى منها؛ ولذلك فإنّها حين تحرر نفسها، لا بدّ أن تحرر الجميع: فلا يبقى أي تناحر جوهري، كأساس لحرب طبقيّة في المستقبل.

غير أنّ العمل القذر برمته (على حدّ تعبير ماركس) لا بدّ أن يبدأ من جديد، إذا ما كان هناك، كما من قبل، نقصٌ في السلع، وصراع على الموارد، لكنّ الرأسماليّة كانت لها فضيلة، والبرجوازيّة كانت لها مآثرة عظيمة. فقد زادنا قوى الإنتاج على نحو يفوق أى أسلوب آخر من أساليب الإنتاج التي سبق للعالم أن شهدها، فلا حاجة لأن يكون نقص بعد الآن، أو تنافس على وسائل الحياة. وبهذا المعنى تكون الرأسماليّة قد وفّرت الوسائل اللازمة لإزاحتها.

والحال، إنّ حجاجات ماركس التاريخيّة، في *البيان الشيوعي* وفي غير مكان، مقنعة على نحو لافت من نواح كثيرة؛ لكنّ التاريخ أبى أن يقتنع. وما اتّضح على المدى الطويل هو أنّ الأزمات الرأسماليّة، التي قام كثير منها، لا تشبه بأى حال أزمة النظام القديم الفرنسي. ومن الواضح الآن - مع أنّه لم يكن واضحاً حتى في فترة متأخرة كثلاثينيات القرن العشرين - أنّه مهما كان خطأ الرأسماليّة، فإنّه لا يكمن في تكبيلها الإنتاج؛ ومهما كان صواب الاشتراكيّة، فإنّه لا يكمن في تيسيرها الإنتاج. وغلطة ماركس هنا كانت الخطأ الجوهرى الأكبر في النظريّة الاشتراكيّة؛ ولعل الاشتراكيّة العالميّة قد قضت بسببه.

أمّا على المدى القصير، فقد أخفقت ثورات العام ١٨٤٨؛ وراح ماركس يتهيأ، في فقر منفاه، لكي يكتشف الأسباب، وتمثّلت ثمرة جهوده، على مدى سنين طويلة، بكتاب *رأس المال*. وأى تعليق مفيد على هذا الأمر يتطلّب قسمًا آخر على الأقلّ، وربما كتابًا آخر: ولذلك سأقتصر هنا على بعض التعليقات الأوّليّة أتناول بها أساس الاقتصاد الماركسي، ونظريّة القيمة القائمة على العمل؛ وعلى إثارة نقطة تمّ تجاهلها بصورة رديئة؛ هي أنّ *رأس المال* رائعة أدبيّة عظيمة، ويُفصح عن أسطورة بطوليّة نافذة.

وفى السنوات التى تلت وفاة ماركس، كان أن استُخْلِصَت نظريّة في العلاقة بين الاقتصاد وبقية المجتمع من مقاطع مثل المقطع السابق، وأُعطيت شكلاً منهجياً، بل شكل رسمٍ بياني. ومفاد هذه النظرية أنّ لأى مجتمع أساساً اقتصادياً - مكوّناً من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج - وبنية فوقية سياسية وثقافية (أو إيديولوجية)، ليُقَال عندئذ إنّ طبيعة البنية الفوقية السياسية والثقافية يحددها الأساس الاقتصادي. وكثيراً ما قُدِّمَ هذا النموذج الحتمى على أنّه النموذج الماركسى فيما يتعلّق بالثقافة.

بيد أنّ مدى القوّة التى يمكن أن تبلغها هذه الحتمية، دون أن ندخل فى مشكلاتها المنطقية التى ناقشناها فى الفصل السابق، هو محلّ جدال. فإذا ما كان مدىّ كاملاً - أى إذا كان كلّ تفصيل فى المؤسسات السياسية والأشكال الثقافية يحدده الأساس الاقتصادي - فلا بدّ أن يضيق بشدّة حدود حرية الإرادة لدى كلّ من السياسيين والفنانين؛ بل إنه سيبدو بلا معنى أن ينخرط المرء فى السياسة أو الفنّ على حدّ سواء، لأنّ جهوده لا يمكن أن يكون لها أى تأثير مهما يكن. وحده التجديد الاقتصادي يمكن أن يغيّر شيئاً بالفعل. ويكاد هذا أن يكون متافراً مع النشاط السياسى الماركسى كما مع أى نوع آخر من النشاط السياسى، على الرغم من إمكانية اتّخاذها، كما أفترض، أساساً لوجهة نظر مفادها العمل عبر النقابات ومنظمات المصانع وحدها.

وإذا ما مضى المرء خطوة أبعد ورأى أنّ علاقات الإنتاج تتحدّد بدورها، ضمن الاقتصاد، بالحالة الراهنة لقوى الإنتاج - أى أنّ طبيعة النظام الطبقي تتحدّد بما إذا كان أسلوب الإنتاج المسيطر زراعياً أم صناعياً، وبنوع الزراعة، ونوع الصناعة - فإنه يصل إلى حتمية تكنولوجية. وبالنسبة للحتمى التكنولوجى، ليس ثمة معنى للانخراط فى صدام طبقى. والطريقة الوحيدة لتغيير المجتمع هى

في تحطيم الآلات التي يستخدمها، أو اختراع أخرى جديدة، ولا يسعني أن أرى كيف يمكن لحتمي تقني أن يكون ماركسيًا بأي حال.

وقد يُرى، في الطرف الآخر من الطيف، أن النشاطات السياسيّة، والأشكال الحقوقيّة، والنتاجات الثقافيّة عموماً تبدى درجة رفيعة من الاستقلال؛ فلا تتحدّد بالاقتصاد إلا بطرائق غير مباشرة إلى أبعد حدّ، وفي المألّ التاريخي النهائي. فالثقافة تتحدّد بالاقتصاد في نهاية المطاف، لأنّ البشر لا يستطيعون أن ينتجوا نتاجات ثقافيّة إن لم يقوتوا أنفسهم وبيقوا على قيد الحياة. وسوى ذلك، فإنّ الثقافة مستقلّة إلى أبعد حدّ؛ بل يمكن للنشاطات الثقافيّة والسياسيّة أن تؤثر عملياً على الاقتصاد. فالدعاية يمكن أن تغيّر طريقة تفكيرنا في الاقتصاد؛ وتغيير حكومة يمكن أن يؤثر بالفعل على الاقتصاد ذاته.

هذه نظرة تقوم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع ويمكن لأي شخص غير ماركسي أن يتمسك بها بسهولة؛ لكن هناك مفكرين ماركسيين عظماء اعتقدوا بشيء يشبه هذه النظرة. وكان إنجلز في عداد هؤلاء، إذا ما حكمنا من خلال بعض الرسائل التي كتبها في أواخر حياته⁽³⁾. ومشكلة هذا الموقف هي أنه يطيح كما يبدو بالتبصّر الماركسي الأساسي. فإذا ما كانت الثقافة -أي الأفكار- قادرة أن تؤثر على الاقتصاد، فلا شكّ أننا نكاد نكون قد عدنا إلى هيغل من جديد، ولم نعد ماديين تاريخيين؟ وفهم إنجلز الشائع أو حسّه المشترك العتي، مهما زوّق ببلاغة الماديّة الديالكتيكيّة، لا يحل المشكلة الفلسفيّة.

(3) إنجلز، رسائل إلى كونراد شميت ١٨٩٠، وجوزيف بلوخ ١٨٩٠، وفرانز مهرنغ ١٨٩٣. انظر: Feuer (ed.) 1959.

٢- رأس المال: نظرية القيمة في الاقتصاد:

عنوان كتاب العام ١٨٥٩، الذي اقتبست من تقديمه، هو *مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي*. والعنوان الفرعي لعمل ماركس الرئيس، *رأس المال* -بأجزائه جميعاً- هو *نقد الاقتصاد السياسي*. ولقد أمضى ماركس معظم حياته العملية في تطوير نقد للاقتصاد السياسي الأنجلو-إسكتلندي. والاقتصاد السياسي باب كان من أئمه كل من آدم سميث وديفيد ريكاردو؛ ويمكن النظر إلى أي منهما على أنه مرحلة مهمة من مراحل تطور علم الاقتصاد، أو على أنه دفاع إيديولوجي باكر عن الرأسمالية. وثمة شيء هيغلي يساري لاقفت في مشروع ماركس الرامي إلى مهاجمة الرأسمالية كنظام عبر مهاجمة مسوّغها النظريين؛ وتقديم ما لا يعدو كونه تناقضات في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية على أنه تناقضات الرأسمالية.

نُشر المجلد الأول من *رأس المال* في العام ١٨٦٧ وفي ذلك الوقت، كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قد قضى نحبه عملياً: فقد قتلته تناقضاته، لكنه ترك الرأسمالية سليمة لم تُصَب بسوء. وكان علم اقتصاد جديد يتطور دون أن يترك كثير من حجاجات ماركس أي أثر عليه. ولا شك أن على الشارح الحديث أن يحكم على عمل ماركس العلمي باعتباره مساهمة في الاقتصاد؛ غير أنه بمعنى ما ليس كذلك. فالاقتصاد ماركس واقتصاد مارشال^(٤) ينتميان إلى فرعين معرفيين مختلفين: فما يتكلم عليه أحدهما بعيد عما يتكلم عليه الآخر. ولذلك لطالما كان بمقدور الشيوعيين أن يفترضوا أن ماركس قد أبطل افتراضات الاقتصاد البرجوازي؛ ولطالما كان بمقدور

(4) Alfred Marshal 1890, *Principles of Economics*.

ولعل هذا النص أن يكون أفضل نص يمكن للمرء أن يتعلم منه الاقتصاد الكلاسيكي؛ وقد ظلّ سنوات كثيرة نصّاً دراسياً أساسياً.

الاقتصاديّين البرجوازيين أن يدحضوا ماركس في هامش من الهوامش^(٥).
أمّا الاهتمام الجدى فكاد أن يكون مستحيلاً.

والسمة الأساسيّة والخاصّة في اقتصاد ماركس هي أنه يحاول أن يفسّر الاستغلال الرأسمالى للعمل - الذى يبدو فى الظاهر، مفهومًا أخلاقياً وسياسياً- بمصطلحات علميّة صارمة، دون اتكاء على أى معيار أخلاقى خارجى. ولهذا الغرض، يتبنى ماركس نظريّة ريكاردو أنّ مصدر القيمة الاقتصادية الوحيد هو العمل. فرأس المال ليس مصدرًا للقيمة مستقلاً بحدّ ذاته، ولذلك لا بدّ أن يكون مُستمدًا من انتزاع القيمة الزائدة من العامل. فقد يُدفع للعامل تبعًا لقيمتِه الخاصة (التي هي بحسب التعبير الاقتصاديّ ثمن إنتاجه؛ أى ثمن إعالته وأسرتِه). لكنّه ينتج قيمةً أعظم من ذلك؛ والرأسمالى يضع الفرق فى جيبه. ولهذه النظرية أهمية كبيرة، إذ يقوم عليها قدر كبير من دعوى الماركسية أنّها تقدّم اشتراكيةً علميّة صارمة. غير أنّ فى هذه النظرية نقاط ضعف تشلّها.

٢-١ نظرية القيمة القائمة على العمل:

ربما كان الأساس الأصلي لنظرية القيمة القائمة على العمل، بالنسبة لماركس، أساسًا فلسفيًا مستمدًا من هيغل: هو ما نجده فى كتاباته الباكرة - مثل *مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية* - من تصوّر العمل على أنّه التعبير عن كينونة الإنسان كنوع. ويُنظر هنا إلى العمل الإنسانى عمومًا على أنّه إبداع إنسانى عام؛ فهو ما يجعل البشرى إنسانًا. وفى ظلّ الرأسمالية، حين يكون البشر عمالًا مأجورين، ويصنعون أشياء ليس لهم فيها أية مصلحة محدّدة، للرأسمالى الذى يدفع أجورهم كى يبيع تلك الأشياء لأناس لا

(٥) فى الطبعة الثامنة من كتاب مارشال، عام ١٩٢٠، كُرست صفحة واحدة من أصل ٧٠٠ صفحة لدحض ماركس.

يعرفونهم، فإنّ كينونة الإنسان كنوع، أو ماهيته، تغدو مغتربةً عنه. ولأنّ الرأسمالي يتحصّل على رأسماله بتراكم فضل القيمة المستمدّ من عمل هؤلاء العمال، فإنّ رأس المال هو ذلك المخلوق الوحشى الذى يخلقه العمّال فيقف فى مواجهتهم؛ لقد صنعوه، لكنّه بات يسيطر عليهم. ومع أنّ ماركس كان فى هذه الفترة قد تخلّى عن قدر كبير من اللّغة والمصطلحات الهيجليّة؛ إلا أنّ التبرّص الأساسى يبقى هيجليّاً. وطبيعى ألا يرغب ماركس فى التخلّى عن هذه النظرة إلى العمل ليستبدل بها وجهة نظر علم اقتصادى لاحق لا يعتبر العمل أكثر من ثمن الإنتاج الذى من الأفضل، ومن مصلحة الجميع بما فى ذلك العامل، أن يُختزل إلى حدّ أدنى.

ويرى ماركس الناضج أنّ الرأسماليّة تتميّز من أساليب الإنتاج السابقة فى أنّ البضائع والخدمات تأخذ شكل سلعٍ يمكن أن تُباع وتُشترى. وأنّه لادى النظر إلى القيمة الاقتصادية ينبغى أن نميّز بين ما للسلع من قيمة استعمالية وما لها من قيمة تبادلية؛ فهذه الأخيرة هى التى يبدو أنّ ماركس يعتبرها القيمة الاقتصادية بالمعنى الدقيق، وما يحدّد هذه القيمة التبادلية هو العمل الإنسانى المتجمّد الذى تشتمل عليه البضائع. وهذه القيمة إمّا أن توضع فى البضائع بعمل أولئك الذين يصنعونها، أو تنقل إليها من عمل إنسانى متجمّد تشتمل عليه البضائع الرأسماليّة المستخدمة فى صنعها (كالألات، إلخ). وهذه البضائع الرأسماليّة بدورها تستمدّ قيمتها من عمل إنسانى سابق؛ حيث يمكن للمرء أن يرجع إلى الوراء كثيراً، غير أنّ كلّ قيمة إنّما تأتى من العمل الإنسانى فى النهاية.

وهذه القيمة لا تتطابق مع سعر البضائع: وتحديد العلاقة الدقيقة بين القيم والأسعار مشكلة علميّة. لكن من المؤكّد أنّ القيم هى الأساس الذى تقوم عليه الأسعار النسبيّة؛ والقيم هى ما يهمّ علمياً، وهى ما يناقشه ماركس فى

المجلّد الأول من رأس المال. والانتقال من مفهوم القيم الأساسى العلمى إلى السمات الملحوظة التى تتسم بها الأسعار النسبيّة، يُعرّف فى الأدبيات الاقتصادية باسم "مشكلة التحوّل"؛ وقد اعتقد ماركس أنّه قد حلّ هذه المشكلة. ونجد عرضاً لحلّه هذا فى المجلّد الثالث من رأس المال: لكنّ معظم الاقتصاديين يحسبون أنّه حلٌّ لا ينفع.

وثمّة اعتراض واضح على وجهة النظر التى مفادها أنّ قيمة سلعة (أى قيمة ذلك الشئ الذى يُصنّع كى يُباع) يحددها مقدار العمل المُجسّد فيها. ذلك أنّ سلعة صنعها عامل غير كفاء، واستغرق فى صناعتها ضعف الوقت الذى يستغرقه عامل كفاء، ستكون قيمتها، فى هذه الحالة، ضعف قيمة السلعة التى ينتجها العامل الكفاء. لكن ماركس يسارع إلى رفض هذا الاعتراض والسخرية منه، حيث من الواضح أنّ ما يمنح القيمة ليس زمن العمل الفعلى؛ بل زمن العمل الضرورى اجتماعياً. فإذا ما اختصر ذلك الزمن إلى النصف (باختراع آلة جديدة، مثلاً) فسوف تُختصر إلى النصف قيمة كل سلعة بصورة آليّة، بما فيها تلك المصنوعة بالطرائق القديمة.

ومشكلة هذا التصويب أنّه يكشف أنّ الدفاع الأساسى عن نظريّة القيمة القائمة على العمل دفاعٌ حدسى. فالعمل الفعلى يمكن، بمعنى ميتافيزيقى، أن يسبغ قيمة فعليّة على كلّ ما يشكّله. وحين يغيّر بيكاسو شكل قطعة حديد قديمة، فإننا لن نقومها إلا على أساس عمله عليها (دون كبير اهتمام بمقدار الزمن الذى استغرقه). كما يمكن أن نجد، فى مجتمع تقليدى، سعراً معتاداً لشغل ما وزمن عمل معتاداً لإنجازها. أمّا فى مجتمع من مجتمعات السوق فالعمل الضرورى اجتماعياً هو تجريد رياضى. ولا يمكن أن نرى كيف يمكن أن يضفى قيمة على أى شئ سوى بالحدس. فليس من السهل،

باستخدام أدوات ماركس، أن نحدد بدقة كمية العمل الضرورية اجتماعياً في أية حالة من الحالات.

والمحرج أكثر هو أنه يمكن تحديد هذه الكمية بسهولة بالغة، باستخدام أدوات الاقتصاد البرجوازي التي طوّرت أيام ماركس، ورفضها هو ومعظم الماركسيين باعتبارها تقع في باب التبرير والتسويع، وهذه الأدوات تدعى التحليل "الحدّي".

خذوا سوقاً فيه كثير من البشر القادرين على إنتاج سلعة معينة؛ لكن بعضهم، بسبب الفروق في المهارة والمعدات، يستطيعون أن يقوموا بذلك بعمل أقل من الآخرين. فإذا ما كان سعر السلعة مرتفعاً، حتى المنتجون الأبطأ والأكثر كلفة سوف يكون بمقدورهم أن يصنعوها بشيء من الربح قليل؛ في حين سيجنى الأكفياؤ ربحاً كبيراً. ولذلك فإن كل زيادة في السعر سوف تجلب منتجين جددًا إلى السوق.

غير أنّ ما صنّع ينبغي أن يباع؛ خذوا سوقاً فيه كثير من المشترين المحتملين ذوي الدخول المتباينة كثيراً. إذا كان سعر السلعة منخفضاً، فسوف يتمكن حتى أفقرهم من شراء بعض منها؛ في حين سيتمكن الأغني من شراء قدر كبير، وكل هبوط في السعر سوف يزيد مقدار السلع التي يمكن بيعها.

في هذا الحالة سوف يكون هنالك سعر واحد، وواحد فقط، يمكن أن يباع به كل ما صنّع. وهذا السعر هو السعر الذي يكون:

(أ) مرتفعاً بما يكفي لأن يغطي تكاليف آخر وحدة صنعها، بأعلى كلفة، المنتج الأقل كفاءة (فلو لم يُغطَّ السعر تلك التكاليف لكان توقّف عن صنعها)؛

(ب) منخفضاً بما يكفي لأن يكون قد تمكّن من شرائها أفقر الشارين (ولو لم يكن السعر منخفضاً على ذلك النحو لما اشتراها).

يمكن أن نطلق على هذا اسم السعر الثابت بتفاعل العرض والطلب. ولاحظوا أن هذا السعر ثابت دون استخدام مباشرٍ لنظرية القيمة القائمة على العمل.

ويمكن، إذا رغبتنا، أن ندعو العمل الذي ينفقه المنتج الأخير، لأقل كفاءة بالعمل الضروري اجتماعياً لتلك السلعة. وأن نحسب، على أساس ذلك، سعر السلعة، لكن ذلك سيكون من باب التزيّد الذي لا ضرورة له؛ فنحن نستمدّ كلفة العمل من السعر في المقام الأول. وفي مثل هذه المقاربة، تكون "مشكلة التحويل" مشكلة غير ضرورية على الإطلاق؛ ونظرية القيمة القائمة على العمل زائدة عن الحاجة تماماً.

٢-٢ العمل، ثوة العمل، ونظرية القيمة الزائدة:

ليست نظرية القيمة القائمة على العمل نظرية ماركس الخاصة؛ فقد أخذها من ريكاردو. وتمثّل تجديداً ماركس في استخدام تلك النظرية لتبيان أنّ الرأسماليين، الذين يبدو أنّهم يشترون عمل عمالهم بقيمته المستحقّة في السوق (وإلا لماذا يواصل العمال بيع هذا العمل؟)، يجنون من ذلك العمل أكثر مما يجنيه العمال بكثير.

والجواب الواضح على هذا هو بالطبع أنّ الرأسمالي يجلب شيئاً خاصاً به إلى هذا الوضع، أعنى رأس ماله؛ ورأس المال (خاصةً في شكل آلات) يجعل العمل منتجاً أكثر. غير أنّه، تبعاً لنظرية القيمة القائمة على العمل،

وحده العمل ينتج القيمة؛ وهذا ينطبق على قيمة الآلات بقدر ما ينطبق على أى شىء آخر. فالعمل ينبغي أن يكون قد أعطى القيمة للآلات التى تهبها من ثم إلى السلع. فأين فى كامل هذه الدارة يمكن للرأسمالى أن ينتزع العمل الزائد الذى يكون رأسماله؟

جواب ماركس هو أن الرأسمالى يشتري من العامل ليس عمله، مقومًا من حيث ما يمكن لهذا العمل أن ينتجه، بل قوّة عمله، مقومّة من حيث ما تكلفه تلك القوّة كى تنتج؛ أى من حيث الطعام، والشراب، والمأوى، إلخ مما يحتاجه العامل كى ينمى قواه ويحفظها. وقوّة العمل لها قيمة، مثل أية سلعة أخرى؛ وهذه القيمة، بحسب نظريّة القيمة القائمة على العمل، هى العمل الضرورى لإنتاج قوّة العمل المعنيّة. وما يشتريه الرأسمالى هو أسبوع من قوّة عمل أحدهم، وهو يدفع لقاءها قيمتها الحقيقيّة؛ البضائع الضرورية لإنتاجها (أى للحفاظ على العامل وأسرتّه لأسبوع). لكن إنفاق قوّة العمل لأسبوع يُنتج عمل أسبوع ويجسد ذلك كقيمة فى السلع التى أنتجها العامل. وقيمة هذه السلع يمكن أن تكفى لإعالة عاملين لأسبوع. والرأسمالى يضع الفرق فى جيبه. وهذا ما يدعوه ماركس بالعمل الزائد.

وسوف نرى أنّ السمة الرئيسية فى هذه النظرية تتمثل فى أنّها لا تطلق أية تنبؤات كميّة على الإطلاق. فمقدار العمل الزائد الفعلى سوف يتوقف كليًا على التفاوض بين الرأسمالى والعامل على مسائل مثل طول أسبوع العمل. وحصيلة تلك المفاوضات سوف تتوقف كليًا على قوّة الطرفين الصناعية. فإذا ما واجه كثير من العمّال، فى صناعة غير منظمة نقابيًا، قلّة من الرأسماليين المنظمين جيدًا، فسوف تكون النتيجة سيئة بالنسبة للعمال. ولعلمهم يقبلون أجورًا تقيهم على حدود المجاعة إذا ما كان البديل هو المجاعة ذاتها. ومن جهة أخرى، إذا ما واجهت قوّة عاملة، منضوية فى

نقابات قويّة، ورفيعة المهارة قلّة من الرأسماليين المتنافسين بشدّة، كما كان يحدث حتى عهد قريب فى صناعة الصحافة، فإنّهم قد يجبرون الرأسماليين أفراد على أن يتخلّوا عن رأسمالهم بأكمله، مقابل ميزة أن يديروا أعمالهم الخاصّة بضع سنين، إلى أن لا يبقى لديهم أى رأسمال ويضطّروا لأن يبيعوا. وفى هذه الحالة يكون "العمل الزائد" كميّة سلبية.

غير أنه يمكن القيام بتنبؤات كميّة على هذا الصعيد أيضًا باستخدام طبعة من التحليل الحدّي الذى سبقت الإشارة إليه. وكل ما نحتاجه هو أن نعتبر العمل -وليس، ليس قوة العمل- سلعةً يحدد سعرها السوق. وهذا السعر هو السعر الذى يكون الرأسمالى الأخير مهينًا لأن يدفعه وتكون النقابة (أو العامل الأخير) مهينة لقبوله، لقاء آخر وحدة عمل يُتفق عليها. (سعر أعلى كان كافيًا بأن يجتذب مزيدًا من العمل، إنّما من دون أن يتوفّر رأسمالى لشرائه؛ وسعر أدنى كان كافيًا بأن يجتذب مزيدًا من الرأسماليين، إنّما من دون أن يتوفّر عامل للعمل لقاءه).

وبالطبع، فإنّ ثمة علاقات ماديّة واقعيّة، اقتصاديّة، وسياسية، وحتى عسكريّة تلوح وراء هذا التفاوض التجارى الخالص. فتجويج العمال، وتقليص الصحف، والحكومات العدائيّة، وأطواق الشرطة، وحتى البنادق، كل ذلك قد يلعب دورًا. غير أننا نرى أنّ التمييز بين العمل وقوة العمل لا يلعب أى دور على الإطلاق فى هذا التوازن، كيفما تمّ الوصول إليه.

٢-٣ الماركسيّة وميتافيزيقا القيمة:

غالبًا ما يوصف المفهوم، أو التمييز، الذى يكون أساسيًا بالنسبة لمنظومة فلسفيّة لكنّه يفتقر تمامًا إلى أى مضمون تجريبي، بأنّه مفهوم، أو

تميز، ميتافيزيقى. ويبدو أن مفهوم القيمة الماركسى الذى يرى إلى القيمة بوصفها عملاً مجسداً، وكذلك التمييز بين العمل وقوة العمل، وربما مفهوم القيمة الزائدة أيضاً، تلعب جميعاً مثل هذا الدور الميتافيزيقى ضمن الماركسية.

للهولة الأولى، يبدو التمييز بين العمل وقوة العمل ذا معنى تجريبى واضح. حيث يمكن للمرء أن يتخيل رأسمالياً يشتري عمل نصف ساعة من رجل -محددًا بدقة ما الذى سيفعله بنصف الساعة ذاك- ونصف ساعة قوة عمل من رجل آخر - تاركًا إلى وقت لاحق تحديد ما ينبغى أن يفعله هذا الرجل- لكن هذا التمييز ليس التمييز الذى يحتاجه ماركس؛ إذ ليس له أية تطبيقات تجريبية فيما يتعلق بالأسعار أو العمل الزائد.

التمييز الذى يحتاجه ماركس هو بين نصف ساعة من العمل، والعمل اللازم لإنتاج تلك النصف ساعة من العمل (أى العمل اللازم لإعالة العامل وأسرته لنصف ساعة). ولا حاجة لهذا التمييز إلا لتوفير أساس لفكرة العمل الزائد؛ التى يُحتَاج إليها بدورها كى توفر أساساً علمياً دقيقاً فى الظاهر لفكرة الاستغلال السياسية فى الأساس.

غير أنه لا يفعل سوى إضفاء شكل علمى على حدس خام بأن العمال ينبغى أن ينالوا نتاج عملهم بأكمله؛ وأن كل ما يذهب إلى الرأسمالى إنما هو مسروق. وهو لا يوفر أية طريقة لحساب الأسعار، أو الأرباح أو المتغيرات الاقتصادية الكمية الأخرى.

لا يعنى هذا أن ننكر أن ماركس قد ناقش باستفاضة مسائل اقتصادية تقنية مثل هذه. فمجلدات *رأس المال* الأربعة تعج بهذا النقاش^(٦). إلا أن الأجزاء الكمية من النقاش ليس لها كبير علاقة بميتافيزيقا القيمة التي تشكل أساساً. وكما رأينا في المثال أعلاه، فإننا لا نجد سعر سلعة محدداً بالعمل الضروري اجتماعياً لإنتاجها كائنا ما كان هذا العمل؛ بل نجد كمية العمل الضروري اجتماعياً محددةً باحتسابها من السعر؛ والسعر محدداً على الحد بين العرض والطلب.

ولا يعنى هذا أيضاً أن ننكر أننا بحاجة إلى مزيد من المفاهيم الأساسية قياساً بتلك المستخدمة في التحليل الحدي إذا ما أردنا أن نفسر الظواهر الاقتصادية لا أن نكتفى بوصفها وحسب. غير أن مفهوماً مثل النفع (الذي غالباً ما يوصف بأنه ميتافيزيقي على سبيل السخرية) هو مفهوم مريض أكثر بكثير من مفهوم القيمة الماركسي بهذا الصدد. والنفع هو تجريد من القيمة الاستعمالية؛ وهو يتأتى كلما نلنا لذة أو أشبعنا ما لدينا من حاجات. وحين نفعل شيء لا نريد أن نفعله، فإنه يقدم نفعاً سلبياً؛ وهكذا يكون لمعظم العمل نفع سلبى، مع أن لمردوداته نفع إيجابى. ونحن نتبادل الأشياء، أو نبادل بالعمل أشياء، لكى نعظم النفع. ومثل هذه النظرية توفر تفسيراً للظواهر الاقتصادية، بما فيها تلك المعنية بالعمل، أفضل بكثير من ذلك الذى توفره نظرية القيمة القائمة على العمل.

وليست المفاهيم النظرية بالحيادية سياسياً. فمن المحتوم بالنسبة لاقتصاد متركز على مفهوم النفع النظرى أن يتماشى مع سياسة متركزة على المستهلك. أما العمل، والعمال، فيغدون وسائل لغاية نافعة؛ وهذا غير مقبول

(٦) يمكن أن ننظر إلى *رأس المال* على أنه عرض متواصل فى خمسة مجلدات تبدأ مع مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى (١٨٥٩) بوصفه الأول، والمجلد الأول من *رأس المال* (١٨٦٧) بوصفه الثانى، ثم تأتى الأعمال المنشورة بعد وفاة ماركس، المجلدان الثانى والثالث من *رأس المال* (الذان حررهما إنجلز) ونظريات القيمة الزائدة (الذى حرره كاوتسكى).

عند الماركسيين، على المستوى العميق، لأنهم يتماهون مع العامل النشط إنما الذى يعانى، وليس مع المستهلك المُشْبَع، حتى حين يكون هذان هما الشخص التجريبي ذاته. وخلف الاقتصاد الماركسى ثمة رؤيا الإنسان الذى يعيد صنع نفسه عبر العمل. وخلف الاقتصاد النفعي ثمة رؤيا آدم السقوط الذى عليه أن يعمل إذا ما أراد أن يأكل.

ولعلّ هذا فى النهاية أن يكون مصدر الجاذبية الهائلة التى مارسها الاقتصاد الماركسى على المثقفين الغربيين فى القرن العشرين. ففكرة العمل بوصفه مخرَجًا خلاقًا هى فكرة أساسية فى تصوّر المثقف لذاته. أما فكرة العمل كثمن مؤسف لكنه ضرورى لإنتاج بضائع الاستهلاك إنتاجًا ناجعًا فهى فكرة مقرّزة بالمقارنة مع الأولى، خاصة إذا كنت، مثل معظم المثقفين الغربيين، لا تسبغ القيمة الإنسانية الأرفع على السيارات وكاميرات الفيديو. ولكن إذا ما كان فى التجربة الأوروبية أى شىء يُسْتَرشَدُ به، فهو أنّ الماركسيين على خطأ. ويبدو أنّ سياسةً تتركز على العامل تنتج مجتمعًا كاملاً من الفقراء، وغير المبالين، والضّجرين. أما سياسة تتركز على المستهلك فتعنى أنّ بعضاً من الأشغال على الأقلّ ممتع (بما فى ذلك تصميم السيارات وكاميرات الفيديو، ولو لم يكن المرء يعمل فى هذا المجال)؛ وأنّ معظم البشر يجدون حياتهم تغطت من خلال بعض المنتجات على الأقلّ، حتى لو لم يجد المثقفون مثل هذا الشىء^(٧).

(٧) كتبتُ فى الأصل "معظم البشر يحبّون المنتجات، حتى لو لم يحبّها المثقفون". وهذا ما يستحيل إنكاره؛ لكنّ كثيراً من الماركسيين ينظرون إلى ذلك على أنه نوع من التشريط الذى تمارسه الرأسمالية على البشر بحيث يحبّون منتجات غير ضرورية. والعبارة "معظم البشر يجدون حياتهم تغطت من خلال بعض المنتجات على الأقلّ" هى أكثر تحديًا. حيث يخطر فى ذهنى على سبيل المثال أولئك الذين وجدوا عونًا طبيًا ودوائيًا رفيع التقنيّة، والعجائز الذين كانت حياتهم ستحوّل إلى صحراء مقفلة لولا جهاز التليفزيون؛ والبشر المشغولون الذين يسعهم أن يجدوا تشكيلة هائلة من الأطعمة النظيفة الجيدة فى المتجر؛ والعائلات التى تلحق بالعمل، والمدرسة، ورحلات الاستجمام بواسطة سيارة صغيرة، وهلم جرا. وعلى نقاد النزعة الاستهلاكية أن يحاولوا على الأقلّ تخيل الحالة المعاكسة.

٣- رأسمال المال بوصفه أدبًا إنجليزيًا من القرن التاسع عشر:

ثمة شعوذة نقدية شائعة هذه الأيام تتمثل في إعادة قراءة الأعمال العلمية كما لو كانت نصوصًا أدبية. وعلى سبيل المثال، فإن أغلب قراءات فرويد هي على هذا النحو، وكذلك بعض قراءات داروين. وبصورة عامة، أنا لا أحبذ هذه الممارسة: فهي تقوم على ميتافيزيقا النصّ العام الزائفة، وعلى إمبريالية الناقد الأدبي الصارخة، ذلك الناقد العاجز عن الاستجابة للأعمال العلمية بحسب مقتضياتها، ويصرّ على تناولها بحسب مقتضياته. غير أنّ التعامل خاصة مع رأس المال بهذه الطريقة يشكّل حالة خاصة. فقد أخفق هذا العمل تمامًا، منذ أن نُشرَ إلى اليوم، في أن يُقنِعَ أى مختصّ بالعلم الذى يُعنى به ما لم يكن هذا المختصّ مؤمنًا أصلاً، انطلاقًا من أسس أخرى. لكنه أثار اقتناعًا محومًا - بل دينيًا- لدى ملايين من غير الاقتصاديين. وأودّ أن أشير إلى أنّ هذا يعود إلى خصائصه الأدبية: الطريقة التى يتمكّن بها من النقاط أعمق آلام القرن التاسع عشر، آلام الطبقات العاملة الصناعية، والإفصاح عن أقوى أسطورة من أساطير الخلاص، أسطورة الثورة البرولينارية، فى الوقت الذى يقدّم تلك الآلام وتلك الأسطورة ضمن إطار علم خيالى لكنه مقنع، هو نظرية الاقتصاد التى غدت أساس "الاشتراكية العلمية".

والأمر الذى سوف أناقشه -والذى لن يبدو سخيًّا إلا للوهلة الأولى- هو أنّ عددًا من أعمال ماركس، بما فيها البيان الشيوعى بصورة واضحة جدًّا ورأس المال بصورة أقلّ وضوحًا، يعمل كمكافئ من القرن التاسع عشر لذلك الشكل الأدبى الميت، الذى هو القصيدة الملحمية. والقصيدة الملحمية هي قصيدة تاريخية؛ مع أنّه لا يكفى القول، مع عزرا باوند، إنها مجرد قصيدة فيها تاريخ. ووظيفة الملاحم العظيمة أن تخلق سردًا يمكن فيه للأجيال القادمة أن تفهم نفسها، وأصولها، وتاريخها القبلى، وقيمها الاجتماعيّة

العميقة. فما تفصح عنه *الإلياذة* هو علاقة الإغريق القدماء فى القرن الخامس، ليس بأسلافهم الأسطوريين وحسب، بل بالإمبراطوريات الفعلية فى عصر البرونز الموكيني^(*)، من خلال شذرات حفظتها القصيدة؛ كما تعبّر فى الوقت ذاته، من خلال النزاع بين أخيل وأغاممنون، عن التناقض التاريخى الأساسى فى المجتمع الإغريقى القديم: ثقافته الكليّة وسياسته المتكاثرة بالانشطار. أمّا *الإلياذة* فنقصح ليس عن سيرة الماضى الرومانى البطوليّة وحسب، بل عن الرسالة الإمبراطورية التى ينطوى عليها مستقبل روما ككل؛ كما تفصح بطريقة مجازية، من خلال الصراع بين واجب إينياس وحبه لديدو القرطاجية، عن بعض التناقضات الشديدة فى تلك الرسالة الحضارية: إذ دمّرت روما التاريخية قرطاج بالفعل. وكلا هاتين القصيدتين يتعلّمهما البشر فى المدرسة ثمّ يعيشون من خلالها حياة فعل وعمل.

ولقد ماتت القصيدة الملحمية منذ أيام ملتون؛ وكما لاحظ باوند، فإنّ الملحمة الإنجليزية الحقّة هى فى مسرحيات شكسبير التاريخية وليس فى *الفردوس المفقود*. أمّا *كانتوس* باوند نفسه فلا يبدو لى أنها تمثّل استمراراً حقيقياً للتقليد الملحمى، مع أنّ فيها تاريخاً وسيرة بطولية، واقتصاداً جدلياً يبدو مندهشاً قليلاً إذ يجد نفسه فى مثل هذا المحيط. أمّا القول إنّ الرواية قد تولّت الأمر فليس فيه سوى جزء من الحقيقة. فالرواية شكل غير تاريخى على الأغلب، يقدم تصويراً بديعاً لمجتمع معاصر، لكنّه يسقطه كما لو أنّ الشروط القائمة هى شروط أبدية، وليس ثمّة تاريخ عام. (يمكن القول إنّ الرواية شكل برجوازى؛ وإنكار التاريخ جزء من غايتها). وثمّة بالطبع استثناءات عظيمة، مثل *الحرب والسلام*، واستثناءات أبسط مثل أعمال

(*) نسبة إلى مدينة موكيني اليونانية القديمة فى البيلوبونيز، والتى كانت مركز ثقافة عصر البرونز حتى دمارها نحو ١١٠٠ ق م.

سكوت. وصحيح أيضاً أنّ جميع الروايات هي روايات تاريخية عند قراءتها قراءة نقدية مناسبة. لكن على الناقد عندئذ أن يستمد سرد التاريخ من بعض المصادر الأخرى - ربما من ماركس- ويجلبها إلى الروايات من الخارج.

ولقد شعر المجتمع الفيكتوري بضرورة وظيفة لأن يجد خليفةً للقصة الملحمية حقيقياً ليس في الشعر ولا حتى في الرواية النثرية، بل في التاريخ. وإنسان أوائل القرن التاسع عشر لم يكن يكون صورته عن الحضارة الماضية من أية رواية، بل من كتاب غيبين *اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها*. وكانت تواريخ ماكولي وكارليل، وتواريخ أكثر رصانة مثل تاريخ جون ريتشارد غرين، تُباع في ذلك العصر على نطاق واسع مثل أية رواية. وهذا ما يلعب، في مجتمع مديني متقف، دور الملحمة القديم في إسباغ شكل على تذكر التاريخ وتحديد الهوية القومية. وثمة سالف لهذا في العصور القديمة. فتاريخا هيرودوت وثوكيديدس هما خليفتان واعيان للشعر الملحمي (كما بين كورنفورد في كتابه *ثوكيديدس ميثيستوريكوس*) قصد منهما أن يحيا ذكرى الأعمال البطولية. ومثل هذه التواريخ غالباً ما تكون تاريخ أبطال؛ وما يقدمه كارليل عملياً هو عقيدة أبطال وعبادة للبطل صريحتان؛ لكن البطل الأهم ليس رجل دولة إغريقي، أو إمبراطور روماني، أو ملك إنجليزي. بل ذات جمعية: الأثينيون، أو حضارة من الحضارات، أو الشعب الإنجليزي، كما عند غرين في كتابه *موجز تاريخ الشعب الإنجليزي*⁽⁸⁾، فالتاريخ يقدم الأعمال البطولية التي اجترحتها ذات جمعية.

ومن الواضح أنّ *البيان الشيوعي* يقدم تاريخاً من هذا النوع على وجه التحديد، والذوات الجمعية فيه هي الطبقات. وهو عبارة عن ملحمة قصيرة عن الأعمال البطولية التي قامت بها البرجوازية، ذلك البطل الجمعي الذي

(8) J. R. Green 1874.

يختال عبر التاريخ، مغيرًا الأرض؛ إلى أن تحزّ رقبتَه الجمعيّة في النهاية بأيدى شبحٍ مجيد من أشباح شيللى: هو البروليتاريا. وهذا كلّهُ لا يحتاج إلى نقاش؛ فماذا عن رأس المال؟

الجنس النوعى الذى ينتمى إليه رأس المال، أى الاقتصاد السياسى، هو الجنس الذى يُعدّ كتاب آدم سميث، بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها، وكتاب ديفيد ريكاردو، فى مبادئ الاقتصاد السياسى والضرائب، ممثليّه الكلاسيكيين. ولم يكن الاقتصاد السياسى جنسًا تقنيًا ضيقًا كما غدا الاقتصاد لاحقًا. وكان من حيث خلقه الوعى الذاتى الاجتماعى، يُصنّف مع التاريخ، كجزء من جنسٍ أوسع هو التحليل الاجتماعى والسياسى الذى أسهم فيه أناسٌ مثل ماكولى وكارليل ومِل. غير أنّ أعمال ماكولى وكارليل تُعدّ نكرةً بالمقارنة مع ماركس. ويبرز كارليل على نحوٍ خاص كمُطلق لبلاغة دخانيّة لا تشتمل أعماله الضخمة أى تحليل فعلى لفكرة معقّدة، أو أى وصفٍ دقيقٍ لأى شىء. ولكى نجد عملاً إنجليزيًا يتسم بما يتسم به ماركس من قوّة التنديد التى لا هوادة فيها علينا أن ننظر خارج القرن التاسع عشر إلى أعمال سويفت: ففي موضع واحد وحسب (هو اقتراح متواضع) يضاهاى سويفت ماركس شدّةً وحدّةً: فاستعارته المرعبة (أنّ أسياذ الأرض الإنجليز قد التهموا ثروة أيرلندا بأكملها، وأنّ عليهم أن يحلّوا مشكلتها أخيرًا بالتهام جميع الأطفال الأيرلنديين) إنّما تستمدّ نصف قوتها من شرط أيرلندا الفعلى، غير أنّ سويفت لم يكن لديه بالطبع فهم ماركس الفلسفى أو العلمى للشرور التى يندّد بها.

ويمكن القول إنّ رأس المال هو أعظم أعمال الأدب الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. وثمّة اعتراض تافه على هذا التصنيف: هو أنّ ألمانيًا قد كتبه باللغة الألمانية. غير أنّ ما يجعله إنجليزيًا هو أنّه كتّب فى إنجلترا. وما

يجعله أدبًا هو، أولاً، ما فى تلك التوصيفات من حيوية استثنائية تُعلِّم النفس. ولا يقلل بأى حال من الثناء المُستحقِّ لماركس أنَّ معظم هذه التوصيفات ليست كتابته الخاصَّة، بل مختارات من تقارير مفتشى المصانع. فهو الذى قام بهذه الاختيارات وأضفى عليها معنى تاريخياً شاملاً، ضمن نظرية فى التاريخ عميقة. وتوصيفات الممارسات الجارية فى المصانع الإنجليزية -ابن السابعة الذى يقضى ست عشرة ساعة كلِّ يوم وراء الآلة (وكان على والده أن يجثو على ركبتيه ويطعمه، لأنَّه لا يستطيع أن يترك الآلة!)؛ الأطفال الذين لم يبلغوا الثالثة عشرة ويعملون فى صناعة أعواد الثقاب الفوسفورية، وماتوا من تشنُّج العضلات الماضغة؛ الخبازون المياومون الذين يعملون فى درجة حرارة تبلغ ٩٠ درجة مئوية من الساعة ١١ مساءً حتى الساعة السابعة من مساء اليوم التالى، دون أن ينالوا سوى فترتى راحة قصيرتين جداً - هى فى التقارير الأصلية توصيفات مرعبة وحسب. لكنها تكتسى فى سياق نظرية ماركس عن رأس المال خاصية تمثيلية، وحتميَّة مأساوية كئيبة، ونحن نرى أنَّ ديناميات الرأسمالية كان لا بدَّ أن تقضى إلى مثل هذه الممارسات المرعبة.

والرائعة الكبرى الوحيدة من روائع القرن التاسع عشر التى يمكن أن نضعها مع رأس المال هى عمل داروين أصل الأنواع. والأثر الأدبى هنا مختلف تماماً. فالنثر واضح ودقيق ورسين. والحجاج علمى بالكامل. وما هو مهمُّ إنسانياً إنما يجرى فى الخلفية. فالدين المسيحى يفكك تماماً. والتفكير الغائى فى الطبيعة يُكشَفُ أنَّه بعيد عن العقلانية. والإنسان يوضع مع بقية الحيوانات، ويغدو متاحاً أمام المعرفة العلمية شأنه شأن حسان أو بركان، دون أن يشتمل على أى تعالٍ يزيد على ما لديهما.

ولقد أعجب ماركس بداروين أشدَّ الإعجاب وكان يرى نفسه (بشئىء من الحق) على أنه داروين العلوم الاجتماعية. ولكنك أقبل وجهة النظر هذه

نصف قبول، لو قصرناها على تقدير أهمية التفسير المادى للتاريخ. غير أن أقوى ما في رأس المال ليس أنه عمل علمى فى حقيقة الأمر. والفارق فى مفاعيل كل عمل، ضمن علمه الخاص، كان فارقاً ملحوظاً إلى حد بعيد. فسرعان ما غير أصل الأنواع علم البيولوجيا؛ ويمكن القول إنه حول علم التاريخ الطبيعى الذى كان يمارسه هواة الجمع إلى علم البيولوجيا التفسيرى. واعترف بأهميته كل جيولوجى ومؤرخ طبيعى كفاء، سواء اتفقوا معه أم لم يتفقوا. والبيولوجيا الراهنة برمتها إنما تتحدّر منه، وتقبل معظم موافقه.

وبالمقارنة، فقد توافق نشر رأس المال مع تحول حاسم بعيداً عن النظرية الجوهرية التى بنى عليها، نظرية القيمة القائمة على العمل. وما من اقتصادى من غير أتباع ماركس السياسيين قبل قط طبعته الخاصة من هذه النظرية، التى حولها إلى نظريات فى القيمة الزائدة والاستغلال. ويرفض معظم الماركسيين المعروفين الآن هذه النظرية. ولم يتبين قط أنها مفيدة، تقنياً، كأن تتنبأ تنبؤاً صائباً بالأسعار (مثلاً). وعلى المدافعين عنها أن يبرروا تمسكهم بها على أسس ميتافيزيقية أو أخلاقية. وكذلك، فإن الاقتصاد السائد يتجاهل عمل ماركس؛ لنبقى مع مفارقة عمل أدبى عظيم تتوقف قوته المأساوية جزئياً على كونه قد بنى على علم مزور تماماً.

ومقارنة هذا العمل بالرواية ضرورية وصعبة الإجراء على حد سواء. فالروايات تخلق وهم عالم اجتماعى؛ غير أنه وهم، حتى حين تجسده جورج إليوت فى ميدمارش بذلك التمكن الرائع، وما من معنى لأن نحلل عالمها الخيالى بالأدوات الفكرية التى تلائم أعمالاً تاريخية وعلمية معترفاً بها. ومعظم الخصائص التى يقرأ البشر الروايات من أجلها - خاصة رسم الشخصيات والحبكة - غائبة ذلك الغياب الواضح عن رأس المال. لكن ماركس يقدم ما تخفق الروايات فى تقديمه: الوضع الحقيقى لأهم طبقة فى

المجتمع، الطبقة العاملة؛ كما يقدّم وصفاً هو الأشدّ إقناعاً وسعة خيال - مع أنى لست واثقاً من أنه الوصف الصحيح- لأهمّ صراع في ذلك المجتمع بين الرأسماليين والعمّال. وبعد قراءة ماركس، نرى أنّ أعظم روايات القرن التاسع عشر تكبت هذه القضايا الاجتماعية الأساسية⁽⁹⁾.

ولقد كان ثمة مجال هنا لأشياء لا تسمح بها تلك الحدود التي فرضتها على الجنس الروائي رقّة أحاسيس جمهوره وشدة تأثرهم. وقد كان ديكنز في كتابته الصحفية أشدّ صراحةً بشأن بعض القضايا الاجتماعية منه في أى من رواياته، ومن اليسير مقارنة *رأس المال* بكتابة ديكنز الصحفية. (ربّما كان علينا أن نعيد تقويم المزايا النسبية لروايات ديكنز وصحافته؛ فلعلّ طلابنا يفضلون هذه الأخيرة!) لكن الفارق الفعلى هو فارق في الرصانة الانفعالية. ولقد صادف أنني كنت أعيد قراءة *رأس المال* في الوقت الذي كنت أعيد قراءة *صديقنا المشترك*. وكان الانتقال من ماركس إلى ديكنز أشبه بالانتقال من تولستوى إلى ديكنز: أى كان أشبه بالانتقال من فنّ عظيم إلى فنّ طفيف؛ بمعنى شعور المرء أنه كان ينتقل من الواقع إلى حمّام فاتر من العاطفية (ليزى هيكسام، جيني رين، آل بوفن) التي تهيجها تحولات كوميدية مفتعلة (آل بوفن من جديد، بودسناپ، ويغ وصديقه المصبر). وما تفتقر إليه الرواية هنا هو رصانة شعور راشدة يمكن أن تعبر الحواجز الطبقيّة، لكن المقارنة مع ديكنز ليست في مصلحة ماركس على الدوام.

وهذه مفارقة لافتة. فحين نقرأ *رأس المال*، تقول لنا مشاعرنا: هذه رائعة عظيمة، أعظم بكثير من كلّ ما كتبه روائي مثل ديكنز، لأنها أكثر رصانة بكثير. غير أنّ ديكنز، في *بوريت الصغيرة*، عالم أفضل من ماركس.

(9) من اللافت أن نقول الأعظم: فشخصيّة أقلّ شأنًا مثل دزرانيلي لا يمكن انتقادها على هذا النحو.

فالمجاز المسيطر فى هذا الكتاب، إذا ما استخلصناه، يجرى على النحو التالى: المجتمع التجارى هو سجن المدّين: كلما زادت ديونك فيه علت مرتبتك. وهذا عملياً وصف علمى لمجتمع ديكنز أشدّ رصانة من نظريّة القيمة القائمة على العمل. فرأس المال المالى هو شكل من الدّين، يعِدُّ المتمول أن يدفع فائدة عليه حين تأتى أرباحه. وكلما زادت قدرتك على مراكمة هذا النوع من الدّين، زاد النشاط الاقتصادى الذى تسيطر عليه فى المجتمع؛ لكن الديون تسيطر تماماً على النشاطات التى يمكنك أن تضطلع بها. وإنه لصحيح بالمعنى الحرفى أنّ المجتمع الرأسمالى شبيهه بسجن المدّين. (خذُ أيضاً حالة من لديه رهن ضخم، فلا يقدر أن يغيّر الوظائف. ويكون هو أيضاً سجين ثروته، التى هى دينٌ ضخم).

ولا يمكن إنقاذ نظريّة القيمة القائمة على العمل إلا بنقله نظرية جذريّة جدّاً، سوف يحسبها أولئك الذين يصدّقون أنّ ماركس كان اقتصادياً أسوأ من التشكيك. فمن الممكن أن تؤخذ النظرية على أنّها مجاز قوى غالب، تمكن مقارنته تماماً بالمجازات الغالبة (مثل سجن المدّين) التى بنى حولها ديكنز أعماله الأخيرة. وما فعله ماركس هو التعبير عن الأهميّة التى يتّسم بها البشر الكادحون فى المجتمع، وحقيقة أنّهم هم، وليس الطبقات الحاكمة، بُناة الحضارة الحقيقيون، وذلك فى المجاز الذى مفاده أنّ العمل، والعمل وحده، لديه القدرة على خلق القيمة. وهو المجاز الذى يتدبّره ماركس بعبقريّة استثنائية، على مدى رأس المال كله. ومع أنّ هذا المجاز ليس علمياً، فإن تدبّره العميق والمفصّل يخلف أثراً من العلميّة بلاغياً طاغياً. وذلك هو السبب فى إقناع غير الاقتصاديين.

الثورة الصناعيّة هي أهمُّ حدثٍ تاريخيٍّ حصل في بريطانيا، وثاني أهم حدثٍ في تاريخ العالم^(١٠). وما كلّ الموضوعات الملحمة تجد طريقها إلى الملاحم؛ لكن هذا الموضوع وجد طريقه. ورأس المال هو إيّادة الحرب الطبقيّة. وقبل أن نرفض المقارنة ونصفها بأنها سخيّة، لعلنا نلاحظ أنّ رأس المال يتّسم بخصوصيّة واحدة على الأقلّ من خصائص الملحمة الكبرى الناجحة: هي أنه يقدّم الأسطورة التي لا تزال تسيطر على إحساسنا بما هو مهمّ بشأن الماضي. فنحن لا نزال ننظر إلى مجتمعنا على أنه مجتمع رأسمالي، مع أنه ليس بدهيًّا أنّ اشتعال رأس المال هو السمة الأهمّ في هذا المجتمع والمحدّدة له. (ولعلّ اشتغال العلم أو الصناعة أن يكون هو السمة الأهمّ). ومن دون ماركس، لعلنا كنا سنفهم الثورة الصناعيّة بطريقة مختلفة تمامًا. ومن المؤكّد أنه من دون ماركس، لم يكن من الوارد قطّ أن نتصور البروليتاريا كبطلٍ ملحمي. لكن هذه بالضبط هي الطريقة التي رآه فيها المفكّرون اليساريون - كجورج لوكاش، أو إدوارد طومسون، أو ريموند وليامز، على سبيل المثال - لأكثر من قرن إلى الآن؛ وهي طريقة تشكّل الأساس لمدرسة كاملة في التأريخ الماركسي وقدّر كبير من النقد اليساري.

(١٠) وذلك على أساس مبادئ مادّيّة صارمة. وعلى أساس هذه المبادئ ذاتها، فإنّ الحدث التاريخي الأهم - مع أنه كان عمليًّا سيرورة ممتدّة وجرى قبل اختراع الكتابة - هو الثورة الزراعيّة في المرحلة النيوليتية، والتي تحوّل الإنسان بواسطتها من حيوان نادر يصطاد ويجمع في عُصَب بدويّة صغيرة إلى حيوان شائع يزرع المحاصيل ويربّي القطعان. وهذه السيرورة هي أصل ديانات كثيرة، ويحتفى بها بصورة غير مباشرة في كلّ شعيرة من شعائر الخصب وفي كلّ قصّة أسطورية مرتبطة به. انظر النقاش اللاحق الخاص بالمادية الثقافيّة في الأنثروبولوجيا (الفصل العاشر).

Karl Marx 1847 *The Poverty of Philosophy*.

1848 *The Communist Manifesto*.

1859 *A Contribution to the Critique of Political Economy*.

1864 *Capital: A Critique of Political Economy* (3 vols)

Friedrich Engels 1888 *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (in Marx and Engels, ed. Lewis S. Feuer, 1959).

1977 *Anti-Duhring*.

1940 (posthumous) *Dialectics of Nature*.

Alfred Marshal 1890 *Principles of Economics*.

V. I. Lenin 1908 *Materialism and Empirio- Criticism*.

1930 *The Teachings of Karl Marx*.

G. Plekhanov 1908 *Fundamental Problems of Marxism*.

Louis Althusser 1955 *For Marx*.

Louis Althusser and **Etienne Balibar** 1968 *Reading Capital*.

G. A. Cohen 1978 *Karl Marx's Theory of History*.

M. Harris 1969 *The Rise of Anthropological Theory*.

1980 *Cultural Materialism*.

Leszek Kolakowski 1978 *Main Currents of Marxism* (3 vols).

Jon Elster 1985 *Making Sense of Marx*.

الباب الثالث

النظرية الماركسية والأدب

الماركسية الاقتصادية والتفسير النقدي مثال المنظر الطبيعي وتاريخ الشعر عند كودويل

خلاصة:

أريد في هذا الفصل أن أقوم بشيء مختلف جداً: أريد أن أدافع عن نموذج في التفسير الماركسي اقتصادي وتاريخي بسيط وغير رائع، يستند بصورة مباشرة على دعوى ماركس أن الصراع الطبقي يجرى، في الفن، على مستوى إيديولوجي. وعاقبة ذلك أن أعمال الفن يمكن أن تقدم لنا في بعض الأحيان معلومات عن الصراع الطبقي الأساسي، حين لا يكون جلياً لأدوات أقل حدقاً.

في القسم الأول من هذا الفصل أقوم بدراسة مثال تعمّدت أن يكون بسيطاً وفي مجال مألوف - هو رسم المناظر الإنجليزي - كي أبين كيف يمكن أن نجد في أعمال الفن، بتطبيق نظريات التاريخ والإيديولوجيا الماركسية، ما يرتقى لأن يكون ضرباً من اللاوعي السياسي^(١): أي، مضموناً

(١) للعبارة هنا معنى مختلف قليلاً، وأقل تعقيداً من معناها في كتاب فريدريك جيمسون الجميل الذي يحمل هذا العنوان. انظر: Jameson 1981.

سياسيًا عميقًا قد لا يدركه كلُّ من الجمهور والمبدع على حدٍ سواء، لكنّه شديد الأهمية بالنسبة لكليهما على الرغم من ذلك، وهذا المضمون الأساسى هو تجسيد لطور من أطوار الصراع الطبقي.

وفى القسم الثانى أنظر فى بعض الاعتراضات النقدية على هذا الإجراء، مستخدمًا مقالًا للدكتور ليفيز عن تفسير جاك ليندى الماركسى لعمل بنيان. وعادة ما يُظنّ أنّ مجلة *Scrutiny* قد واجهت التحدى الماركسى فى النقد الأدبى بسهولة فى ثلاثينيات القرن العشرين؛ لكنّ مثالى يشير إلى أنّ المواجهة كانت متعادلة.

وبيّن القسم الثالث كيف تمكّن إعادة كتابة تاريخ الشعر الإنجليزى بأكمله على هذا الأساس؛ باستخدام أعمال كريستوفر كودويل، ووضعها ضمن نظرية فلسفية عامة، دعاها كودويل "ماديةً دياكتيكية"، مع أنّها ما كانت لتلقى استحسان جميع الماديين الديالكتيكيين، كما يقدّم هذا القسم الثالث بعض النقد لهذه المقاربة، إنّما مع احتجاج على الطريقة التى صرف بها اليسار الحديث النظر عن كودويل.

وسوف يتضح أنّ أسلوب التفسير الماركسى الذى يعجبني هو أسلوب شيوعى الثلاثينيات الأرثوذكسيين الأذكياء⁽²⁾، أمّا الأسلوب الذى أتجنبه فهو أسلوب الألتوسريين فى ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، أمّا سبب ذلك فأعرضه فى الفصل الثامن: وهو أنّ الفلسفة التى تتشكّل أساس الألتوسرية ليس لها معنى.

(2) أو أسلوب مؤرخى الثقافة مثل جون بارل الذى يتكئ على تومسون وليس على ألتوسر.

الجمال المرئى والصراع الطبقي: دراسة منظر طبيعي:

١-٠ الماركسية والإنسانية والتاريخ الثقافى

ليست الماركسية نظريةً فى الأدب أو الثقافة العامة: بل برنامج لتغيير المجتمع، يبدو الآن بعيداً عن التصديق. وذلك البرنامج يقوم على نظرية بالفعل؛ لكنها نظريةً فى التاريخ والعلاقات الاقتصادية. وهذه النظرية مفادها أن القوة المحركة للتاريخ هى الصراع من أجل السيطرة على موارد الإنتاج: الصراع الطبقي^(٣). وهل ثمة حاجة لأن نذكر بأن التاريخ كله، عند ماركس، هو تاريخ صراعٍ طبقي؟ حيث يجرى هذا الصراع، خفياً حيناً، ظاهراً حيناً؛ وينبغى أن تفسر أوجه التاريخ الأخرى - الحروب، السياسة، المنظومات الحقوقية، الثقافة العامة، والفن الرفيع - على أساس الصراعات الطبقيّة الأساسية التى تخاض عبرها.

وعادة ما تُعارض النظريات الماركسية فى الثقافة بنظريات إنسانية. وما يراه الإنسانوى هو أن ثمة طبيعة إنسانية كلية، توجد فى المجتمعات جميعاً، وإن كانت تُقمع فى بعضها؛ وأن أهمية الفن تكمن فى نشدانه سمةً ما من سمات هذه الطبيعة الإنسانية. وما تراث الفن التمثيلى المديد بالنسبة للإنسانوى - من كهوف لاسكو^(*) قبل عشرين ألفيةً من السنين، مروراً برسوم الجدران المفعمة بالحيوية فى مصر واليونان القديمتين، إلى رسوم النهضة التى تصوّر السيرة البطولية الكلاسيكية، والمناظر الطبيعية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - سوى دليل على ما تتسم به الطبيعة

(3) *The Communist Manifesto* 1848 p. 1.

(*) كهوف لاسكو، Lascaux caves، جنوب غرب فرنسا، على جدرانها وسقفها أمثلة بارزة من فن العصر الحجري.

والذائقة والموهبة الإنسانية من استمرار ووحدة عظيمنتين، وهو يعلمنا أن نعرف أنفسنا.

والتصور الإنسانوى للفن ككلّ يدعونا إلى اقتراح نظرية إنسانية فى طبيعته. ولعلّ المثال الكلاسيكى لنظرية كهذه هو نظرية كانط، التى تعمل، كما يمكن أن نتوقع، عن طريق الاستدلال المتعالى، مبتدئةً بتلك الضروب من الأحكام الجمالية التى نطلقها بالفعل ("هذا المنظر جميل. ذاك جليل")، ثم تنتقل لتقييم افتراضات مسبقّة - هى خصائص جوهرية فى العقل البشرى - تجعل هذه الأحكام ممكنة. وما يقدمه كانط هو نظرية من مرحلتين، حول أحكام الطبيعة الجمالية، وأحكام الفن الجمالية؛ وهو يرى أنّ كلا هذين النوعين من الأحكام ينطويان على ما لدينا من نزوع لأن نجد غايةً فى العالم. ويرى كانط أنّه على الرغم من أننا لا نستطيع بالضرورة أن ننسب إلى الطبيعة أو إلى الأشياء الطبيعية أية غاية فعلية أو محددة، فإن الحاجات الذاتية لملكة الحكم الإنسانية تدفعنا لأن نبحث فى تلك الطبيعة أو تلك الأشياء الطبيعية عن نوع من الغائيّة، وندركه.

والمنظر الجميل هو المنظر الذى يتناغم مع ملكة الحكم الذاتية هذه. والعمل الفنى الجميل ينقل بالمثل فكرةً جماليةً (ذات غائيّة عامة من دون أية غاية خاصة). وهو لا ينقل أية فكرة عقلية ذات غاية؛ فهو ليس نتاج فهمٍ وعلمٍ بل نتاج عبقرية. "ومثالية الغائية [هذه]، فى الحكم على جميل الطبيعة والفن، هى الفرضية الوحيدة التى يمكن للناقد فى ظلّها أن يفسّر إمكانية حكم ذوقٍ يقتضى صلاحيةً قبليّةً لدى كلّ إنسان (من دون تأسيس الغائية المتمثلة فى الشئ على مفاهيم)"⁽⁴⁾. ولدى كانط أيضًا فكرة الجليل: فالمنظر الجليل -

(4) Kant 1790، p. 196.

كمنظر جبل سويسرى - ينزع لأن يطيح بملكة الحكم؛ وشعور الجلال ينشأ لأن ذلك المنظر يوقظ إحساسنا بعظمة المشاعر الأخلاقية الإنسانية.

ثمة تبصّرات قوية، وكذلك أشياء كثيرة يُعترض عليها، فى هذه النظرية الاستثنائية. وما يقلق ليس الماركسى وحده بل كل مؤرّخ للثقافة فى واقع الأمر هو أنّها تجد سبباً ميتافيزيقياً وکلياً جليلاً، مؤسساً فى طبيعة العقل البشرى الأساسية، لأن تلزم الإنسانية جمعاء بذوق سيد من القرن الثامن عشر. ومؤرّخ الثقافة لا يكتفى بالإشارة إلى أنّ الأذواق تتغيّر؛ بل يتبع هيغل بوعى أم بغيره فى تبيان أنّ جوانب العقل البشرى المهمة تُبنى من جديد فى كلّ جيل، انطلاقاً مما كان فى السابق. وثمة شىء عام كثيراً يعلمنا إيّاه التاريخ الثقافى، شىء عن إنسانيتنا المشتركة: غير أنّ ما ينبغى أن يعلمنا إيّاه هو أنّ عقولنا، وأذواقنا، وردّات أفعالنا إزاء العالم تُبنى تاريخياً، وتتطور فى الزمن.

والماركسى يتفق هنا مع مؤرّخ الثقافة؛ لكنه يضيف دعوى خاصة مفادها أنّ لهذه التغيرات فى العقل البشرى أساساً اقتصادى؛ وأنّها بمعنى ما وجه من أوجه الحرب الطبقيّة؛ فأذواقنا التي تبدو عفوية فى الظاهر هى وجه من أوجه إيديولوجيا الطبقة الحاكمة فى كلّ مرحلة؛ والحرب الطبقيّة إنّما تخاض من خلالها. وحين أرْتكسُ لفرنّ الماضى، تُخاض حربين طبقيّتين، إذا: حرب العصر الماضى، وحرب عصرى.

١-١ الريف الإنجليزى والنظام الطبقيّ:

حين أنظر إلى رَسْمَة منظرٍ طبيعى، تكون السياسة بعيدة عن خاطرى. وما أشعر به هو لوحة جميلة لريفٍ جميل: فلا أكون واعياً فى أول الأمر

لتطبيق مقولات مبنية تاريخياً. وموضوع الرسة يبدو لي طبيعياً: وما الذى يمكن أن يكون طبيعياً أكثر من الطبيعة؟ وما يبدو طبيعياً أيضاً هو أن تثار مشاعرى به. وبالنسبة لناظر حديث ساذج مثلى، فإن ارتكاساً مباشراً لرسة منظر من القرن الثامن عشر هو شيء بسيط: لا يقتضى أى تبرير أو تحليل. وهو شيء طبيعى: فرسة المنظر تحدد فى واقع الأمر ما نعينه بـ"الطبيعة". وهو شيء غير سياسى: فأن أنظر فى رسة منظر ليس مثل أن أكون فى حرب طبقية، فى جهة من المتاريس. وإذ أشعر على هذا النحو، فإننى أتبنى ضمناً نظرية إنسانية فى الفن: مفادها أن للطبيعة خصائص فعلية، تروق ما للطبيعة الإنسانية من خصائص كلية، عن طريق هذه الأداة أو هذا الوسيط. والنتيجة هى أننى يمكن أن أتوقع من كل من لديه وقت الفراغ أن ينظر ليرتكس كما أرتكس، وشعبية هذا الجنس الفنى الراهنة تقدم بعض الدعم التجريبي لما أشعر به.

و حين أخفض بصرى إلى الكاتالوغ أرى شيئاً مختلفاً. والحقيقة أن رسم المناظر الطبيعية ليس بالشكل الفنى الساذج. ولطالما كان جنساً فنياً أحاط به قدرٌ كبير من التنظير، فكان يمكن لهاوٍ من القرن الثامن عشر أن يعلم الكثير بشأن ما ينبغى أن يبحث عنه، سواء بصورة عامة أم بالتفصيل، عند هتشسون، وكوزينس، وغيلين، ورينولدز، وبورك وسواهم⁽⁵⁾. ومثل هذه الخطابات هى جزء لافى من إيديولوجيا الطبقة الحاكمة فى تلك الفترة؛ ولها وظيفة إيديولوجية واضحة تتمثل فى محاولة توجيه ذوق الطبقة الحاكمة ككل والسيطرة عليه، بما فى ذلك، بالطبع، أسياى الأرض. وليس فى هذه النظرية

(5) Francis Hutcheson 1725, *Enquiry into the Original of our ideas of Beauty and Virtue*; Edmund Burke 1757, *Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*; Alexander Cozens 1759, *Essay to Facilitate the Inventing of Landskip Compositions*; 1785-86, *New Method of Assisting the Inventing in Drawing Original Compositions Landscape*; Andrew Wilton and Anne Lyles 1993, *The Great Age of British Watercolours*, Royal Academy

سوى جزء ضئيل جداً سياسى صراحةً، مع أنها بالطبع مشبعة بالافتراضات الطبقية. فهي إما نظرية إنسانوية، أو نصيحة تقنية كيف ينبغي أن يكون الرسم.

و حين أنتقل إلى دكان الكتب أو المكتبة، يمكن أن أبلغ مستوى آخر من التعقيد. ومنذ سنوات كثيرة مضت، فى المراهقة، كان أن ذهلت لأول مرة بمناظر كلود لورين المثالية^(*). وحين أعود إلى كتاب جون بارل⁽¹⁾، يمكن أن أجد وصفاً بديعاً للطريقة التى حدث بها ذلك: الطريقة التى أسرت بها عيناى، وشدت إلى أعماق اللون اللانهائية والمضاءة، وأطرت بمبانٍ، أو صخور، أو أشجار معتمة أكثر، وفصلت عنى بمنظر واسع لريف يتناوب فيه النور والظل. والأهم من ذلك هو ما أجده من أن نظارة القرن الثامن عشر قد ذهبا مثلى: واستمدوا من كلود لورين، مثلما استمدت، بنية مثالية للمنظر الطبيعى بوصفه إطاراً ننظر من خلاله إلى بنية الريف الفعلية ونعيد تنظيمها. وهذه نظرة كان قد تنبأها أيضاً شعراء مثل تومسون. ويبدو أن ما يرتكس حين أنظر إلى منظر طبيعى ليس عفويّتي، بل التاريخ الثقافى لقرون، ولطبقة كاملة لم أكن أدرك أنني أنتسب إليها بكل هذا القدر. ويبدو أن مفهوماً للمنظر أرسنقراطياً من القرن الثامن عشر قد تطعم على عقلى المدينى العمالى من القرن العشرين.

غير أن هنالك المزيد. فى البداية، صنّف فنّ المناظر الطبيعية ثالثاً فى تراتب القرن الثامن عشر: حيث جاء أولاً الرسم التاريخى، بدلالته الملحمية؛ ثم تصوير الأشخاص. وكانت هنالك نظرية سياسية مُحكّمة تماماً فى الرسم

(*) كلود لورين (١٦٠٠-١٦٨٢) رسام فرنسى عاش معظم حياته فى روما. واحد من أعظم رسامى المناظر الطبيعية المثالية فى القرن السابع عشر.

(6) John Barrel 1972, *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730-1840*.

التاريخي، يمكن لبارل أن يهدينا إليها مرّةً أخرى⁽⁷⁾. ومما يُطلَعنا عليه هنا، جمهورية الذوق التي راح منظرّونا يقيمونها، والتي تكاد أن تكون امتداداً للنظام الطبقي، ويكون للرسم فيها غاية واضحة هي تعزيز الفضيلة المدنية. كما يطلَعنا كيف بدأت جمهورية الذوق، في نهاية القرن، وبتهديد من الثورات، تتفصل عن جمهورية السياسة؛ وفي أيام رسكن، كان المنظر الطبيعي قد خَلَفَ الرسم التاريخي بوصفه الجنس المسيطر، إذ بات على الرسم أن يقدّم إشباعاتٍ خصوصية وليست عامة. هكذا بات الرسم التاريخي يبدو بليداً بالنسبة لنا؛ وهذا ما كان ينبغي أن يحصل ما دامت عقولنا نتاج هذا التاريخ، أليس كذلك؟

يبدو لي أنّ من الصعب الشكّ في عرض بارل هذا التاريخ - الذي أوجزته هنا على نحوٍ شديد النقص - والذي لن أصفه بالماركسي. ذلك أنّ مشروعاً لوصف تاريخ تطور الإيديولوجيا السياسية المحيطة بالرسم هو مشروع هيغلي يساري على أبعد تقدير؛ وهذا لا يسوؤه بالطبع. ومع ذلك، يبدو أنّه قد أثار معارضةً هائلةً، وأساس هذه المعارضة هو إنّ إيديولوجيا رسم المناظر الطبيعية قد قُبِلت كحقيقة: الطبيعة كشيءٍ لقيمة أصيلة موثوقة تتعالى على السياسة. وذلك الانتقال، الذي كنت أنقله قديماً، إلى أعماق رسم من رسوم كلود لورين كان بالنسبة لصبي من أبناء الطبقة العاملة فراراً من الوقائع السياسية المدنية: قارئ *الديلي تلغراف*، مثلي، يحتاج المنظر الطبيعي كفرار من السياسة إلى الطبيعة. فما الذي يمكن للماركسي أن يقوله ضدّ ذلك؟ دعوني أعود من عرض بارل الحائق والدقيق إلى شيء أشدّ فجاجة.

(7) John Barrell 1986: *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: The Body of The Public*.

الشيء الذي يمكن الماركسي أن يسهم به هو تذكرة فظة بأنّ معظم الطبيعة المعنوية هي ملكية خاصة. وأنّ إحدى النوايا الصريحة لقدر كبير من هذا الفنّ هي الاحتفاء بموقع مالك الأرض. وبهذا المعنى، تكون الدلالة الطبقيّة صريحة وواضحة، غير أنّه من الساذجة أن نترك المسألة هنا. فكثير من لوحات هذا الجنس الفنّي لا تستحضر مالك الأرض في الذهن مباشرة. ويمكن الاستمتاع بها، ويُستمتعّ بها، على افتراض أنّ بمقدور أي أحد أن يدخل المنظر، وأنّ الناظر في معرض لا يطلب ولو ذهنيًا أذن مالك الأرض. والنظارة الذين يخطر لهم الله بوصفه خالق منظر من المناظر هم أكثر بكثير من الذين يخطر لهم نبيل إنجليزي ما أو حتى مصمم الحدائق والمناظر الطبيعيّة كابلتي براون (*).

ما تستحضره اللوحات في الذهن هو المنظر ذاته. وهذا جنس مرجعي بصورة لا مفرّ منها، حتى حين يكون المنظر في لوحة محددة منظرًا مُختلفًا. فالناظر ينظر عبر اللوحة إلى واقع قائم مسبقًا، وله أصلًا مجموعة من المعاني. الريف من صنع الإنسان. وهو واقع مبنى فيزيقيًا، وله مجموعة من المعاني مبنية اجتماعيًا. وهذه المعاني ليست سكنوية؛ بل تعدّلها رسوم المناظر الطبيعيّة ذاتها في الحقيقة، وقد تعدو اللوحات المثاليّة لدى جيل نموذجًا لمُتنزّه فعلي في الجيل التالي. وعلينا أن ندرك هذا التفاعل الديالكتيكي بين رسوم المناظر الطبيعيّة والمناظر الطبيعيّة ذاتها، والذي يساعد على بناء مفهوم للطبيعة ثقافي عام، أمّا البحث عن موقع الحرب الطبقيّة فيقتضى أن نزيح بؤرة اهتمامنا من الرسوم إلى المنظر الذي ترسمه.

ثمّة نمط محدّد من الريف الإنجليزي يحتفى به هذا الجنس من الرسم، هو ذلك الذي خُلِقَ في الطور الأخير من الحكم الأرسطراطي. ريف منازل

(* اسمه الحقيقي لانسيلوت براون (1715-1783) وضع أسس المنظر الطبيعي "الإنجليزي" أو "الطبيعي".

ضخمة، مقامة في منتزهات خاصة، ومحاطة بمزارع يعمل فيها مزارعون مستأجرون. والمنازل الضخمة ليست للرفاهية وحسب؛ فهي الموضع الذي تعيش فيه طبقة الريف الحاكمة، ويُتخذ فيه كثير جداً من القرارات النهائية لذلك الحكم، سواء على المستوى المحلي أم الوطنى. أما المنتزهات فهي منظر طبيعي تزيينى، في خدمة ملاك الأرض ويرسّخ مكانتهم؛ وفي القرن الثامن عشر، حلت إقامة شبه حاذق بالريف النقى أو الطبيعي محل فكرة التزيين المكرور، وغالباً ما كان ذلك يتم من خلال التقليد الدقيق الواسع باهظ التكلفة. أما المزارع المؤجرة من جهة أخرى فموجودة من أجل الزراعة؛ الأساس الاقتصادي لنظام المجتمع بأكمله. وفي قاع المجتمع ككل فئمة العمال الذين لا يملكون أرضاً، والذين غدوا شخصيات في المنظر الطبيعي.

وما كان معظم إنجليزى القرن الثامن عشر ليروا في هذا حرباً طبقيةً جاريةً، ذلك أنّ هؤلاء كانوا يعتبرون أنّ من نظام الطبيعة أن يمتلك أبناء الأسر القوية وأصحاب الثروات الهائلة الريف، ويؤجروا أجزاء منه لأغراض إنتاجية بغية تهدئة أبناء المرتبة الأدنى بكثير ممن يخشون الله؛ في حين كان العمال الزراعيون فقراء بأئسين يتضورون جوعاً فى بعض الأحيان. غير أنّ هذا النظام كان يُسند بوسائل صناعية فى بعض الأحيان. فقد وجدت قوانين وحشية لتلجم كل انتهاك للملكية. وتزايد عدد الانتهاكات التى تُعاقب بالموت تزايداً مطرداً خلال القرن. وكانت تدبير هذه القوانين - خاصة تلك الخاصة بالانتهاكات ضد الطبقة الحاكمة - هيئة قضائية متطفلة على القضاء مختارة من تلك الطبقة على وجه الحصر. والحال، إنّ التهديد الدائم بالموت هو الذى كان يصون نظام المجتمع الأرسنقراطى الطبقي ويحافظ عليه⁽⁸⁾.

(8) Cf. Edward Thompson 1975, *Whigs and Hunters*.

وليس من المعقول أن نصف مجتمعًا كهذا بأنه مجتمع ليس فيه حرب طبقية. فهو، على العكس، مجتمعٌ خيضت فيه الحرب الطبقيّة وكُسِبَتْ كسبته الطبقات المالكة التي باتت الآن تحتل أرضه احتلالاً عسكرياً، وتحافظ على حكمها بإنزال العقاب المناسب بالمنتهكين من الطبقات غير المالكة. غير أنّ من مصلحة مثل هذه الطبقة الحاكمة أن تقيم حكمها على أنه طبيعي راسخ لا سبيل إلى تخديّه بدلاً من أن تقيمه على أنه شيء عسكري وحسب. وما يضطلع بالدور الأكبر على هذا الصعيد، في جميع الأرسنقراطيات، هو الإحساس بهيبة المولد، وتعليمٍ طبقيٍّ مميّز. غير أنّ إحساس الهيبة حيال الأمن والطبيعة يلعب ذلك الدور الكبير أيضاً، في مرحلةٍ معيّنة من تطور الأرسنقراطية.

ومن علامات المنزل الجورجي والمنتزّه المحيط به عدم إمكانية الدفاع عنه. فالمنتزّه محاط بسور، وليس بتحصينات. ويحرسه بضع خدم في الخارج، وليس حامية عسكرية. ولقد عُنى كثيراً، في أواخر القرن الثامن عشر، بأمر ظهوره بمظهر البريّة الطبيعية الخصبة، التي لم تطأها سوى بضعة أقدام بشرية (هي أقدام الخدم والأسرة وحسب)، لكنّ أحداً لا يحاول أن يدخله وينقب فيه. كما يحتوي هذا المنتزّه على طبّاء ترعى، وهي للمتصورين من الجوع من أشهى الوجبات، لكن أحداً لا يفكر بأخذها. وحقيقة الأمر أننا إزاء منزل ضخم، يتعذّر الدفاع عنه؛ فليس فيه أيّة كوى لإطلاق النار، كما في القلاع، بل نوافذ عريضة جداً ليُنظرَ منها إلى المنتزّه الخاص: وما من حشدٍ متمردٍ يصل قطّ ليكسرّها.

مثل هذه السيطرة الوادعة الآمنة هي علامةٌ على قوّة هائلة تشكّل أساساً لها. وهذه القوّة هي قوّة فعلية بما يكفي. ففي بعض الأحيان كان يمكن لنبييل من القرن الثامن عشر أن يمجو قريةً بأسرها كي يوفرّ مناظر على امتداد بصره. وما كانت القرية لتتمرد. وما كان ليضطّر لأن يخوض حرباً، بل كان

ضحاياه يمشون بهدوء إلى المكان الجديد الذى يخصصه لهم. والأحرى أن هذه السيطرة علامة على أن طرفاً فى الحرب الطبقيّة قد امتك قوةً طاغية. ومع مثل هذه القوّة ومثل هذا الأمان، يكون السلام، بالمعنى المباشر الذى يشير إلى غياب القلق بشأن خسارة المرء ممتلكاته والإطاحة به.

وبالطبع، فقد شهد العالم الفعلى تَمردات زراعيّة من حين إلى آخر، وعلى الضفّة الأخرى من القناة أطيح فى نهاية القرن بـ النظام القديم. لكنّ الريف الإنجليزي - الذى يعنى بصورة أساسية المنزل الإنجليزي وملحقاته؛ مثل المنتزه الخاص، والمزارع المحيطة التى يعمل بها مزارعون مستأجرون نشيطون ومُحترمون مسرورون - كان رمزاً حياً لطبيعيّة النظام الطبقي وأبديته. والرسوم - بما فى ذلك أعظمها - هى استقطارٌ لتلك الرمزيّة.

ولقد قصدتُ لحاجى أن يكون إلى الآن تخطيطياً وفجاً، لأنّ ما يهمنى هو عرضُ مثالٍ فجٍّ وصادمٍ إلى أبعد حدٍّ: مفاده أنّ رسم المناظر الطبيعيّة، الذى يبدو طبيعياً وبعيداً عن السياسة، هو عملياً جنسٌ سياسى يحتقى بانتصار الأرسقراطية الساحق فى الحرب الطبقيّة. واعتقادى، أنّ هذا الأمر بات واضحاً هذه الأيام؛ لكنه لا يزال قادراً على أن يصدّم الناظر الساذج، الذى لا يرى سوى لوحاتٍ جميلةٍ لريفٍ جميل. وأنا نفسى ناظرٌ ساذج، من نواحٍ كثيرة؛ ولا يزال الأمر يصدمنى. ولكن هل تبلغ مثل هذه التبصّرات من الفجاجة والتعميم ما يحول بينها وبين أن تكون ضرباً من النقد الجيد للفنانين الأفراد، أو اللوحات الفردية؟

وحقيقة الأمر، أنّه يمكن لناقدٍ تحليلى جيد لهذه الرسوم أن يقدّم عرضاً دقيقاً ومُرهِفاً لما اعترى الفنّ فى هذه الفترة من تطورٍ إيديولوجى. خذوا كتاب جون بارل الجانب المعتم من المنظر الطبيعي: فقراء الريف فى الرسم الإنجليزي ١٧٣٠-١٨٤٠، حول غينسبورو ومورلاند وكونستابل. حيث

يتخيّر بارل، بتأوله أشكال الفقراء، ما كان كل من غينسبورو وكونستابل قد نظر إليه على أنه العناصر الأشدّ خضوعاً في تكوين المنظر الطبيعي، ويستخدمها بنجاح في رسم تاريخ إيديولوجي، ننقل فيه من الرعيّة إلى الواقعية: فعند غينسبورو "يكف عمال الريف عن كونهم "مزارعين سعداء" ويغدون "الفقراء الكادحين"^(٩). وبوضع بعض هؤلاء الغينسبوريين "في سياق تناول إ.ب. طومسون كيفية تشكّل وعي الطبقة العاملة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، يمكن أن نراهم كمحاولات نشطة تقاوم خلق ذلك الوعي أو تتكره؛" وثمة إشارات مقابلة إلى الشعر، يُردّ فيها على ما في ديوان غولد سميث *القرية المهجورة* من نزعة عاطفيّة غدت خطرة سياسياً في أوائل القرن التاسع عشر بما في عمل كراب *سجل الأبرشيّة* من واقعيّة المحافظين القمعيّة^(١٠).

٢-١ الفن واللاوعي السياسي:

تستحضر النظرية الماركسية في مثل هذه التفسيرات بطريقتين اثنتين متباينتين. فالنظرية العامة في تقديم العام ١٨٥٩ تقول لنا إنّ الفنّ هو واحد من المجالات الإيديولوجية التي يعتمل فيها الصراع الطبقي. وهذه النظرية هي التي تيرر لنا أن ننظر تحت سطح العمل الرائق إلى الصراع الأساسي الذي لا يقتصر أمره على غياب تمثيله هناك بل يتعداه إلى إنكاره الصريح في حقيقة الأمر. هكذا ننظر إلى واجدة من هذه اللوحات، حيث يعكف بعض العمّال القانعين والمجتهدين، الذين حُشروا في جزء صغير من منظر طبيعي

(9) ص ٣١.

(10) ص ٧٣.

من صنع الإله، على عملهم الأزلى، ونقول: ثمة هنا من يريدنا أن نعتقد أن هذا النظام الطبقي الظالم شيء مفروغ منه، وأزلى، وحسن. وبذلك نحول حيثية من حيثيات اللوحة إلى بيان دعائي، وما يخولنا أن نفعل ذلك هو أن نظريتنا تقول إن للفن مثل هذه الوظائف الإيديولوجية.

ونستخدم النظرية الماركسية بطريقة ثانية: كى نحدد ما الصراع الطبقي المحدد الذى تمثله اللوحة فى حقيقة الأمر. ذلك أن فى القلب من الماركسية ثمة نظريتها فى التاريخ؛ وهذه الأخيرة ليست مجرد دعوى مفادها أن الصراع الطبقي موجود، وأنه يفسر الصراعات الأخرى جميعاً: بل تشتمل على تاريخ للعالم سردى مفصل، بوصفه تعاقب أساليب إنتاج يحظى فى كل منها نمط من الصراع الطبقي بأهمية رئيسة. وهذا بدوره يجرى فى تاريخ مفصل للصراع الطبقي تبعاً للشكل الذى يتخذه فى اقتصاد بعينه، وللطريقة التى يؤثر بها على بنية المجتمع المعنى العامة كلها. ولذلك لا يقتصر تفسيرنا رسمة منظر طبيعى إنجليزى على تفسير محدد لتاريخ الرسم الإنجليزى وحسب، بل يتعداه إلى تفسير الأرض الإنجليزى، وما كانت تعنيه لأولئك الذين كانوا يملكونها، وأولئك الذين لم يكونوا يملكونها. ومن الأمثلة على ذلك تفسير المجتمع الإنجليزى فى القرن الثامن عشر فى كتاب تومسون *أحرار وصيادون* (*).

ويمكن القول إن التفسير الماركسى لعمل فنى يشتمل، بوجه عام، على وضع هذا العمل فى سياقه التاريخى، الذى يفهم بدوره على أساس سرد ماركسى عن الصراع الطبقي الأساسى، وتحديد الطريقة التى حوّل بها

(* عنوان هذا الكتاب بالإنجليزية هو *Whigs and Hunters*، والويغ، أو حزب الأحرار، هو حزب سياسى إنجليزى فى القرن الثامن عشر أراد أن يحد من سلطة الملك، وتحول لاحقاً إلى الحزب الليبرالى.

الصراع الطبقي الأساسي وجرى تمثيله. هذا يجعل العملية تبدو ميكانيكيةً وأقرب إلى الوصف العامة؛ غير أن ما أتناوله الآن أتناوله على أساس صيغة محددة. وفي أي تفسير ملموس، يمكن أن يكون إيجاد الخيط الرابط بين الاقتصاد الفعلي، وبنية المجتمع، والأشكال الثقافية السائدة معقدًا وصعبًا ما فيه الكفاية.

تتمثل أهمية هذه النظرية في أنها توفر لنا أساسًا ماركسيًا لإطلاق دعاوى بشأن دلالة الأعمال الفنية. حيث تمكن رؤية العمل الفني على أساس هذه النظرية لا بوصفه مجرد فعل دعائي واعٍ وحسب، بل بوصفه طريقة يعي البشر الصراع الطبقي من خلالها ويخوضونه، كما يقول ماركس. صحيح أن التمويه - بتحويل اضطهاد طبقي خبيث إلى منظر طبيعي رائع - يبدو هنا تمويهًا لا مجال لاختراقه أو النفاذ إليه؛ وأن الأمر يبدو من بعض النواحي أشبه بالآلما يعي المرء الصراع الطبقي بدلاً من أن يعيه. لكن هذه في الحقيقة هي الحالة العامة. ذلك أن البشر يعون التناقضات الأساسية التي تهدد مجتمعهم، أولاً وقبل كل شيء، من خلال بناء بنى تخيلية مُحكّمة تموّه التهديد وتتكراه.

وثمة تشابه لافت هنا مع النظرية الفرويدية. فالحلم - أو العمل الفني - تحقيقٌ لموّه لرغبة مكبوتة. وتتبع قوة الحلم الانفعالية - التي غالبًا ما تتركز على تفاصيل غير مهمة في الظاهر - من أعماق الصراع الذي لا يسمح له الحلم بأن ينفذ إلى الوعي. وبالمثل، في ميدان المجتمع وليس في ميدان العقل اللاواعي، فإنّ قوّة العمل الفني الانفعالية - التي قد تكون متركزة على ملمح غير اجتماعي في منظر طبيعي - قد تتوقف على صراع أساسي في المجتمع لا يشار إليه صراحةً على الإطلاق؛ ولا يمكن

كشفه إلا بتحليل تفسيري تسنده نظرية اجتماعية صريحة. والناقد الماركسي هو محلل نفسي اجتماعي يزيع النقاب عن اللاوعي السياسي في العمل الفني. لهذا السبب غالباً ما يحقّ لنا كل الحقّ أن نستخلص نتائج مما هو غائب عن العمل الفني كما نستخلص مما هو حاضر فيه. فإذا ما وجدنا، على سبيل المثال، أن تقديماً للريف الإنجليزي يستبعد بانتظام تلك الأوجه القاسية في حياة العمّال، كان من حقنا أن نعدّ ذلك مثنّةً للمنظر الطبيعي هي جزء من المعنى السياسي لذلك الجنس. وهذا بلا شكّ واحدٌ من الأسس التي يمكن أن نقيم عليها قناعةً بأنّ رسم المناظر الطبيعية الإنجليزي هو، في معناه السياسي الرئيس، تسويغٌ للطبقة الحاكمة، طبقة ملاك الأرض.

١-٣ تغيير المعاني بتغيير التاريخ:

كنتُ أتكلّم إلى الآن على العمل الفني موضوعاً في مرحلته التاريخية المحدّدة: نتاجات أواخر المجتمع الأرستقراطي كما رآها الأرستقراطيون أنفسهم؛ ذلك أنّ وعيهم التهديد الذي يواجه نظامهم تتوسّطه الآن على نحوٍ غامضٍ رسومٌ تبني ذلك النظام على أنّه طبيعي، وادع، جميل، ثابت لا يحوّل. لكن من المعروف أنّ هذه الرسوم، بوصفها أعمالاً فنيّة حيّة، قد عاشت بعد النظام الاجتماعي الذي أنتجت فيه. وهي لا تزال تحظى الآن بالشعبية التي سبق أن حظيت بها على الدوام، وتدفع لقاءها أسعار هائلة من أناس ليسوا أرستقراطيين بأي معنى من المعاني. ففي صيف العام ١٩٩١ أقامت صالة تيت في لندن أعظم معرض على الإطلاق لمناظر كونستابل الطبيعيّة. وفي العام ١٩٩٣ أمكن للأكاديمية الملكية أن تثق بالألوان المائية الإنجليزية وتطمئن إليها.

ما الذى تعنيه، إذًا، لوحات هذه المناظر الطبيعية لناظرٍ ربما يكون من زمنٍ لاحقٍ، وليس أرسنقراطياً؟ ناظرٌ ربما يكون برجوازيًا أو حتى من الطبقة العاملة، وليس لديه أى توجسٍ غير واغٍ بشأن تأجير أراضيه، لأنه لا يملك أية أراضٍ يمكن أن تُوجر؟ تقتضى مبادئ التفسير الماركسى أن نضع اللوحات فى وضعها التاريخى الجديد، ونسأل كيف يعتمل فيها الصراع الطبقي الجديد الملائم لذلك الوضع. وهنا تبرز ثلاث إجابات واضحة.

١-٣-١ ذاتية قديمة لطبقة جديدة إحدى الإجابات، التى تلائم أكثر ما تلائم الناظرين البرجوازيين القريبين من الزمن الأسمى، هى أن مثل هذا الناظر قد أتيح له جزءٌ صغير من ذاتية المالك الأسمى. حيث إن له منفذاً ما إلى جمال الضيعة الأصلية ووداعتها، دون أن يكون قد اعتراه قط أى ضرب من ضروب القلق الاجتماعى. وهذا بحد ذاته، ليست له أية نتائج سياسية؛ فالناظر لا يخوض أية حرب طبقية. غير أنه يمكن، بالطبع، أن يقدر عالياً وجود مثل هذه الضياع؛ أو يقدر على الأقل ما أنتجه هذا النظام الاجتماعى من منظر طبيعى جميل. وأقل ما يفعله مثل هذا الموقف هو أن يثبّط أى غضب يمكن أن يشعر به ذلك الناظر تجاه ظلم النظام. وإذا ما تبين أن هذا الجمال متوقف عملياً على ظلم جزء كبير من البشر فى الريف، فإن الناظر يمكن، كما يقول توم باين عن بورك، أن يأسى للريش وينسى الطائر المحتضر. قد يدعم الظلم كرمى للجمال.

ولذلك قد يشعر الماركسيون الذين اتبعوا مثل هذا التسلسل فى التفكير أن من واجبهم أن يرفضوا أشكالاً من الفن - العمارة الجورجية، فى كل من المدينة والريف، المتنزّهات الكبيرة، رسم المناظر الطبيعية والشخصيات الأرسنقراطية، موسيقى هايدن وموزارت، التى كانت تعزف فى تلك الصالونات الأرسنقراطية - لا شك فى أنها عبرت جميعاً عن ذلك النظام

الاجتماعى وكانت متوقفة عليه. وبذلك قد تتحوّل القناعة بأنّ النظام كان شريراً وكان ينبغي أن يزول إلى رفضٍ للفنّ الذى أنتجه ذلك النظام.

على هذا الأساس، يُضحّى بعالمٍ كاملٍ من اللذة على مذبح مبدأ سياسى. ذلك أنه، على الرغم من تطور كل شكلٍ فنيٍّ من هذه الأشكال فى علاقة وثيقة مع منظومة سياسية محدّدة، يبقى ممكناً ووضوحاً كلٌّ منها - بل كثيراً ما وُضِعَ بالفعل - فى خدمة طبقاتٍ أخرى فى أنظمة اجتماعيةٍ أخرى. ولعلّ أوضح مثال على ذلك هو المتنزّه، الذى يمكن أن يغدو لذةً للطبقة العاملة. غير أنّ الموسيقى أيضاً تتسم بهذا التنقل الطبقي. وهى تنقل دون صعوبة من طبقة حاكمة أرسنقراطية إلى طبقة حاكمة برجوازية، ثمّ من جديد إلى العناصر الصاعدة من الطبقات العاملة. ولا يبدو النقاد الماركسيون فى أى مكانٍ آخر بيوريتانيين إلى حدّ الجنون، كما يبدو حين يحكمون على أعمالٍ فنيةٍ على أساس أصلها الطبقي، أو على أساس البنى الطبقيّة التى تُستخدم هذه الأعمال الآن فى دعمها. (كما يفعل الآن كثيرٌ من نقّاد شكسبير)^(١١).

١-٣-٢ معانٍ جديدةً لطبقةٍ جديدةٍ الإجابة الثانية عن سؤالنا أعلاه هى أنّ الأعمال المنتجة فى وضعٍ تاريخيٍّ معيّنٍ يمكن أن تتخذ مجموعةً جديدةً من المعانى فى وضعٍ تاريخيٍّ جديد. ففى بنية طبقيةٍ جديدةٍ قائمة على الصناعة والتجارة، ومع مجتمعٍ يكاد أن يكون مدينياً برمته، يتغيّر معنى الريف تماماً، ليمثّل الحاجات الإنسانية غير المشبعة لدى العامل الصناعى والتجارى المدينى، سواء كان من الطبقة العاملة أم من البرجوازية. يمثّل الفضاء، والنسيم النقى العليل، والماء النظيف العذب، والعيش الصحى،

(١١) من أمثال هؤلاء كثيرٌ من المساهمين فى: Dollimore and Sinfield (eds) 1985. *Political Shakespeare*.

وحرية الحركة، والعمل الموائم، وحسّ الحياة والنماء. هذا ما يمثله الريف بالنسبة للعامل المديني؛ وذلك، بالطبع، إلى جانب الطعام الطازج الشهى المستمدّ من حيوانات راضية. وكما يتغير معنى الريف، كذلك يتغير معنى المنظر الطبيعي في الرسوم أيضاً. ويبرز للناظر الذي ليس لديه أي فهم للمجتمع الأصلي مجتمع ماضٍ ذهبي جديد، يتمثل مبرر وجوده في تبيان ما يكون عليه المجتمع الذي لم يعرف تناقضات المجتمع المدني أو كان قد حلّها. وبذلك يعود المنظر الطبيعي رعوياً من جديد.

لقد شعر النقاد المحنّون عموماً، وليس الماركسيون وحسب، أنّ مثل هذه الارتكاسات عاطفية وفارغة. فهي، عند الماركسيين، تُبرز حلاً خيالياً لتناقضات اجتماعية لا يمكن حلّها إلا بمسير الثورة البروليتارية قُدماً إلى الأمام. وهي، عند الناقد من الآخر، إشاحة وجه عاطفية عن الحياة الحديثة التي ينبغي مواجهتها وفهمها.

غير أنّ هذين الناقلين كليهما يغفلان شيئاً مهمّاً. فالحاجات التي عدّتها - الفضاء، والنسيم العليل، والماء النقي، والطعام الطازج الشهى، إلخ - ليست حاجات مبنية اجتماعياً بأى معنى من المعاني، على الرغم من أنه لا يمكن لغير المجتمع أن يوفرها. والأحرى أنّها الحاجات البيولوجية الأساسية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي معقدة. وأى بناء اجتماعي للحاجات الإنسانية يدفع البشر إلى إنكار حاجاتهم البيولوجية هو ظلم. والمجتمع الذي يحاول أن يبني عمّاله على نحوٍ لا تخطر لهم فيه إمكانية الحصول على ما يكفي من الطعام، أو النوم، أو السكن، أو وقت الفراغ هو مجتمع ظالم شنيع؛ وهو يشبه، من بعض النواحي، ذلك المجتمع الذي حاول بناءه ملاك المطاحن الذين وصفهم إنجلز وماركس.

وصورة الريف العاطفية هي على وجه الدقة صورة مجتمَعٍ بديلٍ، صحّي، غير مغترب. وما دامت هذه الصورة حيّة، فإنّ مجتمَع التجارة والصناعة الفعلى لن يبدو على أنّه الشرط الإنسانى الممكن الوحيد. وثمة ردٌّ مدمر (يأتى من سى. س. لويس) على الناقد الواقعى الذى ينتقد الفنّ العاطفى والهروبى: "من الذى يفكر بالهروب طوال الوقت؟ السجناء والسجّانة". والعمّال الصناعيون والتجارىون المدينىون هم، إلى حدّ ما، سجناء يحلمون بالفرار. والمنظر الطبيعى يفصح عن هذا الحلم، الذى هو عاطفى بالضرورة، لأنّه ليس مفهوماً كما ينبغى. والناقد الواقعى هو السجّان الذى يحاول أن يقيهم فى عالم غير إنسانى. والماركسى هو المحرّض الذى يقول لهم إنّ كلّ شىء سيكون على ما يرام إذا ما صرعوا حراس السجن ونظّموا السجن بأنفسهم. لكن ما يريدون فعله هو الفرار.

١-٣-٣ النقد والسوق الإجابة الثالثة عن سؤالنا هي أنّ هذه الأعمال قد تكتسى نوعاً من الدلالة الخارجيّة التى لا ترتبط بمعناها بأيّة رابطة ضروريّة. ومن الأمثلة الواضحة على هذا قيمة الرسوم بوصفها سلعا فى سوق الفنّ. فالأعمال الفنيّة هي سلع يتميّر عرضها بأنه مقيّد إلى أقصى درجة، مما يجعل قيمتها التبادليّة مرتفعة جداً. والاقتصاديات الحديثة تستطيع أن تتدبّر مسائل من هذا النوع بطريقة مباشرة بما يكفى، مع أنّه من العسير التعامل معها على أساس نظرية القيمة القائمة على العمل.

والأمر اللافت أكثر هو مكانة الأعمال الفنيّة فى سوق الرأى النقدى المجازية: أو بعبارة أخرى فى تاريخ الذوق والحكم. وثمة جدالات طويلة حول ذلك، تمتد لأكثر من ألف من الأعوام. وغالباً ما يكون تغيّر الرأى النقدى حول الفنّ أو الأدب مؤشراً على تغيّر تاريخى واجتماعى ضخّم. فتغيّر الرأى بشأن الأعمال الكلاسيكيّة، ذلك التغيّر الذى ندعوه النهضة، هو

أكثر بكثير من مجرد حدث في التاريخ الثقافي. ويمكن للهيغلي أن يرى إلى تغيرات من هذا النوع كمؤشر على تطور الروح؛ أما الماركسي فيحاول أن يفسرها كمفاعيل لتاريخ الصراع الطبقي.

ولقد ركزت مدرسة النقّاد الذين يدعون أنفسهم بالماديين الثقافيّين، والتي ظهرت مؤخرًا على الطريقة التي تُبنى بها مُعتمَدات الأدب في الأكاديمية، حيث تُعتمَد الإيديولوجيات الطبقيّة، والعرقية، والجنسانية التي غالبًا ما تتطوى عليها أعمال الأدب بوصفها قيمًا إنسانية كليّة، بالمعنى الحرفي. وغالبًا ما تؤخذ المكانة التي يحتلها شكسبير في ثقافتنا كأعظم مثال على هذا: ففي القديم، كان شكسبير يُقدّم كإنسان كليّ؛ أمّا اليوم فنقول إن دراسة شكسبير الأدبية اعتادت أن تقدّم إيديولوجيا سياسية محافظة على أنها إيديولوجيا إنسانية كليّة.

وأنصار هذه النظرة ينكرون في بعض الأحيان إمكانية أن تكون للفنّ أيّة قيمة باستقلال عن استعمالاته الإيديولوجيّة. ويرون أنّ ارتكاسات عفويّة في الظاهر تجاه ما تتطوى عليه المسرحيات من قيم شعريّة أو دراميّة - بما في ذلك ارتكاساتهم العفويّة في الظاهر - يمكن تفسيرها على الدوام بمحددات إيديولوجيّة من نوع ما. وبذلك يعطى النقّاد من هذه المدرسة الأولويّة الإبستمولوجيّة لنظريّاتهم عن الإيديولوجيا وليس لاستجاباتهم حيال الفنّ والأدب، وسوف نتناول هذه النقطة في موضع لاحق من هذا الكتاب.

٤-١ التقيّة:

تتملّ نقطة الضعف الفادحة في حاجنا إلى الآن في أنني لم أقل سوى القليل عن التقيّة. ولطالما نظر كثير من النقّاد في جميع الفترات، ومعظم

النقاد في الفترات الأخيرة، إلى الموضوع على أنه شيء ذو أهمية ثانوية بالمقارنة مع تدبر النموذج والرسم (أو، في الفنون الأخرى، طبقة الصوت والنغمة؛ أو البنية واللغة، وهلم جرا). أما الماديون الماركسيون والثقافيون فلا يكاد أن يكون لديهم أي شيء مهمّ يقولونه عن مثل هذه القضايا. صحيح أنّ ثمة ما يمكن أن ندعوه ديالكتيكًا تكنولوجيًا في الفنون. وأنّ تقدّم التكنولوجيا يفسح المجال أمام رسوم جديدة، وأدوات موسيقية جديدة، ووسائط فنية جديدة مثل السينما. وأنّ الفنانين بدورهم يفرضون متطلبات جديدة على التكنولوجيا المتاحة أمامهم. غير أنّه لا حاجة بالمرء لأن يكون ماديًا ثقافيًا أو تاريخيًا لكي يدرك هذا؛ وبعض روايات المادية التاريخية الشائعة - كرواية بوخارين عام ١٩٢١ - كانت بالغة الفجاجة بهذا الشأن. والنقطة الدقيقة هنا أنّ التقدّم في التقنية يجعل أشكال الفنّ القديمة مستحيلةً؛ فتتحطّ إلى مستوى الحرف الصغرى، التي تفيد في الترميم وردّ الأشياء إلى ما كانت عليه.

وليس من الصعب بالطبع إطلاق حكم نقدي فردي تُربط فيه التقنية الفنية، بطريقة لافتة في بعض الأحيان، مع الحرب الطبقيّة. ذلك أنّ التفسير النقدي نشاط ناقص التحديد ومفتوح النهاية إلى حد بعيد. ولا شيء أسهل، أو أشدّ اعتباطًا، من ربط أوركسترات القرن التاسع عشر الضخمة بالتنظيمات الصناعيّة الضخمة التي برزت آنئذ، والقول إنّ هذين الطرفين يعبران واحدهما عن الآخر. (وهذا لا يصحّ، بالطبع، على موسيقا الحجرة، غير أنّ بمقدور المرء أن يُهمّل ذلك عند الكتابة عن الأوركسترات).

وإذا ما كان اهتمامك الأساسي هو الثورات، فينبغي القول إنّه قد لا يكون هناك ما يفوق الثورات التقنية من حيث سهولة إيجادها في كلّ مرحلة من مراحل الفنون. وأولئك الذين يجدون جيمس جويس مهمًا لأنّه يقدّم ثورة

الكلمة لعلهم ينظرون في أعمال كل من كونستابل وترنر الملوتة. ولعل النقطة الأدق أن تكون مقارنة ذلك العنقوان الفجّ في اسكتشات كونستابل الزيتية، التي كان يرسمها لمتعته الخاصة (بحجم اللوحة النهائية في الغالب)، بالصقل المتقن في النسخ النهائية، المخصصة لجمهور مثقّف في الأكاديمية الملكية. ثمة نظام اجتماعي كامل يمكن مطالعته هنا، شريطة أن تكون على معرفة بوجوده.

بيد أنه ينبغي القول (مع أن هذا يكاد أن يكون حقيقة تحليلية)، إن أي تفسير نقدي لن يحظى بأهمية في النظرية ما لم تستوجهه نظرية عامة ما. والدعوى العامة المهمة الوحيدة التي تخطر لي بشأن العلاقة بين التقنية الفنية والديناميات الاجتماعية هي أنه ليست هنالك أية علاقات معينة معروفة.

١-٥ المثال المحدد: كونستابل:

كيف يقف تفسير من النوع الذي رسمت خطوطه العامة للتو أمام مثال محدّد؟ دعونا نأخذ كونستابل هذا المثال. في الظاهر، ينهار التفسير مباشرة. ذلك أن كونستابل كان رساماً برجوازيّاً. فهو ابن صاحب مطحنة. ولم يتنكر قط لموقعه الطبقي: فالمطحنة موضوع متكرر في رسومه، وعلى هيئة بيت ريفي وليس على هيئة بيت فذّ. أمّا موضوعاته، فكان يحبذ كثيراً أنواعاً من الآلات المنتجة: الطواحين المائية، القنوات النهريّة، الأقفال. والناس في مناظره الطبيعية عادة ما يكونون منكبين على أعمالهم: يحرثون ويزرعون، أو يفتحون قفلاً، أو يأخذون عربة وعدداً من الأحصنة إلى الماء في جدول تحت المطر. وما من أسياذ يتأملون فدادينهم ببلاهة. فلماذا لا يكون هذا احتفاء بالعمل الإنساني؟

علينا أن ندرك أنّ ما قدّمناه إلى الآن بوصفه شكلاً ثقافيًا نمطيًا - "المنظر الطبيعي الإنجليزي" - هو في الحقيقة شكل متطور تاريخيًا؛ وأنّ عدل تفسيرنا بحيث يلائم كل مثال محدّد أو حالة محدّدة. ويشير بارل، في كتابه *الجانب المعتم من المنظر الطبيعي*، إلى "المسافة القائمة بين كونستابل مراقب المناظر الإنسانية والأشخاص في تلك المناظر". ويصل إلى أنّ "... كونستابل يختزل كل العمّال إلى أقنان... لكنه يقدّمهم في الوقت ذاته منخرطين في علاقة تثير الحسد، وتكاد أن تكون مسترخية، مع العالم الطبيعي، مما أتاح لمعجبيه في القرن التاسع عشر... أن يتجاهلوا حقيقة أنّ أساس ما لديه من تناغم اجتماعي هو الانقسام الاجتماعي".

وعلى هذا سوف يردّ المعجبون المحدثون: هذا إغفال اشتراكي مميّز للأمر الرئيس. كونستابل هو على وجه الدقّة واحد من الرسامين الذين استعادوا ما للمنظر الطبيعي من معنى كلّى: فهو لا يقدّمه كصورة للتملّك والاستقرار الطبقي بل كصورة للطبيعة: كصورة لإله حلّ في كل شيء، أو حياة لا اغتراب فيها. وهذا يمكن الدفاع عنه؛ فلا شكّ أنّه قد أمضى قدرًا كبيرًا من عمره يرسم من الطبيعة مباشرة لوحات مكتملة وتخطيطات، وأمضى قدرًا أكبر يستخرج من دفاتر تخطيطاته صورًا مثاليّة للطبيعة. غير أنّ ماركسيًا قد يرغب في القول إنّ مثل هذا الإله الحالّ في كل شيء - الطبيعة - هو ذاته الحارس المثالي لحكم طبقي يضيف عليه الصفة الطبيعية ويجعله خفيًا.

وفي بعض الأحيان يبرز إله أرثوذكسي تمامًا، بعيد كلّ البعد عن مذهب الحلول أو وحدة الوجود، مع بيت عظيم يخصّه، كما أنّ خلفيّة ذلك التخطيط القوي لعربة وعدد من الأحصنة تحت المطر المنهمر من سماء مدلهمة، هي كاتدرائيّة سالزبري. وفي حال لم يلتقط المرء الأمر تمامًا، ثمّة

النسخة النهائية الشهيرة، مع قوس قزح الذي ينحن ليلف الكاندرائية: ولعل للوحة عنوان أيضاً: الخلاص! فتلوح مباشرة تلك المعانى الضمنية التي ينطوى عليها الفن الفيكتوري⁽¹²⁾. ذلك أن كونستابل يستخدم الآن أقدم الأشكال الإيديولوجية وأقواها - الدين - ليجعل نظام الريف الاستغلالي تعبيراً مباشراً عن العدل الأبدي. ومع مثل هذا الانتصار المهيّب، لا حاجة بالطبقة الحاكمة أن تظهر في اللوحة.

٢ - بنيان وملتون:

٢-١ بنيان: الماركسيون والدكتور ليفيز ومعنى الموت

أشرتُ إلى أنّ النقاد الماركسيين يكشفون عن اللاوعي السياسي في الأعمال الفنية؛ والافتراض هنا هو أنّ في تلك الأعمال عناصر سياسية مثل الحرب الطبقيّة ينبغي الكشف عنها. وثمة نظرة مغايرة مفادها أنّ هؤلاء النقاد يحولون أعمالاً غير سياسية إلى تجسيدات للحرب الطبقيّة بعملية تفسير متعمّدة وعنيفة، انطلاقاً من زعم امتلاك نظريّة متميّزة في التاريخ والإيديولوجيا. وقد برزت قوّة وجهة النظر الأخيرة هذه وهشاشتها على السواء في نقد الدكتور ليفيز الماركسي جاك ليندسي في ثلاثينيات القرن العشرين، وذلك في مقالته "بنيان في عيون حديثة"⁽¹³⁾، وهي مقالة غدت أشهر أمثلة الحرب الرهيبة التي نشبت في الثلاثينيات بين *Scrutiny* والماركسيين: تلك الحرب التي عادةً ما يُفترض أنّ *Scrutiny* قد كسبتها بسهولة. غير أنّي لست واثقاً إلى هذا الحدّ.

(12) Parries and Fleming-Williams 1991, *Constable* (London: Tate Gallery), No.209 Sketch from "Salisbury Cathedral from The Meadows"; No210"Salisbury Cathedral from The Meadows".

(13)Leavis 1952, *The Common Pursuit*.

فى أمثلة القرن السابع عشر، رحلة الحاج، يجد جون بنيان صورة عميقة لحياة الشخص المسيحى. شخصٌ يحمل عبئاً على ظهره، وينبغى أن ينطلق، كرمى لأسرته وأصدقائه، شاقاً طريقه إلى الصليب حيث يمكن هناك فقط إزالة ذلك العبء، فيشرع فى حجّ طويل إلى المدينة السماوية. ومعنى هذا واضح بما فيه الكفاية: العبء هو الخطيئة؛ والمدينة السماوية هى السماء؛ والرحلة هى الحياة المسيحىة.

على الطريق تكمن مواجهات مع وحوش وبشر، يمتلئون ضروب الإغواء؛ وبنيان، الذى كان راديكالياً وإصلاحياً فى زمنه وأخذ طائفته على محمل الجدّ، يضع "باى-ايندز" المناق (الأنجليكانى) بين تلك الضروب من الإغواء. والدكتور ليفيز، انسجاماً مع مبادئه المعتادة، يأخذ كتاب بنيان على محمل الجدّ دون فكره الدينى والسياسى. ولذلك فهو يستبعد المعنى السياسى للحدث، لكنه يعلّق باستحسان على اللغة العامية الرشيقة التى يستخدمها بنيان: فهذه، كما يقول، تشهد على "فنّ عيش اجتماعى... وثقافة ايجابية اختفت ولم يُبرز المحدثون من الثوريين، والمصلحين الاجتماعيين، والطوباويين عموماً أى مكافئ اجتماعى لها". وبهذه المناورة المدهشة يُحوّل نقد بنيان الدينى والسياسى لمجتمعه إلى دعم عميق لهذا المجتمع؛ ويُجدد بنيان الراديكالى كشهادة أدبية أخرى على نظرية ف. ر. ليفيز فى التاريخ؛ التاريخ بوصفه تدهوراً روحياً واجتماعياً مطرداً من مرتفع القرن السابع عشر. ومن الواضح أنّ العنف الذى ينزله ليفيز بالتاريخ الفعلى ليس أقلّ من العنف الذى ينزله به الماركسيون.

وبالطبع، فإنّ لدى الماركسيين أيضاً مشكلاتهم. وجاك ليندسى ماركسى، ومادى تالياً: فلا يستطيع أن يتقبل ما تقوله عن نفسها منظومة غير دنيوية فى الأساس مثل المسيحىة، التى تُعاش فيها الحياة، ليس على أساس

الثروة المادية أو الإخوة الإنسانية على هذه الأرض، بل على أساس الخلاص أو اللعنة الفرديين في عالم آت. وكى يفسر شخص مادي قوة تأثير الرؤيا الدينية في عمل مثل رحلة الحاج، لا بد له من التعامل مع مفاهيم مثل السماء بوصفها استعارات لشيء قوى التأثير مثلها في الحياة الاجتماعية العادية. وبالنسبة لليندسى، في كتابه جون بنيان، صانع الأساطير، فإن السماء استعارة للعلاقات المتناغمة والوحدة الاجتماعية المستحيلة في مجتمع يشقه صراع الطبقي؛ ولأنّ التناغم والوحدة لا يمكن تحقيقهما في الحياة، فإنهما يُنقلان إلى ما بعد الموت. ولقد سبق أن رأينا أنّ مواقف كهذه - التحليلات المادية الاختزالية للمسيحية - قد لعبت دوراً مهماً في تطوّر الماركسيّة؛ وقد سبق أن ناقشناها في الفصل الرابع.

وكما يعترف ليفيزر، فإنّ ليندسى لم يقصد لاستخدامه هذا التحليل أن يكون اختزالياً. بل قصد له أن يبيّن لماذا يمكن حتى لشخص ليس مؤمناً أن يرتكس لرمز السماء عند بنيان. يقول ليندسى إنّ بنيان "أراد أن يخرج خارج الشقاق الاجتماعي الشالّ والمشوّه في أيامه إلى حياة الأخوة الأكمل". و"الحكاية تحكى عن الرحلة من العسرة والإعاقة إلى النور والبهجة والوفرة. ورمز السماء ينزل من ما بعد الموت؛ ويغدو رمزاً لما يمكن أن تغدو عليه الأرض بالأخوة. وبهذا تكون الأمثلة، التي هي في الظاهر قصة عن كيفية الموت، حثّ على مزيد من العيش". وهكذا يلائم ليندسى الأمثلة الدينية مع منظومة ماركسيّة لا تقدّم الخلاص إلا على الأرض، بعد الثورة. بل إنه يشير إلى أنّ هنالك تفصيلاً في الأمثلة - حوض كريستيانا عبر نهر الموت وترك أطفالها وراءها - يشير إلى أنّ بنيان كان لديه إحساس بأنّ ثمة خطأ في فكرة الموت كهدف للحياة.

وكان على ليفيز أن يبذل تجاه ما سبق قدراً كبيراً من الجهد. "مع أن السيد ليندسى يتحدث عن "حياة أكمل" إلا أنه لا يرينا سوى الفراغ... هل يمكن لمن لديه أية حكمة بيديها، أو تستحق أن تسمع، أن ينشر مثل هذا على أنه ردة فعله على النهاية التي لا تضاهى للجزء الثانى من رحلة الحاج؟" ما يريد ليفيز أن يقوله واضح: ترك المرء أطفاله وراءه هو أمر صحيح وواضح؛ فما من استعارة أخرى للموت تفوق هذه الاستعارة الثاقبة، لكن رفضه الشرس مقارنة ليندسى هو رفضٌ محير: ذلك أن ليفيز ليس مؤمناً بالمسيحية أكثر من ليندسى، أو منى؛ ولديه المشكلة التي لدينا فى تفسير ما يتسم به تخييل بنيان من قوة ودلالة مباشرتين. يقول ليفيز: "لا فائدة للنقاش مع شخص يزعم أن الإلهام هنا هو فى أساسه طبعةً طوباويةً من "ما يمكن أن تغدو عليه الأرض بالأخوة".

وهذا رفضٌ ليفيزى مميزٌ تماماً إمكانيةً النقاش مع كل من تختلف تبصراتهم النقدية اختلافاً مهماً مع تبصراته. ومن المؤكد أن هذا لا يبشر بالخير فيما يتعلّق بالأخوة. لكن ليفيز يقوم مباشرة بتراجع جزئى: "مهما يكن من أمر ذلك العنصر الذى يمكن أن يكون فيها" (ثمّة شىء قد يكون هنالك، إذًا، على الرغم من عدم جدوى النقاش مع أولئك الذين يعتقدون بوجوده)، "فإن النتيجة برمتها شىء أعقد وأنضج بكثير". وهنا ثمّة ما يغرى بالقول: حسنٌ، لقد خرج السرّ أخيراً: مشكلة الثورة كغاية هو أنها غير ناضجة. أو، لعلّ ما نحتاجه هو تصوّر للأخوة الإنسانية معقدّ وناضج (وهو، بلا شك، ثمرة حضارة ناضجة ذات بنية طبقية معقدة). ومثل هذه المفارقات الساخرة هى طريقة للإشارة إلى أن ليفيز لا يدعو أن يقدم تسمية رجعية.

لكنّا لا نستطيع أن نترك الأمر هنا، ولا ليفيز يفعل ذلك. فثمّة، فى النهاية، مشكلة إنسانية واقعية يُعنى بها بنيان، وبؤس الماركسية فى التعامل

معها هو بؤس ذائع الصيت. وهذه المشكلة هي كيف ينبغي أن يواجه الكائن البشرى الفرد موته. فليس لدى كلاسيكى الماركسيّة - ولا لدى النقاد الماركسيين اللاحقين - أى شىء يقولونه فى هذه القضية البتّة، مع أنها أساسيّة بالنسبة للتفكير الدينى. وما يقدّمه بنيان، كما يشير ليفيز، هو شىء لا يمكن إعادة إنتاجه اليوم. لكنّه يتساءل "إن كان يمكن أن يوجد ما ندعوه الصحة الثقافية من دون موقف من الموت مقدّس مثله يكون فى الوقت ذاته "حتمًا على مزيد من العيش" (التناقض الذى يراه السيّد ليندسى). ومقالة ليفيز تنتهى هنا؛ ويشعر المرء أنّ من غير المقنع أن يكون هذا هو الحدّ الذى تنتهى عنده. ذلك أنّ ليفيز ليس لديه أى شىء يقدّمه: ليس لديه حتى ذلك المفهوم الهيدغرى عن الكينونة - نحو - الموت. إلاّ أنه يشير إلى ثغرة واسعة فى النظرية الماركسيّة.

ولعلنا نسأل أيضًا، ما الذى يجرى لتفسيرات تستند صميمًا إلى إحلال أخرويّة مسيحيّة محلّ أخرويّة ماركس العلمانيّة، عندما تُرجأ الثورة إلى ما لا نهاية أو تمضى فى الطريق الخطأ على نحوٍ مشين، وهو الأسوأ؟

٢-٢ ملتون: تناقضات الثورة:

حالة ملتون هي أصعب بعدّ على الماركسي. فقد كان ملتون، بحسب المصطلحات الماركسيّة، ثوريًا برجوازيًا، وموظفًا رفيعًا فى الحكومة الثوريّة، تمثّلت وظيفته، التى كان يؤديها بحماس، بالدفاع عن سياستها الأشدّ تطرفًا: قتل الملك. والفريوس المفقود قصيدة عن ثورة يتمرد فيها شخص يبدو شديد الشبه بقائد برلمانى دون نجاح على شخص يبدو شديد الشبه بملك ستيوارتى. لكن القصيدة تقف فى الطرف الخطأ (رسميًا على الأقل). حيث يفترض أنّ الشيطان على خطأ؛ وأنّ الله على صواب؛ مع أنّ هنالك طاقات

شعريّة قويّة تدفع بالاتجاه الآخر، ومع أنّ الشعارين الثوريين، بليك وشيللي، لم يشكّا قطّ في أنّ الشيطان هو البطل الحقيقي. ولا شكّ أنّ قلبَ القيم الرسمي الجوهرى فى القصيدة يتوافق مع واقعة أنّ الثورة السياسية قد أخفقت. لكنّ ذلك لا يعنى أنّ ملتون قد غير سياساته قطّ.

ما من ماركسى يمكن أن يشكّ فى أنّ *الفردوس المفقود* هى استجابة لثورة برجوازية. غير أنّها ليست على وجه الدقة تمثيلاً لثورة برجوازية. وما تمثّله، بالأحرى، هو التناقضات العميقة فى المجتمع الذى أنتج الثورة وأملى أن تفشل فى آن معاً. والنوايا الفنيّة المتناقضة فى القصيدة تتصل بـ/ وتعبّر عن التناقضات فى الأخلاق البيوريتانيّة التى تسندها، وهذه بدورها تجسد التناقضات الاجتماعيّة فى تلك الفترة. والقصيدة التى كان فى النية أن تبرّر طرائق الله لـ الإنسان تنتهى بوضع الله فى قفص الاتهام؛ وتمضى بعض الشئ لتفسّر التدهور التالى فى المسيحيّة الأصوليّة التى بُنيت عليها. والقصيدة فى الحقيقة مدروزة بهذه التناقضات، ومن اليسير تماماً أن نوضح أنّها، مثل *هاملت*، مخفّقة فنياً^(١٤). لكنّ هذه الإيضاحات ليست مقنعة. وهى تقوم على وجهة نظر مفادها أنّ الفنّ أبولونى وجليل: أى أنه يطرح صراعاته عن وعى، ويدعها تحلّ. لكنّ هذه القصيدة تتمتع بطاقات ديونيزيّة؛ أى بطاقات قائمة على صراعات لا واعية تترك دون حل. وقسوة القصيدة شديدة الشبه بقوة الثورة غير المكتملة التى ولّدتها.

ويتجاهل ليفيز، فى كتابه *إعادة تقويم*، معنى القصيدة السياسى كعادته، ويزعم أنه لا يدين سوى طريقتها فى استخدام اللغة. وعند الفحص، فإنّ ما يزعمه من تفوّق "السلالة النابهة" (أو شعراء بلاط كارولين - الفصل ١) على ملتون (الفصل ٢) ليس سوى تفضيل للغة البلاط على لغة

(14) T. S. Eliot 1919, "Hamlet", reprinted in *Selected Essays*.

منبر الوعظ ومجلس العموم. وليس موقف ليفيز غير السياسي سوى ضرب من لا وعى سياساته الخاصة. ومرة أخرى ينتهى ليفيز، مثل إليوت، نصيراً لتشارلز الأول متحمساً؛ ومعظم النقد الأدبي يقتفى خطاه.

٣ - كريستوفر كودويل:

٣-١ تجاهل كودويل

كانت ثلاثينيات القرن العشرين عقداً ماركسياً، بحسب الدكتور ليفيز والأسطورة الشائعة فى أقسام الأدب الإنجليزى؛ وربما كانت الماركسية، بالنسبة له، الخطاب النظرى الرئيس الذى كان على الناقد أن يقارعه. غير أنّ قدراً بالغ الضلالة من النظرية الأدبية الماركسية هو الذى بقى من تلك الفترة. وثمة شخصية كبرى واحدة تبرز، مع أنها لم تُقدّر إلى الآن حقّ قدرها. فمن حيث عمق المشكلات الفلسفية التى كان مؤهلاً لمعالجتها (بما فيها تلك الأسئلة عن تكوّن الذات الإنسانية التى درسها منظرنا المعاصرون عند ألتوسر)، ومن حيث مدى النظرية التجريبية التى حشدها من أجل الأدب (من مجالات العلوم الطبيعية الأشدّ صرامة وصولاً إلى شبه التحليل النفسى التأملى). ومن حيث قدرته على مكاملة ذلك فى بنية نظرية واحدة متماسكة ضمن إطار مادية دياكتيكية معدلة، كان كريستوفر كودويل، المنظر الأدبى البريطانى الأعظم بما لا يقاس.

وهو لم يُقدّر حقّ قدره، لأنه كان صاحب فضيلتين اثنتين كبيرتين: أولاً كانت محرمة على نقاد الأدب الأرتوذكسيين، وثانيها كانت محرمة على اليسار الجديد. والخاصية التى كان نقاد الأدب الأرتوذكس ينفرون منها هى المدى الشاسع الذى اتّسمت به النظرية التى استخدمها، وافتقاره إلى

الاهتمام بالقراءة النقدية الدقيقة. فلقد أمضى نقاد الأدب الأرثوذكس معظم حياتهم المهنية في ترسيخ استقلال النقد الأدبي كفرع معرفي قائم على مهارة القراءة الدقيقة؛ وتمثل الجانب السلبي لهذا الأمر في ميل إلى رفض كل تأمل نظري غير مترکز بصورة ضيقة على فرض حكم أدبي محدد. ويكاد ليفيز أن يكون مثلاً كاريكاتورياً لهذا الميل؛ غير أنه كان عميق الجذور لدى ريموند وليامز نفسه لدرجة أنه صرف النظر عن كودويل، لأنه ليس فيما يمكن أن يقوله عن الأدب الفعلي سوى القليل مما يثير الاهتمام⁽¹⁵⁾.

والخاصية التي نَفَرَ منها اليسار الجديد هي أن كودويل كان مادياً دياكتيكياً ويفهم العلوم الطبيعية. لم يكن يفهمها وحسب، بل حاول أن يجلبها إلى رؤية للعالم ماركسية متكاملة إلى جانب الشعر. أما اليسار الجديد، من جهة أخرى، فهو وريث تراث الماركسية الغربية⁽¹⁶⁾، بدءاً بشخصيات مثل لوكاش الشاب، وغرامشي، وصولاً حتى إلى شخصيات مثل سارتر. وهو تقليد مُحَنَّك فلسفياً، يعتبر المادية الديالكتيكية سوقية صراحةً؛ وينزع إلى التمييز الحاد بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ويشمئز من العلموية.

ويعنى هذا التراث كثيراً بأن يناهض نفسه عن الستالينية، وهو محق في ذلك تماماً؛ لكني أخشى أن هذا قد اشتمل على اتهام ماديين دياكتيكيين مثل كودويل، ممن أعجبوا بستالين، بتبني نماذج ستالينية ميكانيكية مبسطة تتحدد فيها الأشكال الثقافية تحديداً مباشراً بالأساس الاقتصادي. ومن الأمثلة على هذه المعالجة ما نجده في تقديم سول يوريك لطبعة العام ١٩٧١ من كتاب *دراسات ومزيد من الدراسات في ثقافة محتضرة*. كما يتهم ريموند وليامز

(15) *Culture and Society*, 1958.

ويؤكد وليامز على موقفه هذا في:

Politics and Letters, 1979, p.127.

(16) Cf. Anderson 1976; Merquior 1986.

كودويل بالإيمان بـ"شعر رأسمالي"؛ أمّا أنطوني إيستهبوب فيتهمه بربط
الدوبيت البطولي^(*) بالمركنتلية ربطاً مباشراً⁽¹⁷⁾.

وهذا بالطبع، غير مُنصفٍ على الإطلاق؛ وقد ترتبت عليه عاقبة
محدّدة، هي أنّ اليسار الجديد اللاحق تعلّم نقده، وشيئاً من تصلّبه السجالي،
في مدرسة ليفيز لكنه تعلّم نظرياته الأدبية في مدرسة ألتوسر⁽¹⁸⁾. وفي ذلك
السياق، المزيّن بالرطانة البنيوية والفلسفيّة الفرنسية وبالمستوردات المثاليّة
الغريبة من لاكان مباشرةً، ومن هيغل في النهاية، كان أنظر اليسار الجديد
في مشكلته الأساسيّة: مشكلة التكوين الاجتماعيّ للذات الإنسانيّة الفريديّة،
ومؤدّياتها المتعلقة بالحكم النقديّ العفويّ كما يفترض. غير أنّ كلّ ما له
أهميّة فلسفيّة لدى ألتوسر كان حاضراً أصلاً في الماديّة الديالكتيكيّة. ولم يكذُ
عملُ ألتوسر يتعدّى إضافة بعض الصلّصّة البنيويّة على الماديّة الديالكتيكيّة،
لكنّ عمله عاش أكثر بكثير مما عاش عمل كودويل.

وتبدو حياة كودويل كأنّها لها بنية أسطورة بطولية. فهو يكاد أن يكون
نمطاً أصلياً للمتفق الشيوعي شأنه شأن لوكاش أو غرامشي، بطريقتيهما
المختلفتين. فهو، بخلافهما، كان قد تقف نفسه بنفسه إلى حدّ بعيد. وقد وُلِدَ
في بيوتتي عام 1907، وحمل اسم كريستوفر سانت جون سبريغ؛ وتعلّم في
مدرسة إيلنج البندكتيّة حتى السادسة عشرة والنصف من عمره. وأمضى
ثلاث سنوات صحفياً في *اليوركشاير أوبزرفر*؛ وعمل محرراً، ثمّ مديراً،
لشركة من الناشرين المختصين بعلم الطيران؛ واخترع جهازاً لتعشيق تروس

(*) الدوبيت البطولي، أو الكوليه البطولي heroic couplet، من أشكال الشعر الإنجليزي التقليديّة، عادةً ما
يُستخدَم في الملحمة والشعر السردى، حيث تكون القصائد مبنيّة من سلسلة من أزواج الأبيات يكون فيها
لكل زوج روى واحد أو قافية واحدة. من أشهر الذين يرتبط بهم هذا الشكل جون درايدن وألكسندر بوب.

(17) Williams 1979، p.144; Easthope 1991، p.116

(18) Cf. Eagleton 1956، Criticism and Ideology، pp. 21-4.

السيارات قابلاً للتغيير بلا حدود؛ ونشر خمسة كراسات فى علم الطيران، وسبع روايات بوليسية وبعض القصائد والقصص القصيرة قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره. وكثير من قصصه القصيرة جيد جداً^(١٩)؛ ولم أقرأ كراسات فى علم الطيران أو قصصه البوليسية.

ولقد غدا شيوعياً فى العام ١٩٣٥؛ ويبدو أنه قد تَضَلَّعَ مِنَ الأدب الكلاسيكى بسرعة مخيفة. ومن كتبه *الوهم والواقع*، وهو دراسة فى منابع الشعر؛ *دراسات فى ثقافة محتضرة* و*مزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة*؛ *الواقعية والرومانس* (وهذه الكتب جميعاً هى فلسفة ونقد أدبى فى آنٍ معاً)؛ و*الأزمة فى الفيزياء الحديثة*. وقد نُشِرَت هذه الكتب جميعاً بعد موته. بل إن شهرة كودويل برمتها جاءت بعد موته. ولو أنه عاش لربما كان واحداً من أعظم الفلاسفة الماركسيين؛ أو لربما كان حصاناً حزيباً مثيراً للشفقة يُسخر لمختلف الأغراض. غير أنه قُتِلَ عام ١٩٣٧، بشجاعة بالغة، فى إحدى معارك الحرب الأهلية الإسبانية.

وتتزعج كتب كودويل جميعاً لأن تتناول الكون المعروف ككل. وهذه نتيجة للزاوية الماركسية الشاملة؛ لكنها تجعل من الصعب أن نعرف من أين نبدأ تلخيصنا. وسوف أبدأ بإطلاق واحدة أو اثنتين من الملاحظات العامة حول ملامح فكر كودويل التى يبدو أن المعلقين المحدثين ينفرون منها، لكنها تشدنى بشكل عام. ثم سأعرض لمساهمة بالغة الأهمية فى النقد: تناوله العلاقة بين الاقتصاد والشكل والمضمون الأدبيين، فى تاريخ الشعر الإنجليزى. وأخيراً سوف أستخلص بعض الدعاوى العامة والفلسفية من كتابه *مزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة* (والثقافة التى كانت تُحتضَر هى بالطبع، ثقافة الغرب؛ وكودويل يتوقع بثقة ثورة خلال وقت قصير).

(19)Caudwell 1986،*Scenes and Actions*.

ويجمع كودويل في كتابته ذلك الجمع المؤثر بين الصحافي السجالي والفيلسوف الناضج أتمّ النضج. وما يجيز فلسفته الكلية هو الماركسية؛ وما يجعلها ممكنةً، بالنسبة لفتى في التاسعة والعشرين من عمره لا يزال لديه كثير من الثغرات الفكرية التي ينبغي أن تُسدّ، هو الصحافة. فعادة الصحافة تتيح له أن يُحلّ نوعاً من البلاغة السجالية رفيعة المستوى محلّ التفكير، حين يحتاج لأن يُعمل فكره في مشكلات صعبة مثل العلاقة بين الذات والموضوع، أو العقل والمادة، أو الحرية والحمية^(٢٠). لكنه على الأقل يعي هذه المشكلات، ويرى أنها أساسية للعمل في النظرية الأدبية والثقافية، ويتصدى لها رأساً؛ وهذا ما يجعل عمله مصدر انتعاش ونشاط. ويشعر المرء بعد قراءته أن هنالك عالماً كاملاً من الأفكار التي لا يقتصر أمر النقد الأدبي على عدم استكشافها، بل يتعداه إلى المسارعة إلى كتبها؛ وهي أفكار لم تجر العودة إلى التركيز عليها في العالم الأكاديمي الأنجلو أمريكي إلا مع صعود النظرية الأدبية في سبعينيات القرن العشرين.

ومهارة كودويل الصحفية هي التي تمكنه من تغطية كل هذا النطاق الواسع، دون أن يقع في مطبّ إهمال التفاصيل. وهو غالباً ما يدع لفلسفته أن تكون سجالية، وضحلة، وممتلئة بالثغرات. وهو مولع، مثل كثير من الماركسيين، بالتأكيد على أن هناك صيغة بسيطة ما "لا يقدر" المفكرون البرجوازيون "أن يروها"؛ مع أنّ الأفضل من بينهم غالباً ما يرون أبعد منها، ويرون كل ما حولها. لكنني أعتقد أنه في بعض الأحيان يكون عميقاً وذا بصيرة ثاقبة؛ مع أنّ تبصّراته في أفكار عامة، وفي العلاقة بين الأشكال الأدبية والتاريخ، وليست في أعمال أدبية بعينها.

(٢٠) كان محلّ نفساني مثل لاكان، وفلاسفة متمرسون مثل ألتوسر وفوكو، قد لخبطوا هذه القضايا بالقدر ذاته؛ لكنهم قادرون على استخدام مفردات أكثر حنكة بكثير، وعلى خداع طبقة من القراء أرفع. انظر تناولنا ألتوسر لاحقاً في هذا الكتاب.

ولذلك فإنّ فكر كودويل صعب التقويم، اللهم إلا إذا كنتَ ماركسيًّا أنتَ نفسك، فتكتفى باختبار خطّه الحزبيّ قبالة خطّك الحزبيّ. وقد شاع نبذه في أربعينيات القرن العشرين لانحرافه عن الشيوعية الحقّة، وإدخاله فلسفة علمٍ بروجوازية، وما إلى ذلك. أمّا في هذه الأيام، فغالبًا ما يُنبذ باعتباره ستالينيًّا.

والستالينية محنةٌ مرحلة كودويل، شأن الماوية في أوائل سبعينيات القرن العشرين إنّما مع مزيد من المبررات؛ فقد كان من الصعب أن تنتمى آنئذٍ إلى الحزب الشيوعي البريطاني ولا تكون ستالينيًّا. ففي ذلك الحين، كان منطقيًّا أن يبدو الأمر كما لو أنّ الخيار الجدّي الوحيد هو بين نظامٍ رأسمالي مفلسٍ جوِّع الملايين؛ ونظامٍ سوفيتيٍّ أخذ بالتطور مع بعض الصعوبات المحليّة، لكنّه النظام الذي يأمل المرء أن يكون مستقبل العالم. ولم يكن واضحًا آنئذٍ أنّ مصاعب ستالين المحليّة ترقى لأن تكون حرب إبادة ضد شعبه، خاصّةً الفلاحين والأقليات القوميّة. وبدا العداء للاتحاد السوفيتي عندئذٍ كأنه دعم موضوعي للرأسمالية، والإمبريالية، وفوق ذلك كله الفاشية. ولقد مات كودويل وهو يقارع الفاشيين مدافعًا عن حكومة إسبانيا الجمهوريّة الشرعيّة في زمنٍ كان لا يزال من الممكن الاعتقاد بأنّ ستالين، بالمقارنة، شيء حسن، أو ضرورة تاريخية على الأقلّ.

وفي هذه الأيام، حين نسمع اسم ستالين، من الطبيعي أن نخطر في أذهاننا معسكرات الاعتقال؛ وتصفيّة كلّ خروجٍ فكريٍّ؛ وأن ندرك أنّ الغرض من هذه الأشياء لم يكن مقارعة الثورة المضادة وحماية البروليتاريا، بل إخفاء حقيقة أنّ ستالين كان متورطًا في الإبادة. ولذلك فإنّه كلما سخر كودويل من قلق شعراء مثل سبيندر وسواه على الحرّيّة الفكرية، يخطر في ذهننا صفٌّ طويل من المفكرين والفنانين الروس البارزين الذين أنّهم القمع أو فتك بهم بسبب عدم أرثوذكسيّتهم؛ علمًا أنّ عدم أرثوذكسيّتهم غالبًا ما تمثّل

برصدهم جانباً بسيطاً من الشرور المهولة التي كانت تجري؛ فنشعر
بقشعريرة من الرعب. وكلّما أكّد كودويل: "الحرية هي وعى الضرورة"
يتساءل صوت خافت: "حتى في زنازة؟".

غير أنه يبقى من الشنيع أن يُحال بين المرء والمواقفة على صحّة
طرح نظري لمجرد تذكر أنّ ستالين كان يوافق عليه. وفي تقديمه *دراسات
ومزيد من الدراسات في ثقافة محتضرة*، يجرب سول يوريك هذا النوع من
التهويل فيورد مقطعاً معقولاً تماماً من واحد من أكثر آراء ستالين منطقيةً -
ذلك الذي يتناول علم اللغة - كي نسخر منه. وهذا ما يكافئ تماماً حالة
ماركسي لديه بعض القدرة على الإقناع ويورد مقطعاً من لينين، أو ستالين،
أو ماو كي يقلل حجاجاً ويرسخ أرثوذكسيته. لقد كان كودويل مادياً
ديالكتيكياً؛ وهو نوع معرض للخطر هذه الأيام، ويستحق الدراسة بألوانه
المحلية. لكنه كان أيضاً، ومن نواح كثيرة، ذلك المادى الديالكتيكي البعيد عن
الأرثوذكسية أشد البعد، والذي طلع بما لديه من تفكير خاص.

٢-٣ منابع الشعر الإنجليزي الاقتصادية:

أشهر جزء من عمل كودويل هو ما وضعه من تاريخ الشعر
الإنجليزي، ذلك التاريخ القائم على مراحل التطور الاقتصادي القومي، والذي
يشكل القسم الأكبر من كتابه *الوهم والواقع* (١٩٣٧). وهذا هو أيضاً الجزء
الذي يبدو أنه يدعم نظرة إلى الثقافة بسيطة وميكانيكية، يُعاد فيها ميكانيكياً
إلى هذا الحدّ أو ذاك إنتاج بنية الاقتصاد على مستوى الفنّ في البنية الفوقية.
وكودويل يقدّم بعض الدعم لهذه النظرة بوضعه جدولاً، عنوانه *حركة الشعر
البرجوازي*، يضم ثلاثة أعمدة متوازية.

على اليسار اسمُ الحقبة الاقتصادية، مثل التراكم البدئي، ١٥٥٠-١٦٠٠.

فى الوسط عمود الخصائص العامة:

العصر الإليزابيثى؛ مارلو، شكسبير. قوة الفردية المحركة التى تحقق ذاتها بتحطيم جميع الأشكال الخارجية، يُعبّر عنها فى الشعر. وبطلها المميّز هو الأمير المطلق، بحياته العامة الباهرة، التى هى حياة جمعية يمكن عبرها لفرديات أخرى أن تحقق ذاتها دون أن تنتقض فرديته.

وعلى اليمين الخصائص الفنية:

(أ) الإيقاع الإيمبى، الذى يعبر عن طبيعة الوهم البرجوازي البطولية بلغة العالم القديم، يُتاح له أن يزدهر ذلك الازدهار المتّرف والطبيعى؛ فهو يشير إلى تطور الإرادة الشخصية الحرّ الطليق. وهو جمعى - صالح للخطابة؛ نبيل - مناسب للإلقاء الأميرى؛ ومرن، لأن حياة الأمير بأجمعها، بما فيها الأمور الحميمة، تُعاش بصراحة كبيرة. (ب) - القصائد الغنائية مناسبة للغناء الجماعى (أوزان بسيطة) إنما على نحو منمّق (مقاطع شعرية تزيينية) ومصقول (أخيلة مشرقة)^(٢١).

ويتواصل الجدول عبر كل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادى الإنجليزى، ومُرافقها الشعرى الموافق. فبعد التراكم البدئى تأتى الفترة الانتقالية ١٦٠٠-١٦٢٥، التى يصبح فيها الحكم المطلق قوة تنتج الفساد، وينسحب الشعراء مثل دن، وهيريك، وفوان، وهربرت، وكراشو من حياة البلاط العامة المتألقة إلى مكاتبهم. ثم يأتى التمرد البرجوازي ١٦٢٥-١٦٥٠، الذى تشعر فيه البرجوازية أنها قويّة بما يكفى لأن تتمرد على

(21) Caudwell 1937, p. 117.

الملكيّة. وبمساندة "الشعب" تطيح بآل ستيوارت. "لكنّ تحقيق الحرية البرجوازية هذا يُثبت أنّه خطر؛ فالشعب أيضًا يطالب بهذه الحرية، وثمة دكتاتورية تعزل البرجوازية، تعقبها ردة. ثمّ تتلاشى في جوّ الهزيمة تلك البساطة النبيلة التي اتّسم بها الثوري الذي جعل من نفسه مثلاً (الشيطان، شمشون المصارع، المسيح في البرية)".

كذا يمضى الأمر. الردة البيوريتانية المضادة ١٦٥٠ - ١٦٨٨ التي تأتي بدرابين، وسكلنغ، ولوقليس؛ وحقبة الماركنتلية والمانيفاكورة التي تأتي ببوب؛ والثورة الصناعية والردة "اليقويّة المضادة" التي تأتي بالحركة الرومانسية؛ وتدهور الرأسمالية الإنجليزية ١٨٢٥-١٩٠٠ الذي يأتي بالفئكتوريين؛ وحقبة الإمبريالية ١٩٠٠-١٩٣٠ التي تأتي بالفنّ للفرنّ، والبرناسيين، والمستقبلية، والسريالية. أمّا الخاتمة القاغرنية لهذا كله فهي بالطبع الأزمة الرأسمالية النهائية ١٩٣٠-؟ حيث يتمخض هذا الجبل ليلد أودن، وسبيندر، ودي لويس.

من السهل كثيرًا بالفعل أن نهزأ بهذا الجدول الشهير. بل إنه حين يُوجز بالاقتضاب الذي أوجزته به يغدو من المستحيل القيام بأيّ شيء سوى الهزاء به. حيث يبدو كأنّ مقولات تاريخية فجّة واعتباطية تستخدم بميكانيكية تامة لكي تولّد وتفسّر أساليب المدارس الشعريّة جميعًا، وحيث يغلب أن يُجمع الشعراء المعنيون معًا باعتباط تام، ويُنسبون في بعض الأحيان إلى المرحلة الخطأ. ولو أنّ ستالين هو الذي قام بذلك لكان أشدّ دقّةً وحنفًا من غير شك. لكن هذا الانطباع هو نتيجة لعملية التلخيص. وإذا ما كانت مسرحية قاغرن

الهزليّة الساخرة والمرحة **خاتم النيبلونغ** (*) تُلخّص بخمس دقائق، فإنّ جدول كودويل ليس سوى تلخيص لثلاثة فصول من العرض.

وما نحتاج أن نعرفه أيضًا هو أنّ تلك الفصول ذاتها ليست أكثر من تلخيص عريض لمشروع عملاق: إعادة تفسير الشعراء الإنجليز جميعًا، على أساس اقتصادي. ويمكن أن نرى أبعاد هذا المشروع حين نعلم أنّ مصدر إجلالنا الرئيس للـ**ليفيز** هو قدرته، طوال حياته النقديّة، على أن يعيد على نحو مقنع تنظيم تاريخ الشعر الإنجليزي والرواية الإنجليزيّة. علمًا أنّ **ليفيز** كان يعمل مع فريق من معاونين، ويبني على عمل **إليوت**. وما يقدّمه هو تفكير مثالي بتاريخ الأدب الإنجليزي، على أساس التجربة الحداثيّة. أمّا ما يقدّمه كودويل فهو تفكير مادي بتاريخ الأدب الإنجليزي على أساس نظريّة الماديّة التاريخية.

ولعل معظم النقاد يتفقون على أنّ تفسير عمل أدبي، أو مُجمل أعمال كاتب، على أساس الخلفيّة الاقتصاديّة هو بحدّ ذاته مشروع معقول ولافت؛ وليس اختزالياً أو ميكانيكياً بالضرورة. وقد اتهم كودويل بأنّه لا يقدّم سوى علاقة ميكانيكية بين الاثنين. لكنها تهمة زائفة تمامًا، وناجمة عن تجاهل معظم النظرية في كتاب **بالغ التعقيد**. فكتاب **الوهم والواقع** هو دراسة في منابع الشعر: حيث يستعير أفكاراً فرويديّة مثل عمل الحلم ويتعامل مع النفس والاستيهام. ويطبّق كلّ هذه النظرية لكي يقيم صلةً نظريّةً بين الوضع الاقتصادي وطبيعة الشعر المرتبط به أو المرافق له.

(*) تعتبر أوبرا فاغنر "خاتم النيبلونغ" بأجزائها الثلاثة التي تشمل "الفاكورة" و"سيغفريد" و"عسق الآلهة" ومقدمتها "ذهب الراين" قمة أعمال ريتشارد فاغنر الأوبرالية، وخطوة جريئة في طريق تثوير الأسس التقليدية للأوبرا، ووضع اللبنة الأساسية لما أطلق عليه تسمية "الدراما الموسيقية".

والمتغير الأكبر الذى يتدخل ليربط التاريخ الاقتصادى والفن إنما نجده فى جانب محدّد من الوعى الطبقي لدى الطبقة المسيطرة أو المساعدة فى المجتمع. نجده على وجه التحديد فى جانب محدّد من وعى زائف، يدعو كودويل "الوهم البرجوازي". فما يراه كودويل هو أنّ هنالك وهمًا أساسيًا يستمر، لأنّه ينشأ مباشرةً من الموقع الطبقي المحدّد الذى تحتله البرجوازية، ويدوم ما دام ذلك الموقع؛ لكنّ ذلك الوهم يتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف المراحل التاريخية، وهذه الأشكال هى التى تسقط فى الأعمال الفنيّة. وتقنيّة الفنان هى طريقة لإحكام هذه الأشكال وتحقيقها.

والوهم الأساسى لدى البرجوازي يتعلّق بطبيعة الحرية، التى هى قيمته الأسمى. فنظرًا لكون البرجوازية قد تشكّلت فى سياق تاريخٍ طويل، من خلال انحلال الحقوق وضروب السيطرة التاريخية التى كانت للنبالّة الإقطاعيّة على أقدانها، فإنّ البرجوازي يرى الحرية الإنسانية كغياب للروابط الاجتماعيّة. والمهمة الأساسيّة للبرجوازية هى أن تكسر جميع القيود المفروضة على حرية العمل الاقتصاديّة؛ وفى البداية، حين تكون هنالك نبالّة ظالمة ينبغى التحرر منها والإطاحة بها، يكون هذا المشروع مشروعًا بطولياً أصيلاً. أمّا لاحقًا، حين تصل الرأسماليّة، فيجد البرجوازي أنّه ليس حرًّا، على الرغم من كسر القيود الخارجيّة جميعًا، بل مستعبد لقوانين السوق العمياء. وهو لا يعلم سبيلًا للخروج من هذا الحال سوى التماس مزيدٍ من الحرية؛ وهذا ما يستعبده مزيدًا من الاستعباد.

فى كلّ مرحلة من تطور الاقتصاد يأتى، إذًا، شكلٌ جديد من وعى غياب الحرية، وشكل جديد من الطموح إلى الحرية. ويُفعل هذا الطموح فى الفنّ بشكلٍ استيهامى. ومن هنا ما نجده، فى المقطع الذى سبق أن أوردناه، من إسقاط إليزابيثى لفكرة الحرية على شخصيّة أمير النهضة. ومن هنا أيضًا

ما نجده من أن تلك "البساطة النبيلة التي اتسم بها الثوري الذي جعل من نفسه مثالاً (الشیطان، شمشون المصارع، المسيح في البرية) تتلاشى في جو الهزيمة" مع إفلاس الثورة البرجوازية. بل إنَّ استيهامات هذا الوعي البرجوازي الزائف المتنوعة حوالى زمن الثورة الفرنسية توفر أيضاً مفتاح أهواء الشعراء الرومانسيين وتقلباتهم وصولاً إلى انسحابهم إلى عالمهم الرومانسي الخاص.

وعلى أن أوكد، ثانيةً، أن التلخيص يسيء إلى كودويل أشدَّ الإساءة. غير أن الواضح هو أن ما يقدمه ليس عرضاً ميكانيكياً مبسّطاً للعلاقة بين الثقافة والمجتمع، بل عرضاً ديككتيكياً، معقّداً، ومدقّقاً لكامل تطور الوعي الاجتماعي، كما يُعبّر عنه في الاستيهامات الاجتماعية المميزة التي تشكل الأساس لتطور شكل فني. وثمة هنا برنامجٌ لمدرسة كاملة من الباحثين؛ ومع أنه لم يُنفذ قطّ، فإنّ هذا البرنامج لم يكفّ قطّ عن ممارسة تأثيره على النقاد الاشتراكيين، حتى في أوج افتتانهم الفرنسي.

ولو نفذ مثل هذا البرنامج البحثي أى تنفيذ لكان من الضروري بالطبع أن يُجاب عن عدد من الأسئلة الصعبة. فالنقد الماركسي برمته يعتمد على التفسير المادي للتاريخ، وهذا يقدم لنا مقداراً معيّنًا من المعلومات المهمة عما جرى في التاريخ في أى زمن معيّن. وعلى سبيل المثال، فإننا نعلم أن بمقدورنا على الدوام أن ننظر تحت سطح الحوادث التاريخية، مهما كانت رائقة وسلمية، لنجد حرباً طبقية جارية. (كلّ تاريخ هو تاريخ صراع طبقي" - البيان الشيوعي). وبالمثل، فإنّ النقد الماركسي برمته هو تفسير لسأدب على أساس الصراع الطبقي.

ولقد شهد التاريخ منذ أوائل العصر الإقطاعي صعوداً مطّردًا، وياهرًا في النهاية، صعده البرجوازية؛ وثمة حوادث تاريخية شهيرة معيّنّة - مثل

الحرب الأهلية الإنجليزية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية الأولى عام ١٩١٧ - تُوصَف بأنها ثورات برجوازية حاسمة، أمالت ميزان القوى تلك الإمالة الدائمة، وجعلت البرجوازية الطبقة الحاكمة. وبات على المرء بعد ذلك أن يُتَوَقَّع، إذا ما تَوَقَّع، رؤية الصراع الطبقي منعكسًا في التاريخ صراحةً؛ مع أنه لا يمكن بالطبع أن يُنتَظَر من المؤرِّخين البرجوازيين المثاليين أن يروه. وبدءًا من ماركس وإنجلز، فإنَّ سلسلة من المؤرِّخين الماركسيين اللامعين كسوا هذه العظام التاريخية بقدر عظيم من اللحم؛ وفي عام ١٩٧٠ ما كان أحد ليشكَّ في وجود ثورات برجوازية، أو حتى في أنَّ ثورة العام ١٩١٧ الثانية، ثورة لينين، قد كانت ثورة بروليتارية ماركسية أصلية صعّدت إلى السلطة بطبقة جديدة وعصفت بالبرجوازية^(٢٢).

لم تُعَنَّ العُشرون عامًا الأخيرة من البحث التجريبي عناية جيدة بهذه التفسيرات. وأجرى جيلٌ جديدٌ من المؤرِّخين تحليلات مُفصَّلة للتكوين الطبقي الفعلي لطرفي الحرب الأهلية الإنجليزية، كي يكتشف ما إذا كان أحدهما أكثر برجوازية من الآخر، ولم يجد الأمر كذلك. ويبدو أنَّ النمط البدئي لكلِّ الحروب الطبقيّة لم يكن في الحقيقة حربًا بين الطبقات. وتحت تحديقة المنقّحين الصاعقة، تبدو الثورات البرجوازية العظيمة كأنها قد اختفت من التاريخ^(٢٣). وبالطبع، فإنَّ بمقدور المرء أن يبقى على هذه الثورات بمعنى

(٢٢) من بعض هؤلاء المؤرِّخين: كريستوفر هل، إ. ب. طومسون، إسحق دويتشر، إريك هويسباوم. انظر: Kaye 1984, *The British Marxist Historians*.

(٢٣) الأدبيات التي تتناول هذه النقطة أضخم بكثير من أن يُستشَهَد بها. ويُعدُّ كتاب كونراد رسل *أصول الحرب الأهلية الإنجليزية ١٩٧٣* نقطة انطلاق جيدة. ويرى راسل (ص ٥) أنَّ كلا من الماركسية وويغية القرن التاسع عشر قد نمتا من المناخ الفكري ذاته، عندما كانت فكرة التقدم راجعة؛ فكلتاها تريان إلى أنصار البرلمان، لأنهم ربحوا، على أنهم أكثر "تقدمية". والحال، أنَّ الملكيين، في البرلمان على الأقل، كانوا أكثر شبابًا من أنصار البرلمان، وهؤلاء الآخرون هم الذين رأوا أنفسهم كمدافعين محافظين عن الحقوق التقليدية. وعلينا أن نسائل فكرة "التقدم" هذه ونضعها تحت طائلة الشك.

ميتافيزيقي. بمقدوره أن يقول إن المجتمع كان إقطاعيًا بلا شك في القرن الثالث عشر ورأسماليًا في القرن التاسع عشر؛ وإنه كان ثمة انتقال طويل بين الاثنين، وأن اللحظة التي قطع بها البرلمان (أو حتى الجزء الأصغر منه) رأس الملك كانت بوضوح مرحلةً سياسيةً مهمةً في ذلك الانتقال.

ومن الواضح، على أية حال، أن كون المرء ناقدًا ماركسيًا، من مدرسة كودويل، ليس بالخيار اليسير البتة. فالمادى التاريخي ملزمٌ بتفسير الأدب وفقًا لنظريةٍ مُفصَّلةٍ في التاريخ. وهو، بخلاف ليفيز أو إليوت، لا يستمدُّ هذه النظرية من قراءة الأدب المعنى وحسب. والمقصود بالتاريخ هنا هو تاريخ اقتصادي حقيقي للمجتمع الذي أُنتج فيه الأدب، وليس إسقاطًا من النصوص الأدبية. ولذلك ينبغي أن يكون متسقًا مع الأدلة التاريخية. والناقد الماركسي هو مؤرخ ماركسي بالضرورة، ويقوم بواجب بحثي مضاعف.

وثمة مشكلة تاريخية أخرى، أقل شأنًا، يمكن لنا أن نلقى الضوء عليها من خلال الطور التاريخي الثاني من أطوار كودويل: المرحلة الانتقالية ١٦٠٠ - ١٦٢٥. فمن الصحيح تاريخيًا أن بلاط جيمس الأول كان فاسدًا جنسيًا، بالمقارنة مع كل من بلاط إليزابيث وبلاط ابنه تشارلز الأول. ولكن هل كان طبع جيمس الشخصي، أو طبع عائلة هوارد، ضرورة تاريخية لتطور البرجوازية؟ وبصورة أعم، كيف يميّز كودويل الحوادث التاريخية العارضة من مسيرة التاريخ المحتومة؟ وهذه النقطة هي بعدُ أشدُّ أهميةً في العهد اللاحق: فمن الممكن تمامًا أن يكون اندلاع الحرب الأهلية الإنجليزية

وينبغي أن أعترف أن ردة فعلى تجاه هذا الأمر تتمثل بالشعور بأن مؤرخين مثل رسل يمعنون النظر في ورقة عبر المجهر ويقولون إننا نحتاج لأن نسائل فكرة "الغابة". غير أنه يسرنى القول إنه لا يزال هناك ماركسيون لديهم مجاهر؛ مثل:

Brian Manning 1992، 1649: *The Crisis of the English Revolution*

قد توقف، وبصورة حاسمة، على صفات تشارلز الأول الشخصية. فلو كانت له ولو بضع من صفات إليزابيث الأولى الشخصية - كالذكاء السياسي، والإحساس بقيمة المال، وعادة دعم الوزراء القادرين بدلاً من المقربين الشخصيين غير الأكفيا - ما الذى يدفع للافتراض أن مكافئاً لـ النظام القديم الفرنسى ما كان يمكن أن يُقام فى بريطانيا؟

ليست أى من هاتين المشكلتين بالمشكلة المصيرية بالنسبة لعرض كودويل تاريخ الشعر الإنجليزى، مع أنهما يزيدان كثيراً صعوبة التحقق منه. ذلك أنه يبقى ممكناً الإيمان بصراع أساسى من أجل السيطرة على الموارد الإنتاجية، يفعل فعله على مدى القرون، ويحدد وهو يفعل ذلك وجهاً طبقياً لكل صراع تاريخى. ويبقى ممكناً اعتبار هذا الصراع شيئاً يطرأ على الوعى فى شكل استيهامات مُسقطَة من النوع الذى يصفه كودويل، ومن ثم يُفعل فى الفن. ومثل هذه النظرية السببية الأساسية يظل لها دور تلعبه، حتى لو لم يطلق المرء أى دعوى من دعاوى الحتمية الاقتصادية الكاملة؛ وحتى لو كان يتيح المجال كاملاً أمام عنصر المفاجأة والمصادفة فى التاريخ، وأمام دور الفاعلين التاريخيين الشخصى مثل الملوك؛ أو حتى أمام دور المؤلفين الشخصى.

٣-٣ العلم والميتافيزيقا:

يمثل عمل كودويل أيضاً محاولة طموحة على نحو لافت وناجحة (باعقداى) للتفكير فى الفن والعلم ذلك التفكير المتسق المتماسك؛ حيث المقارنة مع ألتوسر هي، مرةً أخرى، تلك المقارنة الواضحة واللافتة. فهو ينظر إلى العلم والفن على أنهما الطرفين المقابلين لعلاقة الذات والعالم الموحدّة المعتادة التى توجد فى الممارسات الإنسانية. فالأنا والعالم ليسا سوى تجريديين من عالم الممارسة الإنسانية الملموس؛ أمّا العلم والفن فيمضيان

بعملية التجريد هذه خطوة أبعد. فالعلم يخلق أنا - صورية ("مراقب" مجرد كما يُفترض) لكي يستكشف إمكانات العالم. والفن يخلق عالماً - صورياً لكي يستكشف إمكانات الذات.

وبالطبع فإن كلا هذين، الذات والعالم، يتصوران على أنهما اجتماعيان، والاكتشافات في كلا المجالين تعود إلى الممارسة وتختبر على أساسها. وليس الأمر أنه يمكن لنا أن نضعهما معاً ونعود إلى العيش الملموس ثانية:

لا يخلق العلم والفن حين يتلاءمان معاً عالماً ملموساً كاملاً؛ بل يخلقان عالماً أجوف كاملاً؛ عالماً مجرداً لا يجعل صلماً وحيّاً إلا بتضمينه العيش الملموس الذي يعيشه البشر الملموسون، ذلك العيش الذي كانا قد تولدنا منه⁽²⁴⁾.

ولهذا الموقف (الذي أمل أن أكون قد مثّلته بإنصاف) فائدة أخذ كل من الفن والعلم على محمل الجد، وإدراك الفارق بينهما. ويرى كودويل أنه لا بد عملياً من وجود عالم من الاستيهام كي يجسد منابع الفعل الجمعي الانفعالية والفكرية. وما كان الدين قد فعله مرةً بطريقةً موحّدة يفعله الآن العلم والفن.

فالعالم كما يصفه العلم هو العالم كما يوجد بالنسبة لمراقب مجرد، أو أنا - صوري. (شبيهه بـ "الذات المتعالية" عند هسرل). والعلم يوفر للفرد تبصراً عميقاً ومعقداً بالواقع الخارجى، وبالكائنات البشرية منظوراً إليها موضوعياً. لكن ما يفتح هذا العالم هو عمل البشر المرتبطين معاً - فهو واقع اجتماعى - وما يتيح توسّعه هو تطور البشر المرتبطين معاً وارتقاؤهم إلى مستوى أرفع فى الوقت الذى يوسّع حرية الفرد (أى تحرره من القيود التى يفرضها العالم الخارجى). العلم هو وعى ضرورة الواقع الخارجى.

(24) Caudwell 1937, p. 154.

وعالم أى عمل فنى إنما يوجد لكى يبنى ذاتاً ممكنةً لدى الكاتب الفرد، أو الجمهور الجمعى. وهو "يغيّر المحتوى الانفعالى لوعى الكاتب بحيث يمكنه أن يرتكس حيال العالم بمزيد من الدقة ومزيد من العمق... ويمكن من قيام مستويات جديدة من التعاطف الواعى، والتفاهم، والعاطفة بين البشر، تضاهى مستويات التنظيم المادى الجديدة التى يحققها الإنتاج المادى" (سوف نرى أنّ هذه النظرية تغطى الأساس ذاته الذى تغطيه نظريات "تموقع الذات" الحديثة (الفصل التاسع)؛ لكنها ذات تفاؤل هائل بشأن الدور الاجتماعى الذى يلعبه الفنّ وقيمة الإنتاج الاجتماعى لا يستطيع الماركسيون المحدثون أن يضاوهه).

بيد أننا لم نستكشف بعد أى شىء من عمق نظرية كودويل الكامل. وما يميّز عمله أنّ المفاهيم النظرية التى تلعب دورها فى التاريخ تجد مكانها النهائى فى تناول ميثافيزيقى للكون. وهذا يبرز فى *دراسات ومزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة*. يبدأ كودويل بالكتابة (ربما بقدر كبير من النفور) عن بعض الفنانين المحدثين، من بينهم شو، وويلز، ود. هـ. لورنس؛ ويرى أنّهم ينزعون إلى الظهور كأعراض للتفسّخ البرجوازى. وهو يثير بعض النقاط اللافتة، ولعلّه لا يدرك تماماً أى إنجاز باهر فى أن يكون المرء عَرَضاً جيداً. ثم يركّز جهوده على النزعة السلمية، الحب، فرويد والحرية، وصولاً إلى الدين، الجمال، البشر والطبيعة، الوعى وأخيراً الواقع. ومن أمارات تميّز كودويل أنّ أيّاً من هذه المقالات ليس مبتذلاً. والحال أنّه يبلى بلاءً حسناً حين يعمل صعوداً؛ وهو ليس جيداً جداً فى د. هـ. لورنس أو هـ. ج. ويلز، لكنه مُجَلٌّ فى الوعى والواقع. وهو يرستخ مقولاته الأساسية على هذه المستويات الرفيعة؛ حيث يكون علينا أن ننظر فى طبيعة

الواقع، والمعرفة، والوعى كى نلتقط طبيعة الحرية؛ ويكون علينا أن نلتقط طبيعة الحرية كى نفهم الوهم البرجوازى.

وينطلق كودويل من تناول مادي ديالكتيكى للواقع. فالكون واقع مادي؛ وهو صيرورة. وهذا يؤسس الفكر فى وحدة مع الممارسة. والكون ليس حتمياً إلا بوصفه كلاً؛ فما من جزء فيه هو الذى يحدد ذاته. بل يمكن تقسيمه إلى أجزاء متبادلة التحديد. ومن الجزأين اللذين يتبادلان التحديد (أ) و(ب)، تظهر وحدة جديدة (ج)؛ هى تدمج (أ) و(ب) لكنهما لا يستغرقانها. والمكان هو تجريد من هذا الظهور؛ والمكان تجريد مما يبقى من تحول (أ) و(ب) إلى(ج). ولست متأكداً ما إذا كان هذا غزلاً هيغلياً للكلمات، أم إطاراً ممكناً لفيزياء النسبية الحديثة.

العقل، يقول هيغل، هو الجسد بوصفه ذاتاً والكون بوصفه موضوعاً. والجسد هو الجسد بوصفه موضوعاً والكون بوصفه ذاتاً. ولعل مثل هذا النوع من دعاوى هو الذى كان فى ذهن إيغلتن عندما اتهم كودويل بالسوقية النظرية التى يقف الشغرى لها⁽²⁵⁾.

وهكذا نصل إلى الحرية، التى هى المفهوم الأساسى فى أخلاق كودويل.

الفكر واقعى فى مثل هذا الكون؛ يلعب دوراً واقعياً؛ لكن المادة واقعية. الفكر علاقة المادة؛ لكن العلاقة واقعية؛ ليست واقعية فقط بل محددة. وهى واقعية لأنها محددة. والعقل مجموعة محددة من العلاقات بين المادة فى جسد وبقية الكون. ليس كل المجموعة، لأنه ليست كل الضرورات التى يتبادل بها جسد وبقية الكون تحديد أحدهما الآخر

(25) Eagleton 1976, *Criticism and Ideology*.

معروفة لى، ليست كل كينونتى كينونة واعية. وبقدر ما تكون هذه العلاقات واعية، أكون حرّاً، لأنّ كون المرء حرّاً يعنى أن يكون لديه مشيئة واعية تحدد العلاقات بين الكون وذاته. وكلما كانت هذه العلاقات بين جسدى والكون جزءاً من مشيئتى الواعية كنتُ حرّاً. فهذه العلاقات هى علاقات ضرورية أو محدّدة. الحرية هى وعى الضرورة⁽²⁶⁾.

غير أنّ لدى اعتراضٍ واضح. فهذا التناول للحرية الإنسانية مقاربةً لافتة للمشكلة الفلسفية الخاصّة بالتوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرّة والضرورة السببية. ولست واثقاً من أنه يعمل عمله على ذلك المستوى، لكنه بالتأكيد لا يعمل على المستوى السياسى.

حالة اللاحرية النموذجية هى حالة إنسان سجين. ووعى سجنه، مهما كان مُفصّلاً، وفاعلاً وتحليلياً، ليس الحرية ولا يضمنها (مع أنه قد يجعلها ممكنةً بصورة غير مباشرة). ما يُفضى إلى الحرية مباشرةً هو الفرار. ويبدو بالفعل كأنّ المعنى النموذجى للحرية لا يتفق مع معنى كودويل الفلسفى.

وثمة تعميم طبيعى لهذه الحالة النموذجية مفاده أنّ وهم الحرية يوجد عندما تظهر الذات المُفترضة على أنّها مقررة لمصيرها، فى حين يوجد واقع الحرية عندما تظهر الذات الواقعية على أنّها مقررة لمصيرها. وإذا ما كان الرجل فى الزنزانة يعتقد أنّ بمقدوره أن يتمشى خارجاً فى أى وقت، فإنّه يكون لديه وهم الحرية؛ وإذا ما كان بمقدوره بالفعل أن يتمشى خارجاً فإنّ لديه واقع الحرية. ومن الواضح أنّ هذا لا يدعم قضية كودويل على الإطلاق. فمفهوم الحرية يحتاج إلى تحليلٍ أشدّ عنايةً بكثير. وأشكّ فى

(26) Caudwell 1938، 1948، 1971، p. 231.

إمكانية وجوده مع نموذجٍ حتمى تماماً. وهذه هى النقطة التى لا يقدّم فيها كودويل أية حماية من الستالينية.

وهى نقطة مؤذية على نحوٍ خاص لأنّ كودويل يأخذ الحرية على أنها قيمته الرئيسة على المستوى الأخلاقى، مع أنّه كماركسى لا يدعوها كذلك. وبالطبع فإنها ليست حرية برجوازية. إنها فى المقام الأول حرية من ضغوط البقاء، وهذا يتحقق بتعاون البشر من أجل إنتاج ضرورات الحياة. الأمر الذى يقتضى معرفة ما هو ضرورى اجتماعياً. ويتمثل الوهم البرجوازى فى تصوّر أنّ بمقدور المرء أن يحوز حرية فردية من المجتمع، لكن هذا لا يؤدى سوى إلى خضوع لسيرورات اقتصادية مجردة عمّا هو شخصى ومجهولة. الحرية هى الحرية فى التعاون. وهو يستمدّ عبارته الجامعة من إنجلز، الذى وجد الفكرة فى الأصل لدى هيغل: "الحرية هى معرفة الضرورة".

يمكن للمرء أن يحترم هذا الموقف؛ والوهم البرجوازى يمكن بالفعل اقتفاء أثره فى كثيرٍ من الشعر. لكن مؤدّى هذا الحجاج مخيف. فكما رأينا، يمكن للرجل أن يكون حراً، حتى حين يضعه الحزب فى سجن، شريطة أن يعرف ضرورة ذلك (صوّر كوستلر هذا الوضع تصويراً درامياً فى عمّة *فى الظهيرة* ورسمه أروويل على نحوٍ هجائى ساخر فى 1914). ورأى كودويل نفسه أنّ أولئك الذين احتجّوا على غياب الحرية الفنية والعلمية فى الاتحاد السوفيتى كانوا يحاولون حماية حصّتهم الضئيلة من الثقافة البرجوازية؛ فنشدان مثل هذه الحرية كان عرَضاً من أعراض تفسّخ الثقافة البرجوازية إلى أجزاء منفصلة كثيرة وما كان ثمة حاجة إليه هو ثقافة بروليتارية موحّدة.

ولقد قلتُ إنّ الماركسيين المُحدّثين نزعوا إلى رفض كودويل، بوصفه اشتراكياً علمياً، ستالينياً، ومادياً ديالكتيكياً: وهي مقولات تثير أشدّ الغضب هذه الأيام، مع أنّها كانت عندئذٍ أرثوذكسية ماركسية في الغرب كما في روسيا. ويثير كودويل قشعريرة الذائقة الغربية الحديثة بتصنيفه ماركس ولينين وستالين كرجال عظماء لهم، في الظاهر، المكانة ذاتها، وتصنيفه تروتسكي وزينوفيف وكامنييف كأمثلة على "الخيانة العظمى"؛ وبمطالبتّه أنّ يكون كلٌّ من الفنّ والعلم بروليتاريين. (يتخيّل المرء شوستاكوفيتش وهو يتلقّى الأوامر بأن يكتب موسيقاً إيجابية، وقضية ليسنكو في البيولوجيا، حين دعم ستالين نظرية في الوراثة زائفة برمتها، غدت عقيدةً للدولة، وأسهمت في تدمير الزراعة الروسية).

مع ذلك يبدو لي كودويل مفكراً جدياً، أشدّ إقناعاً في نظريته حول الأدب من إ. أ. ريتشاردز، على سبيل المثال. فمشروع تاريخ مادي للأدب، قائم على صلاتٍ خفية بين الصراع الاقتصادي، والاستيهام الطبقي اللاواعي، والشكل والمحتوى الأدبيين، لا يزال يبدو أشدّ لفتاً للانتباه من فكرة بعض "الماديين الثقافيين" المُحدّثين، أنّ مقولة الأدب ذاتها هي اختراع برجوازي.

كتب:

John Barrell 1972 *The Idea of Landscape and The Sense of Place 1730-1840.*

1980 *The Dark Side of the Landscape: The Rural Poor in English Painting 1730-1840.*

Raymond Williams 1975 *The Country and the City.*

Christopher Caudwell 1937 *Illusion and Reality*.

1938, 1948, 1971 *Studies and Further Studies in a Dying Culture*.

F. R. Leavis 1936 *Revaluation*.

E. P. Thompson 1975 *Whigs and Hunters*.

1977 "Caudwell" in *The Socialist Register*.

الوعي الطبقي والإيديولوجيا الماركسيون الغربيون يعودون إلى هيغل

خلاصة:

يبدأ نزع مادية الماركسية بالمعنى الجدّي مع جورج لوكاش. وفي العام ١٩٢٠ أدان لينين اليسارية الطفولية. وفي العام ١٩٢٣ قدّم لها كتاب لوكاش *التاريخ والوعي الطبقي* التبرير الفلسفي الكلاسيكي. وحين شلّت الستالينية -التي دعت نفسها الماركسية اللينينية- الفكر المادي الديالكتيكي الأرثوذكسي، ارتدّت الماركسية الغربية^(١) -وهي حركة ذات أهمية سياسية قليلة لكنها ذات شأن عظيم بالنسبة للمتقنين الهامشيين^(٢)- إلى طريق الثورة

(١) ما أعنيه بـ"الماركسية الغربية" بصورة تقريبية هو تلك التقاليد الموصوفة في الكتابين:

Perry Anderson 1976; J. G. Merquior 1986.

غير أنها تقليدٌ شكّله على نحو ارتجاعي مفكرون محدثون. وهو يضمّ، للأغراض التي أتوخاها، كلاً من لوكاش وغولدمان وحلقة باخيتين.

(٢) ليست هذه بالإساءة التي تطلق جرافاً، بل مقولة سوسيولوجية شائعة، طورها كارل مانهايم في كتابه *الإيديولوجيا والبيوتوبيا*، ليطبّقها على متقنين مثل جورج لوكاش ومثله هو نفسه. وقد أشار مانهايم إلى أنّ لمثل هذه الشخصيات مزايا إبستمولوجية؛ وأشار أنا إلى أنهم يعانون من وعي زائف مميّز. انظر:

Gluck 1985, George Lukács and his Generation 1900 -1918.

المثالى. وحوالت الماركسية إلى نظرية في الممارسة ناشطة، وأدت إلى نموّ غزير في نظريات البنية الفوقية، وغالبًا ما استعادت قدرًا كبيرًا من الإشكالية الهيجلية الأساسية، ما إذا كانت الأفكار وليست الصراعات الاقتصادية ما يؤدي إلى التغيير الثورى. وكان هذا ثمرة إخفاق سياسى: فمفاهيم مثل "الوعى الطبقي" و"الوعى الزائف" و"الإيديولوجيا" لها وظيفة سياسية: أن توضح متى تقوم الثورة، وأن تنتحل الأعدار لحقيقة أنها لم تقم، فى معظم البلدان المتقدمة.

لكنّ هذه المفاهيم، فى أيدي لوكاش وغولدمان وسواهما، هى أيضًا العناد الماركسى الأساسى للتعامل مع تعقيدات الثقافة البشرية، وإقامة صلة بين التحليل الاقتصادى والتاريخى والتحليل الشكلى الثقافى أو الأدبى. وما يراه غير الماركسيين هو أنها لا تفى بهذا الغرض، وأنها مُتَحَيِّزة فى أنفها. وقد بلغ الإلحاح عليها فى الماركسية الغربية حدًّا تجاهل المادية الاقتصادية - أى التحديد الذى يمارسه الاقتصاد فى نهاية المطاف - ونبذها.

وفى المساعى اللاحقة لجعل النظرية الثقافية تبدو "مادية" أكثر، جرّت محاولات للتعامل مع الإيديولوجيا ذاتها على أنها شىء "مادى". ويعود هذا الأمر إلى قولوشينوف وحلقة باختين على الأقل؛ فهنا جرّت مطابقة الإيديولوجيا مع اللغة، وجرى إحلال نموذج "حوارى" محلّ نموذج اللغة السوسورى. والمشروع كلّهُ يُغفل الشىء الأساسى فيما عناه ماركس بـ"المادى". لكن منظرى الأدب المُحدّثين اعتبروا باختين وحلقته ما بعد بنويين قبل الأوان.

١ - مفهوم الوعي الطبقي والإيديولوجيا:

الاهتمامات الأساسية لدى الماركسية الكلاسيكية هي قوى الإنتاج وعلاقاته. والاهتمامات الأساسية لدى النظرية الأدبية والثقافية هي التمثيلات الألسنية والثقافية. ولكي نطبّق التقليد الماركسي على الثقافة الإنسانية، نحتاج إلى مفاهيم وسيطة تتيح لنا أن نترسّم هذه من تلك؛ كمفهوم كودويل عن "الوهم البرجوازي" المميّز الذي يولّده موقع البرجوازي الطبقي ويؤثر بدوره على نوع الفنّ الذي يُنتجُه ويستجيب له. ومن بين هذه المفاهيم الوعى الطبقي، والوعى الزائف، والإيديولوجيا. وهي ملتبسة ومعقّدة؛ غير أنّها توفّر، حين يُنظر إليها من ضمن التقليد الماركسي، بديلاً مادياً للنظريات المثالية (أى غير الماركسية) فى الثقافة؛ مع أنّه ليس ثمة اتفاق على أى بديل هو الصائب.

وحين يُنظر إلى هذه المفاهيم من خارج التقليد الماركسي، فإنّها تبدو جميعاً غير وافية. وهذا لا يعنى أن نرفض مساهمة الماركسية فى النظرية الثقافية. فالقول إنّ الصراع الطبقي واحدٌ من الصراعات المتعددة التى تتجلّى، بطرائق مموّهة، فى أعمال الأدب، هو قولٌ يعنى فهمنا الأدب، حتى بالنسبة لغير الماركسي. ولا اعتراض أيضاً على القول إنّ الوظائف المتمثّلة بكشف الصراع الطبقي، أو تجسيده، أو إخفائه هي "وظائف إيديولوجية" يؤدّيها الأدب. وتتشأ المشكلة حين نحاول أن نردّ الأدب إلى وظائفه الإيديولوجية وحدها، أو نحاول أن ندرج عالم الثقافة الإنسانية برمته تحت مفهوم مثل الإيديولوجيا أو الوعى الطبقي.

بالنسبة لغير الماركسي، يبدو ردّ أعمال الأدب إلى وظائف يقوم بها الوعى المنسوب إلى طبقة، أو إلى أنصار إيديولوجيا معينة، على أنّه النمط الخاطئ بالضبط من أنماط الردّ والاختزال. وتسهم مفاهيم مثل "الاستقلال

النسبي" الذى يتصف به الأدب بعض المساهمة فى تخفيف المشكلة، لكنها ليست بالمساهمة الكافية. وما يريد غير الماركسى قوله ليس أنّ الأدب مستقل بصورة مطلقة عن السياسة؛ بل إنّ للأدب وظائف كثيرة مستقلة عن بعضها بعضاً؛ وبعض هذه الوظائف فقط هى وظائف سياسية.

لقد صدر قدرٌ كبير من تطور الماركسية الغربية عن مفكرين وقعوا أسرى هذا التوتر، حيث قبلوا الماركسية، لكنهم وجدوها بالغة الفجاجة فى تعاملها مع الثقافة؛ ولذلك حاولوا توسيع المفاهيم الماركسية بطرائق محنكة إلى هذا الحدّ أو ذاك. لكنّ المشكلة هى القيام بذلك دون التخلّى عن المادية.

٢- بدايات الماركسية الغربية:

٢-١ الماركسية الغربية والتقليد الشيوعى الأرتوذكسى

للماركسية الغربية علاقة لافئة بالشيوعية الأرتوذكسية. ويمتد التقليد الشيوعى الأرتوذكسى من ماركس وإنجلز الناضجين، اللذين جرى تصورهما كمنظرٍ واحد، إلى شخصيات مثل بليخانوف وكاوتسكى. وينتمى لينين بقوة إلى هذا التقليد؛ وكان قادراً تماماً على التعامل معه بصورة نقدية؛ كأن يغيّر رأيه، مثلاً، حول أهمية هيغل فى هذا التقليد. لكن مساهمته الخاصة تمثّلت فى تطوير حزبٍ قادرٍ على القيام بأول ثورة ماركسية ناجحة فى بلد متأخر صناعياً، بخلاف التوقعات الماركسية، والتتظير لمثل هذا الحزب. وقد يرى بعضهم أنّ هذا كان هزيمةً وليس نصراً: حيث غدا حزبٌ ثورى منضبط حزباً حاكماً استبدادياً وبيروقراطياً، وغدت الماركسية اللينينية، فى ظلّ حكم ستالين الكابوسى، لاهوتاً لكنيسة من أيام محاكم التفتيش.

جاءت أوضح معارضة نظرية لستالين من تروتسكى^(٣). قال ستالين إنه لا بدّ للاشتراكية، في الوقت الراهن، من أن تتطور في بلد واحد أو تختفي من العالم؛ وإنّ على المبادئ الشيوعية في كل مكان آخر أن تكون خاضعة لمصالح الدولة الاشتراكية الوحيدة: الاتحاد السوفييتي. ورأى تروتسكى أنّه ما دامت الرأسمالية منظومة عالمية فإنّه لا يمكن لثورة أن تكون أصيلة ما لم تكن ثورة عالمية. والاشتراكية في بلد واحد ليست خياراً فعلياً. ولاحقاً -عندما مات تروتسكى- رأى بعض التروتسكيين أنّ ما قدّمه الاتحاد السوفييتي لم يكن اشتراكية ولا شيوعية، بل شكل من رأسمالية الدولة، حيث يُستغلّ العمال كما يُستغلّون في ظلّ الرأسمالية. ورأى اشتراكيون آخرون عكس ذلك: أنّ الاتحاد السوفييتي وتوابعه ليسوا رأسمالية دولة؛ بل دول عمالية، لكنها دول عمالية متفسّخة. وهذه الآراء تبدو اليوم ملغزة؛ غير أنّها ربما كانت تحمل مفتاح تفسير واحد من أهمّ التطورات السياسية في القرن العشرين: انهيار الشيوعية العالمية^(٤).

قدّمت الماركسية الغربية معارضةً من نوع مختلف عن معارضة تروتسكى. وكانت ماركسية مشتقة من لوكاش الشاب، من غرامشي، من سارتر، من بنيامين، من أدورنو، من ماركوزه، من ألطوسر. وبالطبع، لم يكن هؤلاء المفكرون متفقين واحدهم مع الآخر. كان بعضهم أعضاء في أحزاب شيوعية، وبعضهم لم يكن؛ كتبوا في فيينا أو موسكو، أو فرنسا، أو ألمانيا، أو أمريكا أو (بالنسبة لغرامشي) في سجن فاشي في إيطاليا؛ وكل واحد من

(٣) تروتسكى هو أيضاً مؤلف واحد من الأعمال المشهورة في النقد الماركسي، هو كتاب *الأدب والثورة*، مع أنه لا يفترض بالمرء أن يصف ذلك بأنه نظرية أدبية. وهو يشتمل على هجوم ضار على الشكلانية.

(٤) التطور الآخر هو في رأيي هزيمة الفاشية في أواسط القرن العشرين. فهزيمة هاتين الحركتين، الفاشية والشيوعية، تحدد إلى هذا الحدّ أو ذاك نوع المنظومات الاقتصادية والسياسية التي سوف تنصدي للمشكلات الاقتصادية في القرن الواحد والعشرين، حين سيفوق سكان العالم حجم الموارد المتاحة، كما تقول أفضل تنبؤات الحاسوب. ورويتي أنّ الشيوعية العالمية قد انهارت إنّما تقوم على افتراض أنّ الصين ملتزمة الآن بسياساتها التتموية الرأسمالية، وأنّ نظامها سوف يتلاشى حين يزول حكم العجائز.

هذه الأماكن فَرَضَ شروطه على عملهم. وبذلك المعنى، ليس ثمة ماركسية غربية واحدة. لكنهم كانوا جميعاً مثقفين، يكتبون فى حالة توتر إبداعى مع أحزابهم الشيوعية المحلية ومع الحركة الشيوعية العالمية. ولذلك فقد طرحوا جميعاً، كشرط أساسى لعلمهم، مشكلة العلاقة بين المثقف المبدع والحزب: بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الحزبية. وطبيعى أنهم راقوا جميعاً للمثقفين، خاصة الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، ونقاد الأدب.

ولقد ضارَعَ محتوى الماركسية الغربية - بالمُجْمَلِ مرّةً أخرى - شروط إنتاجها. فقد كانت ماركسية نظريةً ميتافيزيقيةً كبرى ونقد ثقافى جوهرى، مكتوبة من وجهة نظر نخبويةً فكرياً. ولم تُظهِر سوى قليلٍ اهتمامٍ بالتأريخ المُفصّل أو الاقتصاد التحليلى. ومن المؤكد أنها كانت ترتاب بالعلم والتكنولوجيا، وتردّى فكرة وجود علمٍ للتاريخ. ولذلك فقد تدهورت المادية التاريخية، وتدهور مفهوم الاشتراكية العلمية. ولم تعد الاشتراكية علماً يُطبَّق فى بناء مجتمع جديد: بل نقدٌ للرأسمالية. ولم يكن هذا النقد، على طريقة رأس المال، نقدًا للميول الاقتصادية الكبرى فى الرأسمالية. بل كان نقدًا للثقافة الرأسمالية. وهذا هو السبب فى أن الماركسية الغربية غدت بسهولة جزءاً من الأساس الذى قامت عليه النظرية الأدبية والثقافية الحديثة، وفى أنها أخفقت فى أن تؤثر على الاقتصاد. وراحت تقتصر إلى حدٍّ بعيد على ما تقدر أن تجيب عنه من الأسئلة. وبعد إخفاق باكر مع لوكاش، باتت الماركسية الغربية ذات باع طويل فى تفسير أهمية شوينبرغ أو جويس. لكنها لم تفسر قط لماذا لم تستطع البلدان الشيوعية أن تقوت نفسها، فى حين تمتعت البلدان الرأسمالية بفائض من القوت.

فلسفياً، يمكن وصف تطور الماركسية الغربية بمصطلحات باللغة التعقيد أو بمصطلحات باللغة البساطة. وما يشير إليه الوصف المعقد هو الكيفية التى أعيد بها تأويل الماركسية على أساس حركة فلسفية وفكرية

رائجة جداً في القرن العشرين، مما أوجدَ ماركسياتٍ وَضَعِيَّة، وإنسانيَّة، ووجودية، وتحليلية نفسية، وبنويَّة؛ بل إنَّ أسلافًا فلسفيين باكرين حضروا ذلك الحضور الذي يكاد أن يكون بلا حدود: كانط، روسو، سبينوزا، ديكارت، أرسطو. أمَّا الوصف البسيط فيمكن اختصاره بعبارة استخدمها جورج ليختهايم عام ١٩٦٣ عنواناً لواحد من كتبه: *من ماركس إلى هيغل*. فقد غدا "الماركسيون الغربيون" بصورة مباشرة أو غير مباشرة (في حالة ألطوسر المناهض لهيغل جرى الأمر عبر طريق جنوني من المديونية لمحلل فرويدي "متطرف") المكافئ الحديث للهيغلبيين اليساريين. غدوا مسكونين بأسئلة فلسفية مثل ديالكتيك الذات والموضوع. وركّزوا على التغيير الثقافي، وليس الاقتصادي؛ وابتأوا يرون إلى الأول على أنه الشرط المسبق للثاني. وباختصار وجدوا ماركس وافقاً على قدميه، فقلّبوه رأساً على عقب كي يقف على رأسه ثانية. لكنّ القيام بذلك كان يعنى تحويل ماركس إلى هيغل.

لا يتيح كتابٌ بمثل هذا الحجم أن نعرض الماركسية الغربية بأكملها؛ ولعلّ من الأصوب القول إنني أذكرُ قلةً من الأشخاص الذين طرحوا قضايا نظرية ذات صلة بحجاجي. ولا أحاول أن أتناول أشخاصاً مثل بريخت، أو سارتر، أو أدورنو، على سبيل المثال، يشكّل كلُّ واحدٍ منهم حركةً بحدّ ذاته. كما أقتصر على فقرة أو اثنتين عن غرامشي، وأكثر من ذلك عن لوكاش وبعض الأشياء عن غولدمان؛ وفاصل عن حلقة باختين غير الأرتونكسية في الاتحاد السوفيتي؛ وفصل عن ألطوسر.

ولطالما جرّت الإشارة إلى أنّ واحدةً من المشكلات الأساسية التي كان على الماركسيين الغربيين أن ينظروها كانت تجربة الهزيمة السياسية^(٥).

(5) George Lichtheim 1971; Perry Anderson 1976.

فالكلاسيكيات الماركسية هي بمعنى ما أعمال شديدة النفاؤل: ترسم لوحة ثورة محتومة في البلدان الرأسمالية الأكثر تطوراً. لكن هذه الثورة لم تحدث في الحقيقة؛ وكادت الديمقراطية الرأسمالية المتقدمة أن تغدو منيعةً على مثل هذه الثورات، وهذا ما كان بحاجة إلى تفسير. وكان السؤال، لماذا لم تختَر أغليات الطبقة العاملة، حين امتلكت القوة الحاسمة، أن تقيم دولاً عمالية؟ فقد بدا فعلياً كما لو أنّ الرأسمالية تحكّم بالقبول، وليس بالقوة؛ وهندسة هذا القبول كانت بحاجة إلى تفسير.

ولهذا الغرض راح أنطونيو غرامشي في عشرينيات القرن العشرين يستخدم مفهوم الهيمنة، بعد أن كان هو نفسه على مدى سنوات طويلة جزءاً من حركة للطبقة العاملة قويّة. وبحسب هذا المفهوم، فإنّ الرأسمالية تضمّن القبول عبر سيطرتها على شبكة من المؤسسات الثقافية مثل المدارس، والكنائس، والصحف، إلخ. ومفهوم غرامشي هذا يعطى دوراً هائل الأهمية لكل من المتفقين التقليديين مثل رجال الدين ورجال القانون والعلماء، الذين يزعمون كذباً أنهم مستقلون عن أيّة طبقة معيّنة (وهم عونٌ أساسى للدين والفلسفات المثالية)، والمتفقين الجدد الذين تخلقهم بصورة عضويّة الجماعات الاجتماعية الجديدة التي تبرز إلى الوجود - التقنيون الصناعيون والاقتصاديون في الرأسمالية، والعمال الحزبيون، كما يبدو، بالنسبة للبروليتاريا- ويعتبرون عن مصالح طبقة جديدة⁽⁶⁾.

ويمكن للمرء أن يرى جاذبية هذه النظرية بالنسبة للمتفقين المتمركسين لاحقاً؛ فهي تعطى دوراً ومعنى لجماعة كانت لولاها هامشية تماماً. وليس مصادفةً أنّ غرامشي كان في إيطاليا الخاضعة للكهنهة؛ ويبدو أنّه يتصوّر

(6) Antonio Gramsci 1891-1937, "The Intellectuals" in Gramsci 1971, pp. 55ff.

متقفيه الثوريين على أنهم كهانة بديلة تحتاج كل ما لدى الكهنة من الكفاءة. غير أن الفاشيين في إيطاليا، هم الذين شكّلوا كهانة وحشيّة بديلة وقاموا بثورة عنيفة، بقيادة قائد اشتراكي سابق هو موسوليني. وكان على غرامشي أن ينظر هذه الظاهرة في السجن، على نحو مُجزء وإزاء مصاعب هائلة. وقد شكّلت معاناته مصدر جذبٍ رومانسي شديد للأجيال اللاحقة.

وقام منظرون آخرون بتطوير مفاهيم ماركسية قديمة مثل الوعي الزائف والإيديولوجيا؛ أو تنبؤاً، مثل ماركوزه، مفاهيم فرويدية مثل الكبت - بل مفهوم التسامح الكبتى المتناقض^(٧) - كي يفسّروا غياب حماس الطبقة العاملة تجاه تغيير المجتمع تغييراً ثورياً. ويبدو مثل هذا التغيير لمعظم الماركسيين محرراً؛ فهم يهدفون إلى قيام مجتمعٍ أنهت فيه الأغلبية الساحقة الاضطهاد الطبقي، وسيطرت على حياتها الخاصة. وما دام العمال يجدون احتمال مثل هذا التحرر بلا جاذبية، فلا بدّ أنهم يرسفون في أغلال ذهنية. ولذلك رأى الماركسيون الغربيون أنّ عملهم الأساسي يتمثل في تعرية بنى الفكر التي تسند الاضطهاد الطبقي؛ ووسّع اليسار الحديث ذلك كي يطاول الاضطهاد الجنسي والعرقى أيضاً أو حتى بدلاً. ورأى كثيرٌ من منظري السنوات الثلاثين الماضية أنّ هذا هو الغرض الأساسي للنظرية الثقافية: فليس تحليل الطريقة التي تعمل بها الأفلام والأعمال الأدبية سوى وسيلة لهذه الغاية السياسية.

وثمة نوعٌ من العمى التحليلي كان عاقبةً نوعيةً لاستخدام مثل هذه المفاهيم. وبات من سمات الماركسية الغربية الأساسية ألا تفكّر قطّ باحتمال أن يكون رفض الطبقات العاملة الماركسية قائماً على أسس عقلانية: هي الاعتقاد أنّ حالها سيكون أسوأ وسيطرتها على حياتها ستكون أقلّ تحت حكم

(7) H. Marcuse 1965, "Repressive Tolerance" in Marcuse, Moore and Wolfe 1969, *A Critique of Pure Tolerance*.

المثقفين والبيروقراطيين الماركسيين الذين يزعمون كذباً أنهم لسان حال البروليتاريا قياساً بما تعانیه تحت حكم السياسيين البرجوازيين الذين يزعمون كذباً أنهم لسان حال المجتمع ككل. وليس لنا بالطبع أن نقول إن مثل هذه المخاوف أو هام إيديولوجية: فقد تبين في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وأوروبا الشرقية والصين أنها صحيحة. غير أن الماركسيين الغربيين لم يعترفوا قط أنها يمكن أن تصح.

٢-٢ الطائفة الخلاصية وحروب العصابات الستالينية:

جورج لوكاش هو النمط الأصلي لجميع المفكرين الأدبيين الشيوعيين: وتبين أطوار مسيرته الثلاثة عن نسق مألوف، هو في جوهره نسق تحول ديني أو هداية دينية. وقد تحول هذا، بمقدراته الفلسفية العظيمة، إلى دراما فكرية جبارة خلّبت لبّ الماركسيين الغربيين منذ ذلك الحين. تأتي أولاً الحساسية العميقة، والاعتراب، واليأس: التقاط المعضلة الحديثة الأساسية، معضلة الإنسان الضائع في عالم مكمّم برمته. وبغية تنظير ذلك، يمكن للوكاش أن يستدعي تقاليد الفلسفة المثالية الألمانية، ومناهضة الرأسمالية الرومانسية، والتبصّرات السوسيولوجية الجديدة في حلقة ماكس فيبر، التي تعود بدورها إلى ماركس، مع أن كتاباً مثل دوستوفسكي وتولستوى كانوا بالنسبة إليه بمثل أهمية فيخته وهيغل في هذه المرحلة؛ فما من موقف فلسفي كان وافيًا. ومن ثمّ، في أعقاب ثورة أكتوبر، جاء النقاطُ عقيدةً، والاهتداء إلى الشيوعية، والانطلاق إلى عالم من الالتزام المحتوم والديالكتيك "الماركسي" الجامح إنما الخلاص. وهذا في الحقيقة طورٌ هيغلي يساري من الناحية الفلسفية. أمّا بعد ذلك فكان قبول الانضباط؛ وجرى نقد ذاتي مُذلّ؛ وانتقل إلى ماركسية لينينية دقيقة مميزة أتاحت له على الرغم من ذلك أن يبقى على قيد الحياة في موسكو أيام ستالين؛

وهناك يأتي النضج النهائي والتحوّل إلى الكاتب الستاليني المأجور الأشدّ تبحراً وأصالةً، وسوف نرى أنّ تاريخ لوكاش الفلسفي المحض يلخص تاريخ الماركسية الفلسفي ذاته، مع إضافات حديثة.

وكي نفهم ما دفع لوكاش في هذه الرحلة الغربية علينا أن نعود عميقاً إلى طفولته في القرن التاسع عشر: لننّبين اشتمزازه مما حققه أبوه من نجاحٍ مصرفيٍ مثير للإعجاب والتعاطف، والطريقة التي يضع فيها قبالة ذلك صورة المعبد. وأنا أعنى هذا الأمر الأخير حرفياً تماماً: إذ كان الصبي يحتفظ على مكتبه بصورة لمعبدٍ معيّن، كان عمه تلمودياً فيه. وما يكشفه هذا هو أنّ الكراهية التي كنها لوكاش طيلة عمره تجاه الحياة البرجوازية، على الرغم من كونه مفكراً فلسفياً علمانياً، كانت في جوهرها دينية الطابع، وإنّ تغير الدين الفعلي من حين إلى آخر. أمّا رفضه العالم فلطالما كان مطلقاً وخارج نطاق العقل. وحين غدا الدين الشيوعيّة، كان من الطبيعي بالنسبة للوكاش أن يعتقد أنّ أسوأ أشكال الشيوعية هي أحسن من أحسن أشكال الرأسمالية؛ وهذه نظرة لا يمكن لمادى أن يفهمها.

يصف لوسيان غولدمان كتاب لوكاش المهم الأول، *الروح والأشكال* (1911)، بأنه أول تجلٍ عام للوجودية في أوروبا الغربية⁽⁸⁾. ففيه فصول عن كيركيجارد وعن ميتافيزيقا المأساة؛ وكذلك عن طريقة الحياة البرجوازية بوصفها "السوط الذي يسوق الإنسان الراض للحياة لأن يعمل دون توقّف... وقناعاً يخفي الألم المرير، العقيم في حياة مُخَفَّقة ومُدْمَرة؛ وألم حياة رومانسي وُلِدَ متأخراً كثيراً"⁽⁹⁾، في فصلٍ يتناول ثيودور ستورم^(*).

(8) Goldmann 1980، *Method in the Sociology of Literature*، p. 37، Goldmann 1977، *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*.

(9) Georg Lukács 1911، p. 56.

(*) ثيودور ستورم (1817-1888) شاعر وقاص ألماني. ممثل مدرسة الواقعية الشعرية الألمانية في محاولاته تصوير الحياة اليومية تصويراً موضوعياً. لفتت أعماله الأولى الأنظار ببساطة لغتها وموسيقاها، في حين تميّزت أعماله اللاحقة بالاهتمام عميق بالموضوع، خاصة القضايا الاجتماعية.

ولقد وصف توماس مان هذا الكتاب بالجميل والعميق، وأدرك تأثيره الخاص عليه فقارن نفسه بأب يتعلم من ابنه المتقف. أما كتاب *نظريّة الرواية*، المكتوب في 1914-1915، فهو كتاب هيجلي ويائس؛ حيث توضع الملحمة الكلاسيكية، بوصفها تجسيداً لليونان القديمة المنسجمة والمثالية إلى حدّ السخف، قبالة الرواية، بوصفها تجسيداً لعصر من الإثم المطلق. وبعض موضوعات هذا الكتاب تبدو عن توافق غريب مع مشكلات لدى الكتاب الحداثيين الذين لم يكن لوكاش يعرفهم آنئذٍ وسوف يدينهم لاحقاً.

والسؤال البعيد عن الفكر والثقافة هو: متى حلّ هذا اليأس كلّه بمثل هذا الفتى المحظوظ؟ فقد أتى لوكاش من البرجوازية العليا؛ وكان أبوه، المصرفي الثرى واليهودي الليبرالي المندمج تماماً، داعماً بقوة لطموحاته الأدبية والفلسفية. وكان لوكاش في ثلاثينياته قائداً فكرياً لجماعة ألمعية من المتقفين الهنغار الشباب⁽¹⁰⁾؛ وكان قد اشتهر في العالم الأكاديمي الألماني؛ وأعجب به توماس مان. فلماذا هذا الاغتراب، وهذا اليأس الوجودي؟ لماذا، وقد كان زواجه من الفنانة الشابة إرما سيدلر ممكناً تماماً، لكنه فعل ما فعله كيركيجارد بريجين أولسن، وأكثر^(**)؟ (لاحقاً، بعد زواجه القصير الرديء

(10) انظر:

Mary Gluck 1985، *Georg Lukács and his Generation 1900- 1918*.

ضمّت المجموعة الشاعر بيلا بالاز، الذي جاء مرةً ببيلا بارتوك الشاب إلى حلقة الأحد، حيث عزف الموسيقى التي وضعها لباليه *الأمير العنسي*. وقد كتب بالاز لاحقاً واحداً من أعظم أعمال القرن الحداثيّة، هو *قصّر بلوبيرد*، ووضع بارتوك موسيقاً هذا العمل. ولا يمكن تخيل أى عمل أبعد من هذا العمل عن مبادئ لوكاش النقدية.

(**) بريجين أولسن ابنة مستشار في البلاط الملكي الدانماركي. تعرف إليها الفيلسوف سورين كيكيجارد المعروف بفلسفته الفلسفة السوداء المتشائمة وتعلق بها مباشرةً أشدّ التعلق. ثمّ خطبها. وبعد فترة ذهب إلى والدها وسلّمه خاتم الخطوبة رافضاً الزواج من ابنته لأنه لا يريد لها سيدة بيت وعائلة تكس وتطبخ وتتغنّى بمرور الأيام بين الأطعمة والصحون، بل يريد لها خالدة واسماً لامعاً في حياته وحياة المعمورة.

من امرأة أخرى، انتحرت إرما). ولماذا تبرز في كتابه *نظرية الرواية* هذه الرؤيا لعالم من الإثم المطلق؟

والجواب البعيد عن الفكر والثقافة هو جواب سوسيلوجي. فقد كان لوكاش "متقفاً هامشياً"، منفصلاً عن نشاطات طبقة الإنتاجية وقناعاتها، وحول تجربته الذاتية في ذلك الدور إلى خاصية يتّصف بها العالم. لقد كان لوكاش بالفعل النمط الأولي لكلّ المتقّفين الهامشيين؛ وصديقه الأصغر، كارل مانهايم، من الجماعة ذاتها، هو الذي ابتدع لاحقاً هذه المقولة السوسيلوجية المحدّدة، التي تنطبق على كثير من مفكرى القرن العشرين، لكنّ ذلك لا يعنى أنّ أحكام مثل هؤلاء الأشخاص هي أحكام خاطئة. فقد اندلعت الحرب العالميّة الأولى في العام ١٩١٤. وقلّما كان الحكم بأنّ هذا العالم عالمٌ إثمٍ أكثر صحّة. ولعلّه أن تكون لدى المتقّف الهامشي ميزة رؤية الحقيقة دون الغمّات الإيديولوجيّة لدى شخصٍ لا يزال غارقاً في قيم الأمتّة أو الطبقة.

غير أنّه يبقى هناك التباس بشأن هذا الحكم. فقد بات الاغتراب، بالنسبة لمتقّف غير ماركسي، وبالنسبة لفنان حدّاثي، هو الشرط الإنسانيّ الآن؛ ولا سبيل للخروج منه سوى تسجيله. وهذه مقارنةٌ أنتجت فناً عظيماً في القرن العشرين. وبالمقابل، ثمّة نظرة ماركسيّة مفادها أنّ ما يواجهنا ليس شرط الإنسانية الضروري، بل انحلال طبقة هي البرجوازية: في حين تنهض طبقة أخرى، هي البروليتاريا. ومن الممكن حدوث تحوّل جذري في الوعي، شريطة التماهي مع البروليتاريا؛ ولكن كم تبدو الحساسيّة الجديدة فجّة، وأوليّة بعد رهاقة الثقافة الأوروبيّة-الوسطى الرفيعة! لقد بقي لوكاش في حالٍ من

التوازن بين ثقافة ميتة وثقافة لم تولد بعد إلى أن جعلت ثورة أكتوبر انتصار البروليتاريا يبدو ممكناً، وأشبه بعالم جديد جرى افتداؤه.

واللغة الدينية ملائمة هنا، على الرغم من الخاتمة السياسية. فالاغتراب تجربة دينية. والنمط الأصلي للحياة المغتربة هو الانفصال عن الله؛ والنمط الأصلي للحياة غير المغتربة هو عيش كل لحظة في امتثال لمشئئة الله. وتظير الله الهيجلي هو أنه المطلق: الذات - الموضوع المتطابق الذي يوجد عبر معرفة ذاته؛ وتمثل البيروقراطية البروسية بأساتذتها الحكوميين أدواته الأراضية الفقيرة. والنقلة من الدين إلى السياسة، من الوعي الديني إلى الوعي الطبقي، تبدأ هنا. فقد استبدل ماركس بتلك البيروقراطية البروليتاريا؛ وبمنح لوكاش الآن البروليتاريا كرامتها الهيجلية الكاملة زاعماً أنها وحدها القادرة على تحقيق الكلية الاجتماعية، التي ليس ثمة بعدها أي شيء، والتي تُعدّ النظرة الجزئية إليها ضرباً من الوعي الزائف. وتحقيق الكلية الاجتماعية هذا سوف يعنى نهاية الإحساس بالعجز الذي نظرت به البروليتاريا إلى مصيرها، نهاية التشيؤ، ونهاية الاختلاف بين الذات والموضوع. وهذا الوعي الطبقي، حين يُنجز أو يُحقّق، سوف يُبطل ذاته أو يتعالى عليها في مجتمع غير طبقي. وهذه رؤيا صوفية!

وحدها البروليتاريا الصناعية، التي يسرّب إليها وضعها الموضوعي وعياً بذاتها بوصفها ذات التاريخ وموضوعه المتطابقين حقاً، يمكن أن تفهم التاريخ في سياق تحوله هو ذاته؛ فما من محلٍّ آخر لمثل هذا الوعي، لأنه ما من طبقة أخرى يمكن أن تتغير التاريخ. ومن الطبيعي أن يتركز هذا الوعي الفعّال في الحزب ويتحقق من خلاله. وبذلك يجري التغلب على الاغتراب من خلال وحدة النظرية والممارسة السياسية. ولطالما كان على لوكاش أن يكابد من أجل هذا الشيء. غير أنه كان هنالك قديس حزبي واحد على الأقل

جاءت هذه الوحدة لديه بصورة طبيعية: ألا وهو لينين. ومن هنا ذلك الجهد المضنى الذى بذله لينين فى نقد اليسارية الطفولية التى غدا لوكاش نبيها.

نحو العام ١٩١٧، اتجه لوكاش بشىء من الشك صوب الماركسية؛ وراح يجادل على نحوٍ مميّزٍ إن كان من الصواب فعلاً شرٌّ يمكن أن ينجم عنه خير. عندئذ كان تحوله وكانت هدايته. وغدا بالنسبة للماركسية مثل القديس بولس بالنسبة للمسيحية، واستغرق فى رؤياه ما يمكن أن يكون عليه الوعى البروليتارى، وبات منذ العام ١٩١٩ على أتم الاستعداد لأن يدوته، دون حاجة لاستشارة أى من البروليتاريين (الذين ما كانوا ليفهموا نشره الفلسفى على أى حال). وكان هذا من نواحٍ عديدة ضرباً جديداً من الماركسية، أشدّ تنقيحاً من برنشتين أو الكانطيين الجدد^(١١). فقد أسقط دياكتيك الطبيعة، وكذلك قوانين التطور التاريخى الحتمية. واحتلت الكلية الاجتماعية تلك المكانة المميزة التى كان يحتلها الاقتصاد. ورأى لوكاش أن الأرثوذكسية الماركسية لا تكمن فى أى مضمون محدد يمكن أن تنطوى عليه النظرية، بل فى منهجٍ مميّز: هو منهج دياكتيكى: وذلك الديالكتيك هو إدراك البروليتاريا، الطبقة الوحيدة التى يمكنها أن تحيط بالكلية، ما تخوضه من نضال ثورى. هكذا يغدو الوعى الطبقي الذى يسرّبه لوكاش وسواه من متقّى الحزب إلى البروليتاريا القضية المركزية لكل من الفلسفة والسياسة؛ وتغدو السياسة إراديةً، غير عملية، ومتطرفة إلى أبعد الحدود.

وكما قال لوكاش لاحقاً: "لقد سعت مجلتنا [Kommunismus] إلى إشاعة طائفة خلاصية عبر أعمالها أشدّ المناهج جذريةً فى كل قضية من القضايا، وبإعلانها قطيعةً كاملةً مع كل مؤسسة وطريقة حياة نابعين من العالم

(11)Edward Bernstein 1850-1932. Cf. Kolakowski 1978. vol. II, pp. 98-114; neo-Kantians, pp. 243-54.

البرجوازي... لقد مكّنتي النقد الذي مارسه لينين من أن أخطو الخطوة الأولى بعيداً عن الطائفية"^(١٢). ولا بدّ أنّ قائدًا عملياً مثل لينين كان يعرف تجارة الألفاظ الثورية هذه. وكان قد سبق له أن انقضّ على جماعة بوخارين في الحزب الروسي في مقالته "الطفولية اليسارية والعقيلة البرجوازية الصغيرة"^(١٣). "تبيّن كلّ صفحة من صفحات الـ *Kommunist* أنّ "يسارينا" لا تصوّر لديهم عن الانضباط البروليتاري الحديدي وكيف تحقّق؛ وأنهم مستغرقون تماماً في عقليّة المتقف البرجوازي الصغير الهابط... والألفاظ الرنانة الطنانة هي ما يميّز الإنتلجنسيا البرجوازية الصغيرة الهابطة. ولا بدّ أنّ الشيوعيين البروليتاريين المنظمين سوف لن يعاقبوا هذه العادة بأقلّ من السخرية والطرده من مواقع المسؤولية جميعاً". وعندئذ، في العام ١٩٢٠، كان ثمة حاجة إلى هذا الخطّ ذاته لنقد نزوع جذري يساري عالمي النطاق. وفي كتابه *الشيوعية اليسارية: مرض طفولي*^(١٤) بسط لينين تقريره الكلاسيكي أولئك الذين تخلّوا عن الدروس البلشفية العملية وحوّلوا الماركسية إلى سياسة استعراض وتصلّب إزاء المؤسسات البرجوازية.

ويمكن للمرء أن يتعاطف مع لينين هنا. فاليسارية الجذرية ذات التوجّه الإيستمولوجي هي مرض يستبطن لبّ الماركسية، ويعاود الظهور في كلّ جيل، من الهيجليين اليساريين الأصليين إلى ألتوسري سبعينيات القرن

(12) ورد هذا في تقديم لوكاش الطبعة الجديدة من كتابه *التاريخ والوعي الطبقي*.

Lukács 1923، 1967، Preface to the new edition of *History and Class Consciousness*.

وقد كتب لينين مادة قصيرة عن مجلة *Kommunismus*، فامتدحها، وعاب عليها يساريتها الطفولية، ورفض مقالة لوكاش "مسألة النزعة البرلمانية" واعتبرها "جذّ بائسة". انظر:

Georg Lukács 1919 -290 *Political Writings 1919 -1929*، V. I. Lenin 1966، *Collected Works*، vol.

31.

(13) 1918؛ *Selected Works*، VII، 1935d.

(14) *Selected Works*، X؛ *Collected Works*، 31.

العشرين البريطانيين. وهو يُفصلُ الاشتراكية ويسودّ صفحاتها في كلّ مرّة. أمّا الماركسية-اللينينية، من جهة أخرى، فتدور حول السلطة: حول القيام بالثورة والحفاظ عليها في عالمٍ معادٍ لا يرحم. غير أنّ الراديكالية والحميّة الخلاصيّة غير العملية التي روّعت لينين كانت هي ذاتها مصدر جاذبية لوكاش لدى أجيال كاملة من اليساريين، الذين لم يُردّ بعضهم، مثل أراتو وبرينيز (١٩٧٩)، أي شيء أفضل من أن تغدو الماركسية حالة "تجبر دائم"؛ أي حالة استعراض دائم^(١٥).

ولقد سبق أن ناقشنا في القسمين ٢-٢ و ٣-٣ من الفصل الرابع بعض الحجاجات العامة حول تفسير لوكاش للماركسية^(١٦). وكثيراً ما امتدح لوكاش على هذا التفسير -المحتوى، بشكل خاص، في سلسلة المقالات التي نُشِرت في العام ١٩٢٣ بعنوان *التاريخ والوعي الطبقي*، بعد ثلاث سنوات على كرّاس لينين - على أنّه أعظم الفلاسفة الماركسيين، بعد ماركس نفسه. وهذا نوع من العظمة الفلسفية يمكن فيه أن نقرّ له هذا الوصف دون أن نصدّق بالضرورة آية كلمة سبق له أن قالها. فنحن إزاء فيلسوف عظيم ليس لأنّ ما يقوله صحيح، أو حتى معقول، بل بسبب ما اجترحه من تعبير كلاسيكي عن موقف متطرف، كان له أثره على أجيال من المفكرين اللاحقين. ولا شك أنّ هيدغر وفيتغنشتين عظيمان بهذا المعنى. وترى هذه النظرة المادحة أنّ لوكاش لم يبلغ العظمة الفلسفية إلا في مرحلته الثانية هذه، من ١٩١٩ إلى ١٩٢٣، وهي المرحلة التي لم يعد فيها فتياً لكنه وُلد من جديد، كمهتدٍ جديد

(15) Arato and Breines 1979, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, p. 226.

(16) أفضل عرضٍ قصيرٍ أعرفه لفكر لوكاش هو:

Kolakowski 1978, *Main Currents of Marxism*, vol. 3.

وهذا الكاتب متمرّس في كلّ جوانب الماركسية، لكن له ألفة خاصة بكتاب لوكاش *التاريخ والوعي الطبقي*.

إلى الماركسيّة، وعضو في حكومة الجمهورية السوفيتية الهنغارية قصيرة الأجل، وعميل سرى للحزب في ظلّ نظام هورثي الرجعي الذي أعقب تلك الجمهورية، ومنفى متحمّس في قيينا. وهذه هي المرحلة التي وضع فيها أسس تلك التفسيرات الغربية، الماركسية، الهيجلية، الإنسانيّة، والمناوئة للعلم التي أخضعت لها الماركسية؛ في الوقت الذي أرسى قاعدةً فلسفيةً لعصمة الحزب توفر للينينية أساساً أفضل من أي شيء سبق أن قدّمه لينين نفسه؛ وهي القاعدة ذاتها التي سبق أن شجبها لينين نفسه.

غير أنّ لوكاش المرحلة الثالثة الناضج بات في حالٍ من التوافق ليس مع لينين وحسب، بل مع ستالين أيضاً؛ وتمكّن من أن ينجو بجلده في مرحلة تطهيرات موسكو. وكان عندئذٍ قد تخلى تماماً عن موقف *التاريخ والوعي الطبقي*. والتزم في الفلسفة ذلك الالتزام الراسخ موضوعية العالم الخارجي، بمعنى وجوده المستقل عن الوعي؛ فالوعي هو انعكاس للواقع⁽¹⁷⁾. ونقد لوكاش يعمل ضمن هذه الأطر الإبستمولوجية؛ لكنه يستخدم فكرة عن "الانعكاس" محنكة جداً يمكن أن تعني شيئاً قريباً من "تمثيل حقيقة الشيء التاريخية الأساسية". وبالنسبة للوكاش في هذه الفترة فإنّ أرفع مصطلحات التقريظ النقدي هو *الواقعية*؛ فإن تكون جيداً يعني أن تكون واقعيّاً، مع الانتباه إلى ضرورة إيجاد مصطلح جديد للواقعية الكلية التي لا تعكس سوى السطوح: هكذا باتت "واقعية" بلزك مفضّلة على "طبيعية" زولا. كما شنّ لوكاش نوعاً من حرب العصابات دفاعاً عن *الواقعية النقدية* (أي عن أعمال كتّاب مثل بلزك وتولستوي) وضدّ تلك الأعمال الدعائية الخفيفة التي أُطلق عليها على نحوٍ مضللّ اسم *الواقعية الاشتراكية العظيم*. وقد وافق، بالطبع،

(17) "Art and Objective Truth"، reprinted in *Writer and Critic*, 1965.

على أنّ الواقعية الاشتراكية ينبغي أن تكون الغاية الحقّة للفنّ؛ لكنّه حسب أنّها أقرب لأن توجد في أعمال كتّاب جيدين مثل غوركي وسولجنيتسن.

يبدو ذلك أشبه بلعب على الكلمات؛ لكنّ إستفان ميزاروس، وهو واحد من تلاميذ لوكاش، يشير إلى معنى أعمق، ينسبه إلى ماركس نفسه، ويجرى تقريباً على النحو التالي: تنشأ القيم من حاجات الإنسان منظوراً إليه على نحو دياكتيكي بوصفه كائناً طبيعياً يتوسّط ذاته ويشكلها تاريخياً. وعالم التفارق بين الواقعة والقيمة هو عالم مغترب ذو طبيعة لا معنى لها إنسانياً. وتهدف الواقعية إلى الإحاطة بكلية الإنسان الديالكتيكية؛ أمّا الطبيعية فتسلّم بأنّ المعنى الإنساني للواقع مُعطى في المظاهر المباشرة. ويبدو أنّ الطبيعية هي واقعية عالم مغترب^(١٨). وهكذا يغدو التقابل بين الطبيعية والواقعية، بعيداً عن كونه تمييزاً تقنياً ضيقاً بين أشكال الروايات الفرنسية في القرن التاسع عشر، ذلك التمييز الديالكتيكي الأساسي الذي ينطبق على الفنّ برمّته.

وتتمثّل إحدى الوظائف الرئيسة للواقعية في الكشف عن قوى التاريخ الأساسية. فالنقاد البريطانيون في هذه المرحلة كانوا يهملون سكوت بوصفه روائياً ثانوياً إلى أبعد حدّ؛ فهو رومانسي نوستالجي وخالق أنماط مبتذلة، أمّا لوكاش، في كتابه *الرواية التاريخية* (١٩٣٧)، فيجعله "شاعر الضرورة التاريخية". ويجد مبررات قيمة لتقريضه (في إبرازه التناقضات التاريخية الأساسية المعقدة) لا يمكن لناقد غير ماركسي حتى أن يراها. وهذه المقاربة تلقى الضوء أيضاً على تلك المعالجات ذات الفروق الدقيقة التي تناول بها بلزاك، وزولا، وتولستوي والتي نُشرت في كتابه *دراسات في الواقعية الأوروبية* (١٩٥٠).

(18) István Meszáros 1970, *Marx's Theory of Alienation*, pp. 190-214.

ولعلّ هذه جميعاً لا تتمتع بالعمق الذي لكتاب *هيغل الشاب: دراسات في العلاقات بين الديالكتيك والاقتصاد*، المكتوب عام ١٩٣٨، والذي حُظِرَ طوال عشر سنوات لأنه يرفض رؤية ستالين أنّ هيغل كان مدافعاً عن الإقطاع. ففي هذا الكتاب يُنظر إلى هيغل على أنه هيغلي يسارى، واعٍ تماماً للقضايا الاقتصادية؛ والحقيقة أنّ لوكاش الناضج ينقل هيغل صوب ماركس بالقدر الذى نقل فيه لوكاش الشاب ماركس صوب هيغل. ولا بدّ أنّ هذا الكتاب عن هيغل والدراسات التى يتضمّنها كتاب *غوته وعصره* (١٩٤٧) يجعلان لوكاش واحداً من أدقّ مؤرّخى الأفكار. فالمرء يتعلّم أن ينظر إلى التاريخ الفكرى الألمانى بطريقة مختلفة؛ وأن يبدى احتراماً عظيماً حيال التنوير الألمانى الذى ينتمى إليه ليس كانط وحسب، بل شيللر، وغوته وهيغل أيضاً، وأن يبدى احتراماً أقلّ حيال الرومانتيكية الألمانية. كما يتعلم أيضاً أنّ غوته كان واقعياً عظيماً؛ الشئ الذى يسهل إغفاله لدى قراءة القسم الثانى من *فاوست*.

ولم يأت العام ١٩٥٧ حتى بات بمقدور لوكاش أن يأخذ الحداثيّة على محمل الجدّ الذى تستحقّه، وذلك فى كتابه *معنى الواقعيّة المعاصرة*؛ وكانت تبصّراته فى العام ١٩١١ والعام ١٩١٥ قد أظهرت أنه مؤهّل تماماً لأن يستجيب لها. لكن الشكل الذى اختاره - وهو المقارنة بين توماس مان وكافكا، تلك المقارنة التى حُسرت بين فصل عن إيدولوجيا الحداثيّة وفصل عن الواقعيّة النقدية والاشتراكية - يُظهر حدودَ منظوره اللاحق. فالفصل الأول ينتهى، بنبرة كولونيل أو مفوض: "الحداثيّة ليست إثراءً للفنّ بل هى نقصٌ له"؛ ومع أنّ لوكاش يستجيب بقوة لما يتمتّع به فنّ كافكا من قدرة، فإنه ليست لديه المفاهيم الكافية لاستيعاب تلك القدرة. ومن الإنصاف فى اعتقاده أن نصف لوكاش بأنّه ناقِدٌ عظيم، منقطعٌ بسبب إيدولوجيته عن التماس مع

الفنّ الأهمّ في زمنه. وقد تمثّلت واحدة من مآثر الماركسيين الغربيين الآخرين - خاصةً أدورنو - في تعاملهم مع الحداثيّة، مع أنّه ليس واضحاً تماماً ما إذا كانت ماركسيّتهم قد نجت من هذه المواجهة، أمّا ماديتهم فلم تتجّ قطّ.

حين يبدأ واحدٌ من أعظم الفلاسفة الماركسيين مسيرته في علم الجمال، ويواصلها في النقد الأدبي، وينهيها في علم الجمال⁽¹⁹⁾، فإنّ بمقدورنا أن نتوقّع له أن يسيطر على التفكير الماركسي اللاحق بشأن الفنّ. لكن ذلك لم يحصل؛ والمدهش في النقد الماركسي الأخير هو ما يبدو عليه من رفض مواقف لوكاش جميعها تقريباً. وتكفي نظرة إلى الوراء كي نتبيّن السبب الفكري الذي يقف وراء ذلك. فقد كان لوكاش واقعيًا فلسفيًا؛ ورأى أنّ كلّ أنماط الانعكاس - العلم، الفلسفة، التاريخ، الفنّ، الأدب - تعكس الواقع الموضوعي ذاته⁽²⁰⁾. أمّا الماركسيون اللاحقون، مثل أولئك الذين يصفهم الفصلان التاليان، فقد تأثّروا أشدّ التأثّر بما بعد البنيوية؛ وهم يُعدّون من وجهة نظره مثاليين، ولا عقلايين⁽²¹⁾ أو حتى ذاتيين برجوازيين، ولا يرون أنّ ثمة واقعا موضوعيا كي يتمّ عكسه.

رأى لوكاش أنّ الفنّ موجود، على نحو يسبق نظرياتنا عنه؛ والمشكلة الفلسفية هي تفسير قدرته على الوجود وقيامه بوظائفه. أمّا الماركسيون

(19) آخر عمل كان في الحقيقة حول الأنطولوجيا - وقد أمّته في عمر متقدّم كثيراً، ووجده تلاميذه أنفسهم أبعد ما يكون عن الإقناع. أمّا الأعمال ما قبل الأخيرة في علم الجمال فقد أخذت بجديّة أكبر. انظر:

Agnes Heller (ed.) 1983, *Lukács Revalued*.

(20) Királyfalvi 1975, p. 35.

(21) ليس أسهل من توسيع مبادئ جداله الواسع ضد اللاعقلانية، في كتابه *تخظيم العقل* (1962)، والذي يمتد من شلنغ إلى هيدغر، بحيث يصل إلى لاكان وديريدا. ولم يُعجب بهذا العمل إلا قلة قليلة من المفكرين المحدثين، ربما لأنّ المفكرين العقلانيين لا يقرعون لوكاش؟.

اللاحقون فيعتقدون أنّ مقولة الفنّ هي مقولة مبنية بناءً؛ وعلينا أن نسأل ما هي المصالح الطبقيّة التي تخدمها تلك المقولة. ورأى لوكاش أنّ ثمة تراتبًا للقيمة جوهرية ينتظم أعمال الفنّ؛ أمّا هم فقد رأوا أنّ هذه الضروب من التراتب هي بناءات إيديولوجية تدعم تراتبات اجتماعية. ورأى لوكاش أنّ العمل الفنّي هو كلّ متكامل، ويخلق عالمًا موحدًا؛ أمّا هم فقد ادّعوا أنّه يُعنى بالتشظّي والانقطاع. ورأى لوكاش أنّ للأعمال الفنية -العظيمة في حقيقة الأمر- قيمة معرفيّة عميقة، وأنها إدراك الإنسان لذاته، شأنها شأن العلم الذي هو إدراك الإنسان للعالم الخارجي. أمّا هم فقد رأوا أنّ الأعمال الفنية هي نصوص، مثل غيرها من النصوص (كالإعلانات، والقصص الشعبي)؛ وأنها إذا ما كانت تتيح نفاذًا إلى أي شيء، فالى الإيديولوجيا. ورأى لوكاش أنّ الفنّ ذاكرة البشرية. وأنّ دلالاته لا يمكن أن نفهم إلا في سياق التاريخ الملموس، وطبيعيّ أنّه كان يرى أنّ الماركسية تحكى لنا ذلك التاريخ. أمّا هم فينظرون إلى التاريخ على أنّه سرّ الرأهن الذي يبني الماضي ويقدر أن يبني كل صنوف التقاليد الفنية البديلة. وكان لوكاش يفضل الواقعية على جميع الطرائق الأدبية الأخرى، ويرى أنّ الحداثيّة نقضٌ للفن. أمّا هم فقد خاطوا نظريتهم كلّها كي تتوافق مع الحداثيّة، ورأوا أنّ الواقعيّة برجوازيّة، مهذّنة، وليست ثورية⁽²²⁾.

والعلاقة بين ما بعد الماركسيين بعد البنيويين ولوكاش الناضج هي كالعلاقة بين اليساريين الطفوليين ولينين. فشعارهم هو "لا تعاون مع القيم الفنية البرجوازيّة"، ومنهجهم هو الطائفيّة الخلاصيّة.

(22) Barthes 1970، S/Z، Bennett 1979، *Formalism and Marxism*، Belsey 1980، *Critical Practice*، Eagleton 1983، *Literary Theory*، Dollimore and Sinfield 1985، *Political Shakespeare*.

هذه عينة صغيرة وحسب من النقاد الذين يتمسكون ببعض أو كلّ الآراء التي أشرت إليها؛ لكن القائمة لا نهاية لها.

ويمتدّ الفارق بين النقاد المحدثين ولوكاش حتى إلى مسائل التمثيل التقنية الرفيعة: بل لعلّه يضرب بجذوره هناك. فليس بمقدور أى ناقد حديث أن يناقش هذه القضايا دون أن يستدعى نظرية الدال: سوسور الأسطوري الذى يُفترَض أنه نظر إلى الواقع بوصفه شيئاً ذا مدلول، وليس بوصفه شيئاً موجوداً بحدّ ذاته، وصولاً إلى ديريدا الذى رأى أنّه لا يمكن أن يكون هنالك أى مدلول متعال، أبعد من لعب الدوال^(٢٣). وما استبدلته هذه الإشكالية، وما يبدو أنّ النقاد المحدثين لا يستخدمونه، هو الديالكتيك. وانتهيار الديالكتيك فى السنوات الثلاثين الأخيرة هو حدّثٌ فى العالم الفكرى مذهلٌ مثل انهيار الاتحاد السوفييتى فى العالم السياسى. وطبيعى أنّ لوكاش لا يعلم أى شىءٍ عن هذا الأمر. ولديه نظريته عن نظام دال (غير لغوى) أولى، ونظام دال ثانوى (هو اللغة)، ونظام "أولى إضافى" يضم لغات الفن. لكنه يظلّ يستخدم الديالكتيك الماركسى فى نظرية المعرفة الخاصة به، بينما يرفّ الديالكتيك الهيجلى بجناحيه غير بعيد فى الخفية.

والمقولة الأساسية فى الفنّ هى *besonderheit*، أو "الخصوصية". وهذه عملياً مقولة معرفية عامة تنتمى إلى ديالكتيك المعرفة. فالمرء يعرف شيئاً ما، ليس عبر تجربة الأفراد المباشرة دون توسّط، وليس عبر مفاهيم عامة مجردة، بل بالتقلّب عبر الاثنين لإنتاج حقل غنى من التحديدات الملموسة (التي يُفترَض أنّها تجارب مباشرة يُعبّر عنها بمفاهيم عامة). و"الخصوصية" هى حقل أفكار مُتوسّطة تقع بين الفرد والمفهوم المجرد. وفى الفنّ نبدأ بالخصوصية وننتهى بها: فنحن لا نعنى فى الفنّ بالتفاصيل من أجل التفاصيل، وليس فقط من أجل التعميمات المجردة التى توضحها. ولدينا، بدلاً من ذلك، تفاصيل تتأصل فيها تعميمات مهمة؛ إذ نبدأ من الصور الفنية، يبدو

(23) يجد القارئ فى كتابى *بؤس البنيوية* تناولاً موسّعاً لهذا الأمر.

أنا ننقل صعودًا إلى التعميمات ونزولًا إلى تفاصيل الواقع، لكننا نعود إلى الصور. ويبدو هذا وصفًا معقولًا للسيرورة النقدية وتناولًا للفن مُنصفًا؛ لعلَّ أرسطو يوافق عليه⁽²⁴⁾.

وليس هذا الوصف للفن بالشكلي المحض: ذلك أن لوكاش يستخرج منه معيارًا تقويميًا. فهو يعنّف الفنّ الذي يقترب من التفاصيل الفردية ذلك الاقتراب الشديد -كروايات زولا، على سبيل المثال- بوصفه طبيعيًا؛ كما يعنّف الفنّ الذي يقترب مما هو كلّى أشدّ الاقتراب - مثل كافكا - بوصفه تمثيليًا مجازيًا؛ في حين يمتدح الفنّ الذي يتنقل بين الاثنين - مثل بلزاك أو ديكنز أو توماس مان- ويراه جديرًا بالواقعية. وما توجده لنا الواقعية هو (في لغة نقد لوكاش الباكر) النمط؛ ففي النمط، تكون دلالة التاريخ مجسّدة إذا جاز التعبير. وبذلك فإنّ ميردل الصيرفي في *نوريت الصغيرة* ليس تمثيليًا مجازيًا للرأسمالية، وليس مجردّ تعميم مُجسّد عنها؛ لكنه أيضًا ليس مجرد فرد لديه بعض الخصائص الشخصية اللافتة؛ ككونه نصّابًا لديه آلاف الضحايا؛ بل هو بالأحرى نمطٌ، تتأصلّ فيه آلاف الحقائق العامة عن الرأسمالية، كما تتأصلّ في روبرت ماكسويل الحقيقي في أيامنا هذه.

وينبغي أن تكون فضيلة نظرية لوكاش الناضجة، بالمقارنة مع بعض الأشكال الراهنة من النقد ما بعد الماركسي، واضحة بما فيه الكفاية. فهو يقرّ ما للأدب من قيمة معرفية -أى يعترف بأنّ بعض الأعمال الأدبية توفّر تبصّرًا بالعالم مستقلًّا- دون أن يختزل الأدب إلى مجموعة من التعميمات. ويوفق، في سيرورة التفسير، بين قيم الماركسية وقيمٍ مختلفَةٍ تمامًا في

(24) من التحليلات التي تتناول جماليات لوكاش بالإنجليزية:

G. H. R. Parkinson (ed.) 1970، Chapter 4; G. H. R. Parkinson 1977، Chapter 7; Béla Királyfalvi 1975.

الظاهر تشتمل عليها الأعمال الأدبية ذاتها. ونواقص تقويمه الأدب الحدائى تبدو مسائل تتعلّق بالذائقة والإيديولوجيا العامة أكثر بكثير من تعلّقها بالنظرية الأدبية؛ مع أنّه من نواقص النظرية بلا شكّ أن نمطاً مصطلح "الواقعية" إلى الحدّ الذى يمطّهُ إليه لوكاش. وأودّ أن أعبر عن إعجابى بلوكاش اللاحق كناقّد أكثر مما فعلت؛ لكن المواقف الجديدة لا تتطوى على ما اشتملت عليه الأعمال الأولى من حساسية الوجودية ولا على ما اشتملت عليه المرحلة الثالثة من جنون فلسفى. وهى تبدو فى بعض الأحيان نافرةً بعض الشيء من الفكر والثقافة؛ وهذا طبيعىّ، لأنها تطورت فى ظلّ أكبر نفور من الفكر والثقافة عرفه التاريخ.

٢-٣ بنويّة غولدمان التكوينية

بعد أعمال لوكاش الباكورة، يبدو أنّ مثنّسة الماركسية الغربية قد تواصلت دون أى تفحص جدّى. وجرى عن وعى تناسى اقتصادوية الماركسية الاختزالية، التى هى سمتها المميزة واللافتة بين فلسفات العالم الكبرى، أو جرت تغطيتها ببناءات ثقافية مطردة التعقيد. وبمجرى البنويّة الفرنسية قاربت هذه السيرورة حدّ الاكتمال؛ وكادت الماركسية الغربية تتكيف تماماً مع اهتمامات المتقفين؛ فأعدت مئات المرّات صياغة علاقة الذات - الموضوع، وشرحت شتى أشكال الذاتية، وضمت مفاهيم "ثوريّة" حقاً مثل الذات بلا مركز، وبررت أنواعاً عديدة من اليسارية الطفولية فى السياسة، وقدمت تفسيرات لامعة للظواهر الثقافية. غير أنّ وظيفتها الأهمّ ظلّت ما يلى: أن تخفى عن المتقفين الاشتراكيين الأسباب الاقتصادية العقلانية التى تدفع أكثرية البشر إلى رفض أن تكون اشتراكية.

ومن المفيد أن ننظر إلى بعض المفاهيم التى أمكن استخدامها لهذه الأغراض. والبنويّة التكوينية عند لوسيان غولدمان هى سليل مهم وأصيل

لماركسية لوكاش. وكان إنتاج غولدمان الخصب بين أربعينيات القرن العشرين وستينياته، وهى مرحلة علمية جدًّا؛ وكان غولدمان مساعدًا لعالم أصيل، هو عالم النفس بياجيه؛ وحاول أن يتكلم كما يتكلم عاتم. لكنه رأى أنَّ الموضوع الأساسى بين موضوعات البحث السوسولوجى هو **البنية الدالة**. ولم يتمكّن غولدمان قطّ من القول بدقّة ما هى هذه البنية ما عدا أنها شىء ذهنى. وهو فى كتابه **الإله الخفى** يقدّم "الرؤيا التراجيدية" كمثال على "بنية عالمية دالة". ومن الواضح أنّ هذه البنية بناء مثالى واعتباطى من قبل الباحث؛ وليس لها فى أفضل الأحوال أى واقع سوى ذلك الواقع الذى لـ "بنية الشعور" لدى ريموند وليامز - والذى قد يكون كافيًا تمامًا للقيام بعمل نقدى مهم: هو، فى حالة غولدمان، إقامة مشابهة بنيوية بين تراجيديات راسين، واللاهوت الجانسنى^(*)، ورؤية العالم لدى نبالة الرداء الفرنسية^(**). وهذا إنجاز نقدى عظيم، لم يُسئله بشىء كونه مكتوب بروح كتاب لوكاش **الروح والأشكال** بقدر ما هو مكتوب بروح أعماله اللاحقة؛ فهو يتكئ على الاقتصادوية الماركسية دون أن يتقيّد بها.

وغولدمان معاد للبنى السكونية لدى معظم البنيويين الفرنسيين، تلك البنى التى تبدو معلّقةً فى الهواء فى مكانٍ ما بين الذات والموضوع، وتحدّد

(*) الجانسنية، لاهوت وحركة أدانها الفاتيكان عام ١٦٥٥ بالهرطقة، ويجرى فيهما التأكيد على الخطيئة الأصلية، وفساد الإنسان، والقضاء والقدر. نشأت الجانسنية من كتابات اللاهوتى الهولندى كورنيلوس أوتو جانسن، وشكلت حركة مميزة ضمن الكنيسة الكاثوليكية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، وكان معقلها المهم فى دير بور رويال قرب باريس، ذلك الدير الذى عرف كثيرًا من اللاهوتيين والكتاب المهمين، مثل أنطوان أرنو وبير نيكول وإسكال وراسين.

(**) نبالة الرداء *noblesse de la robe* هم، فى ظل النظام القديم فى فرنسا، أرسقراطيون فرنسيون يدينون بمررتبهم إلى مواقعهم القضائية والإدارية، التى غالبًا ما كانوا يشترونها مباشرة لقاء مبالغ ضخمة. وكانت القاعدة ألا تمنح هذه المناصب أصحابها ألقابًا (كونت، دوق، بارون، إلخ)، لكنها كانت مناصب شرف مرتبطة غالبًا بمناصب معينة (قاضٍ، مستشار، إلخ). وقد شكلت نبالة الرداء مع النبالة القديمة الطبقة الثانية فى فرنسا قبل الثورة.

كليهما^(٢٥). والبنية الدالة بالنسبة له هي بنية أنتجتها تاريخياً ذات تتعدى الأفراد. (وقد قصد بهذه الذات أن تكون بديلاً متفوقاً فلسفياً للذات المتعالية عند كانط أو للروح عند هيغل). والذات المتعدية للأفراد هي طبقة مثل البروليتاريا أو البرجوازية، أو حتى جماعة أشدّ تحديداً وحصراً مثل نبالة الرداء التي لعبت دوراً إدارياً في ظل ملوك فرنسا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وراحت تحل محلها في ظل لويس الرابع عشر بنية بيروقراطية أشدّ مركزية، وبدأت أسس عالمها تنزلق؛ دون أن يكون لديها ما تتكى إليه سوى الملكيّة. وكما يرى غولدمان في *الإله الخفي*، فإن اللاهوت الجانسنى، لاهوت الواجب المطلق، تجاه إله لا نفاذ إليه، هو تعبير عن تجربتهم الاجتماعية الأعمق.

ومثل هذه الذوات المتعدية للأفراد، وليس الأفراد الإنسانيون التجريبيون العاديون، هي ذوات التاريخ الحقّة بحسب غولدمان. ويشتمل وضع الذات المتعدية للأفراد على إمكانات موضوعية معينة، قد لا تكون ظاهرة للأفراد الذين ينتمون إليها. وعلينا أن نميّز بين وعى هؤلاء الأفراد الفعلى والوعى الممكن (ما يدعوه لوكاش المتسرّب، ذلك الوعى الذى يصطنعه الباحث وينسبه إلى البشر الذين يدرسهم). وأحد الأشياء التى يمكن لكاتب عظيم مثل راسين أن يفعلها هو الإفصاح عن الوعى الممكن لدى مثل هذه الذات المتعدية للأفراد. ومثل لوكاش، فإنّ لغولدمان فضيلة الإشارة إلى ما يجعلنا نشعر بعظمة الكتاب العظيم؛ وهو أنهم يعينوننا على التقاط معنى الشروط الاجتماعية الأساسية لحياتنا. لكن الثمن النظرى المترتب على هذا هو ثمن باهظ؛ إذ ينبغى أن يغدو التاريخ وعلم الاجتماع على السواء دراستين لمغامرات الذوات المتعدية للأفراد. ولعلنا نرى فى هذا ما دفع

(25) انظر كتابي *بؤس النبوية*.

التوسر لأن يبتعد عن هذا الخط، ولأن يرى إلى التاريخ على أنه سيرورة دون ذات.

وعلى أن أعترف بأنني قد تبنيّت أنا نفسي، وفي هذا الكتاب بالذات، طبعةً من موقف غولدمان. فأنا لا أكفّ عن الكلام على "المتقنين الأدبيين" بوصفهم حملة هذه النظرة اللافتة أو تلك من النظرات المناهية للعقل إلى هذا الحدّ أو ذلك، الأمر الذي قد يثير حفيظة القارئ، الذي أتق في أنه لا يحمل تلك النظرة. غير أنّ مثل هذه الدعاوى ينبغي أن تؤخذ على الدوام بالمعنى الذي نجده لدى غولدمان، أي على أنها تسريبٌ وعى ممكن إلى نبالة رداءٍ حديثة.

٢-٤ المثالب وعقدة السلطة لدى المتقنين

ما من مشكله في مثل هذه المقاربات، ما دام النقد الأدبي هو الغاية المنشودة. أمّا على المستوى السياسي، فإنّ تراث لوكاش برمته - شأنه شأن تراث غرامشي أو أدوربو أو ماركوزه، أو سوى ذلك من اتجاهات الماركسية الغربية - بحوى، ومثالي، وإرادوى. حيث يمكن للمتقنين ألا يكفوا عن الزعم، دون أن يجاوزوا حدّ المعقول، أنهم يعلمون ما الإمكانات الموضوعية التي طوى عليها ذات متعدية للأفراد كانوا قد درسوا شروطها. وعندها يسهل ت السهولة الفاتلة استخدام مفاهيم الوعى المُسرّب، والوعى الممكن، وما إلى ذلك كأساس لادعاء معرفة الوعى الحقيقى لجماعة ما أفضل من هذه الجماعة ذاتها. كما تسهل رؤية الوعى الفعلى لدى جماعة على أنه شىء يفرضه عليها المجتمع كوسيلة للسيطرة؛ وتسهل رؤية تغيير ذلك الوعى على أنه الوسيلة الواضحة للتحرر. هكذا يغدو الوعى الموضع الحق للنضال الثورى؛ ويغدو المتقف، الذى شغله الوعى، ذلك الشخص الذى يمكن أن يخرج منتصرًا من ذلك النضال.

قلّما كان لدى الكادحين الفعليين في مجتَمع رأسمالي فعلى أى طموح يزيد على طموح البقاء. وهم يريدون في بعض الأحيان أن يحافظوا على ما يتمتّعون به من أفضليّات قياساً بغيرهم من الكادحين؛ أو أن يقفّزوا إلى صفوف البرجوازية الصغيرة. وكثيراً ما يكونون قوميين أو وطنيين، أو دينيين مخلصين، بل متعصبين. ومهمة الثورى العسيرة هي أن يقنعهم أنّ هذه غايات زائفة أو قاصرة؛ وأنهم ينبغي أن يهدفوا إلى تغيير المجتمع تغييراً ثورياً مما يمنحهم سيطرةً على حياتهم. ولعلّ الإنسان الكادح يعتبر في هذه الحالة أنّ الثورى قد أخطأ المرمى. ولعلّ سيطرة المرء على حياته "تعنى المشاركة المستمرة في بنى سياسية معقّدة. ويمكننا أن نكتب هنا حواراً من النوع البريختى، حيث يقول الإنسان الكادح: "أريد خبزاً، تحرراً قومياً، وعقيدة، وأنت تقدم لى لجنة دائمة الانعقاد. والأنكى من ذلك أنّ أمثالك هم الذين سيديرون تلك اللجنة". والحال، أنّ السجّل السياسى والاقتصادى الموحش لكل من الماركسية الغربية والسائدة، والبقاء المدهش لكل من القومية والدين يشيران إلى أنّ ثمة شيئاً من الحقيقة في كلّ هذا.

٣- المفاهيم الماركسية عن الإيديولوجيا

المفهوم الأهمّ بين مفاهيم النظرية الماركسية، فيما يخصّ النظرية العامة فى الثقافة والأدب، هو مفهوم الإيديولوجيا. بل يمكن التعبير عن هذا الأمر بصورة مختلفة، والقول: إذا ما كان لدى الماركسية أى شىء تقدّمه للنظرية العامة فى الثقافة والأدب، فلا بدّ أنّه يقع فى مكان ما تحت مفهوم الإيديولوجيا. غير أنّ هذا المفهوم مراوغ إلى أبعد حدّ، وكانت له بعض المغامرات غير العادية فى القرن العشرين، وهى مغامرات لا تزال متواصلة، إذ إنه اليوم واحد من المفاهيم الأساسية لدى النسوية.

وهو في الحقيقة مفهومٌ ملتبسٌ على نحو مضاعف. ويورد إيغلتون^(٢٦) ستة عشر تعريفاً للإيديولوجيا. وهو يقول لاحقاً إنَّ ثمة ستة. غير أنّي على ثقة بأننا إذا ما وضعنا جميع المواصفات المفيدة فإنَّ الرقم سوف يصل إلى ستين. لكنى أودّ الإشارة إلى أنّ من الممكن جمع المعاني المهمين في مجموعتين اثنتين: الإيديولوجيا بوصفها منظومة جزئية من الأفكار الصريحة - منظومة مثل النازية أو الماركسية، على سبيل المثال - قد تكون صحيحة وقد لا تكون، لكنها تعمل لأغراض سياسية خفية أو مُعَنَّة؛ والإيديولوجيا بوصفها المنظومة الكلية من الأفكار المُسلّم بها والتجارب المعيارية في مجتمعٍ ما؛ منظومة تشكّل عالمَ حياةٍ يبدو على أنه طبيعي ولا شكّ فيه، لكن له في الحقيقة مصدره الخفي في البنية الطبقيّة، ووظيفته الخفية المتمثلة في تعزيز تلك البنية ودعمها. والإيديولوجيا بالمعنى الثاني هي بالطبع أشدّ شؤماً وأشملّ مما هي بالمعنى الأول، غير أنه ليس من الواضح أنّ المعنى الثاني معنى متماسك؛ ولعلّه أن يكون مجردّ كابوس ألتوسرى.

٣-١ الإيديولوجيات بوصفها منظومات من الأفكار لها وظائف سياسية

معنى الإيديولوجيا الأول قريبٌ من المعنى العادي، غير الماركسي لهذه الكلمة. إيديولوجيا ما هي منظومة من الأفكار مثل أفكار ماركس نفسه يُقصد بها، على الرغم من طابعها العام تماماً، أن توفر الدعم لموقفٍ سياسي معين. فلقد قُصدَ للماركسية أن تروّج لثورةٍ وتصل بالبروليتاريا إلى السلطة. وقُصدَ للنازية أن تقيم عالماً جديداً من الأمم النقيّة عرقياً، يحكمه العرق الآري وتكون ألمانيا على قمّة. غير أنّ البرجوازي العادي - الذي يزداد معناه اقتراباً من معنى الشخص العادي في المجتمعات المتطورة الحديثة - هو

(26) Eagleton 1990a.

بالنسبة للماركسيين إيديولوجي شأنه شأن الماركسي أو النازي. وأفكاره "القانونية، والسياسية، والدينية، والجمالية، والفلسفية" (إذا ما عدنا إلى تقديم ماركس في العام ١٨٩٥) تشكل معاً إيديولوجيا برجوازية، غرضها الأساسي إدامة الحكم البرجوازي.

وبهذا المعنى، فإنّ منظومة هيغل، التي هي مصدر قائمة الموضوعات لدى ماركس، تشكل إيديولوجيا برجوازية متقنة ومنهجية. غير أنه ليس على المرء أن يكون هيغلياً كي تكون له إيديولوجيا برجوازية. فتحت هذا العنوان الرحيب تأتي المبادئ القانونية لدى قضائنا، والمبادئ السياسية لدى المحافظين، والليبراليين ومعظم حزب العمال البريطاني؛ وكلّ من المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية؛ وفلسفات هسرل، وهيدغر، وفيتغنشتين، وفلسفة العمل غير التقني عند راسل؛ وربما كان على المرء أن يضيف في هذه الأيام معظم العلوم الاجتماعية وقدرًا كبيراً من العلوم الطبيعية الشعبية. وربما الإعجاب بفيرجينيا وولف أو جيمس بوند؟

وأن ندعو منظومةً فكريةً إيديولوجيا بهذا المعنى يعني أن نضع تحت طائلة نوع خاص من الشكّ أسس التمسكّ بها. كما يعني أن نشير إلى أنّ تلك المنظومة يجري التمسكّ بها، ليس بسبب أسسها المقرّرة، بل بسبب وظيفتها في دعم الحكم الذي تمارسه طبقة معينة. ولقد رأى بعض علماء الاجتماع، ومن بينهم ماركسيون تنقيحيون مثل إيلستر^(٢٧)، أنّ الحاجات الوظيفية مثل هذا الحجاج ليست صحيحة، لأنك لا تبين ما الذي يوجب على أحد ما أن يتمسكّ بعقيدة بمجرد إظهارك أنّها تساند أقدار طبقته. لكن ذلك ليس صحيحاً. ومن السهل أن نرى أنّ هنالك نوعاً من عملية الاصطفاء الدارويني بين

(27) Jon Elster 1985, *Making Sense of Marx*.

النظريات، فتلقى تلك التى تهدد مصالح الطبقة الحاكمة التثبيط من قبل أبناء تلك الطبقة الذين يشعرون بأنّ مصالحهم الفردية مهدّدة، فى حين تلقى تلك التى تدعم مصالح الطبقة الحاكمة صنوف الرعاية المباشرة.

ليس ثمة صعوبة إذاً من ذلك النوع الذى يشير إليه إستر فى رؤية كيف يمكن لإيديولوجيا طبقة أن تنشأ ويجرى الحفاظ عليها. غير أنه ما كلُّ شىء فى الحياة الفكرية يمكن أن يكون جزءاً من الإيديولوجيا بهذا المعنى. ولا يمكن للعلوم الطبيعية، بشكل خاص، أن تكون جزءاً من الإيديولوجيا؛ فهذه الأشياء ثمة حاجة إليها للحفاظ على الأساس الاقتصادى للمجتمع القائم، وهى تتجزئ هذه المهمة ليس بكونها جذابة للطبقة الحاكمة، بل بجعلها الآلات تدور. وعلى الرغم من أنّ الاقتصاد البرجوازي جزءٌ، وجزءٌ أساسى، من الإيديولوجيا البرجوازية، فإن الاقتصاد الماركسى لا يمكن أن يكون جزءاً منها. ولا بدّ أن له قيمة صدق واستقلالاً خاصاً، وإلا لما كان بمقدور الماركسية أن تتشكّل أساساً للاشتراكية العلمية. والنسبوية الفكرية المطلقة تتنافى مع الإيمان بالماركسية كما تتنافى مع الإيمان بأى شىء آخر.

وما إن نعترف بأنه لا يمكن لأية منظومة فكرية أن تكون إيديولوجيا صرفاً، حتى يكون علينا أن نسأل حيال كلّ منظومة محددة نتناولها، إلى أى مدى هى إيديولوجيا، وما مدى استقلالها واكتفائها الذاتى. فلا يمكن (إلا فى السجلات الحزبية الأشدّ بلادة) أن ننبت كامل الاقتصاد البرجوازي على أنه إيديولوجيا. وعلينا أن نسأل أية حاجات محدّدة فى القضايا الاقتصادية هى التى تبدو صحيحةً فكرياً، بصرف النظر عن استخداماتها السياسية؛ وأية حاجات هى التى تقوم على افتراضات إيديولوجية بالفعل. وما يصحّ على الاقتصاد يصحّ على جميع مجالات البحث الأخرى، ومن بينها النظرية الأدبية بالطبع. ولعلّ السؤال الأهمّ الذى ينبغى أن نطرحه بشأن الأدب

والنظرية الأدبية هو إلى أى مدى هما إيديولوجيان وحسب وما درجة استقلالهما الشكلي أو الفكرى، كفنّ وفكر؟

لا يسعنا أن نجيب عن هذا السؤال إذا ما قصرنا أنفسنا على الفنون وحدها. وينبغي فى الأساس أن تُطرح الأسئلة ذاتها على جميع المجالات الفكرية الأخرى؛ كما نحتاج لأن نقارن هذه المجالات الفكرية بمباحث من المعروف أنها ليست إيديولوجية مثل الرياضيات وبعلم يمكن أن ينتهى بها الأمر إلى الاشتغال على كل صنف العناصر الإيديولوجية مختلطة مع عناصر أخرى غير إيديولوجية. وكانت الماركسية، فى سياق تاريخها، قد وجّهت قدرًا كبيرًا من النشاط صوب نقد جميع الفروع المعرفية البرجوازية، بقصد بناء وجهة نظر ماركسية فى كل موضوع تقريبًا. وإنجلز هو الذى بدأ ذلك، بأبحاث فى الأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية⁽²⁸⁾ استطاع أن يجد فيها أمثلة على الديالكتيك الماركسى بما فى ذلك الكيمياء والفيزياء. وقد كان للماركسية منذ البداية، بالطبع، موقفها الفلسفى الخاص المحدد، المناهض للمثالية (والذى استغرق لينين وقتًا فى الدفاع عنه حتى فى القرن العشرين)⁽²⁹⁾. والماركسية بحدّ ذاتها هى نظرية فى التاريخ محدّدة تتطلب أن تُعاد كتابة تاريخ العالم كله على نحوٍ مُفصّل لإظهار تأثير العوامل الاقتصادية والصراع الطبقي.

وكانت الماركسية فى معظم مراحل مسيرتها - بقيادة إنجلز الفكرية أواخر القرن التاسع عشر، وفى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته حين باتت فى روسيا نوعًا من الأرثوذكسية السياسية، وبين ثورى الغرب الشباب

(28) Friedrich Engels 1884, *The Origin of the Family, Private Property and State*. 1940, *Dialectics of Nature*.

(29) V. I. Lenin 1908, *Materialism and Empirio - Criticism*.

فى ستينيات القرن العشرين وسبعينياته - قد كسبت قدرًا كبيرًا من سلطتها من كونها رؤية للعالم كلية وذات مواقف يمكن اتّخاذها فى كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية؛ رؤية يتبنّاها المرء فى بعض الأحيان عبر عملية هداية وتحوّل كليّ، وتجعل للعالم كلّهُ معنى ثوريًا. وطبيعى أنّ هذا ينطوى على مخاطر جدية بالنسبة للمتقفين: يتملّ أحدها فى أن يغدو الانتشاء بالأفكار الثورية بديلاً للنشاط الثورى، بل يتملّ فى التفكير الجدى ما إذا كانت الثورة، فى الظروف القائمة الفعلية، ممكنةً أو مرغوبًا فيها. وحين يحدث هذا، يرتدّ الماركسى إلى حالة الهيجليين اليساريين الذين نبذهم ماركس بأشدّ ما تكون المرارة: فهو يقوم بثورات فى رأسه ويتوقع من العالم أن يتملّ لها. (وكما قلت، فإنّ أطروحتي تتملّ فى أنّ معظم اليسار الأدبى فى السنوات الثلاثين الأخيرة قد ارتدّ إلى الهيجلية اليسارية بهذه الطريقة وأنّ من المصيب وصفهم بالهيجليين اليساريين ولو كانت أداتهم الفكرية الفعلية هى "النظرية النقدية" لدى أدورنو وسواه، أو تقنية من التقنيات ما بعد البنيوية مثل التفكيك. وهذا يعنى، كما سبق أن قلت، أن ننسب إليهم "وعيًا مُسرّبًا" بالمعنى الذى نجده لدى لوكاش أو غولدمان).

٣-٢ الإيديولوجيا فى الوعى الاجتماعى

يختلف معنى الإيديولوجيا الثانى المستخدم ضمن التقليد الماركسى ذلك الاختلاف الشديد عن المعنى الأول، ويسبّب قدرًا كبيرًا من الخلط والتشوش. وهو ينبع من حقيقة أنّ المجتمع يُعرّف، بالنسبة لماركسى، تعريفًا ماديًا: أولاً من حيث قوى الإنتاج التى يشتمل عليها، والتى "يمكن أن نصفها بدقّة العلوم الطبيعية"^(٣٠)؛ ثمّ من حيث علاقات الإنتاج التى ينطوى عليها؛ وهذه القوى

(30) Karl Marx 1859, *Perface*.

والعلاقات تشكّل الأساس الذي تقوم عليه بنية فوقية من المؤسسات الاجتماعية. والإيديولوجيات بالمعنى الذي ناقشناه تبدو، كما أشرت، على أنها تقع في مكان ما فوق المؤسسات الاجتماعية، فتعمل كنوع من السقف أو السطح الفكري - هو في حالة الفنون، سطحٌ ذو حديقة- يمسك بالجدران معاً. ولكن ماذا عن البشر الذين يعيشون في المجتمع؟ إنَّ لهم مع هذا المجتمع تجربة واعية، لا شكَّ أنَّ إيديولوجياتهم بالمعنى الأول الذي ناقشناه قد أسهمت جزئياً في صياغتها؛ غير أنها لا يمكن أن تكون قد تحدّدت بها وحسب. ومع ذلك، فإنَّ ثمة ميلاً قوياً في التقليد الماركسي إلى توسيع مفهوم الإيديولوجيا ليغطي في النهاية كامل التجربة الواعية. وبذلك تغطي "الإيديولوجيا"، ليس عالم الأفكار المنظّمة وحسب؛ بل جميع الأفكار، والاستجابات الانفعالية والولاءات الشخصية أيضاً. الإيديولوجيا تنتج العالم الذي نعيش فيه.

وكما أنَّ إطلاقنا على منظومة فكرية ما اسم الإيديولوجيا يعني أن نضع تحت طائلة الشكَّ أسس الإيمان بها، كذلك يعني إطلاقنا على تجربتنا في العالم اسم الإيديولوجيا أن نضع تحت طائلة الشكَّ أسس الإيمان بها. وأن نشير إلى أنَّ مجموعةً من الأفكار غير الواعية قد ترسّخت فينا، ربما كأثر غير واعٍ للصراعات الطبقيّة في مجتمعا، وأنَّ تلك الأفكار تشكّل تجربتنا. ولا يمكن، بالطبع، أن نشكَّ في أننا خضنا للتجارب. غير أنَّ بمقدورنا أن نشكَّ فيما إذا كانت تعني تماماً ما نحسب أنها تعنيه. دعوني أضرب مثلاً على مثل هذا الشكِّ. فتجربة كراهية الغرباء أو السود أو النساء قد تكون تجربةً موثوقةً تماماً. لكن الكراهية تتعيّن في التجربة على هيئة تصوّر مفاده أنَّ أبناء هذه الجماعات مخادعون أو قذرون، أو منحطّون، أو خطرون.

والشعور أن تصوّرنا شيء مغروسٍ فينا إيديولوجيًا هو الخطوة الأولى صوب التخلص منه؛ ولا شك في هذه الحالة أننا سنكون أفضل من دونه.

٣-٢-١ الإيديولوجيا والوعي الاجتماعي والنظرية الأدبية: من الواضح أن لهذا المعنى الواسع للإيديولوجيا أهمية كبيرة بالنسبة للنظرية الأدبية. فكامل متن النقد الأدبي مبني على استجابات مُدرّكة حيال الأعمال الأدبية. وما يُدرّب عليه الناقد الأدبي هو تمحيص هذه الاستجابات وتفحصها بحثًا عن موثوقيتها الشخصية؛ وتفحصها قبالة النصوص. غير أن استجاباتك قد تكون موثوقة تمامًا ووثيقة الصلة بالنص، وتكون على الرغم من ذلك محكومة جزئيًا بإيديولوجيا مغروسة لم تخضع لأي تمحيص نقدي. وما إن يدرك المرء ذلك، حتى يمكنه أن يبدأ بتأمّله والتفكير به على الأقل.

ومشكلة مفهوم الإيديولوجيا هذا أنه يمضي بعيدًا جدًا إلى حدّ لا يعود عنده مفيدًا. فالمسألة، على هذا الأساس، ليست مسألة بضع تجارب منتقاة تشكّلها الإيديولوجيا، تاركة بقية تجاربنا في هذا العالم صادقةً ومطابقةً للواقع. وعلى العكس من ذلك، فإنّ تجربتنا برمتها تتشكل على هذا النحو. وما من ذرّة من تجربتنا إلّا وشكلتها الإيديولوجيا التي تقف وراءها، وبهذا المعنى فإنّه لا يُعوّل عليها كدليل إلى الواقع. وهذا هو السبب في ارتكاس نقاد الأدب بذلك الغضب الشديد حيال منظري الإيديولوجيا. فإن لم يوجد أساسٌ مبدئي ما للحدّ من تأثير الإيديولوجيا اللاواعية، فسوف يخلص المرء إلى أنه ليس لديه أي مدخل على الإطلاق إلى حقيقة النصّ. والحال، أنّ المنظرين الجذريين قد سعدوا أيّما سعادة بالتوصّل إلى هذه الخلاصة. لكنى لا أحسب أنهم قد أمعنوا النظر قطّ في هذا الأمر.

وثمة تشابه شكلي لافت بين المنظر الجذري في علاقته بالنصّ، والكانطي في علاقته بالشيء في ذاته. فكلاهما يتلقّى معلومات عالجتها

مقولات فكرية لاواعية سابقة في الوجود. وليس لأى منهما منفذ إلى حقيقة الشيء (أو النص). ويمتدّ هذا التشابه إلى أبعد من ذلك. فكما انساق الكانطيون إلى الخطوة التالية، وأنكروا وجود الشيء - في - ذاته وإمكانية معرفته تاليًا، كذلك يُساق المنظر الجذرى إلى إنكار وجود النصّ - فى - ذاته. لكن ما يعنيه هذا (لأن التصور الذاتى للنصّ ليس محلّ شك) هو أنّ الناقد يُنتج النصّ فى حقيقة الأمر. أو لعلنا نقول (مادامت ذاتية الناقد تشكّلها الإيديولوجيا عمليًا) إنّ الإيديولوجيا تنتج النصّ فى حقيقة الأمر. وسوف نرى أنّ هذين الموقفين النقديين هما شكلان مألوفان من أشكال المثالية. فى الأول، تُحوّل الذات الفردية إنتاج النصّ؛ وفى الثانى يُحوّل الروح هذا الإنتاج.

والحال، أنّ ضروب التشابه مع المثالية الفلسفية ليست مجرد تشابهات شكلية على الإطلاق. وبما أنّ الإيديولوجيا بهذا المعنى الموسّع تحكم كلّ تصوّر، فإنها تعمل بالضبط مثل المقولات الكانطية؛ وبما أنّ الإيديولوجيا تتطور تاريخيًا، فإنها تشبه الروح. وحين تُعطى نظرية الإيديولوجيا مثل هذا القدر الكبير من السلطة، فإنها لا تعود تقتصر على كونها تشبه نظرية هيغل، بل تغدو نظرية هيغل بالفعل. ومنظرو الإيديولوجيا الراديكاليون حقًا، والذين يأبون الاعتراف بأننا يمكن أن نمتلك مدخلًا إلى واقع مستقل عن الإيديولوجيا (إلى "مدلول متعال" بمصطلحات ديريدا المُستخفة) هم هيغليون سواء كانوا يعلمون ذلك أم لا. وقد يكونون بالطبع هيغليين ذوى تكشيرة ساخرة مستنكرة، ممن كفّوا عن الإيمان بسيادة العقل أيما إيمان.

وكما أُشرتُ فى *بؤس النبوية*، فإنّ رولان بارت، فى نهاية مسيرته، صار يتكلّم على النصّ بتعابير ثلاثم الروح. وراح يقول إنه لا يمكن أن يعرف النصّ سوى النصّ ذاته: كما لو أنّ النصّ عقل مطلق. وسوف أناقش فى هذا الكتاب هذه النظرة الموسّعة إلى الإيديولوجيا كما صاغها أناس مثل

قولوشينوف فى العام ١٩٢٩، أو ألتوسر فى ستينيات القرن العشرين. وهى نظرة تبقى واسعة النطاق، ولا تزال تحظى بأهمية حاسمة فى النظرية الثقافية إلى هذا اليوم.

ومع أن عنايتى فى هذا الكتاب متركزة على الأدب، لا بدّ من الإشارة إلى أن ثمة بعض العواقب بالغة السوء تترتب على مفهوم الإيديولوجيا الموسّع هذا. فالحججات ذاتها التى تتيح للناقد الفرد أن ينبذ تصوراته الخاصة الموثوقة إذ يحسب أنها مدفوعة إيديولوجيًا. وهذا يعنى أنه من السهل كثيرًا أن نفسّر لماذا تبدو الطبقة العاملة، فى لحظة بعينها، على أنها لا تريد الاشتراكية؛ أو لماذا تريد الانتخابات أو المزارع الخاصة، إذا ما كانت فى ظلّ حكومة تدعو نفسها اشتراكية. كما يعنى أن من السهل كثيرًا أن تتبدّد مثل هذه المطالب. وعلاوة على هذا، فإنك حين تحسب أن الإيديولوجيا اللاواعية بمثل هذه القوة، لا بدّ أن تغريك بشدة محاولة تصنيعها حين تكون السلطة بيدك. وهذا سبيل المجتمع الشمولى الستالينى وغير الستالينى. غير أنه طريق ذو إغراء شديد لأى متقف مهتمّ بالنظرية الثقافية، ومتأثر بفكرة أن معظم الحاجات البشرية هى حاجات مُصنّعة عمليًا.

٣-٢-٢ الإيديولوجيا بوصفها ممارسة مادية: السبيل الخطأ فى تجنّب المثالية: يعى كثيرٌ من الماركسيين بشىء من الانزعاج حقيقة أنك إذا ما أسبغت على نظرية الإيديولوجيا قدرًا كبيرًا من القوة، فإنّ الماركسية تتقهقر إلى المثالية من جديد. وقد تمثّل أحد الحلول الشائعة، فى السبعين عامًا الأخيرة على الأقل، فى إيجاد سبيل لجعل الإيديولوجيا ذاتها تعدّ عاملاً ماديًا. وتتمثّل إحدى طرائق إنجاز ذلك فى أن نعدّ الإيديولوجيا مجموعةً من الممارسات المادية. (فمن المثالى أن أفكر فى الإيديولوجيا على أنها شىء ما فى عقلى، يغيّر تصوّرى للعالم؛ فى حين أنه من الحسن أن تكون شيئًا فى

صحيفة، يغيّر تصوّري للعالم). ومثل هذا الموقف يقع موقعاً حسناً ضمن نظرة عامة إلى الماركسية تراها "فلسفة ممارسة". حيث يمكن إضفاء بعض المعنى على الماركسية، ربما، إذا ما نُظِرَ إليها من وجهة النظر العامة التي لدى واحدٍ من أتباع غرامشي؛ أو واحدٍ من أتباع ريموند وليامز.

غير أنّ هذه المواقف لم تكن مواقف ماركس. والمثالية التي نبذها ماركس هي مثالية الهيغلين اليساريين. وما كان ليغيّر نظرتهم إلا ما أُعيد وصف عملهم، لا بأنه ثورة في الرأس، بل بأنه ثورة على الورق، أو مجموعة من الممارسات المادية تهدف إلى تغيير الإيديولوجيا السائدة. فالأمر الأساسي عند ماركس هو أنك لا تغيّر العالم بتغيير توصيفاته الفكرية، بل بالعمل أو الفعل السياسي وحسب. ومهما تكن الممارسات الثقافية ماديةً بحدّ ذاتها، فإنّها تظلّ في جوهرها علاقة ذهنية تحيل إلى السياسية العملية والاقتصاد. وذلك يعني أنّها ممارساتٌ هدفها الأساسي هو أن تكون عن ممارسات أخرى؛ وأنها لا تغيّر الممارسات الأخرى مباشرة، بل تغيّر فهمنا وحسب لتلك الممارسات. ولا تؤثر السياسات الثقافية على العالم المادي إلا حين تفضي إلى سياسات فعلية أو عمل فعلي.

٤ - حلقة باختين

٤-١ الإيديولوجيا بوصفها لغة: نموذج قولوشينوف

لم يجد ماركس أيّة مشكلة في أن تقرّ ماديتّه بأنّ الكائنات البشرية تفكّر. فما الذي يدفع أي أحد آخر لأن يشعر أنّ هذا الإقرار يضع المادية موضع الريبة بعض الشيء، وأنها ينبغي أن تُدعم بترجمة "التفكير" إلى شيءٍ أكثر ماديةً؟ من الأمثلة المفيدة هنا الفيلسوف واللغوي ف. ن. قولوشينوف،

وهو واحدٌ من مجموعة من المفكرين الذين تعاونوا في عشرينيات القرن العشرين مع الناقد الأدبي م. م. باختين (وزعم بعضهم أنه باختين نفسه).

يطابق فولوشينوف، في كتابه *الماركسية وفلسفة اللغة* (١٩٢٩)، بين دراسة الإيديولوجيا ودراسة الوعي الاجتماعي عموماً. وهو يعترف أن هذا النموذج يختلف عن النموذج المحدود الذي ينظر إلى الإيديولوجيات على أنها منظومات فكرية لها وظائف سياسية، ويقترح اسم "الإيديولوجيا السلوكية" لطبعته الأشدّ اتساعاً. و"الإيديولوجيا السلوكية" الموسّعة على هذا النحو تغدو في النهاية مكافئةً للعالم المعيش برمته (كى نستخدم عبارة هوسرل). تغدو مكافئةً لـ "التجربة الإنسانية". وما يبحث عنه فولوشينوف هو نظرية عامة للتجربة الإنسانية الذاتية: ومفاد النظرية التي يجدها أن التجربة الإنسانية لغوية.

ومن وجهة نظر فولوشينوف، ثمة مشكلتان في فكرة التجربة الذاتية: أنها فردانية، وأنها مثالية. والمشكلة الأولى مشكلة ماركسية أصيلة. فما نحسبه تجارب ذاتية فردية ليس سوى بناءات اجتماعية، حين ننظر إليه عن كثب. فأنا أفكر، وأستجيب، بمفاهيم، ومواقف، واستجابات أخذتها من المجتمع في سياق التنشئة الاجتماعية. وكلما ازداد وضوح استجاباتي الفردية وتطورها، ازدادت اجتماعيتها في الحقيقة. وهذا الأمر كان لا يزال مقبولاً لدى ماركس الناضج؛ وهو يعود مباشرةً إلى أطروحته السادسة والسابعة حول فيورباخ. أمّا المشكلة الثانية فهي مشكلة زائفة، في عرف ماركس. فماركس لا يحسب أنّ من المثالية أن نشير إلى حالات العقل؛ وهو يعتقد أنّ حضور النوايا الواعية، على سبيل المثال، هو ما يميّز العمل الإنساني من

عمل الحشرات⁽³¹⁾). وليست مشكلة المثالية أنها تعترف بوجود التجارب الفردية، أو الحوادث العقلية. فعلى كل فلسفة عقلانية أن تفعل ذلك. لكن المثالية تفترض أن العالم يُبنى في هذه التجارب الذاتية، في عقولنا، وليس أن عقولنا وتجاربنا الفردية تُبنى في مواجهة مادية مع العالم.

وبذلك يكون فولوشينوف من نواح معينة قد تبنى إشكالية زائفة. وهو يشعر أن دراسة الإيديولوجيا سوف تبقى مثالية ما دامت الإيديولوجيا تُعتبر ذهنية، فيحاول أن يردّها إلى شيء غير ذهني، أو إلى شيء أقلّ ذهنية على الأقلّ؛ وما يختاره هو اللغة. لكن اللغة، بالمعنى السوسوري، لا تستجيب تمامًا لهذا الغرض. (فالمنظومة اللغوية السوسورية أو الشومسكية ذهنية من جميع الوجوه مثل التجارب الذاتية التي يحاول فولوشينوف أن يفرّ منها). هكذا يطور فولوشينوف نظرةً بديلةً إلى اللغة لا بوصفها منظومةً سكنوية من القواعد، بل بوصفها دفقًا من الكلام، وشيئًا حواريًا في جوهره. واللغة بهذا المعنى هي التي تجسّد الإيديولوجيا بمعنى الوعى الاجتماعي. وبهذه الانعطاف اللغوية يُفترض أن نكون قد جعلنا نظريتنا في الإيديولوجيا ماديةً.

وثمة ثلاثة أشياء تُقال حول هذا. الأول، هو أن نظرية اللغة هي نظرية لافتة - وخلصني لا تتصفها - والكتاب في مجمله يستحق القراءة. ولقد كان لفولوشينوف تأثيره الكبير على جاكوبسون، ومن خلاله على مدرسة براغ؛ وقد أعاد الغرب اكتشافه في سبعينيات القرن العشرين، فقدم بديلاً مفهوميًا لتشومسكي كما سبق أن قدم بديلاً مفهوميًا لسوسور. غير أنه

(31) Karl Marx 1867a, *Capital*, Chapter 7, section 1.

(*) يقول ماركس في الموضوع المُشار إليه: "إنّ العنكبوت يقوم بعمليات تشبه عمليات الحائك، والنحلة، في بناء خلاياها، تيز الكثير من المهندسين المعماريين. غير أن ما يميّز أسوأ معماري عن أروع نحلة، هو أنه يقيم البنين في خياله قبل أن يبنيه من الشمع. ففي ختام كل عملية عمل، نحصل على نتيجة كانت موجودة، سلفًا، في مختلة العامل عند بدء العملية".

ليس بالبديل الفعلى، باعتقادی. وكما سبق أن رأيت فى بؤس النبوية، فإنّ أى تناول لاستخدام اللغة ينبغى أن يستند إلى إحدى بنى اللغة. ولا يمكنك أن تتخلص من التمييز السوسورى بين مفاهيم مثل اللسان والكلام، أو ضمن مفهوم اللسان، بين التزامنى والتزمّنى (أى بين القواعد المعاصرة والأسنية التاريخية). وعلى العكس، فإنّك تحتاج لأن تبنى أيّة نظرية فى استخدام اللغة على أشكال من هذه المفاهيم أشدّ رصانة.

والثانى، هو أنّ الفكرة التى مفادها أنّ اللغة تجسيدٌ على نحو ما للوعى الاجتماعى والثقافة الإنسانية ليست بالفكرة الماركسية على وجه التحديد؛ فهى، بالأحرى، جزء من "الانعطافة الأسنية" التى سيطرت على فكر القرن العشرين. (وهذا ما يدركه فولوشينوف). فقد رأى قسط وافرٌ جدًّا من فلاسفة القرن العشرين أنّ عمل الفلسفة الأساسى هو إصلاح اللغة، أو إعادة بنائها، أو تحليلها. ولا يزال كثير من الفلاسفة مهيّئين، إلى اليوم، لأن يردوا المشكلات المفهومية إلى مشكلات فى استخدام اللغة، كما لو كان ذلك مجرد إجراء روتينى لا يحتاج أى تسويغ خاص. فالافتتاح، على طريقة كارل بوبر، بأنّ ما من قضية فلسفية مهمة هى قضية لغوية بات يحتاج إلى أصالة خاصة. لكن الانعطافة الأسنية لا تقتصر على الفلسفة. فهى هو محلل نفسى مثل لاكان يطابق الثقافة الإنسانية واللغة. بل إنّ ناقدًا أدبيًّا مثل الدكتور ليفيز، كان لينفر من مصطلحات فولوشينوف البربرية، يحمل نظرة مماثلة تمامًا حول العلاقة بين اللغة والثقافة.

وإننى لأشعر بكثيرٍ من العصبية وأنا أرى أنّ هؤلاء الأشخاص المميزين جميعًا (ما عدا بوبر) مخطئون من جميع النواحي. لكن ردّ الثقافة إلى اللغة يبدو لى إفراطًا استثنائيًّا فى التبسيط. فلا أحد عمليًّا يعرف الشكل الذى تُخزّن فيه اللغة فى الدماغ. ويبدو أننا نشرح المجاهيل بالمجاهيل. وثمة

طبقات وطبقات من التعقيد في الثقافة التي من المؤكد أنه لا يمكن ردها إلى مسائل القواعد وعلم الدلالة الأساسي، وليس لدى أحد أي تصور واضح للغة يمتد إلى أبعد من علم الأصوات، والقواعد، وعلم الدلالة الأساسي. (وبحسب المعايير الحديثة، فإن تصور ثولوشينوف للغة هو أبعد ما يكون عن الوضوح، مع أنه أوضح من تصور لاكان أو ليفيز).

وما يبدو في العادة أن البشر يفعلونه حين يحاولون تعريف جانب من الثقافة بعلاقته باللغة، هو إسقاط خصائص هذا الجانب الثقافي على اللغة المستخدمة في التعبير عنه، ثم ادعاء أن اللغة هي مفتاح ما جرى التعبير عنه على هذا النحو. فأنت تجد الكلمات المناسبة للتعبير عن عواطف نبيلة، ثم تدعى أنها كلمات نبيلة. ولعلك تجادل أيضاً بأن سلكاً نحاسياً يمر فيه توتر كهربائي عال مصنوع من نحاس عالي التوتر الكهربائي. (أما بالنسبة للمشكلات الفلسفية، فأود القول إن كل مشكلة فلسفية تبدو أشبه بالخط اللغوي هي عملياً مشكلة فلسفية عميقة يعمد الفلاسفة الذين يعجزون عن حلها إلى ربطها على نحو مهمل بضروب من الخط اللغوي. غير أنني لا أريد أن أناقش هذا هنا).

والثالث (كي نثير الأمر الأساسي من جديد): حتى لو كان رد الإيديولوجيا (التي تغطي هنا الوعي الاجتماعي بأكمله) إلى اللغة (التي يُعاد التفكير بها هنا باعتبارها دقق كلام وليس قواعد مجردة وعلم أصوات) ممكناً عملياً، وهو غير ممكن، وحتى لو كان مادياً، وهذا مشكوك فيه إلى أبعد حد حين يجزى عبر النظر إلى استخدام اللغة كممارسة مادية، فإن ذلك لا يجعل العلاقة الإيديولوجية الأساسية أقل مثالية بالمعنى السيئ الوحيد لكلمة مثالي. فمهما تكن الإيديولوجيا ذاتها مادية - بوصفها لغة، أو منظومة دلالية، أو مجموعة من الممارسات، أو أي شيء آخر - فإن علاقتها بالاقتصاد هي

علاقة مرجعية وليست سببية. وعلى الأقل، فإنها مرجعية بصورة مباشرة، وسببية بصورة غير مباشرة وحسب. فحين أتحدث عن الاقتصاد لا أخلقه ولا أغيره بأية طريقة مباشرة. وادّعاء أنّ الإيديولوجيا تغيّر العالم مباشرة هو ادّعاء مثالي على الدوام. وكلّ ما تستطيع الإيديولوجيا أن تفعله في تغيير العالم المادى هو التأثير على بعض الممارسات الإنسانية؛ التي يمكن لها بعدئذٍ وفي بعض الأحيان أن تغيّر العالم.

لا يمكنك أن تجعل العالم مختلفاً بتغيير بنية سردياتك عنه. (تغيير الوعى أو الإيديولوجيا). لا يمكنك أن تغيّر العالم إلا بأن تفعل له شيئاً (بالثورة أو بالعمل). ويبدو أنّ الدافع الأساسى الذى دفع الماركسية الغربية خلال القرن العشرين كان دافعاً إلى نسيان هذه البديهيات البسيطة، أو تفكيكها، بغية إنجاز ذلك العمل المثير حقاً، ألا وهو القيام بثورة فى الثقافة.

٤-٢ باختين وفولوشينوف وميدفيديف: أشباح مألوفة

ثمة جدال علمى حول عمل حلقة باختين - فولوشينوف - ميدفيديف يصعب على أن أتخطّاه، مع أنّى لست مؤهلاً لأن أحلّه؛ وهو لا يؤثّر على رؤيتى العامّة المساهمة المتأخّرة التى أسهمت بها هذه المجموعة فى نزع مادية الماركسية. ولقد ادّعى كتاب سيرة باختين أنّه الكاتب الفعلى ليس لأعمال النقد الأدبى التى مهّرها باسمه وحسب - مثل *رابليه وعالمه*، *مشكلات جماليات دوستوفسكى*، والمقالات الأربعة المترجمة فى *الخيال الحوارى* (١٩٨١) - بل للعمل الكبير الذى أنجزه الناقد ب. م. ميدفيديف، *المنهج الشكلى فى البحث الأدبى*؛ والعملين الكبيرين اللذين أنجزهما ف. ن. فولوشينوف، *الفرويدية: نقد ماركسي*، و*الماركسية وفلسفة اللغة*؛ إلى جانب كتابات أخرى لميدفيديف وفولوشينوف وردت فى ترجمة شوكرمان ١٩٨٣. هكذا يبرز باختين كعبرى شامل تمكّن مقارنته برومان جاكوبسون على

الأقل، في حين يتضاءل فولوشينوف وميدفيديف إلى كاتبين - شبحين. وبذلك تغدو الحلقة نقطة وضاءة واحدة في حقيقة الأمر.

وما يجعل الأمر لافتاً هو أنّ المجموعة الثانية من الكتابات تختلف في طبيعتها أتمّ الاختلاف عن المجموعة الأولى، كونها ماركسية صراحةً ونظريةً في طابعها، وقد أُشيرَ إلى أنّ باختين قد تبنّى عامداً أسلوباً ومقاربةً مختلفين حين ادعى أنه واحدٌ من الاثنين الآخرين، وغالباً ما غيرَ رأيه في أمور جوهرية. ويبدو الأمر برمته بالغ الغرابة، حتى في ظلّ الظروف السياسية الرهيبة التي اكتتفت الحياة الفكرية في الاتحاد السوفييتي، ولا يمكن لغير السلاقي أن يكونَ رأياً مفيداً بشأنه. غير أنه يبدو من الأفضل أن نبقي هذه الأعمال منفصلة عند تناول المواقف النظرية، فنقرأها على أنها نتاجات ثلاثة أعضاء مختلفين في المدرسة ذاتها لا على أنها أعمال رجل واحد⁽³²⁾.

ويبدو أنّ حلقة باختين قد حققت من النجاح في النقد الأدبي الغربي في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته يفوق ما حققته في روسيا في عشرينيات ذلك القرن وثلثينياته. والسبب هو أنّ أعمالها قد تُرجمت في عزّ ما بعد البنيوية؛ ويبدو أنها قدّمت سابقةً ماركسيةً لم تكن متوقعة قطّ لبعض المواقف ما بعد البنيوية. ولأنّ الشاغل الأساسي للمتقنين الأدبيين الغربيين في بداية هذه الفترة كان كيفية التوفيق بين المقاربة الماركسية والمقاربة ما بعد البنيوية المتضادتين تماماً، فقد رُحِبَ بذلك أشدّ الترحيب؛ وقدّم ما كتبه باختين عن رابليه علاوةً إضافية على الاحتفاء بذلك الكرنيقال وقلب النظام، الأمر الذي لا بدّ أنه كان يستحضر جوّ ثورة الطلاب في العام ١٩٦٨. وإحدى نتائج ذلك هو أنّ هنالك، إضافةً إلى ديريدا، ودي مان، إلخ، ما بعد بنيوي مُصطنعاً

(32) See Vološinov 1929 (trans. 1973, 2nd edn 1986 translator's introduction); Shukman (ed.) 1983 (editor's introduction), Holquist and Clark, 1984 *Mikhail Bakhtin*, Boston: Harvard UP (biography of Bakhtin).

يُدعى باختين، فاعلاً في النظرية الأدبية الغربية من ١٩٦٨ إلى ١٩٨٨ وشديد الانتقاد للشكلانية، والبنوية، وتشومسكى. وقد عمل على تُلخيص مذهبِه أشخاصٌ مثل سوزان ستوارت في الكتاب الذي حرّره مورسون عام ١٩٦٨: حيث تنكئ بحرية على أعمال باختين وفولوشينوف وميدفيديف في إنتاج تلك المذاهب^(٣٣).

والمشترك في تلك الحلقة بأجمعها هو نقد الشكلانية الروسية - بتصورها استقلال الأدب، منظوراً إليه شكلياً- ونقد نموذج اللغة البنيوي السوسوري -بتصوره استقلال اللسان كموضوع للدراسة - والاحتفاء بتصور اللغة على أنها حوار لا ينتهي أبداً. ولعلّ هذا التصور الأخير أن يكون الأعمق بين ما قدّمته الحلقة. فلحوار، عندهم، أهمية ميتافيزيقية: إذ تغدو النفس الإنسانية الفردية في جوهرها استدخالاً لحوارات اجتماعية، بل وفي بعض الأحيان مجرد تجريد من الحوارات الاجتماعية. (وثمة هنا ألفة مع بعض المفكرين، مثل فيغوتسكى، وقد ظهرت المقاربة ذاتها لاحقاً في علم النفس الاجتماعي الغربي، بين أتباع غ. هـ. ميد على سبيل المثال. لكنّ فيه جرساً ما بعد بنيوي أصيلاً أيضاً). وهذه هي وجهة النظر التي شُنّ منها! فولوشينوف نقده للتحليل النفسي، قبل سنوات كثيرة من محاولة لاكان إعادة تأسيس التحليل النفسي على نظرة إلى اللغة متفرعة من سوسور، ومحاولة ألتوسر في دفع الماركسية لأن تتمك نظرية لاكان.

وما يقدمه باختين هو تبصّرات أعمية وليس نظريةً: فالنظر إلى الرواية على أنها شكل حوارى في جوهره (بخلاف الملحمة، مثلاً) لا ينطوى على إنتاج نظرية في الأجناس الأدبية قابلة للاختبار بقدر ما ينطوى على

(33) Susan Stewart 1986, "Shout on the Street: Bakhtin's Anti-Linguistics". In G. S. Morson 1986, *Bakhtin: Essays and Dialogues on his Work*.

اقتراح طريقة في قراءة الروايات هي طريقة منحازة لكنها مثيرة. وما يقدمه باختين، تبعاً لستيوارت، هو جماليات مناقضة تماماً لجماليات ماركس. فهذا الأخير ينطلق، في *الإيديولوجيا الألمانية*، لا من البشر المسرود عنهم، أو المُفكّر بهم، أو المُتخيّلين، بل من البشر الفاعلين الواقعيين... وما يقوله باختين، وفقاً لستيوارت، هو أنّ مفهوم الذات الفردية، أو الإنسان "الواقعي"، يولد ضمن السرد، وضمن البنى الإيديولوجية على وجه الدقة. ويمكن للمرء أن يشير، دفاعاً عن باختين، إلى أنه يتحدث عن روايات دوستويفسكي؛ ولا أحد يشكّ في أنّ الشخصيات تبنى في السرد ضمن الروايات. وقد تركّ لما بعد البنيويين أن يروا أنّ الفردية الإنسانية هي بناء سردي كما في الفن؛ فهل يمكن أن نتخيّل أي شيء أبعد عن الماركسية من هذا؟

وميدفيديف منظرٌ ورجل حزبي على السواء، يضع خطأً نظرياً باللغة التقنية المناسبة. فهو ينظر إلى دراسة الأدب على أنها "أحد فروع علم الإيديولوجيات". فالأدب هو جزء مستقل من واقع إيديولوجي، والأعمال الأدبية لها بنية خاصة تناسبها وحدها، تكسر ضوء الواقع الاقتصادي-الاجتماعي مثل أية بنية إيديولوجية أخرى. لكنها، في محتواها، تعكس أيضاً وتكسر مجالات أخرى من مجالات الإيديولوجيا: مثل الأخلاق، والمعرفة، والمذاهب السياسية، والدين، إلخ. وهذا موقف يمكن الدفاع عنه إلى حدّ بعيد، وينسجم تماماً مع روح وحرفيّة مادية ماركس الاقتصادية⁽³⁴⁾.

غير أنه لا شكّ في أنّ التأثير الأساسي الذي تركته الحلقة في الفترة الأخيرة، على الرغم من السمة السابقة التي اتّسم بها عمل ميدفيديف، قد تمثّل في تيسير ضروب الانتقال بعيداً عن المادية الاقتصادية؛ فجدب باختين ما بعد

(34) P.N. Medvedev 1983, "The Immediate Tasks Facing Literary Critical Science", in Shukman (ed.) 1983, *Bakhtin School Papers*.

البنويين هو الذي أمّن شعبيته اللاحقة، وليس أى أمل فى إنتاج نظرية عامة مُرضية فى الإيديولوجيا، وهو الأمر الذى ما كان ليريده أى ناقد أدبى راهن.

كتب:

V. L. Lenin 1920a *"Left –Wing" Communism – An Infantile Disorder*, 1920b *"Kommunismus"*.

Both in Lenin 1920 *Collected Works*, vol. 31.

Antonio Gramsci 1919-37 *The Modern Prince and Other Writings*.

1971 *Selection From the Prison Notebooks*.

1985 *Selections From Cultural Writings*.

Georg Lukács 1911 *Soul and Form*.

1920 *The Theory of the Novel*.

1919-29 *Political Writings*, 1919-29: *The Question of Parliamentarianism and other Essays*.

1923 *History and Class Consciousness*.

1937 *The Historical Novel*.

1938 *The Young Hegel: Studies in the Relation between Dialectics and Economics*.

1947 *Goethe and his Age*.

1950 *Studies in European Realism*.

1957 *The Meaning of Contemporary Realism*.

V. N. Vološinov 1929 *Marxism and the Philosophy of Language*.

George Lichtheim 1971 *From Marx to Hegel*.

Lucien Goldmann 1964 *The Hidden God*.

István Meszáros 1970 *Marx's Theory of Alienation*.

1972 *Lukács's Concept of the Dialectic*.

PerryAnderson 1976 *Consideration on Western Marxism.*

J. G. Merquior 1986 *Western Marxism.*

الماركسية البنيوية واستيهام القوة التوسر وفوكو

خلاصة:

كان للوى ألتوسر تأثيرٌ على النظرية الأدبية الحديثة فاق تأثير أى فيلسوف ماركسى آخر، بما فى ذلك لوكاش وسارتر؛ لكنه لم يكتب سوى القليل فى هذا الموضوع. فقد كان ألتوسر فيلسوف علمٍ فى حقيقة الأمر، وإن يكن ليس من النوع الذى يروق أتباع بوبر. وكان مشروع عمره أن يقدم تسويغاً فلسفياً لعلم المادية التاريخية ويعيد تفعيله؛ وأن يقدم المادية الديالكتيكية أو يعيد بناءها على أنها فلسفة ذلك العلم. أمّا منهج عمله المُختار فكان القيام بإعادة قراءة دقيقة لأعمال ماركس، خاصة *رأس المال*، كى يجد الافتراضات الفلسفية الخفية التى تجعلها علمية. وهذه طريقة أدبية فى ممارسة فلسفة العلم؛ وقد طبق بعض النقاد منهج ألتوسر فى "القراءة الأعرضية" على الأدب، لكن المصدر الحقيقى لتأثيره على منظرى الأدب يبقى غير ذلك.

لقد ازدهر ألتوسر فى عصر البنيوية الفرنسية؛ وبانت نظرياته تُعرَف باسم الماركسية البنيوية. وبعد ثورة العام ١٩٦٨ المُخففة فى فرنسا (والتى

فوتها)، أنتجَ نظريةً في الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية أعادت في النهاية وضع الصراع الطبقي في خطوط إنتاج الذات والذاتية: المدارس والجامعات. وكان هذا أساس تأثيره في بريطانيا سبعينيات القرن العشرين. ولم يكن ألتوسر قطً بنويًا أصيلاً؛ لكنه غازل المصطلحات البنوية، ونظّر إلى نظريته لفترةٍ وجيزة على أنها الملمح الأساسي في تركيب ثوري ضمّ الأفكار البنوية، والفرويدية، والماركسية، وحظى برواج كبير، وهذا التركيب هو الذي أثر على كل من بيشو، وماشرى، وإيغلتن، وبينيت، إلخ، لفترة.

وفي ثمانينيات القرن العشرين، فقدت النظرية الألتوسرية تأثيرها وحلّت محلّها نظرية فوكو: وهي تاريخٌ للأفكار ما بعد ماركسي وذو طابعٍ شخصي بالغ، بدا أنه يقدم ضمانات أقلّ دوغمائية قياساً بالماركسية، ويمكن تبنيّه في اهتمامات ومشاكل راديكالية غير الاهتمامات والمشاكل الطبقيّة. وما قدّمه فوكو، في حقيقة الأمر، هو طريق ملكي للراديكاليين، طريق خارج الماركسية، نحو تحالف واسع بين الجماعات المضطّدة جميعها. ويقترح عمل فوكو الباكر تصوراً لأنساق الفكر السائدة في كلّ حقبة - "الإبستيمات" - يذكر بهيغل؛ أمّا أعماله اللاحقة فتنقل إلى فلسفة للمعرفة مبنية بالعلاقة مع القوة، ومثأثرة بنيتشه؛ وهذه نظرية بائسة حين يتعلّق الأمر بالحقيقة، وإن تكن نظرية جيدة فيما يتعلّق بالإيديولوجيا.

١-نسب ألتوسر:

١-٠ نهضة الماركسيّة

ربما كان لوى ألتوسر الشخصية الأهمّ فيما شهدته النظرية الماركسية من نهضةٍ عظيمة في سبعينيات القرن العشرين، وأنا أتحدث هنا من وجهة

نظر اختصاصية. وأعنى نهضة الماركسية بين نقاد الأدب ونقاد السينما البريطانيين في سبعينيات القرن العشرين. ولقد بدا لفترة وجيزة كأن تركيبيًا لماركس، وفرويد، والألسنية السوسورية برعاية ألتوسر يمكن أن يوفر إطارًا لتحليل الثقافة⁽¹⁾. ومع أن مؤرخًا للماركسية مثل كولاكوفسكي لا يكاد يلاحظ ألتوسر، فقد بدا لزمان قصير على أنه أهم استيراد قام به "اليسار الجديد" الجديد؛ وقد كرّس إ.ب. تومسون من "اليسار الجديد" القديم نصف كتاب لدحض أفكاره والردّ عليه⁽²⁾.

١-١ ألتوسر والنظرية:

كان ألتوسر فيلسوفًا وعضوًا في الحزب الشيوعي الفرنسي في فترة - هي خمسينيات القرن العشرين وأوائل ستينياته- يصعب فيها على المرء أشدّ الصعوبة أن يكون الاثنان معًا؛ ففلسفة الحزب الرسمية كانت طبعة ستالينية من المادية الديالكتيكية؛ وما كان بمقدور سوى قلة قليلة من الفلاسفة من أي نوع أن تأخذ هذه الفلسفة على محمل الجدّ، لكن الخلاف العلني معها كان يمكن أن يفضى بألتوسر إلى الطرد من الحزب، ووضع موضع رفيق الطريق مثل سارتر. وكما يقول في مدخل مقالاته التي جمعها تحت عنوان **من أجل ماركس**:

لم يكن ثمة مخرج لفيلسوف. فإذا ما تكلم الفلاسفة التي يريدونها الحزب، وكتبها قصر نفسه على الشرح وبعض الشواذات الأسلوبية في الطريقة الخاصة التي يستخدم بها المقبوسات الشهيرة.

(1) Jackson 1991, *The Poverty of Structuralism*, Chapter, 3, section 2, Coward and Ellis 1977, *Language and Materialism*, Easthope 1988, *British Post-Structuralism since 1968*.

(2) Kolakowki 1978, vol.III, Thompson 1978, *The Poverty of Theory*.

وبالمقابل، فقد أمكن اشتقاق فلسفات ماركسية بديلة من أعمال ماركس
الباكرة - كاشتقاق إنسانية يسارية تقوم على مفاهيم فيورباخ في اغتراب
الإنسان عن طبيعته الجوهرية - وكانت تحظى بشعبية متنامية.

كى يجبر بعض الماركسيين أفضل خصومهم على إيلانهم بعض
الاهتمام، راحوا يتضاءلون ويموهون أنفسهم، بحركة طبيعية لم تموه
تكتيكم الواعى، فموهوا ماركس على أنه هسرل، وعلى أنه هيغل، وعلى
أنه ماركس الشاب الأخلاقى الإنسانوى، مخاطرين فى أن يأخذوا الأقتعة
ذات يوم على أنها الواقع⁽³⁾.

ولقد رفض ألنوسر هاتين المقاربتين كليهما. وبنى فلسفة ماركسية
جديدة على أساس قراءة جديدة لـ *رأس المال* وسواه من الأعمال الأخيرة.
وكان فى ذلك عداً صريحاً للماركسية الإنسانية، التى رأى أنها تقوم على
نظرات كانطية، وهيغلية، وفيورباخية كان ماركس الناضج قد رفضها. أمّا
مواضع اختلاف فلسفته عن المواقف الشيوعية الأرثوذكسية فقد حمتها من
إيديولوجى الحزب حقيقة أن قدرًا كبيراً من هذه الفلسفة - بما فى ذلك كل
كتابه النافذ *قراءة رأس المال* - كان عسيراً على أفهامهم.

رأى ألنوسر أن ماركس كان قد أقام علماً جديداً: علم التاريخ، تاريخ
التشكيلات الاجتماعية، الذى خلف فى الحقيقة كل العلوم الإنسانية
(البرجوازية) القائمة. ولقد فعل ذلك برفض الإشكاليات الهيغلية والإنسانية
القديمة التى وضعت ضمنها العلوم الإنسانية، وقدم التاريخ على أنه "سيرورة
دون ذات"، سيرورة تفعل فعلها فى علاقات الإنتاج وسواها من العلاقات
السياسية أو الإيديولوجية.

(3) Althusser 1965, pp. 27-8.

ومن غير المحتمل أن يثير هذا الاكتشاف دهشة المؤرخين البرجوازيين العاديين؛ فمعظم هؤلاء المؤرخين ينظرون إلى السيرورات التاريخية على أنها مجردة وغير شخصية. لكن الأمر يختلف حين ننظر إلى أصول التراث الماركسي. فوفقاً للنظرة الهيجلية إلى التاريخ، ترى السيرورة التاريخية على نحو غائي - أي من حيث غايتها النهائية - بوصفها التجلي التقدمي للروح، أو العقل. فهي سيرورة لها "ذات"، في نهاية التاريخ على الأقل: وهذه الذات هي **العقل المطلق**. ومن الواضح أن ماركس كان قد استمد فكرة السيرورة دون ذات من التقدّم الهيجلي باتجاه **العقل**، بإزاحة الغائية.

ووفقاً للإنسانوى الفيورباخي أو لماركس الشاب، يكفي قلب هيغل رأساً على عقب حتى يغدو الإنسان هو ذات التاريخ. وهذه، ثانية، سيرورة لها "ذات". ووفقاً للوكاش، في كتابه **التاريخ والوعى الطبقي** (١٩٢٣) - كى تضرب مثلاً واضحاً على فيلسوف ماركسي هيغلي من القرن العشرين - فإن ذات التاريخ هي البروليتاريا، التي يتجسدّ وعيها في الحزب. ومن جديد، يكون التاريخ سيرورة لها "ذات". وقبالة هذه الخلفية الهيجلية اليسارية الجديدة، فإن فكرة التاريخ بوصفه سيرورة دون ذات تبدو جديدة.

ولقد أطلق ألتوسر قدراً هائلاً من الدعاوى بشأن الأهمية التي يتّسم بها علم ماركس الجديد. فوفقاً له، لم يوجد في تاريخ العالم سوى ثلاثة علوم من هذا المقياس، أو ثلاث قارات علمية، إذا جاز القول: هي الرياضيات، زمن الإغريق، والفيزياء، زمن غاليليو، وهذه **المادية التاريخية** الماركسية الجديدة. ويمكن رؤية حجم الادّعاء في هذا من حقيقة أنّ قارة الفيزياء تضمّ كل شيء من الفيزياء إلى البيولوجيا؛ كل ما ندعوه في العادة بالعلوم الطبيعية. وألتوسر لا يدّعي أنّ هذه القارات الثلاث تغطي المعرفة الرياضية،

والطبيعية، والاجتماعية برمتها؛ فعلاوةً على القارات، ثمة بضع جزر صغيرة مثل التحليل النفسى. لكنّ من الواضح أنّه يتوقّع أن يكون العلم الاجتماعى بأكمله متّصلاً بالماركسية؛ وسوف نرى أنّه قد بنى هو نفسه مجازةً بين المادية التاريخية وطبعة لاكان من التحليل النفسى.

وأهمية الماركسية بالنسبة للفلسفة هى من العظمة بمثل أهميتها بالنسبة للعلم الاجتماعى. وكلّ قارة جديدة من قارات العلم، كما يقول ألتوسر، تتّبر تحولاً عظيماً فى الفلسفة. فالرياضيات كانت وراء ولادة الفلسفة (أفلاطون)؛ والفيزياء كانت وراء ما اعترأها من تحوّل عميق (ديكارت)؛ أمّا الماركسية فكانت وراء نهاية الفلسفة الكلاسيكية، التى لن تعود فى المستقبل تفسيراً للعالم، بل تغييراً له.

وللنظرية الماركسية أهمية عملية هائلة:

اتحاد حركة العمال والنظرية الماركسية، أو التحامهما هو الحدث الأعظم فى تاريخ المجتمعات الطبقيّة، أى فى التاريخ البشرى برمته عملياً. أمّا "الطفرة" التقنيّة - العلمية العظيمة الشهيرة التى لا تنى تتردّد فى آذاننا (الحقبة الذريّة، الإلكترونيّة، الحاسوبية، عصر الفضاء، إلخ)، على الرغم من أهميتها العظيمة، فليست بجانبها أكثر من واقعة علمية وتقنيّة: فهذه الأحداث ليست من الرتبة ذاتها أو القدر ذاته، وهى لا تؤثر على أوجه معينة من قوى الإنتاج، وليس على ما هو حاسم، أى علاقات الإنتاج⁽⁴⁾.

ولقد أوردتُ هذا لأنّه يلقى الضوء على الحماس العظيم الذى استشعره الماركسيون الألتوسريون تجاه "النظرية"، مهما تكن جافة أو غامضة. ولقد قلّ هذا الحماس اليوم إذ لم يعد من السهل تخيل اتحاد النظرية الألتوسرية

(4) "Marx's Relation to Hegel"، Althusser 1970.

وحركة العمال، ما عدا بالنسبة لبعض العاملين في النظرية الأدبية بالطبع. وحتى هؤلاء الأخيرون راحوا الآن يتقدّمون في العمر، لكن هذا المقطع يبقى تذكرةً بالأيام التي بدت فيها النظرية أكثر أهمية من القنبلة الذرية.

١-٢ نظرية ألتوسر في البنية الاجتماعية:

كتب ألتوسر ما كتبه في عزّ رواج البنيوية الفرنسي. وكثيراً ما استخدم كلمة "بنية"، وادّعى أنّ أعظم اكتشافات ماركس كان ما يُدعى "السببية البنيوية". وقد انتفع لاحقاً بفكرة "الذات" ورفض فكرة "الأفكار". ولذلك لم يكن ثمّة مفرّ من اعتباره، لفترة، "بنيويّاً". لكن ذلك لم يكن صحيحاً قطّ: فهو لم يكن لديه أى اهتمام بالنموذج الألسنى كما طبقه ليفي شتراوس أو بارت، كما رفض "الإيديولوجيا البنيوية"، ولم يقدّم أية نظرية متماسكة واضحة في بنية المجتمع. وما قدّمه هو نظرية جديدة ومهلهلة في علاقة الأساس والبنية الفوقية.

لقد افترض أنّ الستالينيين يتمسكون بموقف ميكانيكى يرى أنّ الاقتصاد يتحكّم بالبنى السياسية والإيديولوجية على نحوٍ مباشرٍ تماماً؛ وأنّ حالة الاقتصاد - التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج - هي التي تحدد، مثلاً، متى يمكن القيام بالثورة. ورأى ألتوسر أنّ الثورة "مفرطة التحديد" - وهذه عبارة مستعارة من فرويد - وذات تناقضات من أنواع مختلفة كثيرة. وليس ثمّة سلسلة سببية بسيطة تمتدّ من الاقتصاد إلى المجال الإيديولوجى، بل "سببية بنيوية" للبنية كلّها. ففي بعض المجتمعات، قد يكون المستوى السياسى أو المستوى الإيديولوجى هو المستوى الحاسم؛ ولهذين المستويين تاريخهما الخاص، الذى لا يتحدد بالاقتصاد وحسب. ودور الاقتصاد هو أن

يحدد أى مستوى هو الحاسم فى مجتمعٍ معين: كأن تكون السياسة، فى مجتمعٍ إقطاعى ما، هى المسيطرة وليس الاقتصاد. فالاقتصاد يكون حاسماً فى نهاية المطاف بهذا المعنى وحسب؛ وكلّ ما يقرّره هو أى قطاع هو القطاع الحاسم. وألتوسر يتكلم على هذا النمط من الابتداء الاجتماعى بوصفه "بنية فى سيطرة".

ليس مديحاً للألتوسريين أن نقول هذا، لكن هذه النظرة تروق كثيراً للفهم الشائع البرجوازى. فمن الواضح، مثلاً، أنّ اختلاف الأديان قد يفضى إلى حرب، وأنّ حرباً قد تفضى إلى خراب اقتصاد ما؛ فيكون المجال الإيديولوجى هو الذى يؤثّر على المجال الاقتصادى. ومن الواضح أيضاً أنّ نوع الحرب الممكنة سوف يحدده الاقتصاد، لأنك لا تستطيع أن تقاوم بأسلحة لا يمكنك أن تصنعها ولا أن تتزوّد بها. وثمة حدود اقتصادية مشابهة على النظرة الدينية وسواها من النظرات: فالملوك - الآلهة المصريون وُجدوا لأنّ السيطرة على نظام الرى يتطلّب كهانة قوية، وكذلك تحدد الحاجات الاقتصادية ذلك التحديد الجوهرى ما تسفر عنه الصراعات فى المجالات الأخرى من نتائج ممكنة.

ومن الواضح أيضاً أنّه فى مجتمعٍ معقدّ سوف يكون ثمة أسلوب إنتاجٍ مسيطر، إلى جانب أساليبٍ أخرى تخلفت عن الماضى، أو تطوّرت حديثاً؛ ولا بدّ للصورة المعقدّة على هذا النحو من أن تشتمل على مؤسساتٍ سياسية ومنظومات فكرية. وفى مثل هذا المجتمع، من المحتمل أن يتفاعل كلّ شيء مع كلّ شيء آخر ليسفر عن نتائج غير متوقّعة مطلقاً؛ لكنه ما لم يُحافظ على الاقتصاد على النحو الذى يوفر للبشر المأكل والتكاثر، فسوف ينهار المجتمع كلّهُ. وألتوسر يستوعب هذه الحقائق كلّها فى منظومته.

ولا أظنّ أنّ المفاهيم الألتوسرية الخاصة بالبنية فى سيطرة، وأسلوب الإنتاج المسيطر، والإيديولوجيا والسياسة كمستويين أو حالتين من التشكيلة الاجتماعية، وسواها، تعنى، حين توضع فى نظرية ألتوسر، أى شىء أدقّ مما أشرت إليه فى الفقرات البسيطة أعلاه. وما تفعله النظرية هو أنّها تعطى البنية الفوقية متسعاً نظرياً يفوق ما أعطته النظرية الستالينية التى تخلفها - ويبلغ ما تبلغه الماركسيات الأوروبية الإنسانية التى كانت تقارعها - وتشجّع على تطوير نظرية فى البنية الفوقية ذاتها أشدّ إحكاماً بكثير. وقد ازدهرت هذه الأخيرة، وتحولت إلى نظرية فى الإيديولوجيا نافذة ومؤثرة.

لكن ألتوسر ادعى أنّ فى صياغاته ما يزيد على هذا بكثير، كما نشأ جيلٌ جديدٌ من المؤرّخين النظريين الماركسيين الذين يُغالون فى أهمية استخدامها الصائب. فقد أوجد ماركس علم التاريخ البشرى الجديد، وجعل كلّ تاريخٍ غير ماركسى أمراً عتيقاً مهملاً. لكن ألتوسر مضى إلى أبعد من ذلك بتبيانه مفاهيم التاريخ الماركسى الصائبة؛ وبفعله ذلك، جعل معظم كتابة التاريخ الماركسية أمراً عتيقاً مهملاً أيضاً (بما فى ذلك كلّ أعمال مؤرّخين ماركسيين بريطانيين مثل إ. ب. تومسون). وبذلك باتت الطريق ممهدة لإعادة كتابة كامل التاريخ البشرى من وجهة نظرية صائبة؛ وما جعل الطريق ممهدة على نحو خاص أنّ ألتوسر لم يضع أى تاريخ خاصّ به، ولعله لم يعرف أى تاريخ. وكان من الطبيعى أن يجذب هذا الخلاء النظرى المبنى أرفع البناء باحثين راديكاليين لامعين يحاولون شقّ طريقهم. ولفترة بعد ١٩٦٨ كان ثمة نوع من الإرهاب النظرى فى الأكاديمية، وعصابات جوالّة من السوسيولوجيين الماركسيين الشباب تكمن للجيل الأقدم من المؤرّخين الماركسيين وتدمّره^(٥).

(5) Thompson 1978, 'The Poverty of Theory', Anderson 1980, 'Arguments within English Marxism'.

وَدَعَى أَلْتُوسِرَ أَنَّ مَفْهُومَ السَّبَبِيَّةِ البَنِيويَّةِ هُوَ الأَعْظَمُ بَيْنَ اِكْتِشَافَاتِ مَارْكَسِ النَظَرِيَّةِ. وَهَذَا مَا يَصْعَبُ المَوَافَقَةُ عَلَيْهِ. وَمِنَ المَفْتَرَضِ بِهَذَا المَفْهُومِ أَنَّ يَكُونُ حَاضِرًا لَدَى مَارْكَسِ فِي حَالَةِ عَمَلِيَّةٍ، لَكِنه لَمْ يُشْرَحِ نَظَرِيًّا إِلا مِنْ قَبْلِ أَلْتُوسِرِ نَفْسِهِ، دُونَ أَنَّ يُفْهَمَ كَثِيرًا. صَاحِحٌ، بِالطَّبَعِ، أَنَّ لَبْنِيَّةً مَا، كَجَسْرِ مَثَلًا، خِصَائِصٌ فِي تَحْمَلِ الأَثْقَالِ لا تَتَمَتَّعُ بِهَا كَوْمَةُ العَوَارِضِ وَمَسَامِيرِ البَرَشْمَةِ المَوْءَلَفِ مِنْهَا؛ وَلا شَكٌّ أَنَّ لِمَجْتَمَعَاتِ خِصَائِصِ بَنِيويَّةٍ مِنْ هَذَا النَوْعِ. وَكَمَا يَبِينُ مِثَالُ الجَسْرِ، فَإِنَّ مِنَ المُمْكِنِ شَرْحَ هَذَا النَوْعِ مِنَ السَّبَبِيَّةِ البَنِيويَّةِ مِنْ خِلالِ السَّبَبِيَّةِ المِيكَانِيكِيَّةِ العَادِيَّةِ، الفَاعِلَةُ فِي شَيْءٍ مَا مَبْنِيٍّ. لَكِن "السَّبَبِيَّةُ البَنِيويَّةُ" عِنْدَ أَلْتُوسِرِ أَشَدُّ مَفَارِقَةً مِنْ ذَلِكَ. فَهِيَ سَبَبِيَّةٌ تَمَارِسُهَا البَنِيَّةُ عَلَى عِنَاصِرِهَا؛ وَبَنِيَّةٌ لا تَحْضُرُ إِلا فِي آثَارِهَا! ثُمَّ إِنَّهَا يَنْبَغِي أَنْ تَمَيَّزَ لَيْسَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ المِيكَانِيكِيَّةِ وَحَسَبِ، بَلْ مِنَ الفِكْرَةِ الهَيْغَلِيَّةِ الخَاصَّةِ بِالكَلِيَّةِ المَعْبُورَةِ. وَمَفْهُومُ البَنِيَّةِ الَّتِي لا تَحْضُرُ إِلا فِي آثَارِهَا لَكِنها تُحَدِّثُ تِلْكَ الأَثَارَ هُوَ مِنَ المَفَارِقَةِ إِلَى دَرَجَةٍ أَنه يُوْحِي بِأَنَّنا نَنْتَقِلُ إِلَى طُورِ النَظَرِيَّةِ مَا بَعْدَ البَنِيويِّ، حَيْثُ يُحْتَفَى بِالمَعْضَلَاتِ المَنْطِقِيَّةِ وَيُرْحَبُ بِهَا؛ وَمِثْلُ هَذِهِ المَقَارِبَةِ لا عِلاَقَةَ لَهَا بِالعِلْمِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ إِثَارَتِهَا فِي الذِّهْنِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَدَى الشَّخْصِ العَادِيِّ غَيْرِ الاِخْتِصَاصِيِّ مِنْ تَصَوُّرٍ لِبَعْضِ مَفَارِقَاتِ مِيكَانِيكَا الكَمِّ.

١-٣ الإيديولوجيا و"الذات":

فَوَّتِ أَلْتُوسِرُ حَوَادِثَ ١٩٦٨: أَعْظَمُ إِضْرَابِ عَامٍ قَامَ بِهِ العَمَالُ الفَرَنْسِيَّونَ فِي تَارِيخِهِمْ، وَأَقْوَى حَرَكَةِ اِحْتِجَاجِيَّةٍ فِي الجَامِعَاتِ الفَرَنْسِيَّةِ، وَمَا رَافَقَ ذَلِكَ مِنْ اعْتِصَامَاتٍ وَمِظَاهِرَاتٍ وَوَفْرَةٍ فِي نِمْاءِ إِيْدِيُولُوجِيَا ثُورِيَّةٍ مَحَلِّيَّةِ الصَّنْعِ دَفَعَتْ بَعْضَ الأَشْخَاصِ إِلَى التَّعْلِيْقِ بِأَنَّ الخِيَالَ قَدْ اسْتَوْلَى أُخِيرًا عَلَى السُّلْطَةِ. وَلَمْ تَكُنِ المَارْكَسِيَّةُ البَنِيويَّةُ بِالبَلَّاعِبِ الكَبِيرِ فِي هَذِهِ اللَّعْبَةِ؛

وكان ثمّة شعار لنثيم: "البنية لا تنزل إلى الشوارع!" وفي هذه الأثناء كان ألتوسر في المشفى في طورٍ همودى من أطوار مرضٍ همودي - هوسى ساقه، بعد سنوات، إلى قتل زوجته. وما إنْ خرج حتى شرع في تنظير ذلك النوع الجديد من الوضع الثورى، حيث تبدو الصراعات الحاسمة كأنها تجرى في المؤسسات التعليمية.

وتمثّلت النتيجة، في العام ١٩٦٩، بالبحث هائل التأثير "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"، الذى يشتمل على النظرية التى استخدمها كثير من اليساريين ليربطوا معاً كلاً من الماركسية، والبنوية، والتحليل النفسى اللاكانى فى نظرية شاملة عن المجتمع، والذات، والثقافة، والثورة الاجتماعية. والملح الأساسى هنا هو فرط تضخّم فكرة "الإيديولوجيا" الماركسية التقليدية حتى باتت تقوم مقام ما يدعوه الأنثروبولوجى "الثقافة"، وراحت تقدّم تفسيراً لطبيعة الذات.

والفكرة الأساسية هنا (وسوف أبدأ بالأفكار الأساسية وأرجئ إلى المقطع التالى بعض مصطلحات ألتوسر التقنية المجازية المشكوك فيها مثل "الاستدعاء") هى فكرة مألوفة فى علم الاجتماع الغربى، وليس لها بالضرورة مؤدّيات سياسية. وهى أنّ الحيوان البشرى يغدو كائنًا بشريًا بتنشئته الاجتماعية على مجموعة من الأدوار فى المجتمع. فنحن نغدو بشرًا باستدخال الثقافة المحيطة. ولذلك، فإننا فى كلّ مرة نتكلّم، أو نقرّر ماذا نفعل، أو نفكر فى أى شىء، فإنّ ثقافتنا فى الحقيقة هى التى نتكلّم، ونقرّر، ونفكر عبرنا. ومثل هذه النظرة لم يسبق قطّ فى علم الاجتماع الأنجلوسكسونى أن رُبطت بالماركسية أو التحليل النفسى. أمّا ألتوسر، بقراءته الخاصة الأصيلة للماركسية، وقراءة لاكان الشخصية لفرويد، فقد تدبّر أمر ربطها بكليهما.

ولقد تأثر ألتوسر بلاكان أشدَّ التأثر. بل إنَّ مشروعه بأكمله، إعادة قراءة نصوص ماركس في ضوء الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هو نسخة من مشروع لاكان في إعادة قراءة نصوص فرويد. (وقد ردَّ الدَّين بمساعدة لاكان على إيجاد مكان لإقامة حلقاته البحثية اللاحقة). وفي العام ١٩٦٤، كتب ألتوسر مقالاً عنوانه "فرويد ولاكان" كان له تأثيرٌ كبير؛ وفيه يُقدَّم لاكان على أنَّه فرويدي أعاد تأويل المعلم من خلال الألسنية السوسورية. وهذا تأويل معقول، ويمكن دعمه بكثير من تعليقات لاكان في "خطاب روما" (١٩٥٣) وسواه من الـ *كتابات*. لكنه ليس صحيحاً في حقيقة الأمر؛ فلاكان لم يأخذ من سوسور سوى واحد أو اثنين من المصطلحات والصيغ التقنية، وغير دلالة كلِّ شيء أخذه^(٦). ولعلَّ اهتمام ألتوسر بالألسنية كان أقلَّ بكثير من أن يجعله يرى ذلك. غير أنَّ استخدامه لاكان عززَّ الأسطورة التي مفادها أنَّ ألتوسر نفسه كان بنيويًا، وأنَّ من الممكن إقامة نوع من التوليف بين ماركس وفرويد وسوسور - أو سوسوريين مثل بارت - يلعب فيه لاكان دوراً حاسماً.

ويقوم مثل هذا التوليف بأخذ جزء ماركسي وجزء فرويدي. والجزء الماركسي هو توسعة فكرة الوعي الزائف كي يغطي كامل وعينا بأنفسنا كأفراد. فنحن نختبر العالم في العادة على أننا أفراد أحرار يسعنا اتِّخاذ قراراتنا بشأن ما نفعله. لكن هذا وهم. فنحن نختبر العالم عبر الإيديولوجيا؛ ومثل هذا الاختبار لا ينبغي أن يوثق به. وأنفسنا ذاتها مبنية، أثناء نموِّنا، عبر استدخال هذه الإيديولوجيا. أمَّا الجزء الفرويدي فهو شرح الكيفية التي

(6) Althusser 1964 in Althusser 1970, *Lenin and Philosophy*, and 1984, *Essays on Ideology*, Lacan 1953, in Lacan 1977, *Ecrits*; Jackson 1991, *The Poverty of Structuralism*, Chapter 3, Jackson, forthcoming, *Making Freud Unscientific*.

يُبنى بها هذا الأنا الزائف في الطفولة، وهو يتكئ على زعم لاكان أن الأنا نتاج باكرٍ لسوء التعرف.

ومن الأمثلة على ما فعله اليسار الألتوسرى بلاكان مقال إيستهبوب "ردًا على رى"⁽⁷⁾:

كون الأنا في ذاته ولذاته ("أنا أفكر إذا أنا موجود")، لا يدين بأى شىء لأى أحد، ولا يعتمد على أى شىء سوى ذاته فيملك السلع بحريّة، ويبادل بقوة العمل الأجور بحرية، ويعمل بحرية وفقًا للقانون أو ضده، ويختار بحرية ممثليه السياسيين - تلك هى الدعامة الأساسية فى الإيديولوجيا البرجوازية، كما يحاول ألتوسر (بتأثير من لاكان) أن يبيّن... لاكان يقدم تفسيرًا للكيفية التى يتصوّر بها الأنا ذاته على أنه مستقل، وينظر إلى ذاته على أنه مصدر المعنى... عند لاكان وعى الذات يعتمد على كينونته (فى اللغة) ولا يمكن أن يوجد بمعزل عن ذلك. وهذا لا يتعارض، فى النهاية، مع المادية التاريخية...

وسوف أترجم هذا إلى عبارات أبسط. فالتوسر يعتقد أن التجربة العادية فى اختيار المرء ما يفعله بحرية هى وهم برجوازي؛ فالذات التى يبدو أنها تجرب مثل هذه الحرية هى ذاتها نتاج للإيديولوجيا؛ وهى تبرز إلى الوجود حين يتعلّم الطفل أن يتكلم اللغة، أو حين يدخل نظام اللغة الرمزي، كما تقول مصطلحات ليفى شتراوس ولاكان. ومن الطبيعى أن تلهم مثل هذه الآراء نقاد الأدب، وسواهم من المثقفين، ليس فقط لما تبدو عليه من أنها تفسّر طبيعة تجربتنا - الطريقة التى نختبر بها العالم ضمن إيديولوجيا ما - بل أيضًا لما تمنحه للمجال الإيديولوجى من استقلال نظرى كبير؛ ذلك أن

(7) Radical Philosophy 25، 1980.

قدرة نقاد الأدب على القيام بثورة على المستوى الإيديولوجي - وعلى جعلنا نرى الأشياء بصورة جديدة- أكبر بكثير من قدرتهم على التأثير على الاقتصاد.

بيد أن ثمة خطراً واضحاً هنا هو خطر المثالية؛ ولنتذكر أن ماركس كان لازعاً جداً تجاه المتقنين الذين يقومون بثورات عظيمة "في رءوسهم". ويوضح ألتوسر أن للمستوى الإيديولوجي وجوداً مادياً، بوصفه مجموعة من الممارسات مثل التعليم، والوعظ، إلخ. وهو في "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" يتكلم على الدولة بوصفها تمتلك كلاً من "أجهزة الدولة القمعية" كالجيش والشرطة، التي تخضع البشر بالقوة، و"أجهزة الدولة الإيديولوجية"، كالكنائس والمدارس، التي تهندس القبول أو الرضى. وهكذا يمكن للمتقنين أن يقوموا بثورات مادية في هذه الأجهزة الأخيرة. وكما قال كاهن جوناثان ميللر الملتزم اجتماعياً قبل ثلاثين عاماً⁽⁸⁾: "ما نحتاجه هو إزاحة العنف من الشوارع إلى الكنائس، حيث مكانه". أو، بالطبع، إلى الكليات الجامعية؛ أو على الأقل، إلى المناهج الدراسية.

١-٤ مشكلة ألتوسر الفلسفية:

ثمة ممارسة واحدة يصعب كثيراً أن تطرد منها المثالية. تلك هي فلسفة ألتوسر الخاصة. ومشكلة هذا الموقف الذي وصفناه للتو أنه نسبي تماماً: كل شيء هو إيديولوجيا، بما في ذلك الدعاوى التي يطلقها ألتوسر نفسه. وما من فيلسوف قبل ما بعد البنيويين أمكنه أن يقنع بموقف كهذا؛ فما

(8) وذلك في كتاب *Beyond the Fringe*. وهو عبارة عن مراجعة هجائية أنجزتها مجموعة لامعة من طلاب الدراسات العليا في كيمبرج في أوائل ستينيات القرن العشرين. وقد صدر هذا الكتاب عن دار النشر Methuen في لندن عام ١٩٨٣.

بالك بالتوسر، الذي كان ملتزمًا بمناهضة الهيغلية على الصعيد الفكري، وملتزمًا بمادية صلبة كمادية لينين في العام ١٩٠٨ (المادية والنقد التجريبي) على الصعيد السياسي^(٩). ولطالما أكد على الصيغة المناهضة للمثالية التي تقول بأولوية الوجود على المعرفة؛ وبذل كثيرًا من الجهد مثل كارل بوبر في محاولة التمييز بين العلم والإيديولوجيا.

وكان ألتوسر، في كتابه من أجل ماركس وقراءة رأس المال، قد اهتم بالتمييز بين الإيديولوجيا والمعرفة العلمية، وبشرح الكيفية التي يجري بها الانتقال من الواحدة إلى الأخرى. وهذه هي نظرية "القطيعة المعرفية" الشهيرة بين الإيديولوجيا والعلم (بين الخيمياء والكيمياء، مثلاً، أو بين الاقتصاد الريكاردى والاقتصاد الماركسى)؛ والنظرية الشهيرة بالمثل أنّ مادة العلم الخام هي في جزء منها إيديولوجيا؛ وأنّ مناهج العلم تعمل على تلك المادة الخام؛ وأنّ العلم هو ما تنتج هذه المناهج. وهذه الأمور تنتمي إلى الأجزاء الأشدّ فلسفية، والأشدّ قابلية للمساءلة، وربما الأشدّ مثالية في عمل ألتوسر.

وغيرها الأساسى هو تبيان أنّ الماركسية علم، وليست ضرباً آخر من الإيديولوجيا. والعلم هو ممارسة أخرى، بل ممارسة منتجة. وما تفعله هو أنّك تأخذ مجموعة من التعميمات - تعميمات ١ - يصادف أن تكون حاضرة في إيديولوجيتك، بوصفها مادتك الخام النظرية. فماركس، مثلاً، أخذ ريكاردو والاشتراكية الفرنسية. وتأخذ مجموعة أخرى من التعميمات - تعميمات ٢ - هي أدوات للإنتاج النظرى. وقد استخدم ماركس مناهج تستند في الأصل إلى هيغل، مع أنه أجرى عليها تبديلات حاسمة. ثمّ تنتج مجموعة

(9) Althusser 1970, *Lenin and Philosophy*.

ثالثة من التعميمات -تعميمات ٣- هى نتاجك النظرى. على نحو ما أنتج
ماركس رأس المال.

وما تنتجه هذه العملية هو موضوعات معرفة لا ينبغى أن تُخلط مع
الموضوعات الواقعية؛ إنها موضوعات فى الفكر، لها خاصية تملك
الموضوعات الواقعية فى الفكر. فمهما تكن ممارسة العلم مادية، فإن ما
ينتجه العلم هو موضوع فكرى. وإلكترون العلم، أو نظامه الطبقي، لا ينبغى
أن يُخلط مع الإلكترون الواقعى، أو النظام الطبقي الواقعى. ويحذرنا ألتوسر
بشدة من أننا حين نخلط الفكر والواقع، بردّ الواقع إلى الفكر، أو بتصور
الواقع كنتاج للفكر (كما لو أن العلم، فى مثالى التوضيحى، قد أنتج
الإلكترونات فعليًا بالتفكير فيها)، فإننا سوف نقع مثل هيغل فى المثالية
التأملية. وأنا حين نخلط الفكر والواقع، بردّ الفكر الذى يتناول الواقع إلى
الواقع ذاته (كما لو أن مفهوم الإلكترون فى مثالى التوضيحى هو تجريد من
تجربة إلكترون) فسوف نقع فى المثالية التجريبية.

ويبقى على فلسفة ألتوسر أن تشرح كيف يمكن لمثل هذا الموضوع
المثالى أن يملك الموضوع الواقعى معرفيًا؛ وكيف يمكن أن نعرف أنه
يملكه. وألتوسر لا يسهل على نفسه الأمور. فهو يرفض فكرة أن الموضوع
المثالى هو "تمودج" للموضوع الواقعى. ويرفض أشكال التجريبية جميعًا، أى
أنه لا يرى أن هنالك أية طريقة بسيطة، خارج العلم ذاته، يمكنك فيها أن
تقارن موضوع العلم المثالى بالموضوع الواقعى. والطريقة الوحيدة التى
يمكنك أن تعلم من خلالها أنك أفلحت فى بناء الموضوع المثالى الصحيح هى
التأكد من أنك قد مارست علمك على نحو صائب. فحين تمارس ماركسيته
على نحو ملائم، فإن نظامك الطبقي المثالى يكون صائبًا علميًا.

غير أنّ هذا لا يترك للمرء، كما يقول تَدْبِنْتُنْ في كتابه **صعود** **الماركسية البنوية وسقوطها** (١٩٨٤)، سوى الاختيار بين الدوغمائية والمثالية. فأى خطاب متنسق منطقيًا يمكنه أن ينتج موضوعات مثالية خاصة به ويدّعى أنّها تتوافق مع الواقع. لكن ذلك ليس سوى دوغمائية صرف. ومن جهة أخرى، من الممكن دومًا إسقاط اهتمام المرء بالموضوعات الواقعية - الأشياء في ذاتها- والتركيز على الموضوعات المثالية وحسب. وتلك مثالية كلاسيكية؛ وهي تبقى مثالية مهما تكن عمليات الإنتاج - أو العمليات الخطابية - التي تنتج الموضوعات المثالية مادية. ويبدو لي أنّ ألتوسر، مثل معظم الماركسيين المحدثين المُحَنِّكين، قد وضع ماديته في المكان الخطأ، فقد اهتم بتصنيف العلم كعملية إنتاج مادية لموضوعات غير مادية، لكن ما كان ينبغي أن يقوم به هو وصف عملية مثالية معقولة لاستقصاء موضوعات مادية.

وما يحمي ألتوسر نفسه من المثالية هو قدرته على اتخاذ السبيل الدوغمائي. فهو يعرف أنّ الماركسية صحيحة؛ وأنّ رأس المال صياغتها الصائبة. وهو يعرف إذاً أنّ البناءات النظرية في رأس المال - كالتبقيات، أو القيمة- تتوافق مع موضوعات واقعية. ولذلك فهو قادر على استنباط الفلسفة الماركسية الصائبة بعملية قراءة أَعْرَاضِيَّة. وهذه عملية أخذها من فرويد، عن طريق لاكان. فحين يصغى محلّ نفسه إلى ما يقوله مريض، ينظر إلى فجوات التداعي وإخفاقاته ويراها على أنها أعراضٌ عُدَّتْ تَعْتَمِدُ تحتها. ويعمد ألتوسر، بجراءة مذهلة، إلى تطبيق تقنية القراءة الأَعْرَاضِيَّة على كتاب **ماركس رأس المال**، باحثًا عن الفجوات في الحجاج حيث ثمة افتراضات فلسفية غير مُعَبَّرٍ عنها، وبذلك يمكنه استنباط فلسفة ماركس!

وهذا خطأ حجاج مشروعٌ تمامًا، بالنظر إلى افتراضات ألتوسر الدوغمائية، مع أنّه يبدو غريبًا اعتبار فلسفة ماركس على أنّها لاوعى رأس

المال. وبالطبع، فإن هذا لا يمكن أن يشكّل أساساً لنفحص ماركس تفحصاً نقدياً، إذا ما كان هنالك مثل هذا الهدف. ويمكن أن نرى مقدار الدوغمائية في هذا من حقيقة أنّ ما يختار ألتوسر أن يتفحصه في *قراءة رأس المال* هو نظريات ماركس في القيمة، تلك النظريات التي لا يدافع عنها سوى قلة من الاقتصاديين، حتى بين أولئك الأشدّ تعاطفاً مع ماركس. وهذا، بالطبع، ما جعله مثلاً بارزاً من أمثلة الأرثوذكسية الماركسية.

ولقد استخدم كثيرٌ من نقّاد الأدب تقنية "القراءة الأعراضية" بعدئذٍ، باحثين في شبّتي النصوص عن "الفجوات وحالات الصمت" كي يدلّفوا إلى لاوعى نفسى أو سياسى. وهى تقنية بالغة القوة، وكاشفة حين يستخدمها ناقداً مدققاً، ويمكنها إثبات أى شىء على الإطلاق حين يستخدمها ناقداً غير مدققٍ أو أخرق. وبالطبع، فإنّ لدى كلِّ من الماركسيين والمحليلين النفسيين متوناً شاملة متوفرة من النظرية، تمارس بعض الضبط على ما تُعقل قراءته على أنّه فجوة في نصٍّ ما. أمّا نقّاد الأدب فعادةً ما يتكئون على الحدس أو الهوى، وفى بعض الأحيان على طبعات من الحجاجات ما بعد البنيوية التي يبدو أنها تتطوى على أنّ كلِّ شىء جائز؛ وعندها فإنّ كلِّ شىء يغدو جائزاً، بالطبع.

١-٥ مفهوم المعرفة العلمية لدى ألتوسر:

كانت لدى ألتوسر في طوره الأول عادة غريبة تتملّ في إنكاره أنّه يكتب فلسفةً، انطلاقاً من أنّ الماركسيين لا يفعلون ذلك. فالماركسية تُعنى بالممارسة؛ والنظرية الماركسية - *رأس المال*، مثلاً - هى ممارسة نظرية؛ والفلسفة الماركسية هى نظرية الممارسة النظرية. ولقد أسقطت هذه المصطلحات المغيظة لاحقاً، باستثناء بعض أتباع ألتوسر؛ حيث راجت فى

أعمال هُندس وهيرست الإنجليزية قبل أن يسقطا الماركسية كلياً⁽¹⁰⁾. غير أنه بقيت لها عقابيل. فهي لا تزال شائعة بين نقاد الأدب ومنظره كى يشيروا إلى تحالفاتهم الفكرية بالكلام على "الممارسة النقدية"، كما فى عنوان كتاب كاترين بيلسى.

ويتمثل خطر هذه المصطلحات فى أنها تشير إلى نزعة مناهضة للفكر فجّة بعيدة كلّ البعد عن أن تلائم ألتوسر (أو حتى بيلسى)؛ كما لو أنّ المرء يدعى أنّ الممارسة تحدث دون أن تهتدى بنظرية، أو كأنه ليس ثمة دعاوى فلسفية تشكّل أساساً للنظريات. والحقيقة أنّ هذا غير صحيح: فالتوسر فيلسوف فى المقام الأول - إيستمولوجى، إذا أردنا الدقة - وينبغى أن يناقش على أنه كذلك؛ وسلالة المنظرين والنقاد الذين تأثروا به إنما يعمدون جميعاً إلى إقامة عملهم على مواقف فلسفية خلافية جدّاً، وينبغى أن يجرى تفحصها على أنها كذلك. ومثالية ألتوسر - إن كانت مثالية - تتشأ مباشرة من نظريته فى المعرفة بوصفها نظرية فى موضوعات معرفية تُبنى فى الفكر أو فى الخطاب. وهذا ما ورثه ما بعد الألتوسريين، خاصةً منظر الألب بينهم، بكلّ ما فيه من مشكلات.

ونظرية ألتوسر فى المعرفة العلمية أساسية فى فلسفته الباكراة؛ وهى نظرية بالغة الغرابة. فهى محكومة برفضٍ للتجريبية قوى جدّاً حتى إنه لا يترك أى مجال لضروب التحقّق التجريبى من النظرية، وقد فسّر - من قبل هُندس وهيرست ١٩٧٥، على سبيل المثال - على أنه سماح بإيداء أقصى الاحتقار تجاه الأدلة والبراهين. وكما قلت، فإنّ العلم، وفقاً لهذه النظرية، يعمل من خلال بناء موضوع المعرفة. وموضوع المعرفة هذا يختلف تماماً عن الموضوع الواقعى الموافق، ولا تمكن مقارنته به بأية طريقة مباشرة.

(10) cf. "The Odyssey of Paul Hirst" - NLR, 159, September 1986

فهو يُبَيِّنُ وَيُشْرَعِنَ بإجراءات ذلك العلم، وبها وحدها. ولا مجال لأي تفحصٍ مستقل. ولقد سبق لبعض المنظرين الماركسيين مثل لوكاش أن رسموا خطأ بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وطرحوا مناهج مختلفة لكل منها. أمّا ألتوسر فقد رفض هذه النظرة ومضى أبعد منها. وما طرحه هو سلسلة كاملة من العلوم، لكل منها مناهجه وموضوعه المعرفي الخاص، وكل منها تؤسسه "قطيعته المعرفية" الخاصة التي يجريها مع إيديولوجيا باكرة في ذلك المجال. وقد وضع ألتوسر هذه العلوم في قائمة تجرى على النحو: رياضيات، علوم طبيعية، ماركسية (العلم الاجتماعي الحقيقي الوحيد) وربما التحليل النفسي (علم النفس الحقيقي الوحيد). لكنه لم يُشِرْ إلى أنّ هذه القائمة هي قائمة نهائية، أو إلى أنه لا مجال لقيام علوم جديدة (بما في ذلك علم الأدب). ولقد وجد بيير ماشرى (١٩٦٦) وتيرى إيغلتنون (١٩٧٦) أنّ من الممكن اقتراح مثل هذا العلم.

والسمة المشتركة بين كل هذه العلوم هي أنّها توفرّ منفذاً حصرياً إلى موضوعاتها المعرفية الخاصة. فلا يمكنك أن تلجأ إلى أي معيار أرفع - كالتجربة المباشرة، أو الفهم الشائع، على سبيل المثال - كي تطيح بدعاؤها. فلا يمكننا أن نتحقق من نظرية رياضية إلاّ باتّباع الإجراءات الرياضية. ولا يمكننا أن نتحقق من دعوى علمية بعيدة الاحتمال - كالدعوى التي مفادها أنّ المادة هي عبارة عن حيّز فارغ في معظمه - إلاّ باتّباع إجراءات العلوم الطبيعية، ومن بينها الاختبارات والتجارب. ولا يمكننا أن نتحقق من دعوى ماركسية بعيدة الاحتمال - كالدعوى بأن استقلال الذات هو عبارة عن وهم، ولا يعدو كونه دَعْمًا للإيديولوجيا البرجوازية - إلاّ باتّباع إجراءات الماركسية العلمية. وكذلك الأمر بالنسبة للتحليل النفسي اللاكاني: فالنظرية اللاكانية هي التي تقرّر ما الأدلة ذات الصلة الوثيقة بحقيقتها. والنظرية الأدبية هي التي تحدّد ما الذي يُعدّ أدبًا.

أما النظرة التي ترى أنه ليس بمقدورنا أن نفصل في مثل هذه المسائل من دون النظر إلى الأدلة والبراهين فتوصم بـ"التجريبية"، وتوصف بأنها شكل مموه من أشكال المثالية. فمناهج النقد الأدبي السائدة هي، بالنسبة لماشرى وإيغلتون من بعده، مثال واضح على التجريبية: إذ تكتفي بالنظر إلى قصيدة، وتفترض أننا نستطيع أن نستخلص منها معرفة مباشرة بقراءة غرة. في حين أننا، من دون نظرية تحدّد موضوعاً للمعرفة، لا يمكن أن نحوز أية معرفة علمية راسخة بالأدب.

ولقد وصف ألتوسر التجريبية وصفاً بالغ الغرابة: فهو ينظر إليها على أنها النظرية التي يكون فيها موضوع المعرفة جزءاً من الموضوع الواقعي، فلا ينبغي سوى استخلاصه من الموضوع الواقعي. لكنى لم أسمع بأى تجريبى معروف يصدّق هذا الكلام. وما دامت هذه فكرة ألتوسر عن التجريبية، فإننا نلتمس له العذر في اعتقاده أن التجريبية مثالية؛ مع أن ذلك، في حقيقته، هراء واضح. فالتجريبية، تقليدياً، ليست سوى الأطروحة التي مفادها أن المعرفة برمتها مستمدة من التجربة. وثمة مشكلات في هذه الأطروحة - كمشكلة هيوم - حاول التجريبيون حلها، إلا أنها ليست المشكلات التي يصفها ألتوسر.

وما يمكن لتجريبى حقيقى أن يقوله هو أن ما يجعل خطاباً ما علمياً هو على وجه الدقة أنه يقدّم مواصفات واضحة للطرائق التي يمكن من خلالها التحقق من بناءاته قبالة التجربة؛ أى الاختبار أو الملاحظة. فنحن نتوقع، في العلوم الطبيعية، أن يكون ممكناً أن نستنبط من نظريات تلك العلوم ضروب الاختبار أو الملاحظة التي تحسب لهذه النظريات أو عليها. وربما كان علينا أن ننتظر طويلاً قبل أن يُطوّر الاختبار التجريبى الملائم، لكن علينا أن نكون قادرين على رؤية السبيل إلى إيجاده من حيث المبدأ. ومسألة ما إذا كنا نقبل

نظرية نيوتن أو نظرية إنشتين تتوقف، في النهاية، على فارق دقيق في مدار كوكب، أو فارق أكبر نسبيًا في مسار جزيء أساسى.

واعتقادى أنّ الشئ ذاته ينبغى أن يصحّ فى العلوم الاجتماعية، لكنّ قلّة من الماركسيين هى التى توافقنى على هذا الاعتقاد. وربما يقول معظم الماركسيين إنّ اختبارَ نظريةِ فى العلوم الاجتماعية الماركسية هو الممارسة الثورية؛ لكن ذلك يحتاج إلى تحديد أدق؛ فالقيام بثورة كاملة هو اختبار شاسع المدى بالنسبة لأى جزء صغير من النظرية. وتنديد ألتوسر بالتجريبية وبسوء الفهم التجريبى للمفاهيم النظرية الماركسية هو ذلك التنديد الوافر. غير أنّ وفاضه خال تمامًا من أى اقتراح بشأن الكيفية التى يمكن من خلالها اختبار أى من هذه المفاهيم تجريبياً.

والنتيجة العملية المترتبة على هذه المقاربة هى جعلُ النظريات الألتوسرية فى المجتمع منيعَةً على الأدلة المضادة. وهذه السمة كانت قد نغصت كثيراً بعض المؤرخين الماركسيين الإنجليز المميّزين، فى ذروة الرواج الألتوسرى، ودفعت إ. ب. تومسون إلى وضع كتابه السجالي العنيف *بؤس النظرية*. أما أثر هذه المقاربة على النظرية الأدبية فهو أشدّ تعقيداً. وسوف أناقشه أدناه، فى حين أناقش أثرها على النظرية الماركسية البريطانية فى الفصل التالى.

٦-١ "موضوعات المعرفة" ومكانتها الغربية:

كانت نظرة ألتوسر إلى مكانة الفنّ والأدب نظرة تقليدية إلى حدّ بعيد، ويمكن فى رأى الدفاع عنها وتبريرها تماماً. فهما ليسا علمًا، ولا يعتقد ألتوسر أنّهما يقدمان معرفة علمية. لكنه لا يعتقد أيضاً أنّهما يقعان فى صنف

الإيديولوجيا. فالإيديولوجيا، عند ألتوسر، تشتمل على كامل تجربتنا المعيشة في العالم الاجتماعي. والفنّ والأدب يتحان مسافةً بعيداً عن هذه التجربة، الأمر الذي يمكن من وعيها. وهما يمكناننا من رؤية الإيديولوجيا، وربما من رؤية ما فيها من تناقضات. وهذه نظرة معقولة؛ أحسب أن معظم الذين يدرسون شكسبير أو ديكنز يوافقون على أنهما يجعلاننا نعي إيديولوجيا مجتمعيهما وما تشتمل عليه من تناقضات. وتفضي مثل هذه النظرية أيضاً وبشكل طبيعي إلى مقياس نقيس عليه الفنّ؛ حيث نغجب أكثر بتلك الأعمال التي تجعلنا نعي التناقضات العميقة في إيديولوجيتنا... وما إلى ذلك.

غير أنّ هذه النظرية، بصرف النظر عن إمكانية الدفاع عنها، لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على منظري الأدب الألتوسريين، فقد تأثروا أكثر بنظريات ألتوسر في القراءة الأعراضية، وبنظرياته في بناء الذات أو موضعيتها، وقبل ذلك كله بتناوله موضوعات المعرفة العلمية. ويبقى غريباً أنّ نظرية ألتوسر في العلم قد كان لها على منظري الأدب تأثير أبعد بكثير من تأثير نظريته في الأدب.

وإذا ما فكرت في علم ما ليس بمصطلحات ألتوسرية بوصفه نمطاً متميّزاً من الخطاب، بل بوصفه نمطاً بين أنماط متخصصة كثيرة من الخطاب، فإنّ بمقدورك أن توسع نظرية العلم التي ناقشناها آنفاً إلى فرع مثل النقد الأدبي. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ "موضوع معرفة" الناقد الأدبي تبنيه إجراءات الناقد الأدبي، وحدها. وموضوع المعرفة هنا - أي العمل الذي يُدرَس - يختلف تماماً عن العمل بذاته، والذي يبقى مستغلقاً تماماً ولا نفاذ إليه. ونتائج هذه النظرة بالنسبة لدراسة الأدب في الجامعات هي نتائج عميقة جداً. فما من سبيل للفرار مما يقوله النقاد والمنظرون إلى الأعمال ذاتها،

وإلى اختبارها مباشرةً. فالأدب الإنجليزي - بقدر ما يكون متاحًا للدراسة أصلاً - هو شيء يُبنى في خطاب، ووفقًا لقواعد خطاب معين.

وقبل أن نسلم أنفسنا لهذه النتيجة، يجدر بنا أن نتحصص وجهة نظر ألتوسر في سياقها الأصلي، بوصفها نظرية في المعرفة العلمية. فهل يُعقل أن نصف عمل الفيزيائيين، على سبيل المثال، بأنه إنتاج موضوعات معرفة؟ واعتقادي أنه ما من مشكلة محددة هنا بشأن فكرة "الإنتاج": فثمة معنى واضح يقوم فيه العلماء بإنتاج المعرفة كما ينتج عمال خطوط التجميع المنتجات الصناعية. فإذا ما سألت على نحو ملموس ما الذي ينتجه عالمٌ ما فعليًا، في سياق حياته العملية، فإنّ الجواب هو: آلاف من الملاحظات، وبضع فرضيات خصبة إلى هذا الحدّ أو ذلك، هي الهدف الفكري للمشروع ودليل في وضع الشروط التجريبية التي تُجرى في ظلّها عمليات الملاحظة. و"معرفة" العالم - ما ينتجه وما يضعه في مقالة أو كتاب - هي في الحقيقة مجموعة من الأطروحات.

وإذا ما كانت الأطروحات في مقالة علمية أو كتاب علمي ما يعنيه ألتوسر بموضوع المعرفة، فإنّه يكون محققًا تمامًا في قوله إنّ ثمة فارقًا بين موضوعات المعرفة والموضوعات الواقعية؛ وهو فارقٌ من النوع المنطقي؛ فأولهما قولٌ أو بيان والآخر موضوع مادي. وما من صعوبة في شرح الفكرة التي مفادها أنّ موضوع المعرفة يتملّك الموضوع الواقعي معرفيًا؛ فهي تعني ببساطة أنّ الأقوال العلمية هي أقوال عن العالم الواقعي. لكن استخدام مصطلح "موضوع المعرفة" في هذه الحالة يكون منطويًا على تعمية. فهو نوع من المادية الزائفة ندعى فيه أنّ الأقوال التي نطلقها هي موضوعات ننتجها. وماركس لم يقع قطّ في مثل هذا النوع من المادية الزائفة.

لكن ألتوسر ربما عنى شيئاً مختلفاً عن هذا. فحين نقرأ كتاباً دراسياً في الفيزياء (بل وفي الاقتصاد أو الألسنية) غالباً ما نجد أنفسنا في عالم بسيط ومثالي من المستويات المنفصلة دون احتكاك، والكواكب التي تتركز كامل كتلتها في المركز، والمدافع التي تطلق قنابل لا تواجه أية مقاومة من الهواء (أو الأسواق التي تمكن المعرفة الكاملة لدى جميع المشاركين فيها من تثبيت سعر يوازن رأساً بين العرض والطلب، أو الجُمْل التي لا تتأثر قواعدها أيما تأثر بمعناها أو بالسياق الذي تأتي فيه). ألا يمكننا أن نصف هذا العالم بأنه عالم موضوعات مثالية، "موضوعات معرفة"، تختلف تماماً عن الطرق الواقعية، والكواكب الواقعية، والبنادق الواقعية، والأسواق الواقعية، والتعليقات الواقعية؟

يمكننا ذلك دون شك؛ مع تحفظين اثنين. أولهما، أنه يبدو غريباً القول إن العلماء "ينتجون" هذه الموضوعات المثالية؛ فالعالم لا ينتج مستوى عديم الاحتكاك بالمعنى ذاته الذي ينتج فيه كتاباً علمياً يذكر مثل هذا المستوى. وما من مستويات عديمة الاحتكاك في المخبر. والثاني، أن العلماء لا يرضون البتة بالبقاء عند موضوعات مثالية لا تنسجم مع الواقع. ولا يتركون الأشياء هناك. فبعد أن يستخرج العالم مبادئ حساب مسار قنبلة المدفع في الخلاء، يواصل ليستخرج ما يتركه الاحتكاك مع الهواء من آثار؛ وفي النهاية، يقدم مبادئ تنطبق على بنادق واقعية تطلق النار على أهداف واقعية. وكان من المفترض بألتوسر أن ينظر إلى هذا على أنه العملية الديالكتيكية التي تملك من خلالها الموضوع المثالي الموضوع الواقعي معرفياً، وعلى أنه الآلية التي تنتج أثرًا معرفياً. غير أنه من الصعب أن نجد في مصطلحات ألتوسر هنا سوى عقبة تعترض فهم ما يجري حقيقةً.

ثمة، مثلاً، نوعٌ دقيقٌ من سوء الفهم يفضى إليه الموقف الألتوسرى مباشرةً. فالموضوعات المثالية، عند ألتوسر، توجد فى الفكر؛ وهى لا تجتمع أو تتصافر بنويًا إلا فى الفكر؛ وعندها فقط تتملك الموضوع الواقعى معرفيًا. وهكذا لا يجرى تملك مسار قنابل المدافع الواقعية إلا حين نجمع المسار عديم الاحتكاك المثالى مع مقاومة الهواء المثالية. غير أن ذلك ليس صحيحًا تمامًا. ويمكن للعالم أن يقول إنَّ مقاومة الهواء هى أثر واقعى فى العالم المادى، قابل للاكتشاف بوسائل أخرى غير تأثيره على المسارات. والبنية التى تشتمل على القوة البدئية المطبَّقة على قنبلة المدفع، وقوة الجاذبية، ومقاومة الهواء، هى بنية فى الواقع المادى لا فى الرأس وحسب. وما أتوقَّعه هو أن ألتوسر ما كان ليقبل هذا، شأن إنجلز أو لينين؛ لكن مصطلحاته تدفع فى الاتجاه المعاكس.

ولعلَّ الأقرب إلى العقل أن نقول إنَّ الفارق بين العلم والتفكير اليومى، الإيديولوجى يتملَّ فى أنَّ العلم يشتمل على بنايات مثل "الإلكترونيات"، و"البروتونات"، و"النترونات"، أو "الطبقات"، و"التشكيلات الاجتماعية"، و"أساليب الإنتاج". وهذه هى "موضوعات الفكر" ذات الصلة التى لا ينبغى أن تخلط مع الموضوعات الواقعية. لكن هذه نظرة إلى طبيعة العلم مثالية تمامًا. والنظرة الواقعية هى أنَّ العلم يشكِّل فرضيات مفادها أنَّ الإلكترونيات، والبروتونات، والنترونات، والطبقات، والتشكيلات الاجتماعية، وأساليب الإنتاج موجودة فعليًا، ويحاول أن يفسر سلوك الموضوعات الواقعية، والتاريخ الواقعى، على أساسها. وهذه هى النظرة الماركسية التقليدية، الشائعة لدى ماركس نفسه ولدى لينين (١٩٠٨)؛ وثمة دفاعات عنها معاصرة ومحكمة فيما كتبه تيمبانارو ١٩٧٠، وباسكار ١٩٧٨ و ١٩٨٦، وسواهما.

وفى التفسير المثالى لطبيعة العلم، نفرّق بحدّة بين معرفة الأشياء اليومية ومعرفة البناءات العلمية. فمعرفة أنّ الطاولة هي خشبٌ صلبٌ هي معرفة بالموضوع الواقعي. أمّا معرفتي أنّها تحتوى إلكترونات فهي معرفة بطاولة -موضوع- معرفة مختلفة تماماً، مؤلفة من إلكترونات - موضوع - معرفة، ولا ينبغي أن تخلط مع الطاولة الواقعية. ولا شكّ أنّ هذا مجرد عبثٍ وسخف: فعلم من هذا النوع لن يعمل كما يعمل العلم. وعلى الأخصّ، فإنّه لن يمكن استعماله لأغراض عملية. لنأخذ جهاز تلفاز مثلاً. فهو أداة ترسم فيها حزمة من الإلكترونات صورةً على شاشة مضاءة فوسفورياً. وهذا ما لن يحصل إذا ما كانت هذه الإلكترونات مجرد موضوعات معرفة، لا ترسم صورةً إلا فى معرفة المشاهد النظرية. فنحن نحتاج إلكترونات واقعية كى نرسم صورة واقعية⁽¹¹⁾. وهذا ما يصحّ فى العلوم الاجتماعية. فلا ينفع أن تكون البروليتاريا مجرد موضوع معرفة، لا تقوم بثورة إلا فى معرفة المنظر الماركسي النظرية. ونحن نحتاج إلى بروليتاريا واقعية للقيام بثورة واقعية.

ولقد رأينا أنّ الادّعاء بوجود فارق مطلق بين الموضوع الواقعي ومجموعة من الأطروحات الصحيحة بشأنه هو ادّعاء صحيح على نحو واضح (وتأفّه تماماً). ونحن الآن فى موقع من يسأل ما طبيعة ادّعاء بأنّ موضوع المعرفة، سواء بمعنى الموضوع الذى أعرفه (بمصطلحات ألتوسر، الموضوع المُعطى فى الإيديولوجيا)، أو بمعنى الموضوع الذى تدور حوله أطروحاتي (بمصطلحات ألتوسر، موضوع معرفة العلم)، مختلفٌ بالمطلق عن الموضوع الواقعي. إنّه، بالطبع، ادّعاء مألوف؛ فهو ادّعاء كانط بشأن

(11) صحيحٌ بالطبع أنّ وهم الحركة السلسة يتوقّف على دوام رؤية المُشاهد، لكن الصورة واقعية بما يكفي؛ ويمكنك أن تلتقط لها صورة.

الفارق بين الظواهر المُختَبَرة، والأشياء فى ذاتها. فنحن لا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها. لا نستطيع أن نعرفها إلا كما تتشكّلها المقولات فى العقل، وهى تعمل على الحدوس (الأحاسيس). فإذا ما كان ألتوسر يرى مثل هذا الرأى فإمّا أن يكون كانبنيًا جديدًا أو مثاليًا من نوع ما^(١٢). لكن ذلك لا يتسق مطلقًا مع ماركسيته.

٧-١ ألتوسر والدراسات الثقافية:

أثرت النظرية الألتوسرية - خاصة نظرية "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"- على النظريات الثقافية والأدبية بأربع طرق كبرى. الأولى، عبر تقديم نظرية فى الذات، أو الشخصية الفردية، يُنظر فيها إلى التجربة الفردية والفعل الفردى، بل إلى شعور الفرد ذاته بأنه فرد وبأنه قادر على حوض مثل هذه التجربة، على أنها آثارُ ممارساتٍ إيديولوجية، لا على أنها أسبابٌ لهذه الممارسات. وقد وُصفت هذه النظرية على نحو مضلل، ولأسباب لها علاقة بتاريخ الفلسفة الأوروبية خارج بريطانيا والتحليل النفسى الفرنسى، وبتأثير هسرل ولاكان بوجه خاص، بأنها نظرية فى "الذات". وكلمة "الذات" (Subject) تدلّ هنا على أكثر من معناها الفلسفى العادى الذى يشير إلى "قطب التجربة الذاتى المجرد حين تحلّل التجربة إلى علاقات الذات-الموضوع". فهى تعنى شيئاً أشبه بـ "الشخصية".

وكلمة "الذات" مُشوَّشةٌ بحدّ ذاتها؛ وعادةً ما تجعلها مشوَّشةً أكثر عادةً المفكرين فى هذا الحقل، من لاكان وألتوسر نفسيهما نزولاً إلى مبسّطيهما

(١٢) يصفه كثيرون بأنه عقلانى ليبنترى؛ ولا أشعر أننى مؤهل للتعليق على ذلك، انظر أيضاً:

Norris 1991 *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*.

حيث يُشار إلى صلة بسبينوزا.

المتواضعين، إذ لا ينفكّون يطلقون التوريات تجاه معانٍ أربعةٍ أخرى للكلمة: (أ) الذات القواعدية في جملة من الجمل؛ (ب) الذات في مناقشةٍ أو في مبحثٍ أكاديمي مثل الأدب الإنجليزي؛ (ج) ذات ملك من الملوك، وعملية التذويت التي أنتجته؛ (د) ذاتٌ شاملة بالخطِّ العريض تمثل المجتمع ككل وتتمتع ببعض صفات العقل المطلق عند هيغل. ومن الطبيعي ألا تستبعد مسبقاً دعوى أن هنالك صلة ما بين أي من هذه المعاني أو بينها جميعاً: لكن مثل هذه الدعوى ينبغي أن تفحص جيداً وتبرّر. وليس لدى ألتوسر أية حجج أو حجرات، بل يقدم مقالاً غنائياً موجزاً عن الإيديولوجيا المسيحية^(١٣). والعادة أن يُشار إلى الصلة بصورة ضمنية وحسب عبر تورية ذكية. وهذه تسمية. ويمكن أن نجد مثلاً على "نظرية الذات" بشكلها المعنى تماماً في كتاب كوارد وإليس ١٩٧٧^(١٤).

أمّا الطريقة الثانية، أو المساهمة الثانية، فهي جديدة. وهي نظرية في "الخطاب" ماركسية من ناحية وتحليلية نفسية من ناحية أخرى. والخطابات هي الممارسات السيميولوجية - وهي في جلّها، وليس في كلّها، ممارسات لغوية - التي تعمل من بين أشياء أخرى، على دعوة الذات إلى الوجود بوصفها ذات فردية تختار التجربة وتخوضها. وإذا ما استخدمنا عبارة ألتوسر نصف التقنية ونصف المجازية، فإنّ الخطاب "يستدعي الفرد بوصفه ذاتاً". وكلمة "يستدعي" تعني بصورة تقريبية "يدعو"؛ بالمعنى الذي يُدعى فيه رئيس الوزراء في البرلمان كي يتحمّل مسؤولية أعماله. والفكرة هنا أنّ العضوية البشرية الفردية تغدو فرداً بشرياً: (أ) بالحديث عنها على أنّها فرد؛ (ب) بالحديث إليها على أنّها فرد؛ (ج) بمعرفتها أو حسب مصطلحات

(13) Althusser 1984, p. 51.

(١٤) ثمة تحليل لهذه الأمور في كتابي *بؤس النبوية*.

لاكان سوء معرفتها نفسها أنها ذلك الفرد عن طريق التعيين الخيالي؛ (د) بالعمل، والتفكير، والشعور، منذ ذلك الحين فصاعدًا، على أنها ذلك الفرد.

تتمثل الجاذبية العظيمة في هذه النظرية في حجم الأشياء التي ترمى إلى تفسيرها. فهي تفسر كيف يغدو الحيوان شخصًا، إذ يدعو الخطاب كى يكون ذلك الشخص. وتفسر كيف يغدو الحيوان الأنتى "ذاتًا مجنّسة"، إذ يدعوها الخطاب لأن تكون كذلك. (وهي توفر بهذا أساسًا للنظريات التي تتناول الإيديولوجيا البطيريركية ولا يزال النسويون يستخدمونها إلى اليوم). وتفسر كيف تُستدمج الإيديولوجيا في أجزاء الذات الأشد خصوصية وجوهرية. فالإيديولوجيا في الخطاب هي ما يستدعى هذه الأجزاء من الذات. بل إنها تفسر كيف يمكننا، حين نقرأ عملاً أدبيًا، أن نتخذ موقفًا ذاتيًا يستحثه ذلك العمل، ويكون مختلفًا عن الذات العادية. فالعمل الأدبي هو خطاب؛ وهو يستدعى "ذاتًا" جديدة كى تتلقاه. والخطاب، فى الحقيقة، يمكنه على الدوام أن يدعو الأرواح من الأعماق السحيقة؛ فتحضر حين يستدعيها.

وهذه النظرية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمنظرى الأدب والثقافة المحدثين؛ فهي توفر البنية الأساسية لما يطلقونه من دعاوى بشأن فاعلية الخطاب، وغالبًا ما تبقى تلك البنية حتى حين يجرى التخلّى عن التوسر والماركسية. لكن من سوء الحظ، أنّ هذه النظرية لا تتفع. ومن الواضح أنها ترتبط بصلات قربي مع عائلة كاملة من نظريات التعلّم والتنشئة الاجتماعية، وهى صلات تبقى تفاصيلها مجهولة إلى حدّ بعيد وإن يكن ليس تمامًا. ومن المستحيل منطقيًا أن يكون من الواجب أن تعمل النظرية على أدنى مستوى من مستوياتها. فالذات لا يمكن أن تستدعى فى خطاب قبل أن يوجد من الذات ما يكفى لفهم اللغة. ولذلك لا بدّ أن يكون ثمة طور من التعلّم الباكر لا

يمكن للغة اللاكانية أن تصفه سوى جزئياً في أفضل الأحوال، ذلك أن لاكان لا يقدم أى وصف جدى لاكتساب اللغة، مثلاً، بالمعنى الذى يدرسها به علم اللغة النفسى. أما عند الطرف الآخر من المقياس، فإنّ استخدامات اللغة من قبل البالغ تشتمل على تفاعل معقد بين الاعتبارات الدلالية والبراغماتية - فالكلام على "قواعد" لا يزال أمراً مبكراً- التى لم تكد تتّضح بعد. وكيفية تفاعل هذه الأمور مع بناء الذات هو شىء يُسرّ علماء النفس لمعرفة أشدّ السرور، لكنهم لا يعرفونه بعد؛ وكلمة "استدعاء" لا تجعلهم يعرفونه.

وهذه النظرية هى فى الحقيقة مُرضية كثيراً عند مستوياتها العليا، بالعلاقة مع قراءة الأدب، حين يمكن للمرء أن يمنح محتوى ما لفكرة "الاستدعاء" باستبطانه ما يعنيه أن يكون مُنبئاً بزرّ السرد. غير أنّه، حتى هنا، ثمة مضار كبرى لتصنيف الروايات، والأحاديث، وكتب دليل الهاتف، وسلوك العلماء العاملين (وربما معاييرهم)، وطرائق التصرف فى مجتمع فرعى ما، إلخ تحت كلمة "الخطاب" متعددة الأغراض. وأبرز هذه المضار حقيقة أنّه ليس لدينا أية نظريات بعيدة المدى فى الخطاب؛ ذلك أنّ محاولات بنائها - كمحاولة ميشيل بيشو فى كتابه *اللغة وعلم الدلالة والإيديولوجيا* - كان عليها أن تتكى بكل ثقلها على استعارات من حقول برجوازية قائمة مثل القواعد، والمنطق، وما إلى ذلك، الأمر الذى أدّى فى بعض الأحيان إلى نتائج لافتة ومثيرة. وحين لا يجرى ذلك، فإنّ كلمة "خطاب" تكون اسم فراغ نظرى يُكسى موقفاً سياسياً.

أما مساهمة ألتوسر الثالثة فى النظرية الأدبية فهى النظرية الجديدة فى الإيديولوجيا، وخاصةً إنتاج الإيديولوجيا فى أجهزة مادية، مما يمكن أن يفضى إلى نظريات جديدة فى الإنتاج الأدبى، رأى ماشرى أنّها جاءت متأخرة كثيراً، لكنها أثرت على إيغلتون. ولقد أُشير إلى أنّه يوجد، فى مقالة ألتوسر

"الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" وسواها من الأعمال، مقاربتان للإيديولوجيا لهما دلالة سياسية متباينة أشدّ التباين. فالمفهوم الذى مفاده أنّ الإيديولوجيا تُبنى فى المدارس والكلّيات تفضى مباشرة إلى تفحص ما يُدرّس هناك، أو حتى إلى صراع سياسى حول ما ينبغى أن يُعلّم هناك. أمّا مفهوم الإيديولوجيا بوصفها وسط عام نعيش فيه، وسنظلّ نعيش فيه، حتى بعد ثورة مُفترضة. فيفضى بعيدًا عن الصراع السياسى. حيث يمكن لك أن تصارع لتنقية الهواء، أو تلويثه، ولكن لا يمكنك البتّة أن تصارع لوقف استنشاقه.

ومن المفترض أن تكون إيديولوجيا المجتمع الذى أكمل ثورته، وألغى الرأسمالية، ولم تعد فيه دولة، مختلفة تمامًا عن أيّة إيديولوجيا راهنة. ولذلك فإنها سوف تستدعى ذواتها بطرائق مختلفة تمامًا. ولكن هل يمكن الاعتقاد أنّ هذه الذوات الجديدة ستكون مختلفة نوعيًا عن الذوات القديمة؟ ألن يكون لديها أى تصوّر للهوية الذاتية؟ ولاتخاذ الخيارات الفردية بوصفها معاكسة لقبول الخيارات الاجتماعية؟ هل ستكون عاجزة عن رؤية أى معنى فى الضمير "أنا"، أو عن النقاط ما يعنيه أكل المرء وحده قطعة من الشوكولا بوصفه معاكسًا لرؤية أحد ما آخر يأكلها؛ أو ما يعنيه تألم المرء بوصفه معاكسًا لرؤية أحد آخر يتألم؟ لا يمكن أن تكون الأمور على هذا النحو؛ فذواتنا الجديدة سوف تظلّ لها أجسادها الفردية وأدمغتها المنفصلة. وهذه الاعتبارات تشير إلى شىء كانت قد تركته نظرية الإيديولوجيا - الاستدعاء؛ تشير إلى معنى ليست فيه مادية بما يكفى، وتتجاهل الأساس المادى المشترك الواسع الذى تقوم عليه جميع المجتمعات والشخصيات البشرية الممكنة.

والمساهمة الألتوسرية الرابعة فى النظرية الأدبية هى الأسوأ بكلّ بساطة. وهى الوجه الأشدّ مثالية فى المنهجية الألتوسرية: نظرية أنّ العلم يعمل عبر إنتاج "موضوعات معرفة" لا ينبغى أن تخلط مع الموضوعات الواقعية. والمشكلة أنّ ذلك قد أخذ كنموذج لنظرية تَمْضى أبعد بكثير من

الرأى القائل إنّ الأعمال الأدبية يبنها القراء فى سىرورة قراءتها، وهو رأى يمكن الدفاع عنه على الرغم من ذاتيته، لتصل إلى موقف أشدّ جذرية مفاده أنّ "الأدب" شىء ينتجه النقاد كموضوع دراسة^(١٥). والحجاج هنا يُبنى بالطريقة المعتادة فى بناء الحججات المثالية. حيث يُقال لنا إنّ الموضوع - الأدب- لا يوجد بحدّ ذاته، بل فقط بفضل المقولة التحليلية التى يطبّقها الملاحظ. وينجم عن ذلك أنّ الأدب ما كان له أن يوجد قبل وجود هذه المقولة التحليلية؛ أى نحو بداية القرن التاسع عشر تقريباً؛ ولن يوجد إذا قررنا، كماركسيين، أن مقولة الأدب لا مكان لها فى مخططنا النظرى. وسوف نأتى إلى هذا الزعم فى الفصل التالى.

والحقيقة هى أن هذا الحجاج عامّ جدّاً، ومربك إلى حدّ بعيد. وإذا ما كان يصحّ على الأدب؛ فإنه سوف يصحّ على أى موضوع للاستقصاء النظرى مهما يكن. سوف يصحّ على التحليل النفسى (بمعنى أن الأنا والهوى لم يكن لهما وجود قبل أن يبتدعهما فرويد) وعلى الماركسية (بمعنى أن الحرب الطبقيّة هى ابتداء ماركس، وليست اكتشافه). بل إنّ بمقدورنا أن نمضى إلى أبعد من ذلك. فما من شكّ أنّ البشر كانوا يسقطون من على التلال، قبل زمن إسحاق نيوتن. لكن ذلك لم يكن بتأثير الجاذبية؛ لأنّ ذلك المفهوم لم يكن قد ابتدع آنذاك. ولعلنا نعجب إذ نعلم أن النظرية النيوتنية يمكن أن تستخدم فى حساب تواريخ أحداث قبل زمن نيوتن: كالكسوفات فى إمبراطورية قديمة، على سبيل المثال. غير أننا لا ينبغى أن نعجب لذلك. فتبعاً لهذا الرأى، ليست هذه الكسوفات سوى موضوعات معرفة، كسوفات معرفة تحدث فى معرفتنا بالإمبراطورية القديمة لا ينبغى قطّ أن تُخلط مع الكسوفات الفعلية التى لعلها حدثت فى الإمبراطورية الفعلية، التى لا بدّ أن يكون نذبّ ما قد أكل فيها الشمس.

(15) Bennett 1979; Eagleton 1983; Widdowson 1982. etc.

وبالمناسبة، فإنّ نكتة الجاذبية مستمدة من كتاب ماركس وإنجلز
الإيديولوجيا الألمانية^(*). والأمر الجدّي في الفقرة برمتها هو أنّ ألتوسر قد
اتخذ على وجه الدقة الموقف الهيجلي اليسارى الذى كان ماركس وإنجلز قد
بدأ عملهما بالهجوم عليه؛ أمّا ألتوسريّو القرن العشرين فقد احتشدوا خلفه
جميعاً في هذا النادى المثالى.

٢- فوكو ومنظرو الخطاب

اكتمل نزغُ مادية كارل ماركس على يد ميشيل فوكو ومنظري
الخطاب الذين اتكأوا عليه وعلى ألتوسر. وميشيل فوكو كان مؤرّخ أفكار
وفيلسوفاً يسارياً، على الأقلّ بقدر ما يجعل التماهى مع الضحايا من المرء
يسارياً. وفي ثقافة ماركسية صحيّة، ما كان لأحد آخر أن يبرز فوكو في
قدرته على بناء تاريخ مادي مُرضٍ للأفكار. غير أنّ أحدًا لم يؤذِ الماركسية
بقدر ما آذاها فوكو، الذى دقّع منظريّ الثقافة اليساريين البارزين بعيداً عنها.

وما قدّمه فوكو، كمؤرّخ، هو سلسلة من تواريخ الأفكار والممارسات،
تتناول مجالات خاصّة معينة يلقى اختيارها ضوءاً كاشفاً على اهتماماته
الشخصية: الجنون، والمرض، والجريمة، والجنس. وقد بدأ بتاريخ الأفكار
حول الجنون، وممارسات التعامل مع المجنون. وتناول بعدها الأفكار حول
المرض وولادة الطب العيادى. ثمّ كتب دراسة مماثلة عن الأفكار حول الحياة
والاقتصاد السياسى واللغة، تدعى أنها تبينّ ضرورياً معيّنة من الانتظام

(*) نقول هذه النكتة: "ذات مرّة تخيل امرؤ مقدام أن البشر إنّما يغرقون لأنّ فكرة الثقاله تتملكهم. فإذا هم
انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم، مثلاً بالمناداة بها خرافة أو مفهوماً دينياً، فسوف يصبحون من الآن
فصاعداً في حمى من خطر الغرق". انظر:

كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة د. فواد أيوب، دار دمشق، ص ١٩.

الإبستيمى تحتها جميعاً، فى فترة معينة. وبعد كتابٍ منهجى يدافع عن موقفه ويعدّل مصطلحاته، كتب دراسةً للأفكار حول الجريمة وممارسات العقاب والضبط الاجتماعى. وأخيراً، قبل وفاته بسبب الإيدز، كتب دراسةً للأفكار حول الجنس وممارسات التعامل معه. وكلّ هذه الأعمال تضع بين قوسين، أو تضع جانباً، مسائل الواقع أو الطبيعة الحقّة للجنون، أو المرض، أو الجريمة، أو أى شىء آخر، لتركّز على تاريخ أفكارنا حولها والمؤسسات التى طورناها للتعامل معها.

وهذه التواريخ متبجّرة وواسعة الاطلاع إلى أبعد حدّ، تعود إلى عدد من المراجع بالغ الضخامة ولا يمثّل رغم ذلك سوى جزءٍ وحسب من قراءات فوكو. وهى تكشف عن مادة ليست معروفة إلا قليلاً، ومن النوع المثير الذى يبذر الاضطراب فى الغالب، وتقدّم عبر نواذر مفعمة بالحوية. أمّا التوازن والإنصاف فليسا جزءاً من بضاعة فوكو. وقد قيل إنّ تكتيكه يتمثّل فى استخدام الماضى كى يثير قلقنا تجاه الحاضر، دون أن يجعلنا نعجب بالماضى بأى حال من الأحوال. فهو يقدّم لنا وصفاً لإعدام علنى يجعل القارئ الحديث يُصاب بالمرض؛ فقط ليواصل ويقنعنا أنّ السجون الحديثة هى أسوأ وأخبث. وهو، فى كتابه الأول، لا يقدّم آيةً أعدار لتقييد المجانين: لكنه يقدّم تحريرهم من أغلالهم على أنه مجرد شرط لاحتجاز أخلاقى أعمق.

ويُعدّ فوكو من نواحٍ كثيرة كاتباً واسع الخيال أكثر منه مؤرخاً. وقد أشار شيريدان، مترجمه وشارحه، إلى "نثره المُتّرف": غير أنّ هنالك ما هو أكثر من ذلك. فهو يميل، مثل كاتب واسع الخيال، إلى فرض هواجسه الشخصية على التاريخ، الأمر الذى غالباً ما يأخذ هيئة صورة ما مسيطرة. هكذا يغدو بانوبتيكون جيرمى بنتام - ذلك البناء الدائرى ذو البرج المركزى،

الذى يمكن منه لحارس واحد أن يراقب جميع قاطنيه، ويشكل مثلاً أعلى للسجون، والثكنات، والمشافي، والمدارس - صورةً لقدرة التحديقة المشيئة على إنتاج المعرفة والسيطرة في آنٍ معاً. وهذا يشبه ما يفعله ديكنز في *بوريت الصغيرة*، حيث يجعل من سجن المدين صورةً للمجتمع التجارى بأسره. وأساس مثل هذه الصور هو شعور المرء بأنه خارجي، وضحية، ومنحرف، ومرفوض، ومنبوذ. وبالنسبة لفوكو، فإن من بيدهم السلطة (والمسؤولية) لا يمكن أن يصدر عنهم أى شىء صحيح. ولدى فوكو ما يمكن أن ندعوه "تأويلية الاشتباه"؛ ويمكنه أن يصف وصفاً رديئاً كل ممارسة. وهذا ما راق لليسار.

وعمل فوكو هو بمعنى ما تكملة ضرورية لعمل منظر ماركسي تجريدي تماماً مثل ألتوسر. وما يقدمه ألتوسر هو نظرية عريضة في إنتاج الإيديولوجيا المؤسساتي، تلك الإيديولوجيا التي تمدنا بعالم التجربة الحية الذي يبدو أننا نعيش فيه. غير أن هذه النظرية تعمل من خلال مقولات مجردة هائلة، لا تقدم سوى تبصّرات ضئيلة بتلك العمليات التفصيلية التي يجرى عبرها إنتاج الإيديولوجيا. أمّا فوكو فيقدم تحليلاً مفصلاً ومدققاً للطريقة التي تتحول بها علاقات القوة إلى حقائق مرئية عن العالم. ولا نجد لديه نظرية عامة ومجردة في المجتمع. ولو أمكن الجمع بين هذين الاثنين، لوفرا نظرية مركبة أقوى بما لا يُقاس من نظرية كل منهما بمفرده. والحال، إنّ النظرية الثقافية قد اتكأت بقوة على كليهما منذ ستينيات القرن العشرين، وراح ماركسيون مكرسون مثل إيغلتن يعترفون صراحة بتأثير فوكو.

لكن فوكو ليس ماركسياً، بل خصمٌ للماركسية متحمس ونافذ. وبدلاً من إكمال النظرية الماركسية وتعزيزها، فاق أى أحد آخر في توفيره سبيلاً للمنظرين اليساريين يبعدهم عن الماركسية؛ وليس عن الماركسية وحسب، بل

عن المادية، والعلم، والعقلانية في الوقت ذاته. ولا شك أن الحافز السياسي وراء ذلك هو حافز سياسي. فلو نظرت إلى النتائج السياسية التي ترتبت على الماركسية في القرن العشرين، لبَدَت الماركسية (كما قيل) آلة لتخطيط معسكرات التجميع. ولو نظرت إلى الثقة التي أكَدَّت بها الأحزاب الشيوعية، في فرنسا وسواها، سيطرتها على النظرية الشرعية، لبَدت الشيوعية أشبه بمعسكر تجميع فكري؛ ولبَدت النظرية أشبه بنتاج ثانوي للسلطة السياسية، تتمثل وظيفتها الأساس في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية، وفي أن توفر تبريراً أيديولوجياً لمعسكرات التجميع.

وعمل فوكو في شطره الأكبر هو عبارة عن ردّة فعل ليبرتارية^(*) على هذه الرؤيا الكابوسية؛ غير أنها ردّة فعل تبقى واقعة في شرك ذلك الكابوس. فهو لم يتبنّ مطلقاً فكرة سوق حرّة للأفكار، تكون فيها الغلبة للحقيقة لأنها تلك السلعة الموثوقة، التي تتميّز بأكلاف بشرية أدنى على المدى الطويل. بل إنّ مثل هذا المفهوم يبدو غامضاً إلى حدّ بعيد ولا سبيل لفهمه ضمن التقليد الفكري الذي نحن بصدده. ويمكن القول، بدلاً من ذلك، وبنوع من الإيجاز، إنّ فوكو بدأ بالتحرك رجوعاً في التاريخ الفكري من ماركس إلى هيغل. وقد طوّر - في كتب مثل *الكلمات والأشياء* و*حفريات المعرفة* - فكرة *الإبستيم* بوصفه ضرباً من لاوعي المعرفة الفعلي، في مرحلة معينة ومجموعة معينة من الفروع المعرفية (مثل اللسانيات والاقتصاد والبيولوجيا). والإبستيم يسيطر بمعنى ما على الأقوال التي يمكن إطلاقها، بصدد أي جانب من جوانب قضية ما، في الفروع المعرفية ذات الصلة. وهذا التبصّر هو الذي

(*) الليبرتارية، فلسفة سياسية تؤكد على حقوق الفرد، خاصة ملكية الشخص لذاته وللموارد المادية. ويعارض أنصاره فرض الضرائب. اعتنق هذا المبدأ الفوضويون الأمريكيون في القرن التاسع عشر. وعاود الليبرتاريون الظهور في سبعينيات القرن العشرين، وألحوا على الحرية الفردية في وجه التدخل الحكومي المتزايد في جميع جوانب الحياة.

قاد إلى وَسْمِ فوكو، لفترة من الوقت، بأنه بنوي. فقد بدا كأنه يكشف البنى الأساسية الضرورية في منظومات الأفكار التاريخية. وأن ما يميزه هو أنه لم يكن يردّ منظومات الأفكار تلك إلى محدّداتها المادية المُفترضة، كما ينبغي لماركسي صالح.

وكانت حركة فوكو التالية، كإستمولوجي، باتجاه نيتشه. وبمعنى ما، فإنّ أعماله جميعاً كانت قد تركّزت على تتبّع جينالوجيا الأفكار أو نسبها؛ لكنه وجد الآن أنّه لطالما كان في القصص التي رواها جوهرٌ دقيقٌ يشكّل أساساً لكلّ من الأفكار والممارسات: شيءٌ مسؤول عن إنتاج هذه الأفكار والممارسات. وهذا الجوهر هو القوة. لكنها ليست بالقوة الموحّدة التي يمكن ردها إلى نفاذ أفضل إلى الموارد، أو إلى هيمنة طبقة معينة. بل هي كيانٌ حادق، نظامٌ قوّةٍ ومعرفةٍ متميّزٌ في تراكب لا انفصام فيه، حاضرٌ في كلّ الأمور البشرية والمؤسّساتية. وما من حقائق مستقلة يمكن اكتشافها، خارج هذا النظام. فالقوة-المعرفة هي ما ينتج الحقيقة في واقع الأمر.

لم تحظْ هذه النقطة باهتمام واسع؛ غير أنّ هذا الموقف هو موقف لاهوتي على نحوٍ واضح. فما هو ذلك الشيء كلّى الحضور، والذي تأتي كليتة حضوره من كونه محايداً لكلّ علاقة إنسانية ومؤسّسية؛ ما ذلك الشيء الذي هو قوة ومعرفة في آن معاً وينتج الحقائق الوحيدة التي يمكن أن نمتلكها؟ وما الذي يجعله كلّى القدرة: الاسم القديم للإله. لعلنا إزاء كابوس شخصي هنا: لعلّه كابوس فوكو المكتشف على الدوام لرؤيا الإله الخالية من الرحمة، وعلى معرفته والحكم عليه. غير أنّ قول ذلك لا يعنى تقويم موقف فوكو على أنّه ضاربٌ من الإستمولوجيا.

فهو، بوصفه ضرباً من الإستمولوجيا، ينطوى على مفارقات شديدة. ذلك أن الحقيقة، في استخدامها العادى، خاصية للأقوال: خاصية توافق هذه الأقوال الدلالى مع الواقعة التى تؤكدّها. والمثال المعيارى على ذلك هو:

يكون القول "الثلج أبيض" صحيحاً إذا فقط إذا كان الثلج أبيض

من حيث المبدأ، لا تتوقف صحة قول على الشخص الذى يقوله، أو المناسبة التى يُقال فيها؛ مع أن للمنطوقات بالطبع خصائص إشارية تؤثر على ما يقوله. فحين أقول "إنها تمطر" أوقع القول ضمناً وأختم عليه ختم التاريخ: أنقلُ إنها تمطر هنا والآن؛ وهذا القول يمكن أن يكون صحيحاً أو زائفاً. غير أنه مما ينطوى على مفارقة أن نشير إلى أن أحداً أقلّ من إله يمكن أن تكون لديه أية قدرة على جعل القول صحيحاً أو غير صحيح. والإشارة إلى أن معرفتى بأنها تمطر هى التى تجعلها تمطر ليست سوى نوع من المثالية الصرف. أما الإشارة إلى أن "القوة" هى التى تجعلها تمطر فضرّب من الإيمان بالسحر، بالمعنى الحرفى. ومثل ذلك أيضاً (وإن تكن أقل وضوحاً) هى الإشارة إلى أن قوة الطبيب هى التى تجعلنى مريضاً، أو قوة الإحصائى هى التى تخلق ضغوط السكان.

غير أنه من السهل كثيراً أن نأخذ النظرية الفوكوية، ونجرى فيها تغييرين صغيرين، ونعيد حشرها فى أشد أشكال الماركسية صرامةً وماديةً. يمكن عند الطرف الأدنى من المقياس أن ننقذ مفهوم "القوة" من كونه شبحاً لاهوتياً، ونعطيه معناه العادى بوصفه قدرة المرء على القيام بشىء ما بنفسه أو دفع أحد ما إلى القيام به. ثم يمكن أن نعلم عندئذ - كواقعة لا كميثافيزيقا - أن القوة بهذا المعنى تتبع من السيطرة على الموارد المادية (بما فيها

موارد جسد المرء الخاص) أو العمل المُخْتَزَن. وعندها تستعاد الماركسية كنظرية سببية (وهذا أمر يسرني لكن معظم الفوكويين لا يريدونه البتة).

ويمكن عندئذ أن نسأل أنفسنا ما هو ذلك الشيء الذي يُنتَج، على مستوى الأفكار، كأثر للقوة. تقول الماركسية التقليدية إنه الإيديولوجيا؛ وتميّز بينه وبين الحقيقة العلمية. وهنا يمكن أن نرى (بشيء من الحيرة ربما) أن كل ما فعله فوكو هو القيام بتغيير في المصطلحات. فقد استبدل بكلمة "إيديولوجيا" كلمة "حقيقة". وبقدر ما يبقى هذا التغيير تغييراً مصطلحياً محضاً، فإنه يظل بعيداً عن الأذى؛ لكننا ما إن نحاول مكاملته مع المعنى العادي لـ "الحقيقة" حتى ننتج تلك المفارقات السحرية الموصوفة أعلاه. وهذه المفارقات هي التي تنتج المعضلة ما بعد البنيوية المميّزة، ذلك الإحساس بأن الأرض تختفي من تحت أقدامنا، والذي يميل إليه أشد الميل كثيرٌ من أهل الأدب هذه الأيام. لكن الماركسية التقليدية، التي تحافظ على التمييز بين الإيديولوجيا والحقيقة، توفر نظرية أفضل وأدق بكثير.

وهذا التغيير المصطلحي هو في الحقيقة صيغة بلاغية، يتمّ تبنيها بغية إعطاء مفهوم الحقيقة كل ما يتسم به مفهوم الإيديولوجيا من تبعيّة للقوة ونسبية إزاءها. ولا شك أن لهذا غرضاً سياسياً، ومعنى شخصي جداً بالنسبة لفوكو نفسه. فهو يخلصه من الكابوس الذي يمكن أن يُحكَم من خلاله عليه، وعلى أولئك الضحايا الذين تماهى معهم، قبالة معيار الحقيقة الموضوعية البعيدة عما هو شخصي، بأنه مجنون، أو مريض، أو مجرم، أو منحرف جنسياً.

غير أنه يخلصنا أيضاً من إمكانية اللجوء إلى معيار للحقيقة يقف في وجه الاضطهاد الذي يُمارَس في ظلّ إيديولوجيا زائفة. فلا يعود بمقدورنا، مثلاً، أن نزع أننا موضوعياً لسنا مجانين، أو مجرمين، أو مرضى، إذا ما

احتجزنا بذرائع من هذا القبيل لأننا منخرطون في مقاومة سياسية. وإذا ما كانت القوة هي التي تصنع الحقيقة، فإننا لن نكون منخرطين في مقاومة سياسية حين نقول القوة خلاف ذلك.

وسياسات فوكو الفعلية هي سياسات تحالف واسع جداً: مساندة من يقع ضحية القوة أينما كان أو كانت. ومن السمات اللافتة في إيستمولوجيا فوكو أنّ الموقف السياسي والأخلاقي الذي يلائمها أشدّ الملاءمة هو موقف غير فوكوي بالمطلق: عبادة القوة.

وفي العام ١٩٨٢، وفي واحد من آخر أقواله^(١٦)، أعلن فوكو عن تغيير كبير ثان في إشكاليته. فقد ظهر، منذ البداية، أنه لم يكن معنياً بظاهرة القوة، بل بالأساليب المختلفة التي تجعل الكائنات البشرية من خلالها ذواتاً. ويبدو أنها تجعل ذواتاً بموضعيتها. وهناك ثلاث طرق للقيام بذلك: طريق العلوم واللسانيات والاقتصاد والبيولوجيا؛ وطريق "الممارسات الفارقة": التي تفرّق بين المجنون والعاقل، والمريض والسليم، والمجرمين و"الأخيار"؛ والطرائق التي نموضع بها أنفسنا: حين ننظر إلى أنفسنا على أننا "ذوات الجنس"، على سبيل المثال.

واعتقادي أنّ هذا القول ينبغي أن يقودنا لأن نكمل تحليلنا الأعمال السابقة وليس لأن نغيّره ذلك التغيير الشديد. وهذه ليست أول مرة يعيد فيها فوكو تقويم أعماله السابقة بأسرها في ضوء فكرة جديدة. "وما الذي يمكن أن أتحدث عنه سوى القوة"، هذا ما كتبه، في مناسبة سابقة، حين كان واضحاً تماماً أنه يتحدث عن التصنيف. أمّا الآن فيجد أنّ القوة شيء تمارسه ذات على أخرى؛ ولم تغد بعد قدرة المرء على القيام بشيء ما بنفسه، أو سلطة

(16) Michel Foucault 1982, "Afterword: the Subject and Power". In Dreyfus and Rabinow 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.

على الأشياء. ولا يزال فوكو فى الأساس يستكشف كوابيس إضفاء الذاتية/الموضوعية: خوف المرء من أن يُصنّف على أنه منحرف جنسيًا، أو مجرم، أو مريض، أو مجنون، بل خوفه من أن يُصنّف على الإطلاق. (كانت لدى فوكو أسسٌ عقلانية لمتل هذا الخوف، إذ كان مثلًا متعدد العلاقات طوال حياته). كما أنه لا يزال يردّ أذى هذه الكوابيس بالطريقة ذاتها: أى بالكلام على الخطابات والمؤسسات على وجه الحصر، ووضع واقع تلك الظواهر التى يفترض بالخطابات أن تدور حولها، ويفترض بالمؤسسات أن تكون استجابةً منظمّةً لها، بين أقواس. وخلف ذلك ثمة ذلك الخوف المرتاب من اكتشاف المرء أنه موضوع؛ وهو السبب الأساسى الدائم لاعتراض البشر على العلوم.

٣- هل ثمة نظريةً فى الخطاب؟

تحول عمل ألتوسر وفوكو مجتمعين إلى موضوع سيئ التحديد يُدعى نظرية الخطاب. ولست واثقًا من وجود نظرية الخطاب، حتى بالمعنى المؤسساتى المحدود الذى يوجد به علم العلامات أو السيميائية^(١٧). وبمصطلحاتى، لست واثقًا من أن هذه النظرية تطلق أية دعاوى متماسكة. وبمصطلحات ألتوسر، لست واثقًا من أن لها موضوعًا خاصًا بها.

ومفهوم نظرية الخطاب مفهوم ملتبس من نواحٍ ثلاث على الأقل. فقد يُقصد به نظرية فى استخدام اللغة؛ أى أنه قد يتمشى، بمصطلحات سوسور، مع نظرية فى الكلام، أو بمصطلحات تشومسكى، مع نظرية فى الأداء اللسانى؛ بل مع نظرية فى الأداء السيميائى، إذا ما أتحنّا للحقل شيئًا من

(١٧) فيما يتعلّق بمسألة وجود السيميائية، انظر كتابى *بؤس النبوية*.

التوسّع بحيث يغطى الدواليل عموماً فضلاً عن اللغة. وقد يُقصد به، بالمقابل، وعلى أسس فوكويّة، شيء أضيق من ذلك بكثير: دراسة الممارسات والقواعد التي تحكم الأقوال المقبولة، في شتى الفروع المتخصصة وفي مراحل معينة. ويمكن أن يُقصد به أخيراً شيء أوسع، وأعمق، وأهمّ من أى من المقصدين السابقين: دراسة الافتراضات المشتركة التي تحدّد ثقافات بأكملها، والتي عادةً ما تُخزّن في شكل لفظي ما؛ الافتراضات التي تكوّن الذات ذاتها عملياً. وبهذا المعنى فإنّه يشغل الحيز المنطقي ذاته التي تشغله نظرية الثقافة لدى الأنثروبولوجي؛ أو نظرية الرمزي لدى لاكان؛ أو مفهوم الإيديولوجيا لدى ألتوسر.

غير أنّ تمييزاً من نوع مختلف، يرتبط بسياسات ماركسيّة، يترك أثره على هذا الالتباس مثلث النواحي. فالروايات الأنفة هي، في النهاية، حيادية بين المواقف السياسية؛ لكن أمر نظرية الخطاب بأكمله، بالنسبة لبعض من يمارسونها، هو شئ حرب طبقية. فهم يريدون، مثل بارت، إنّما بمزيد من العدوانية، أن يتفحصوا خطابات مختارة كي يفككوا الافتراضات البرجوازية بشأن العالم وقيموا افتراضاتهم. ويرون إلى أجهزة الدولة البرجوازية بوصفها فرضيات تفسيرية شارحة، بل كمواقع للصراع الطبقي. وبحسب هذه النظرة، فإنّ إقامة نظرية للخطاب في المنهاج الدراسي الإنجليزي هي خطوة - لا حاجة بالمرء لأن يحسب أنها أكثر من خطوة صغيرة - باتجاه تغيير بنية المجتمع الاقتصادية. وثمة هنا استمرارية - في - الاختلاف غريبة، تربط الماركسي مع خصمه الأقرب القديم. لقد اعتاد الناس على توبيخ الليفيزيين والسخرية من تفكيرهم أنّ القراءة الدقيقة يمكن أن تحمي الحضارة. ويمكن، بالقدر ذاته من الإنصاف، اتّهام منظر الخطاب بالتفكير أنّ الرأسمالية يمكن الإطاحة بها بشرح أو تعليق.

لا شك أنّ هذه طريقة فجّة في التعبير عن الأمر. وإليكم كيف يشرح ميشيل بيشو ما ينطوى عليه:

هذا الوجه من أوجه الممارسة "السياسية" جديدة الطراز التي كونتها الماركسية- اللينينية يهدف إلى تغيير هيئة "مركّب أجهزة الدولة الإيديولوجية" بحيث إنّ في علاقة إعادة إنتاج علاقات الإنتاج/تغيير علاقات الإنتاج المتناقضة تكون السيطرة للتغيير على إعادة الإنتاج، عبر "عكس-إعادة ترتيب" علاقات عدم المساواة-الإخضاع التي تسمّى "الكلّ المركّب المسيطر" الخاص بأجهزة الدولة الإيديولوجية والتشكيلات الإيديولوجية المتأصلة في علاقات الإنتاج الرأسمالية. (على سبيل المثال، تغيير العلاقة بين التعليم والسياسة التي أثرناها أعلاه وهو تغيير يشتمل كلاً من علاقات الإخضاع بين مختلف أجهزة الدولة الإيديولوجية - المدرسة، العائلة، النقابات، الأحزاب السياسية- والعلاقات التي لهذه الأجهزة بأشكال الممارسة والتنظيم غير المندرجة في أجهزة الدولة)⁽¹⁸⁾.

لن أناقش نظرية الخطاب بالتفصيل؛ مع أنّه قد لا يكون منصفاً أن نستخدم مقطعاً كهذا كشاهدة ندفن تلك النظرية تحتها. وبيشو مقروء على نطاق واسع ولا يكتب دوماً على هذا النحو. غير أنّه من المفيد أن نعرض مثلاً عمّا سبق أن وصفته بأنه "إرهاب فكري" ألتوسرى. فنحن هنا إزاء دفاع عن نظرية في اشتغال المؤسسات التعليمية هي نظرية شديدة التحيز وتستخدم لغة بالغة التعقيد تضطر المرء لأن يجد طاقته الفكرية بأكملها كي يفكّ

(18) Michel Pécheux 1975, *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*.

وهذا الكتاب هو تركيب غريب من المعرفة الحقّة، والادعاء، والظرافة المستمّدة بلا شكّ من البيئة ما بعد البنيوية التي كتبت فيها. ويمكن للقارئ أن يجد دفاعاً جيّداً عن نظرية الخطاب في:

Diane Macdonell 1986, *Theories of Discourse*.

غير أنّ ماكدونل لا يعول عليها في الأسنينة، وهذا ما يُضعف سجلاتها.

مغاليقها؛ فلا يتبقى أى شىء لانتقاد النقاط الجوهرية. والحال، إنَّ قَدْرًا كبيرًا من الكتابة الأنتوسرية - مثل معظم المقالات المنشورة فى مجلة Screen فى مرحلتها الأشدَّ إبداعًا- يجرى على هذا النحو، والنتيجة، كما سنرى فى الفصل التالى، هى أن بعض النقاط الأولية تمرّ دون مُساعلة.

ولعلّ نظرية الخطاب لا وجود لها كنظرية شارحة متماسكة من النوع المادى العادى؛ لكنها ذات سطوة بالغة فى السياقات ما بعد البنيوية عبر سبيلين مهمّين على الأقلّ. فمما يميّز أعمال فوكو، والأنتوسريين اللاحقين، أنّها تتناقش الآثار الخطابيّة وهى تضع بين أقواس، أو تضع جانبًا، مسألة الإحالة إلى عالم فعلى مستقلّ؛ وأنّها تتكلّم كما لو أنّه "ليس هنالك أى شىء خارج النصّ" أو ليس هنالك أى "مدلول متعال"، كما يقول ديريدا، وكما لو أنّ المعرفة البشرية مجرد أثر خطابى محض. ومما يميّز أعمال لاكان، وأعمال أولئك المتأثرين به، أنّها تتكلّم على الأنا ليس كما هو الحال عند فرويد، بوصفه وجهًا من أوجه الذات متخصصًا فى التعامل مع الواقع الخارجى، بل بوصفه يُساء إدراكه على أنّه الذات؛ وأنّها تتكلّم على الذاتيّة بوصفها أثرًا لخطاب، لا بوصفها سببًا له. والنتيجة، بالنسبة لأولئك الذين يتبعون كلا هذين السبيلين، هى عالم مكوّن عمليًا من خطاب، ليست فيه الموضوعات التى نتكلّم عليها، والذوات التى نتكلّم، سوى آثار خطاب وهمية إلى هذا الحدّ أو ذاك.

ليس هذا فى الظاهر سوى عكس متحذلق لشىء مألوف، بغية التوصل إلى مفارقة لافتة. فالنظرة الشائعة هى أنّ للخطابات ما لها من سمات لأنها من إنتاج ذوات (عقول) وتدور حول موضوعات (أشياء). أمّا النظرة الجديدة فمفادها أنّ كلًّا من الذوات والموضوعات هى آثار خطاب. فما الذى يوجب على أى أحد أن يصدّق ذلك؟ وما الذى يوجب على مفكّرى الأدب، بوجه خاص، أن يصدّقوا ذلك؟ (لأنّ من يصدقون ذلك من غير مفكّرى الأدب

ليسوا سوى قلة قليلة). ثمّة حالة نجد أنفسنا فيها أمام خطابات لا تنتجها الذات التي تُتَسَبَّب إليها، ولا تحيل إلى الموضوعات التي تزعم أنها تحيل إليها. تلك هي حالة القصّ أو التخييل. وفي هذه الحالة، كما في الحياة، فإننا نستنتج طابع المتكلّم من الحوارات التي يخوضها، وطابع الموضوعات من السرد الذي يصفها؛ غير أنّ الشخصية والشئ على حدّ سواء لا وجود لهما هنا إلا في استنتاجنا. وكلّ ما يفعله ما بعد النبوى هو أنّه يوسّع ويمدّ إلى الحياة ما هو خاصيّة مألوفة في القصّ. والحال، إنّ ما بعد النبوى يعامل الواقع على أنّه قصّ. وثمّة حقيقة سيكولوجية معينة في هذا: أننا نبنى ما لدينا من صورة للعالم كقصة تضيف المعنى على إدراكاتنا الحسية في ضوء قناعاتنا. لكن ما بعد النبوى يريد أن يجعل من نظرية سيكولوجية نظرية أنطولوجية، ويقول إنّ العالم والذات مبنيان خطابين. وهذا ما أدعوه مثاليّة خطابية^(١٩).

٤ - مجيء النظرية والنبوية

من المفيد عند هذا الحدّ أن نضع ألتوسر وفوكو ضمن الحركات الفكرية الأعرض في تلك المرحلة. ففي أواخر ستينيات القرن العشرين بدأت النظرية الأدبية في بقية أوروبا تُستورد إلى بريطانيا؛ وكانت قد أُدرجت عموماً تحت اسم "النبوية" الذي يثير الخلط والتشوش^(٢٠). والنبوية، بكلام أدقّ، اسم نموذج نظري في علم الألسنية، مُستمدّ من عمل سوسور وآخرين سواء. وقد سيطر هذا النموذج على الألسنية منذ عشرينيات القرن العشرين

(١٩) انظر الفصل السادس من كتابي *بؤس النبوية*.

(٢٠) الرواية التي أقدمها هنا عن النبوية هي بالخطوط العريضة إلى أبعد حدّ، وقد سبق لي أن رويت القصة الكاملة في كتابي السابق *بؤس النبوية*.

إلى ستينيّاته، حين حلت محلّه نظريات أكثر تعقيداً وأشدّ إيقاناً: خاصةً قواعد شومسكى التوليدية. وقد جرى تبنيّه كنموذج نظرى فى الدراسات الأدبية فى براغ أواخر عشرينيات القرن العشرين وازدهر طوال ثلاثينيات ذلك القرن؛ وكانت بنويوة مدرسة براغ الوريث الفعلى للشكلانية الروسية التى جرى سحقها فى بلدها الأصلي.

ولقد سمع ليقى شتراوس بالألسنية البنويوة من رومان جاكوبسون فى نيويورك عام ١٩٤٤؛ وتبناها كنموذج للأنثروبولوجيا فى أواسط أربعينيات القرن العشرين. وبذلك تكون البنويوة قد وصلت فرنسا متأخرةً، وتطورت على نحو بطيء، وليست اختراعاً فرنسيّاً. فقد بدأ جاك لاكان، الذى تأثر بليقى شتراوس، باستعارة بعض المصطلحات من سوسور فى العام ١٩٥٣. غير أنه فى ستينيات القرن العشرين، حين حلت نماذج أخرى محل النموذج البنويوى فى الألسنية(!)، غدت البنويوة جنوناً باريسيّاً؛ وكان ثمة تنويعات عليها فى كلّ شىء، من الرياضيات إلى علم النفس التطورى عند بياجيه إلى السيميولوجيا البارتيّة، كما وُصفَ كلٌّ من ألتوسر وفوكو بأنّهما بنويان. وبداء، للعين الشعبية، أنّ البنويوة قد خلفت الفينومينولوجيا والوجودية كإطار عام مزعوم للعلوم الإنسانية: بل كبداية حقبة النظرية العلمية الدقيقة فى العلوم الإنسانية.

غير أنّ ذلك لم يدم. وكان ثمة ردة فلسفية قوية تحصل منذ أواسط ستينيات القرن العشرين. وكانت الحقيقة العارية أنّ قلة قليلة وحسب من البشر هى التى تريد نظرية علمية دقيقة فى الإنسانيات. وبوجه خاص، فإنّ طلاب الدراسات العليا، الذين عاشوا تجربة ١٩٦٨ حين استولى الخيال على السلطة، وخسرها، لم يكونوا متحمسين لا للماركسية العلمية (التي بدت كأنها

النظرية التي تقف خلف الغولاغ^(*)) ولا للعلم الاجتماعي البرجوازي (الذي بدا كأنه النظرية التي تقف خلف حرب الفيتنام). ولذلك كانوا مهيبين تماماً لاستقبال ما بدا على أنه حجاجات فلسفية تبين أن مثل هذه النظريات العلمية في الثقافة الإنسانية ليست ممكنة. وهذا هو الوضع الذي غزت فيه الحقل الفكري تلك النظريات الملتبسة، نظريات لاكان، وفوكو، وديريدا، وبارت في أعماله الأخيرة، وكريستيفا، وديلوز وغواتاري، وبودريار، وليوتار.

وكان الاسم الشعبي لهذه الحركة هو ما بعد البنيوية. غير أنها كان يمكن أن تدعى أيضاً ما بعد الظاهراتية، أو ما بعد الوجودية، أو ما بعد الفرويدية، أو ما بعد الماركسية بالطبع. والسمة المشتركة في الكتابات "ما بعد البنيوية"، أيًا كانت الفروع المعرفية التي قامت عليها، هي محاولة مطّ ذلك الفرع - غالبًا بالتطلع تحديداً إلى تلك النقاط التي كانت قد أُقصيت بصورة منهجية حين أُقيم الفرع - إلى الحدّ الذي يبدو عنده كأنه يقوِّض ويعكس نفسه. وهكذا فإنّ الفكرة ما بعد البنيوية المعتادة التي مفادها أنّ الذات هي أثر خطاب هي عكس فكرة قديمة في علم الظاهرات والوجودية تقوم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع وترى أنّ الذات هي مصدر الخطاب وأصله. أمّا جان بودريار فيمارس على المادية الماركسية عملية قلب ممانثة. فقد انطلق في ١٩٦٨ كي يكمل نظريات الإنتاج الماركسية بنظرية في الاستهلاك - أو في موضوعات الاستهلاك التي تعمل كدواليل تبني العالم- ليطوّر في ١٩٧٣ نظرية تحلّ محلّ الماركسية، ويقوم فيها كل اقتصاد

(*) غولاغ كلمة تتألف من الأحرف الأولى لكلمات العبارة الروسية التي تشير إلى "الإدارة العليا لمعسكرات العمل التأديبية" التابعة للشرطة السرية، والتي تأسست في ثلاثينيات القرن العشرين كي تدير معسكرات التجميع ومعسكرات العمل الإجباري والجون المتنقلة ومواقع النفي. كما صارت الكلمة تطلق على هذه الشبكة من المعسكرات والسجون والمنافي التي تديرها الغولاغ.

سياسى على الدالول^(٢١). وحين ندرك حقيقة أنّ "الدالول" هو المصطلح الذى تستخدمه هذه المدرسة من الفلاسفة حين تريد أن تتكلم على ما كان يمكن للمثالية الألمانية أن تدعوه الفكرة أو المفهوم، سوف نرى أنّ بودريار قد عكس حقاً تلك اللفتة المؤسّسة للمادية الماركسية، ليقيم من جديد تنويحاً ما قبل فيورباخى نوعاً ما على الهيغلية اليسارية.

وثمة شىء من المبرر لتلك الانتقادات ما بعد البنوية المتنوعة. فحين كانت البنوية الزى الباريسى الرائج، وضعت "برامج علمية" كثيرة فى العلوم الإنسانية التى لم يكن فيها العلم سوى ضرب من المجاز الصرف. بل إننى أودّ القول إنه لم يكن هنالك قطّ أية بنوية علمية حقّة ما عدا فى الألسنية منذ العام ١٩١٦ إلى العام ١٩٥٣، حين تمّ نقض النموذج رياضياً^(٢٢). غير أنّ ما بعد البنوية لم تكن مجرد حركة تشكك صحى ونقد للعلوم الزائفة. بل كان لها جانب مناهض للعقلانية عميق، يبرز حيناً ببلاغة محيرة منطوية على المفارقات؛ ويبرز حيناً آخر، وكما اعترف بيثشو، كنوع من الطرافة التكوينية. ولا ينبغي أن ننسى قطّ أنّ الأعمال الكبرى فى ما بعد البنوية - س/زد، علم الكتابة، ضد أوديب - قد أقيمت حول نكات. ومع أنّ موضوعات تلك النكات - البنوية، والسيميولوجيا، والنظرية اللاكانية - كانت جديرة بالنقد بلا شك، فقد كانت هناك، على الدوام، تلك الرغبة العميقة المرتبطة بما بعد البنوية فى ألا يكون العلم - ذلك النوع من العلم الذى يعمل فى مجال الإنسانيات، مثل الأنثروبولوجيا أو الألسنية - ممكناً.

(21) Jean Baudrillard 1968, *The System of Objects*; 1970, *Consumer Society*; 1972, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*; 1973, *The Mirror of Production*. Selections from these in Baudrillard 1988, ed. Mark Poster.

(22) - انظر كتابى بؤس البنوية.

ومن هنا اتكاء كتاب مثل فوكو وبودريار على نيتشه - أعظم خصوم العلم وفكرة "الحقيقة" بين الفلاسفة - وإنكارهم صحّة ضروب التمييز الفلسفية الشائعة كذاك التمييز بين الدالول والمرجع⁽²³⁾. وفي العام ١٩٧٩، توصل جان فرانسوا ليوتار، الفيلسوف الذى كان كانطياً مهماً، إلى استنتاج مروّع مفاده أنّ مشروع التنوير قد انتهى: فإذا ما كانت هنالك أسباب (مشاريع أخلاقية وسياسية مختلفة، علوم مختلفة) تدفعنا لأن نفكر به، غير أنّه لا وجود لـ سبب يدفعنا لأن نوحدها جميعاً⁽²⁴⁾. ولا يمكننا أن نصرف النظر عن ليوتار بوصفه هيغلياً يسارياً: فعمله هو عودة صريحة إلى تحليل كانط بصورة نقدية.

هكذا كان ما تمّ استيراده إلى أنجلو - أمريكا، تحت اسم "البنويّة"، خليطاً غامضاً من الأضداد المتناقضة تماماً، ومن البنوية وما بعد البنوية، ومن محاولة وضع النقد الأدبي على أساس علمى أسنى صارم ومحاولة إظهار أنّ مثل هذا الأساس غير ممكن؛ وأنّ آية محاولة من هذا النوع تؤدّى إلى معضلات ومفارقات لا حلّ لها. ولقد سيطر النزوع البناء فى المرحلة الأولى. وراحت الكتب الإنجليزية والأمريكية تقدّم رواياتها عن سوسور، وما قدّمه بروب فى مورفولوجيا الحكاية الشعبية، والشكلانية الروسية، والبنوية. وأحد أفضل هذه الكتب هو كتاب فريدريك جيمسون *سجن اللغة* ١٩٧٢: حيث يتنبّه جيمسون لازدواجية إرثه. ومن الكتب الممتازة الأخرى كتاب جوناثان كولر *الشعرية البنوية* ١٩٧٥، الذى تبنى نموذجاً محدّثاً للغة،

(23) Baudrillard 1979, *On Seduction*.

(24) Lyotard 1988, Interview with Reijen and Veerman, in Featherstone (ed.) 1988.

واقترح فكرة الكفاءة الأدبية (قياساً على فكرة الكفاءة اللغوية عند تشومسكى).

غير أنّ تياراً سلبياً، ومناهضاً للعقلانية في بعض الأحيان، تغلب بمرور الوقت. والمشروع البنيوي بالغ الجراءة مات (مع أنه يسرّنى القول إنّ شيئاً يشبهه أشدّ الشبه من حيث الروح لا يزال متواصلاً خارج النظرية الأدبية، في الألسنية الحديثة وعلم النفس المعرفى ودراسات الذكاء الاصطناعى). وفي الولايات المتحدة تخطّت الصوفية النصيّة الديرية والديمانية النقد الجديد فى تزمّتها وتخلّى جوناثان كوللر عن نظريته الخاصة والتحق بالحزب التفيكى. أمّا الاستجابة البريطانية فكانت سياسية أكثر من ذلك بكثير. ولطالما كان ثمة محاولة لتسخير الطاقات البلاغية المنفلتة التى تتطوى عليها ما بعد البنيوية وجعلها فى خدمة الثورة السياسية، وخاصةً فى خلق وعى ثورى. وهكذا أفسح يسار ريموند وليامز التجريبي والثقافى الجديد المجال أمام اليسار الجديد الألتوسرى والتنظيرى فى *New Left Review* بعد أن استولى عليها بيرى أندرسون؛ وكذلك أمام اليسار الجديد الألتوسرى واللاكاني فى *Screen*. وبينهما، أخذ هذان اليساران الجديدان ما كانا يعتبرانه نظريةً ماركسية إلى مستويات غير مسبوقّة من الصقل والإحكام المثاليين. أمّا فى باريس فكانت الحفلة قد انتهت؛ وكان الفرنسيون المنهكون قد بدأوا يتركون الماركسية وراء ظهورهم.

كتب:

Louis Althusser 1965 *For Marx*.

1970 *Lenin and Philosophy*.

1978 "The Crisis of Marxism" in *Marxism Today*.

1984 *Essays on Ideology*.

1990 *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*.

Louis Althusser and **Etienne Balibar** 1968 *Reading Capital*.

Michel Foucault 1961 *Madness and Civilization*.

1963 *The Birth of the Clinic*.

1966 *The Order of Things*.

1969 *The Archaeology of Knowledge*.

1975 *Discipline and Punish*.

1980 *Power/ Knowledge (Interviews)*.

1984 *The Foucault Reader*.

1989 *Foucault Live (Interviews)*.

M. Pécheux 1975 *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*.

Trevor Pateman 1983 "Review of Pécheux 1975," *Journal of Linguistics*, XIX, 2.

Rosalind Coward and **John Ellis** 1977 *Language and Materialism*.

Vincent Descombes 1979 *Modern French Philosophy*.

Kate Soper 1986 *Humanism and Anti-Humanism*.

Peter Dews 1987 *Logics of Disintegration*.

Alex Callinicos 1982 *Is There a Future for Marxism?*

Ted Benton 1984 *The Rise and Fall of Structural Marxism*.

Gregory Elliott 1987 *Althusser: the Detour of Theory*.

Mark Cousins and **Athar Hussain** 1984 *Michel Foucault*.

Mike Gane (ed.) 1986 *Towards a Critique of Foucault*.

David Hoy (ed.) 1986 *Foucault: A Critical Reader*.

Alan Sheridan 1980 *Foucault: The Will to Truth.*

Diane Macdonell 1986 *Theories of Discourse.*

Michele Barrett 1991 *The Politics of Truth: From Marx to Foucault.*

Leonard Jackson 1991 *The Poverty of Structuralism.*

(٩)

نَبْذُ الأَدبِ

من ريموند وليامز إلى الألتوسريين الإنجليز

خلاصة:

تمكن رؤية النظرية الراديكالية في بريطانيا خلال الثلاثين عامًا الماضية من وجهتين اثنتين مختلفتين. حيث ترى الواجهة الأولى أنها كانت وراء أحنك تطورٍ شهده العالم في النظرية الثقافية الماركسية، إذ وضعت تحت طائلة الشك وجود الأدب ذاته كمقولة تحليلية ماركسية، وانتكأت على تشكيلة استثنائية من الفلسفات كي توسع النموذج الماركسي، إلى أن تخطت في النهاية حدود الماركسية ذاتها^(١). أمّا من الواجهة الثانية فيمكن القول إن الثلاثين عامًا الماضية قد شهدت بلوغ الماركسية مجدها الأخير وتبخرها، بانقطاعها التام عن أساسها الاقتصادي بل والتاريخي: وقد وفرت النظرية

(1) Cf. Easthope 1991 and Barrett 1991

بوصفهما مثالين على النقّاد أو المنظرين الذين يحملون وجهات نظر كهذه.

الأدبية والثقافية نقطة أفضلية لمراقبة سيرورة الانحلال الوامضة هذه^(٢)، كما وفّرت الفلسفة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثيّة أساساً منطقيّاً لقبول ذلك.

وهذه السنوات هي التي شهدت أتمّ إحلال للسياسات الثقافية محلّ السياسات الاقتصادية، لفكرة مثالية (هي أنّ العالم تبنيه سيوروات خطابية مضمّنية للمعنى تشكّل الذاتية الإنسانية، ويمكن تغييره بتغيير هذه السيوروات، وتغيير الذاتية الإنسانية) محلّ فكرة مادية (هي أنّ للعالم وجوداً مادياً عاتياً ولا يمكن تغييره إلا بالعمل الفعلي). وهذه هي السنوات التي أنكرَ فيها صراحةً أن يكون لمحتوى التاريخ الفعلي أيّة أهمية نظرية أو سياسية؛ والتي أقيمت فيها حركة تدعى "المادية الثقافية" كان شاغلها النظرى الرئيس هو التخلّص من "مجاز الأساس - البنية الفوقية" (أى من المادية)؛ وأثارت فيها نظرية مواقع الذات التي توفرها النصوص اهتماماً أكبر من الذى تثيره دراسة العلاقات الطبقيّة والقوى الاقتصادية. وفي هذه المرحلة كان أن استبدلنا بسياسات الطبقة سياسات الإثنية، والجنوسة، إلخ؛ واستبدلنا بحركات الطبقة العاملة الجماهيرية المزعومة سياسات المعارضة المحلية للسلطة، تلك السياسات المجهرية متعددة الأشكال، وتحالف واسع مزعوم يضمّ جماعات المعارضة المتباينة.

ومن الطبيعي أنّ مثل هذه السياسات كان لا بدّ أن تبلغ ذروتها فى اقتراحات جريئة تشجّع الاستيلاء على مرتفعات أقسام الأدب الإنجليزي

(٢) وهذا موقفى الخاص. وثمة بالطبع طيف كامل من الآراء بينهما، من الماركسيين أمثال كالينيكوس ١٩٨٩، الذى كتب ضد ما بعد الحداثيّة، إلى الماركسيين أمثال إيغلتون ١٩٩٠ وسواه ممن يشعرون أنّ بمقدورهم استعمال المبادئ الماركسية كى يتخيروا على هواهم ضمن ما بعد الحداثيّة.

المُطلّة والقيام بتغيير ثورى فى المناهج الدراسية. وفى أقسام الدراسات الثقافية أو البلاغة السياسية الجديدة اختفى كل من الماركسية الكلاسيكية (الاقتصادية) والأدب الكلاسيكى؛ ولعلّهما وجدا رَفَعَهُما الهيغلى الحقيقى فى مقررات الدراسات الإعلامية الخالية من أى مضمون سياسى ذى شأن.

١-١ سنوات اليسار الثلاثون الأخيرة:

حين بدأ ذلك الانبعاث العظيم لنظريات الأدب الماركسية، أو آخر ستينيات القرن العشرين، لم يكن بمقدور أحد أن يخبّرنا حصيلته المنطوية على مفارقة: أى تخلى الماركسيين فى سبعينيات القرن العشرين عن إيمانهم بوجود الأدب؛ وتخلّاهم فى ثمانينياته عن الإيمان بالماركسية. لم يكن لأحد أن يخبّرنا أنه لن يكون، فى تسعينيات القرن العشرين، ثمّة نظرية ماركسية فى الأدب؛ وأنّ الإشكالية برمتها سوف تزاح، ليغدو لدينا الآن تناول ما بعد ماركسى للنصوص، أو الخطاب، أو المؤسسات الإيديولوجية، وتشكّل الذات. وما يتبعه هذا الفصل هو بعض الخطوات التى اتّخذت - فى أعمال ريموند وليامز والألتوسريين الإنجليز - على طريق إحكام هذا الأمر.

تمكن مطابقة هذه التطورات فى النظرية الثقافية مع تطور ما دُعِيَ باسم اليسار الجديد. فقد بدأ أول طور من أطوار اليسار الجديد نحو العام ١٩٥٦، حين جعل الغزو السوفييتى للمجر الحزب الشيوعى البريطانى أمراً لا يُطاق حتى بالنسبة لبعض من كانوا فيه فى أسوأ أيام ستالين. وكانت تلك محاولة لاجتراح فضاء لتفكير راديكالى مختلف عن كل من تفكير الحزب الشيوعى الأرثوذكسى وتفكير حزب العمال البرلمانى. وقد ارتبط ذلك كلاً به مجلتى *New Reasoner* و *Universities and Left Review*، اللتين اندمجتا لاحقاً وباتتا *New Left Review*، التى تحدّدت اهتماماتها بوضوح بالغ فى الكتاب الذى

حرره، إ.ب. تومسون ١٩٦٠ بعنوان *الخروج من اللامبالاة*^(٣). فقد تطلّعت إلى ثورة اشتراكية ديمقراطية مختلفة عن الثورة الروسية أشدّ الاختلاف. ورفضت أن يكون الرفاه هدفاً للمجتمع بقدر ما رفضت الناتو والأسلحة النووية^(٤). وشنت هجوماً على النزعة المحافظة وما لدى العلوم الإنسانية المعاصرة من موضوعية زائفة، ودعت الإنتلجنسيا إلى راديكالية جديدة، قائمة على تصوّر هيغل لدور المثقف^(٥). وكانت هذه الإنتلجنسيا الهيغلية اليسارية أو إنتلجنسيا المعاهد العليا على وشك أن تظهر. أمّا على المستوى الثقافي، فقد نظر اليساريون الجدد الأوائل إلى ما كان خلفهم من عناصر راديكالية في التراث الإنجليزي: كالتى لدى وليام موريس، على سبيل المثال^(١). وتمثّل مشروعهم العظيم فى إنقاذ الثقافة الإنجليزية والتاريخ الإنجليزي من تملك الطبقات العليا القديم لهما. وتجسّدت إنجازاتهم الكلاسيكية فى كتابى ريموند وليامز *الطبقة والمجتمع والثورة الطويلة*، وفى كتاب إ.ب. تومسون *نشوء الطبقة العاملة الإنجليزية*. ولم يُبدِ هؤلاء اليساريون الجدد سوى تمكّن بسيط من علم الاقتصاد.

وما إن انطلق اليسار الجديد حتى شهد ثورة قصّر فى داخله. فقد استولى الشباب ببرى أندرسون على الـ *NewLeftReview* فى العام ١٩٦٢، وأطلق فيها إصلاحات مذهبية عسيرة. فلم يعد لدى اليساريين الجدد فى هذا الطور الثانى سوى قليل من الوقت للتراث اليسارى الإنجليزي. كما رفضوا باحتقار "التجريبية الإنجليزية" وقذراً كبيراً من المتاع الثقافي (لورنس،

(3) E. P. Thompson (ed.) 1960, *Out of Apathy*. There is a retrospective review of the early New Left in: Oxford University Socialist Discussion Group (eds) 1989, *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On*. Old men remember.

(4) E. P. Thompson, "At the Point of Decay", *Outside the Whale* in Thompson (ed.) 1960.

(5) Alasdair MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason" in Thompson (ed.) 1960.

(6) E. P. Thompson 1955, *William Morris – Romantic to Revolutionary*.

أورويل...) الذى كان يساريو الطور الأول الجدد يكتون شعورًا متجاذبًا حياله. وعبروا عن كراهيتهم لـ "الهوية الإنجليزية". وراحوا يستوردون من بقية أوروبا شتى النظريات المُحنكة^(٧)، التى بات لها سوق نهم لا يرتوى، إذ راحت الجامعات والمعاهد العليا الجديدة تُنتجُ الإنلجنسيا اليسارية الجديدة التى جرى التطلع إليها. وراح عدد هائل من الكتب الأكاديمية يصدر لخدمة أقسام السوسولوجيا الجديدة أو الموسعة. وفى مجال الثقافة، كان معظم هذه الأقسام يساريًا. وفى العام ١٩٦٨، كانت قد قامت ثقافة فى الأكاديمية مهينة للاحتراف بالثورة الفرنسية التى اندلعت فى ذلك العام؛ وبدا ذلك أشبه ببلوغ النظرية الفرنسية منتهى الإثارة. فقد بات جيلٌ كامل راديكاليًا بفضل وعد باريس الذى برق لفترة وجيزة، ١٩٦٨. وبعد أن أخفق ذلك الوعد، ظلّ هنالك لسنوات (إلى أن مات الأمل)، أكاديميون يرون أنهم يطورون وعيًا ثوريًا، يمكن أن يهيئ للثورة الاجتماعية القادمة حتمًا.

وبالنسبة لكثير من منظري الأدب الأحياء الآن، فإن ذروة الماركسية البريطانية كانت بين ١٩٦٨ و ١٩٧٤^(٨). وهذه المسألة هى فى جزء منها مسألة آمال سياسية. ففى بداية هذه المرحلة فى فرنسا، كاد إضراب عام وتمرد طلابي هائلين أن يطيحاً بحكومة ديغول؛ غير أن البريطانيين أيضًا كانت لهم لحظات طيشهم، فى كلية الاقتصاد فى لندن وكلية الفن فى هورنسى (من يذكرها الآن)؛ كما أصدر ريموند وليامز وستيوارت هال، ومجموعة صغيرة من المعاونين بيان الأول من أيار^(٩). وفى نهاية هذه

(7) E. P. Thompson, "The Peculiarities of the English" in Thompson 1978, p. 35.

(٨) "فى العام ١٩٧٤ بلغت الماركسية البريطانية ذروتها، فى كل من النظرية والممارسة". هذا ما نجده فى: Easthope 1988, *British Post-Structuralism since 1968*.

(٩) "كان بيان عيد العمال إحدى نقاط الذروة التى بلغت تجربة اليسار الجديد الإنجليزى السياسية. وكان تحليله المعقد ومقترحاته السياسية من عمل وليامز، وإ. ب. تومسون، وستيوارت هال وبعض

المرحلة، جرى إسقاط حكومة المحافظين البريطانية، فشلها فى التعامل مع إضراب عمال المناجم. وبين بداية المرحلة ونهايتها، جرى استيراد سيل من النظرية الفرنسية، بعضها كان قد ظهر حديثاً فى أعقاب ثورات العام ١٩٦٨؛ وقد اشتملت هذه النظرية على ما بدا أنه الأشدّ حنكةً مما سبق ظهوره من طبعات الماركسية. ونظراً إلى الماركسية الألتوسرية لفترةٍ على أنها توفّر نوعاً من الإسمنت الرابط لكثيرٍ من المواقف البنيوية وما بعد البنيوية، بما يجعلها جزءاً من ماركسية جديدة وشاملة^(١٠). ومع أنّ الألتوسرية قد انتهت، وتبدو باعثةً على السخرية الآن^(١١)، فإن البصمة التى تركتها على النظرية الأدبية البريطانية هى تلك البصمة الدائمة. فتلك السنوات هى السنوات التى طُرِدَت فيها التجريبية البريطانية إلى الأبد لتحل محلها النظرية. وهى السنوات التى بدا فيها ذلك التغيير مهمّاً، لأنّ وعد ألتوسر بدا كأنه ذلك الوعد المعقول: فالربط بين النظرية والحركة العمالية لا بدّ أن يكون أعظم حدث فى المجتمع الطبقي، وفى التاريخ البشرى برمته إلى الآن. وبذلك كانت النظرية بمثابة المدخل إلى الثورة الاجتماعية.

وإذ ننظر إلى ذلك الأمل الآن، فإنه يبدو ساذجاً، أو أسوأ من ذلك. فرجال ١٩٦٨ غالباً ما كانوا ناجحين فى مسيراتهم الشخصية، لكن أياً من أمالهم السياسية لم يتحقق. ومن الواضح الآن أنه كان علينا أن نأخذ على محمل الجدّ تلك الطريقة التى ندّد بها الشابان ماركس وإنجلز، فى بداية

المساهمين فى *النوي ليقف ريفيو*. وقد فشل فى إثارة أى اهتمام شديد لدى اليسار الإيطالى... وقد تحددت حصّة وليامز على نحوٍ تقريبي بوصفها "اشتراكية ثقافية... على طريقة موريسون". انظر:

Fernando Ferrara in Eagleton (ed.) 1989.

وفيرارا شديد الإعجاب بوليامز.

(10) Coward and Ellis 1977, *Language and Materialism*.

(١١) هكذا يوجد كتاب محدثون متعاطفون مع ألتوسر ويعترفون بأهميته، مثل مايكل باريت ١٩٩١، أنّ قدرًا كبيراً مما لديه لا يمكن أخذه على محمل الجدّ. غير أنه فى سبعينيات القرن العشرين لم يكن يؤخذ على محمل الجدّ وحسب، بل كان يُستخدَم بصورة إرهابية. انظر الفصل السابق.

الإيديولوجيا الألمانية، بالهغليين اليساريين، وما يقومون به من ثورات فى الرأس. فما أنجزه اليسار الثقافى فى العشرين عامًا الأخيرة لم يكن سوى ثورات هيغلية يسارية فى الرأس. فقد أحرز اليسار نوعًا من الانتصار فى الدراسات الثقافية. ولم يعد ثمة وجود لشواغل اليمين التقليدية - مثل الوطنية، والمسيحية، والقيمة الأخلاقية، والتقليد، والمعايير الأدبية - إلا بوصفها موضوعات للتعليق والانتقاد، وليس بوصفها مواقع جذبة للكلام منها. أمّا موقف الوسط التقليدى - الإنسانية الليبرالية (وهو الموقف الذى أحسب أننى أحمله) - فصار يُرى على أنه موقف يمينى متطرف (!)، غايته أن يحجب وقائع الطبقة والعرق والجنس، وعلى أنه شىء يُكشَف، وليس شيئاً يُطلق الكلام منه. وباختصار، فإنه لم يكن هنالك أى تناول مُحدك للدراسات الثقافية سوى التناول اليسارى.

غير أن انتصار اليسار الفكرى هذا هو انتصار مدهش؛ وحين يرى المرء أن تطور الوعى الثورى هو خطوة باتجاه الثورة، فإنه يغدو عسيراً عليه أن يدرك لماذا بنتنا أبعد عن الثورة الاجتماعية مما كنا عليه فى ١٩٦٨، بل وفى ١٩٤٥. فما الذى جرى فى العالم غير الأكاديمى، ونحن منصرفون جميعاً إلى الكلام؟

لقد بدا طوال قرنين كأنّ كلّ تقدّم إيديولوجى يحققه اليسار مصحوباً بمكاسب مادية أو سياسية دائمة يحرزها اليمين، أو ناجمٌ عنها عبر نوع من ردّة الفعل. فقد أدّى إضراب عمال المناجم إلى سقوط حكومة المحافظين بزعامة إدوارد هيث، وهذا ما أدّى إلى حكومة عمالية إصلاحية معتدلة، بزعامة ويلسون أولاً ثم كالاهان، قامت بمحاولة ناجحة تماماً للحدّ من التضخم عن طريق سياسة المداخل (*). لكن اليسار فى حزب العمال

(*) سياسة المداخل، هى سياسة حكومية تكبح ارتفاع الأجور بهدف السيطرة على التضخم وضبطه، وقد تتصافر فى بعض الأحيان مع ضبط ارتفاع الأسعار.

والنقابات لم يُطَق هذا "النجاح"؛ وأطاحت حركة العمال بتلك الحكومة أيضاً؛ وخسر كالاهان انتخابات العام ١٩٧٩ بسبب شتاء السَّخَط الذى عمَّ الصناعة وتمكَّنت زعيمة المحافظين، مارغريت تاتشر، من استغلاله، ولم ينجم عن كل ذلك سوى انتخاب حكومة محافظة لا تزال فى السلطة إلى اليوم (١٩٩٣). وما لم تفقد السيدة تاتشر ثقة حزبها، فإنها ستبقى فى السلطة هى نفسها. أمَّا خارج السلطة، فقد استولى يسار حزب العمال على هذا الحزب، الذى انقسم. وأدى النصر الإيديولوجى الجزئى والمؤقت الذى أحرزه اليسار إلى انطفاء حزب العمال كقوة سياسية.

وفى العالم الأوسع، كان النصر للناثو والرفاه^(١٢)، فالسياسيان المحافظان رونالد ريغان ومارغريت تاتشر، اللذان عملا بوسائل اقتصادية، ربما كما كان يمكن لماركس أن ينصح بها، كسبا الحرب الباردة دون قتال، وتفكك الاتحاد السوفييتى، دون أن يندم عليه سوى قلة من مواطنيه. أمَّا صلة هذا بشواغلنا فنتمَّثل فى أن ما من قسم مهمٍّ من اليسار الجديد دعم الاتحاد السوفييتى، أو حسبَ أنه اشتراكى. والأحرى أن الاتجاه السياسى للعالم بوجه عام وللمملكة المتحدة بوجه خاص كان قد انتقل صوب اليمين. وهذا معناه أن ثلاثين عاماً من السياسات الثقافية، التى تكاد جميعها أن تكون يسارية لا تلين، منذ أعمال ريموند وليامز الأولى مروراً بالتشدد الألتوسرى فى سبعينيات القرن العشرين وصولاً إلى منشورات فيرسو^(١٣) الحالية، قد انتهت إلى الفشل الذريع. وأنه كان أفضل لنا بكثير لو أننا طورنا النقد الليفيثيزى

(١٢) الرفاه نسبي. ففي الغرب، كان الملايين ولا يزالون يعانون من البطالة؛ وهذا مقياس للضبط الاجتماعى. وفى أوروبا الشرقية، احتفظت الأحزاب الشيوعية، حتى النهاية، بضبط استبدادى. لكن الاقتصادات انهارت. ولقد اندلعت الثورات ضد الشيوعية تقريباً عند النقطة التى كان من الأفضل فيها للمرء أن يكون عاطلاً عن العمل فى الغرب من أن يكون عاملاً فى الشرق.

(١٣) دار النشر اليسارية الشهيرة.

للبنائية التكنولوجية وأعطينا أصواتنا لليبراليين، أو ربما للديمقراطيين الاجتماعيين.

لم يحصل قطّ ذلك الربط بين النظرية الماركسية وحركة العمال. وما حصل هو الربط بين النظرية الماركسية وما بعد البنوية، ذلك الربط الذى تحولت فيه الماركسية على نحو حاسم إلى منظومة فكرية مثالية. وهذا ما يعبر عنه أنطونى إيستهبوب بإيجاز: الماركسية "هى الثقافة الأصل التى طُعِّمت عليها ما بعد البنوية"⁽¹³⁾. وإذ ينظر مؤرّخ ما بعد البنوية البريطانية هذا إلى الوراء، من أعلى ما بعد البنوية عام ١٩٨٨، فإنّه يقرّ بأنّ النصوص الألتوسرية كانت "ملوّثة بالمثالية". إلا أنّه يصف المثالية وصفاً ليس بالعادى. فالتوسر مثالى لأنّه لا يزال ينظر إلى أسلوب الإنتاج على أنّه واقعى، وإلى الإيديولوجيا والسياسة على أنّهما مظهران؛ ولأنّه يحسب أنّ واقع أسلوب الإنتاج مُعطىّ متعيّنٌ "قبل بنائه الخطابى"⁽¹⁴⁾. واللافت فى هذا أنّ هاتين السمتين قريبتان جدّاً من موقف ماركس فى تقديم العام ١٨٥٩؛ و"مثاليتهما" هى إلى حدّ بعيد تلك المثالية التى رأى ماركس أنّها تحدّد ماديتّه وتعرّفها!

يبدو إذاً أنّ نفوذ ما بعد البنوية أحدث تغييراً فلسفياً كبيراً فى أسس "الماركسية". ويمكن القول بصورة تقريبية، إنّ المادية والمثالية قد تبادلتا المواقع. وما جعل الماركسية ماديةً ذات مرّة - أعنى الأسبقية السببية للمستوى الاقتصادى على المستويات السياسية والقانونية والإيديولوجية، وواقع الإنتاج والعمل وسواهما المستقلّ عن أيّة نظريات إيديولوجية تتناولهما - بات الآن مثالياً. وما كان مثاليةً ذات مرّة، ومثاليةً هيغلية على نحوٍ خاص

(13) Easthope 1988, p. 2.

(14) Ibid. p. 17.

- الفكرة التي مفادها أنّ الخطاب هو الذى يبنى تلك الكيانات التى تُعنى بها الماركسية - بات الآن ماديةً. ولست أحسب أنّ إيستهوب وحيداً لا يمثل أحدًا فى هذا المجال. بل إننى سأتجنب فى هذا الفصل الاستشهاد بأى أحد أرى أنّه لا يمثل أحدًا. وما أراه هو أنّ إيستهوب يمثل حركةً غالبيةً. وتلك الحركة - صوب رفض الأسس المادية التقليدية للماركسية وصوب إعادة صياغتها على أسس ما بعد بنوية ومثالية - هى التى أعمدها باسم "تزعُج مادية ماركس"؛ والتي استمددت منها عنوان هذا الكتاب.

وإنّها لمصادفة دون شكّ أن يتوافق نزع مادية كارل ماركس بهذا المعنى المحدّد مع نزع ماديته بالمعنى الأوسع؛ أعنى اختفاء معظم الأنظمة التى دعت نفسها ماركسية فى أرجاء الدنيا، وإفلاس كثير من الأحزاب الشيوعية فى غير مكان. ومن المؤكّد أنّه لم تكن لدى أيّة فكرة حين اخترت عنوانى أنّه سيكون له مثل هذا المعنى الموسّع!

٢- التراث، والماركسية، والمادية الثقافية فى أعمال ريموند وليامز:

كان لفورة من فورات العاطفة عند وفاة ريموند وليامز ١٩٨٨ أن تخبرنا بأنّ منظرًا وناقداً اشتراكياً عظيماً كان يعيش بين ظهرانينا. أمّا ما قاله عنه اليسار ذو الميول الفرنسية فى حياته فغالبًا ما كان بعكس ذلك. ففى سبعينيات القرن العشرين الراديكالية كان يُعتَبَر عيّنة مُتَحَفِيَةً من عينات التجريبية البريطانية والتسوية الإصلاحية؛ وفى أفضل الأحوال واحدٌ من اليسار الجديد القديم، وصاحب هرطقة مشوشة تُدعى فى بعض الأحيان بالثقافية؛ كان من الطبيعي والمبرّر أن يعقبها ذلك اليسار الجديد بصرامته النظرية فى طوره الألتوسرى. غير أنّ وليامز صمد أمام الإقبال

على ألتوسر. ويقف الآن (١٩٩٣) بوصفه من قدّم ضمن الدراسات الأدبية بديلاً اشتراكياً لكل من ثقافية إليوت وليفيثز النخبوية، وماركسية كريستوفر كودويل الاقتصادية.

ولقد خلف وليامز وراءه ثلاث ترَكَات مميّزة: قراءة للتراث الثقافي الرفيع بديلة لقراءة ليفييز؛ ومدرسة مهمّة من النقاد الماركسيين أو ما بعد الماركسيين الذين دعوا أنفسهم الماديين الثقافيين^(١٥)؛ ومبحث أكاديمي جديد دعى باسم الدراسات الثقافية. وقد تحابكت هذه الخطوط الثلاثة وتداخلت، سواء في حياته أم في تداولنا الذي يلي.

٢-١ الطبقة العاملة والتراث الثقافي الرفيع:

كان وليامز باحث الطبقة العاملة، وقد ولد عام ١٩٢١، وأتى إلى كيمبرج من قرية في ويلز على الحدود مع إنجلترا؛ وقطع دراسات الشهادة الجامعية الأولى ليقود دبابات في الحرب العالمية الثانية، وكانت تلك تجربة منحته قدرًا كبيرًا من السلطة الأخلاقية حين رفض أن يقاتل في كوريا. كما خرج من كيمبرج مرةً أخرى ليدرّس للكبار طول خمسة عشر عامًا؛ عاد بعدها زميلًا في كيمبرج. وقد كانت هذه الخلفية حاسمة بالنسبة لرؤيته وتطوره الشخصيين. ذلك أنّ عمله بأسره يبدي إخلاصًا عميقًا لأصوله العمالية، وأصوله الويلزية الحدودية؛ ورغبةً في تعليم الطبقة العاملة، متضافرةً مع احترام فعلى لما تملكه من ثقافة في الأصل؛ ورفضًا عاتبًا وصاحي الضمير لتفوق ما ساد في أقسام الأدب الإنجليزي في كيمبرج من معايير الطبقة الوسطى الاجتماعية. ومع أنّه كان عضوًا في الحزب الشيوعي

(15) Cf. Dollimore and Sinfield 1985, *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*.

وهو طالب جامعي، فإن اشتراكيته تضرب بجذورها في هذه التجربة المعقدة، ولا علاقة لها بالماركسية النظرية. ولم يعترف بالماركسية إلا حوالى نهاية حياته، وبشكلٍ مُخَفَّفٍ وبعيدٍ عن الاقتصادوية.

وهو في هذا، كما في أشياء أخرى، النقيض الفعلي لجورج لوكاش، الذى كان يُقَارَنُ به (نظراً لاستحسان كليهما نوعاً من الكتابة الواقعية؟) فجورج لوكاش كان يكره البرجوازية العليا، طبقة أبيه المصرفى، التى كان انحدر منها ويحتقرها؛ وأنشأ عن البروليتاريا التى لم يكد يعرفها تهويمات إيستمولوجية مدهشة. أما وليامز فكان معجباً بطبقته، ويحبّ والده، عامل الإشارة الذى كان يضبط حركة سير القطارات، ويُعَجِّبُ به. وتمثّل عمل عمره في إنقاذ فكرة الثقافة من أن يتملكها جزء صغير من الطبقات الوسطى العليا: بل تمثّل في إنصاف، وفهّم، الثقافة الفعلية لدى الشعب الذى يزرع تحت الضغوط الاقتصادية⁽¹⁶⁾. ولم يجنح وليامز قط إلى إحلال المخططات النظرية محلّ الواقع الإنسانى؛ وهذا ما كان يشكّل في بعض الأحيان نوعاً من الضعف النظرى، ولا شكّ أنه بدا كذلك في عهد الإرهاب الألتوسرى.

كانت الدراما حبّ وليامز الأول. ومن بين أولى أعماله في النقد كتاب *الدراما من إبسن إلى إليوت* (١٩٥٢). وقد أعاد تنقيحه لاحقاً ليغدو *الدراما من إبسن إلى بريخت* (١٩٦٨). وهو تغييرٌ ذو شأنٍ فى تطور وليامز السياسى. وتقف خلف الاثنين علاقة حبّ محمومة ربطت وليامز الطالب الجامعى بإبسن. ووليامز هنا هو مثال على شيء شائع تماماً ينغص بعض التنغيص على الماديين الثقافيين المحدثين: وهو أنّ التجربة التى تترك أشدّ التغيير فى حياة مثقف من الطبقة العاملة غالباً ما تكون مواجهةً مع واحدٍ من

(16) Cf. "Culture is Ordinary". In Williams 1989b. *Resources of Hope*.

الكتاب البرجوازيين العظماء (أو في بعض الأحيان مع جنس أدبي برجوازي كامل)؛ وربما كان المرء بحاجة كي يفسر ذلك إلى نظرية مافى القيمة الأدبية الجوهرية.

بيد أن مآثرة وليامز الأعظم كانت توفير بديل يسارى جدى للتقاليد الليفيزي فى النقد الأدبى. ولم يكن وليامز قط تلميذاً للدكتور ليفيز؛ لكنه غدا ليفيزياً يسارياً وهو طالب دراسات عليا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة. وتواصل تدريسه فى رابطة العمال التعليمية؛ حيث طور مقاربةً لكتاب ليفيز ودينيز تومسون *الثقافة والبيئة*، وهذا ما أفضى فى النهاية إلى أشهر كتبه: *الثقافة والمجتمع*، ١٧٨٠-١٩٥٠ (١٩٥٨)، *الثورة الطويلة* (١٩٦١)، وذلك الذى يقف على حدة بعض الشئ: كتاب بنغوين الخاص عام ١٩٦٢ *اتصالات*، بتحليله محتوى الصحف، بل محتوى المجالات القصصية المصورة أيضاً. ويمكن أن نصف ذلك جزئياً بأنه محاولة لتقويم مفهوم الثقافة بعيداً عن قبضة نخبة طبقية الأساس، الأمر الذى يمكن اعتباره إكمالاً لبرنامج ضمنى فى الأعمال الليفيزية الباكرة أو معارضةً للأرثوذكسية الإليوتية والليفيزية اللاحقة. غير أن هذه الأعمال ليست نقداً أدبياً. بل هى نتاج قرار يقضى برفض إطار النقد الأدبى. وأفضل تصنيف لكل ذلك هو التاريخ والتحليل الثقافيين.

وفى كتاب *الرواية الإنجليزية من ديكنز إلى لورنس* (١٩٧٠) (والذى ألقى بدايةً كمجموعة محاضرات فى أيام ليفيز الأخيرة فى كيمبرج)، قدم وليامز ردّاً مقحماً على كتاب ليفيز *التراث العظيم*، الأمر الذى لم يغير من كون وليامز أقرب حليف يمكن لليفيز أن يجده، فى اللجنة الجامعية المعنية بالمنهاج الدراسى الروائى. وكذلك فإن كتاب *القرية والمدينة* (١٩٧٥) هو ردٌّ مقحم على التصور الليفيزى لمجتمع عضوى مفقود يُحكّم

قالبته على العالم الحديث. (وردة فعله الشخصية على ليفيز موجودة فى المقالتين "كيمبرج التى لى" و"رؤية رجل يركض" المنشورتين مع مجموعة المقالات والمراجعات المعنونة ما بت أقوله (١٩٨٨). وهى ردة فعل مُعجبة بعض الشيء).

وكتابه **الريف والمدينة** ينقض متلنة الزراعة عند ليفيز باعتبارها أساس الحضارة الصحيحة ويبين أن فكرة مجتمع الماضى العضوى، الذى نَفَسَخ الآن، هى أسطورة عودٍ أبدى، يمكن أن نرجع بها إلى الوراء عبر القرون دون أن يكون ثمة أفق زمنى أخير. فالمجتمع العضوى هو مجتمع ماضٍ ومُنقَضٍ على الدوام. لكن وليامز يمضى أبعد من ذلك: حيث يعيد حشر الأسطورة، كما يمثلها الأدب، فى التاريخ الاجتماعى الفعلى الذى جاءت منه، ومن ضمنه فى أطواره الأخيرة ذلك المجتمع الحدودى الذى تحدّر منه هو نفسه، وليامز، ويعيد تذكّره. وربما كان هذا الكتاب أفضل كتبه. ومع أنه لا يقدّم لرفض أسطورة العصر الذهبى الزراعى تلك الأسباب التى تقدّمها أنثروبولوجيا مادية^(١٧)، فإنه يقدّم أسباباً مهمّة كأسبابها.

٢-٢ ريموند وليامز والبحث التقليدى

كُتِبَ ريموند وليامز تواريخ للشروط الثقافية، والأفكار الأساسية، والأشكال الثقافية، قائمة على الأدب وسواه من المصادر. ونظراً لما ترتّب عليها من تطورات، فإنه من المغزى أن ننظر إليها بوصفها شيئاً أصيلاً ورسمياً ضمن تراث الدراسات الإنجليزية ككل؛ لكننا نخطئ إذ نفعل ذلك. فالشيء الأصيل الأساسى فى مقاربة وليامز هو وجهة النظر اليسارية: مع

(١٧) انظر الفصل التالى.

أنّ ذلك كانت له قيمته الخاصة حين كان النقد محكومًا بمواقف ت. س. إليوت الرجعية. ومن المغرّى أيضًا ألاّ ننظر إلى أصول الخليط الخاص به من التحليل النقدي والثقافي إلاّ ضمن جماعة مجلة *Scrutiny*، في أعمال دينيز تومسون حول التعليم وخاصة في كتاب ك. د. ليفيز **القصّ وجمهور القراء**؛ وهذا معقول غير أنّ هنالك نموذجًا أقلّ ثوريّة.

يمكن النظر إلى مقارنة وليامز، بعيدًا عن كونها قطيعة جذرية وتقديمية مع النقد الأدبي، على أنّها قلبٌ للتقليد المقبول في البحث التاريخي والنقدي الذي ازدهر قبل الثورة النقدية في ثلاثينيات القرن العشرين، واستمر بهدوء وثبات طوال مسيرة ليفيز الصاخبة. فدراسات الخلفية الثقافية والتاريخية كانت متواترة في الأدب الفيكنتوري سواء كجزء من التواريخ الكاملة، أو على شكل مقالات (ماكولي، كارليل، فرود، مورلي، إلخ). كما كانت شائعة في دراسة الأدب الإنجليزي الأكاديمية في القرن العشرين؛ ومن الأمثلة على ذلك كتابي سي. إس. لويس **أمثولة الحب والصورة الملقاة**. لكن المثال الأشهر، والذي لا يزال قيد الاستخدام على نطاق الأمة، هو كتاب إ. م. و. تيليارد، خصم ليفيز، **صورة العالم الإليزابيثية**^(*). وكان تيليارد معلّم وليامز في الأدب الإنجليزي قبل استدعاء هذا الأخير إلى الخدمة في أثناء الحرب العالمية الثانية.

غير أنّ الشبيه الأقرب هو ما نجده في أعمال بيزل ويللي، الذي صار في عام ١٩٢٣ محاضرًا في كلية الأدب الإنجليزي في كيمبرج، وأستاذًا في ١٩٤٦. وقد نشرت محاضراته في الأعوام ١٩٣٤، ١٩٣٩، ١٩٤٩: **خلفية القرن السابع عشر، خلفية القرن الثامن عشر، ودراسات القرن التاسع**

(*) تُرجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان **الأدب في عصر شكسبير**، ترجمة وتقديم نبيل حلمي، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.

عشر: كولردج وماتيو أرنولد. وفي المقابلات الطويلة التي انطوى عليها كتاب *سياسات وآداب*، يعترف وليامز عَرَضًا بوجود أعمال ويللي؛ وبأنه يعرفه بالطبع؛ شأنه شأن الجميع. لكنه لا يتعامل معه كمصدر أو مؤثر مهم. ولست أشير هنا إلى أى افتقار إلى الأصالة لدى وليامز؛ ذلك أن التقاطه جانب الثقافة المادى بأكمله هو أعظم من ذلك بكثير. أمّا من حيث الكتاب الذين تمّت دراستهم فهناك حوالى ٥٠% من التداخل بين عمل ويللي وكتاب *الثقافة والمجتمع*؛ ولا بدّ أن الكيمبرجيين جميعًا قد تبيّنوا ما يبيده عمل وليامز من تشابه فى النوع مع عمل ويللي.

وعلىنا أن نلاحظ إذاً أن الطور الليفيزي اليسارى الذى مرّ به وليامز لم يبدأ إلا بعد عودته من الحرب؛ لكن نموذجة فى البحث الأدبى كان متاحًا له قبل ذلك بكثير، وقد جاء من اليمين، وليس من اليسار. وليست مصادفة أن يُعيّن وليامز فى كيمبرج؛ حيث كان يقوم بما هو كيمبرجى، بل كان من بعض النواحي باحثًا كيمبرجياً نمطيًا أكثر من ليفيز. (كما كان أفضل منه بكثير فى لجان المناهج الدراسية).

وبصرف النظر عن الموقف السياسى، فإنّ نمطًا آخر من البحث كان أصيلاً بالمثل وتقليديًا بالمثل، وهذا النمط هو الدراسة التاريخية لمعانى الكلمات. ففى *الثقافة والمجتمع* يبدأ وليامز بوضع قائمة بمجموعة من الكلمات الأساسية: صناعة، ديمقراطية، طبقة، فنّ، ثقافة، تلخص الأفكار التى تشغله، والتى يعترزم توضيحها. غير أنّ هذه الكلمات لم تكن سوى قمة جبل الجليد؛ فمجموعات الكلمات الأساسية كانت تتراكم فى دفتر وليامز، الذى لن يترك له الناشرون أن يعدّه ويقدمه. وفى النهاية وضعوا كتابًا على أساس كلماتهم هم أنفسهم: *الكلمات المفاتيح* (١٩٧٦)، الذى احتوى أكثر من ١٠٠ كلمة بمعانيها المتغيرة بمرور الزمن، وقد أوضحها وليامز بما لديه من

معرفة تاريخية مستمدًا بعض المعونة من المعجم الإنجليزي الجديد بحسب الأسس التاريخية (معجم أكسفورد الإنجليزي). وهذا تراث كتاب وليام إمبسن معنى الكلمات المعقدة (١٩٥٢)، وكتاب سي. س. لويس دراسات في الكلمات (١٩٦٠)، مع أن سياسات وليامز تختلف عن سياسات هذين الاثنين^(١٨). والحال، أن المداخل الثلاثة المدرجة تحت Behavior- B (سلوك)، Bourgeois (برجوازية)، Bureaucracy (بيروقراطية) - هي التي تقدّم النكهة والطعم. فالجذور المفهومية للعالم الحديث بأكمله تكمن هناك. أمّا طول المدخل الذي يتناول الأدب فله أهميته بالنسبة لمستقبل موضوع بحثنا.

وهذه الدراسات الكلامية شائقة وقيمة غير أن هنالك مشكلة منهجية بشأنها. فالكلمات ومعاني الكلمات التي تُعامل بهذه الطريقة أشبه بفراشات مية: هي في جوهرها عتبات من مجموعة. وهي توفر تبصّرًا لاقتًا بأفكار الماضي، أو الحاضر؛ لكنها ليست بديلًا للنصوص الأدبية الأصلية، ولا للنظريات العلمية أو الفلسفية الشاملة. والكلمات في قصيدة تكون حيّة: تستمد معناها الكامل من سياق نطق متخيل، في مجتمع متخيل. وريموند وليامز ناقد مقدر، ويعلم ذلك. أمّا الكلمات في نظرية فيقصد بها أن تكون دقيقة وتقنية؛ وهي أيضًا تستمد معناها من شيء أوسع، لكن هذا الشيء هو الإفصاح المنطقي والتجريبي عن النظرية ككل. وما من دليل على أن وليامز كان لديه أي فهم مهما يكن للعلوم الطبيعية أو الفلسفة المجردة، أو أي تعاطف مع هذه الطريقة التقنية في استخدام اللغة. بل إن فهمه الأساسي لكيفية عمل اللغة يبدو قريبًا من فهم الدكتور ليفيز. فمصطلحاته التقنية الخاصة - "بنية الشعور" مثلاً، أو "الجماعة القابلة للمعرفة" - لطالما كانت مقيدة إلى سياق، وشفافة

(١٨) ثمة مراجعات للويس ووليامز قام بها إمبسون في *Argufying* (١٩٨٧)، ص ١٤٢، و ١٨٤.

وطبيعية في مكانها الخاص، أمّا في نظرية مجردة فمن الصعب تثبيتها ودفعها لأن تشير إلى معنى دائم.

٢-٣ ريموند وليامز والنظرية الماركسية:

أدى هذا الضعف إلى كارثة في كتاب وليامز التالي، *الماركسية والأدب* (١٩٧٧). وهو كتاب له أهميته التاريخية إذ ينمّ على اللحظة التاريخية التي تصالح فيها وليامز مع الماركسية، ويوضح أسباب ذلك؛ كما أنّ طبعة وليامز من *المادية الثقافية* تتحدّر من هذا الكتاب. وكان وليامز قد رفض ماركسية ثلاثينيات القرن العشرين، بسبب اختزاليتها الميكانيكية: أي لأنها كانت تُرى كنظرية علمية تُفسّر فيها الظواهر البادية مثل النشاطات الثقافية الإنسانية بظواهر أعمق مثل حالة قوى الإنتاج وعلاقاته. ويبدو أنّ وليامز قد رفض هذه المقاربة بالروح ذاتها التي نجدها لدى أي ليفيزي، بل لدى أي أديب يميني. فلم يخطر له أنّ هذا العلم على خطأ بقدر ما تمتّلت ردّة فعله بعدم تفهمه إمكانية التفسير العلمي ذاتها في هذا المجال. وتعليقاته على كريستوفر كودويل في *الثقافة والمجتمع* هي الرفض الأضيق أفقاً والأشدّ تنفجاً الذي تلقاه ذلك المفكّر التأملي المميّز ("... نقاشه في معظمه ليس محدّدًا بما يكفي لأن يكون مخطئًا...").

كان وليامز، إذًا، وسيبقى على الدوام، معارضًا تمامًا لمدرسة مهمة في الأنثروبولوجيا عرفت أيضًا باسم *المادية الثقافية*، وسوف نتناولها في الفصل التالي^(١٩). ولعلّه كان يجهل وجود هذه المدرسة التي تستند بدقّة على رؤية ماركس وإنجلز الناضجين أنّ الظواهر السياسية والقانونية والإيديولوجية تقوم

(19) Harris 1968، 1975، etc.

على ما للمجتمع من أساس اقتصادى، وينبغى أن تُفسَّر تاريخياً بالإحالة إلى ذلك الأساس. أمّا سبب قدرته على تقبّل الماركسية فى السبعينيات فهو أنّها كانت ماركسية مختلفة: كانت ما دعاه بيرى أندرسون و ج. غ. ميركور الماركسية الغربية⁽²⁰⁾.

وهذه الماركسية تتحدّر، كما رأينا، من أعمال ماركس الباكورة، مثل *مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية*، وهو ماركس لا يزال يبرز من طبعة يسارية من الفلسفة الهيجلية؛ ماركس الذى وضعت *أطروحاته حول فيورباخ* الأساس لفلسفة فى الممارسة. وأساس المجتمع الفعلى لدى ماركس هذا ليس ذلك الاقتران الجاف بين قوى الإنتاج وعلاقاته، بل نشاطات البشر الأحياء المحسوسة. وماركس هذا هو الذى وجد وليامز أنّ من السهل قبوله - ماركس الهيجلى لدى لوكاش الشاب، أو ماركس غرامشى - بعد أن أُعيد اكتشافه أو اختراعه واستيراده كيفما اتفق (مع خصمه الجدّى الوحيد، ماركس ألتوسر الجاف بصورة لا تصدّق). وهذا ما أتاح لوليامز أن يأخذ نظريته الثقافية الخاصة ويعيد تعميدها باسم المادية الثقافية: والمادى فيها هو بالطبع أنّها دراسة للممارسات والمؤسسات الثقافية المادية. وليس أنّها، معاذ الله، دراسة للطريقة التى يمكن بها تفسير كلّ هذه الأشكال الثقافية والممارسات التى تجسدها بمصطلحات اقتصادية. وبالنسبة لوليامز، فإنّ التمييز بين الأساس والبنية الفوقية ليس نظرية بل استعارة للإيضاح؛ استعارة حان وقت التخلص منها.

غير أنّ ما يجعل *الماركسية والأدب* كتاباً رديئاً ليس هذا. فقد وُضعت كتب نظرية جيدة جداً عن الماركسية الغربية، التى كانت، منذ البداية،

(20) Anderson 1976 *Considerations on Western Marxism*; Merquior 1986 *Western Marxism*; انظر أيضاً الفصل السابع من هذا الكتاب.

ماركسية أكاديميين (معظمهم فلاسفة محترفون) وموجهة لأكاديميين (نقاد أدب في الغالب). ما يجعل كتاب وليامز رديئاً هو منهجه. وكما سبق للدكتور جونسون أن أشار فإنّ جميع الأشياء تهبط متحولة إلى مسائل في النحو حين يتناولها النحوى. ولدى وليامز، تهبط الماركسية متحولة إلى منظومة من الكلمات المفتاحية. وهذه الكلمات تحضر بكلّ التباسها وتتوعّها؛ وبحث وليامز الدلالى لا يعيا. غير أنّه ما من أثر للمنظومات النظرية المتنوعة التى أعطت هذه الكلمات معناها. والأمر كما لو أنّ كتاباً مدرسياً فى الكيمياء كتبه معجمى لم يسبق له أن استوعب الجدول الدورى أو فهم الخلاف على النظرية المدارية الجزيئية.

وكان من أعراض الوهن الفكرى لدى أقصى اليسار، ما إن بلغ الافتتان بالتوسر حدّه، أنّه قبل *الماركسية والأدب* بوصفه مساهمةً جديةً فى النظرية الاجتماعية.

أمّا وليامز فراح ينظر إليه على أنه منهجه الأساسى فى قلب إجراءات الشكلائية، وإعادة وضع الأدب ضمن الكلية الاجتماعية التى تشكّل فيها، والتى هى عند وليامز كلية اجتماعية متصورة تاريخياً. ومن روح الماركسية الغربية أن ترى إلى هذا الإجراء، بعيداً عن كونه اختزاليةً اقتصادية، على أنّه إجراء ماركسى فى جوهره، وبهذه الروح وحسب يمكن النظر إلى وليامز على أنّه ماركسى، بل وعلى أنّه مادى. أمّا توفره فى مرحلة محددة من مسيرته على هذه الروح المتسامجة فقد توقفت إلى حدّ بعيد على الشكل الذى كان رائجاً آنذاك من أشكال الماركسية. ولعلّ أشرس نقد تعرّض له ريموند وليامز فى حياته كلها هو ذلك الذى صدر عن تلميذه الذى ظلّ معجباً به لفترة طويلة، تيرى إيغلتن، فى كتابه *النقد والإيديولوجيا*⁽²¹⁾. ولم تكن تلك

(21) pp. 21-42.

الشراسة مجرد محاولة أوديبية للإطاحة بأبٍ فكري مثير للإعجاب، وهذا ما يُعترف به في الكتاب ذاته. فإيغلتون كان في تلك اللحظة ألتوسريًا متحمسًا، ويدافع عن ماركسية نظرية صارمة. وتأنيبه وليامز لم يكن شخصيًا، بل جليلاً وتمثيلاً. فقد كان له كامل وزن اليسار الجديد الثاني، الذي قَبِلَ النظرية القادمة من بقية أوروبا، ونبذ اليسار الجديد الأول، الذي كان ذا صلة بالتجريبية البريطانية^(٢٢).

وفي انحراف ينطوي على مفارقة ساخرة، فإنّ وليامز هو الذي بقى، والذي أثمرت أفكاره الآن أشدّ الإثمار. أمّا أفكار ألتوسر فقد انهارت تمامًا في ثمانينيات القرن العشرين؛ حتى إنني أشكّ في أن يدافع عنها الآن أي أحد، على الرغم مما كان لها من أثر هائل وضارّ على الأسس الإبيستمولوجية للنظرية الأدبية، وهو ما أوضحته في الفصل السابق. غير أنّ الموقف الذي جرت العادة على دعمه ضمناً - وهو أنّ الأدب مقولة برجوازية لا حاجة بالماركسي لأن يُعنى بها - ليس بالموقف الألتوسري. وكان نصفه - كما سأبيّن لاحقاً في هذا الفصل - قد أتى من وليامز نفسه.

٢-٤ نشوء الدراسات الثقافية:

غدت كتابات وليامز، الثقافة والمجتمع والثورة الطويلة واتصالات، ذات أهمية أكاديمية هائلة: فقد عملت معاً على افتتاح فرع أكاديمي جديد، هو الدراسات الثقافية، الذي بات ولا يزال إلى حدّ ما منافساً لشهادات الأدب الإنجليزي الأكاديمية، ويقوم مثلها على النقد الأدبي التقويمي. وقد ردّ وليامز أصل هذه الأعمال إلى الخمسة عشر عاماً التي قضاها في تعليم الكبار؛ أمّا

هي فقد وفّرت بدورها الفرع الأكاديمي الضروري لتدعيم مقررات الدراسات المعرفية العامة الجديدة في الكليات التقنية المنتشرة في أرجاء البلاد، والتي راحت تتطور منذ أوائل ستينيات القرن العشرين. ولاحقاً، في سبعينيات القرن العشرين، كان كلٌّ من يتورط في وضع مقررات جديدة في الدراسات الثقافية ودراسات الاتصال يجد وليامز قد تولّى نصف مشاغله وتشومسكي النصف الآخر، في حين يقف مركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة في الخلفية (وقد نزعت هذه المقررات لأن تكون خليطاً من العمل على وسائل الإعلام والعمل على الألسنية، وعلم النفس، إلخ).

ولطالما كانت الدراسات الثقافية فرعاً تصعب الإحاطة به. فعلى الرغم من كونها يساريةً على الدوام، بل وماركسيةً إلى هذا الحد أو ذاك في أغلب الأحيان، كانت قد رفضت منذ البداية تلك الفكرة المادية التي مفادها أنّ من الممكن النظر إلى الثقافة على أنّها مجرد انعكاس للاقتصاد أو نتيجة مترتبة عليه. وعلى العكس، فقد كان دافعها البدئي الكشف عن ثقافة مبدعة لدى الطبقة العاملة والاحتفاء بها، في معارضة لثقافة النخبة المناصرة للمحافظين. وقد تمثّلت كلاسيكياتها الأولى في كتاب تومسون *نشوء الطبقة العاملة الإنجليزية*، وفي كتب وليامز، وكتاب هوغارت *منافع القراءة والكتابة*. وتمثّل تجسيدها المؤسّساتي الأول في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة، الذي أقيم في برمنغهام عام ١٩٦٤، وأداره في البداية هوغارت، ثم ستيوارت هال في العقد بعد العام ١٩٦٩، وكان محرراً سابقاً في *New Left Review* ومن المعزى أن ننظر إلى هذا التغيير كمثال آخر على إزاحة اليسار الجديد الإنجليزي التجريبي وإحلال يسار جديد تنظيري وأوروبي محلّه؛ غير أنّ ذلك ليس بالصحيح تماماً. فكتاب *الفنون الشعبية* (١٩٦٤)، الذي وضعه ستيوارت هال وبيادي وأنل، ليس نظرياً مطلقاً: بل هو كتاب تعليمي ينتمى إلى التقليد الليفيزي اليساري. وبمرور الوقت، أثبت هال أنّه ماركسي

متشكك وعقلاني، يقارع النظرية الجديدة ولا يمضى إلى أبعد من ذلك. وكما قال عام ١٩٨٣^(٢٣): "غرامشى هو الحدّ الذى توقفت عنده فى الاندفاع الجامح صوب البنيوية والتتظيرية. ففى لحظة محدّدة وقعت على غرامشى، وقلت "إلى هنا وحسب!". ويبقى هال شخصية أساسية فى الدراسات الثقافية، ولا تمكن رؤيته على أنه مجرد هامش لوليامز.

ولقد تقدّمت الدراسات الثقافية عبر النماذج النظرية الألتوسرية والغرامشية، التى سنأتى إليها لاحقاً. وقد قدّم هال فى ١٩٩٢ وصفاً لتقدّمها هذا. ومثل معظم الفروع فى هذا الميدان، توسّعت الدراسات الثقافية بصورة هائلة فى السنوات الأخيرة. وفى العام ١٩٩٠، عُقدَ فى إيلينويز مؤتمر دولى ضخم - بعنوان الدراسات الثقافية، الآن وفى المستقبل - وفى عام ١٩٩٢ جمع غروسبرغ ونيلسون وتريلر أوراقه البحثية فى كتاب بهذا العنوان هو أفضل محاولة أعرفها فى تناول هذا الموضوع. ولو كان لى أن أغامر فى توصيف الدراسات الثقافية لقلت إنها نوع من الأنثروبولوجيا اليسارية الشعبية تركّز على أوجه المجتمع السطحية، الفنون الشعبية، وليس على ما هو جوهرى، مثل الأوضاع الاقتصادية. غير أنّ هذا يعنى إطلاق حكم ماركسى تقليدى بشأن ما هو سطحى الأمر الذى ينبذه اختصاصى الدراسات الثقافية، مثلما نبذه وليامز قبله. فثمّة بُعدٌ كامل لهذا المبحث معنى بنظريات التمثيل المحنّكة، و"بناء" الهويات الثقافية. ويرى كثير من الممارسين أنّ واقع المجتمع هو هنا، وليس فى الاقتصاد^(٢٤). وقد انتقل بعضهم فلسفياً إلى موقف ما بعد حديث شكلى، يُنظرُ فيه إلى نظريات ماركس وفرويد على أنها سرديات؛ سرديات كبرى فات أوانها الآن. ولعلّها جزء من مشروع فكرى كامل فات أوانه الآن^(٢٥).

(23) Nelson and Grossberg 1988, p. 69.

(24) Cf. E. Laclau and C. Mouffe 1985; Barrett 1991.

(25) Lyotard 1984; 1989; Featherstone 1988; Appignanesi 1989.

ولا يزال من الممكن أن نشهد تحولاً تدريجياً في الشهادات العلمية في مجال الأدب من النموذج النقدي الأدبي إلى نموذج من نماذج الدراسات الثقافية. وقد دافع إيستوب في العام ١٩٩١ عن هذا التحول. غير أن هنالك شيئاً آخر غريباً (إلى جانب المثالية ما بعد الحداثية) ينزع لأن يحدث في تطور هذه المقررات الجديدة. فروية وليامز كانت تاريخية في جوهرها؛ وكان يرمى إلى أخذ كامل تراث الثقافة الإنجليزية وتملكه اشتراكياً. وكذلك كان الباحثون الآخرون ذوى دراية تاريخية كاملة، ولو لم يكن التاريخ مصدر إلهامهم الأساس. أمّا المقررات الجديدة فليست تاريخية مطلقاً في أغلب الأحيان^(٢٦)؛ وتفتقر إلى بعد كامل. والطالب الذي يتعلمها يفترض بصورة غير واعية أن المجتمع الراهن هو المجتمع الوحيد الذي سبق له أن وجد، وأن البديل الوحيد للمجتمع الحالي هو تغيير اشتراكي للمجتمع الحالي. وهذا ما يجعل الاشتراكية يوطوبيا. وهذه المقررات ليست اشتراكية بالضرورة. ويمكن أن تغدو -على المدى الطويل ثمّة ضغط اقتصادي شديد لأن تغدو- تمهيداً تجارياً محضاً للعمل في الإعلام. والحال، إنّ الشهادة العلمية الليفيزية التقليدية في الأدب الإنجليزي أشدّ راديكالية من ذلك، بل وأعمق تاريخياً.

٣- "علم" ماركسي للنص:

كلّ من كان ناشطاً في الأدب الإنجليزي في أواخر ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كان يرى النقاد اليساريين الجدد اللامعين، وقد انكبوا على استيراد النظرية الأجنبية إلى بريطانيا ضيقة الأفق. وبعد عقد من ذلك

(26) Cf. Catherine Hall, in Grossberg et al. 1992, p. 272.

كانوا قد طوروا طريقةً مزدوجةً مميزةً تجمع بين اتّصاع العبيد الزائد تجاه الفرنسيين والتمرّ السادي الوثائق على زملائهم البريطانيين الأكبر سنًا. وإليكم مثال على الخصيصة الأولى:

أى ماركسى يحاول الآن بناء جماليات مادية لابدّ أن يكون واعياً ذلك الوعى المؤلم بما لديه من ضروب القصور. ولا يقتصر الأمر على أنّ كثيراً من القضايا فى هذا الحقل مشحونة وغير مبتوت فيها، بل يتعدّاه إلى أنّ التدخّل من إنجلترا غالباً ما يعنى بصورة أوتوماتيكي أن يحرم المرء نفسه من حقّ السجال. وأن يشعر ذلك الشعور الحاد بأنّه بلا تراث، وبأنّه ضيفٌ حلّ على أوروبا التى احتملته، وغريبٌ متقدّم على أقرانه لكنه متفقل⁽²⁷⁾.

من الصعب أن نصدّق أنّ من يقول هذا تلميذ لريموند وليامز، وزميل له، معجب باستقلاله الشديد. بل من الصعب أن نصدّق أنّ مقطّعا مثل هذا ليس ساخرًا، إذ إنّ هذه الكلمات هى بالضبط ما يؤدّ المرء أن يكتبه، كى يهزء بالفرنسيين. غير أنّ ماركسية ألتوسر كانت تُرى فى هذه الفترة على أنّها الكلمة الأخيرة فى سجالٍ مهيب عبر القرون، لم يسهم فيه حزب العمال البريطانى بأى شىء.

وثمة فى هذا المقطع استمرارية - فى - الاختلاف تذكّر المرء بمنظرٍ أقدم بكثير. فهو يبدو شبيهاً تماماً بما قاله ت. س. إليوت حين تشاوف على افتقار بليك إلى تراث.

إننا نكنّ من الاحترام لفلسفة بليك (وربما لفلسفة صموئيل بطلر) ما كنهه لقطعة أثاثٍ بديعة منزلية الصنع، فنعجب بالرجل الذى صنعها من فضلات البيت. لقد قدّمت إنجلترا عددًا كبيراً من أمثال هذا الروبنسون

(27) Eagleton 1976•*Criticism and Ideology*• p. 7.

كروزو واسع الحيلة؛ غير أننا لسنا بعيدين عن القارة كل هذا البعد أو عن ماضينا، كي نكون محرومين من مزايا الثقافة إذا ما رغبتنا فيها^(٢٨).

مدهش "كيف يلتقط هذا الصوت القديم من أقصى اليمين نبرة اليسار الجديد الجديد في تعامله اللبغيزيين الإنجليز الخشنيين، أو مع فلاسفة اللغة الإنجليز البسطاء، أو مع فلاح مثل ريموند وليامز. والحقيقة أنّ هذه النبرة، على الرغم من اكتسابها من قبل باحثين من أصول عمالية، هي نبرة اتضاع تبديه الطبقة العليا ربيعة التعليم. وهي تقول: "لا تفكر، فالثقافة موجودة؛ والثقافة ألمانية أو فرنسية"^(٢٩). وقد أضاف اليسار الأدبي إلى هذه رغبة يائسة في أرثوذكسية سياسية، وإيماناً بأن أرثوذكسيته هي علم اجتماعي جديد.

هكذا يُؤنّب وليامز على نحو متواصل، في النقد والإيديولوجيا، على ضيق أفقه. وأسوأ إساءات وليامز أنه لا يني يكتشف لنفسه مفاهيم ثمة مصطلحات ماركسية تقابلها: فما يقابل "بنية الشعور" هو الإيديولوجيا^(٣٠). وإذا كان المرء غير مبال بصوابية العقيدة الماركسية، مثلما كان وليامز غير مبال تلك اللامبالاة العدوانية، فإن ذلك يقربه على نحو خطير من مناهضة الفكر^(٣١). وإنه ليسعدني أن أرى أنّ اليسار قد عاد أخيراً إلى الإعجاب بوليامز بقدر إعجابه، ذات مرة، بالتوسر. كما يسعدني اعتباره ألتوسر ضرباً من سقط المتاع.

(28) Eliot 1932 *Selected Essays*, p: 321.

(٢٩) ما تقوله فعلياً: "ابحث عن السلطة الثقافية كي تقول لك بماذا تفكر وتشعر". هذا ما يتقاسمه إليوت اليميني مع الماركسيين: تفضيل السلطة على الحكم الشخصي المباشر. انظر:

Eliot 1923, "The Function of Criticism" in Eliot 1932, *Selected Essays*.

(30) p. 33.

(31) p. 33.

غير أنه كان لدى اليسار، كما رأينا، أسباب وجيهة تمامًا لرفض وليامز. فهذا الأخير لم تكن لديه، في الحقيقة، أية نظرية في الأدب، بل كان لديه سجل حافل بمقاومة النظرية. وقد حاول أن يطور تقاليد التحليل الأدبي والثقافي القائمة ويسخ على عليها معنى اشتراكياً. لكنه لم يقطع معها إستمولوجياً على أي نحو من الأنحاء. وما كان ثمة حاجه إليه (كما قيل لنا في العام 1976) هو الانتقال إلى نطاق جديد تماماً: نطاق النظرية العلمية. وهذا يبدو سخيفاً الآن، لكنه لم يبدو كذلك آنئذ، وكان ثمة توازيات مهمة في مجالات أخرى لا علاقة لها بالماركسية. ففي الأسننية في سبعينيات القرن العشرين كان ثمة شعور، مبرر بعض الشيء، بأنك إن لم تتجز الأمور بالمناهج الجبرية التي جاء بها تشومسكي، فإنك لن تتجزها بصورة جدية على الإطلاق⁽³²⁾. وكان لدى بعض الاقتصاديين الشعور ذاته بشأن المناهج الرياضية. كانت تلك مرحلة تعرّضت فيها التجريبية لهجوم مبرر في معظم الحقول الأكاديمية، وكان للنظرية المجردة قيمتها المغالى بها. ولذلك كانت مرحلة يسهل فيها كثيراً صبّ اللعنات على حاجة الناقد الأدبي لأن يكون صادقاً فيما يتعلّق بتجربة القراءة الفعلية، باعتبارها شكلاً من أشكال "التجريبية"؛ كما يسهل التتطّع لإحلال أشد أشكال العلم "الماركسي" تجريدًا وجفافاً محلها.

ولعلّ سوء الحظ الذي لحق باليسار الأدبي كان يكمن في نموذج النظرية الخاص الذي كان لديه. فالتوسر، بحسب المعايير ما بعد البنيوية، كاتب واضح ومتسق ومتواضع، أمّا بحسب أية معايير أخرى، فهو فارغ على نحو غير عادي، ومتناقض، ومدّع. ولو كان لدى ذلك اليسار أي اهتمام

(32) Cf. Jackson 1969, "Radical Conceptual Change and the Design of Honours Degrees"

ولقد كنت متحمساً حيال النظرية مثل أي أحد آخر، ولا أزال كذلك عملياً.

بالعلم الطبيعي مهما يكن، لصعب عليه أن يقبل نموذج النظرية العلمية الذي قدمه ألتوسر: رقصٌ هيجلي لمقولات مجردة ينتج معرفةً بموضوعه على نحوٍ سحري. ومع أنّ هذا اليسار كان نقدياً تجاه ألتوسر نفسه، فإنّ هذا هو الأساس الذي حاول أن يقيم عليه علماً للنقد. وكما يقول إيغلتن، في *النقد والإيديولوجيا* (ولعل محاولة إيغلتن هذه أن تكون الأشد طموحاً بين تلك المحاولات)⁽³³⁾: "الضامن لنقدٍ علمي هو علم التشكيلات الإيديولوجية"⁽³⁴⁾.

والدعاوى الأساسية في هذه الطبعة من النقد العلمي هي أنّ بمقدورنا أن نميز أسلوب إنتاج عام وأسلوب إنتاج أدبي؛ وإيديولوجيا عامة، وإيديولوجيا جمالية، وإيديولوجيا المؤلف؛ وأنّ هذه الأمور تتفاعل بطرائق هائلة التعقيد تتغير بمرور الزمن. كما يُنظر إلى المؤلفين الأفراد، في هذه النظريات، بوصفهم مجرد أدوات أو حوامل لمثل هذه المقولات. ومن الممكن وصف تاريخ الأدب من حيث هذا التفاعل، وبحسب معايير العلم الألتوسري، فإنّ لدى إيغلتن قدراً كبيراً من المعلومات التجريبية كي يقدمها خاصةً في الفصل الرابع من كتابه *النقد والإيديولوجيا*، كتأريخ نقدي ماركسي للأدب الإنجليزي من أرنولد إلى لورانس. وتحليله لافت وليس اختزالياً على الدوام. غير أنّه ليست لديه أية نظريات تنبؤية يقدمها، وليس لديه تالياً أي علم تجريبي بالمعنى العادي. وهذا ليس علماً بل تأويلاً سياسياً دوغماياً يزعم أنّه علم.

وما يجعل هذا التناول يبدو وكأنّه "علم" في الفصل الثانی هو خاصية بارزة. فإيغلتن بحدّته المعتادة واستلهاهه ممارسة ألتوسر في إشارته إلى "أجهزة الدولة الإيديولوجية" بالأحرف الأولى لهذه الكلمات (أ د إ)، يلتقط

(33) Compare the Earlier book by P. Macherey 1966b, *A Theory of Literary Production*.

(34) p.97.

المبدأ الأساسى فى بناء نظرية علمية على الأسس الألتوسرية: ألا وهو الاختصار. هكذا يختصر مصطلحاته العلمية التقنية الأساسية ويتكلم على (أ | ع) أسلوب الإنتاج العام و (أ | أ) أسلوب الإنتاج الأدبى، وعلى (إ | ع) إيدولوجيا عامة، و(إ | ج) إيدولوجيا جمالية، و(إ | م) إيدولوجيا المؤلف؛ ويربط اختصاراته معاً بمصطلحات ألتوسرية مثل فرط التحديد.

والنتيجة هى واحدة من أكثف قطع النثر فى النقد الإنجليزى:

هكذا يمكن لـ (أ | ع)، وهو نفسه عبارة عن خليط عناصر متباينة تاريخياً، أن يجمع فى وحدة متناقضة عناصر إيدولوجية متباينة من كل من (إ | ع) و(إ | ج). وعلى سبيل المثال، فإن من الممكن قيام تمفصل مزدوج أ | إ | ع | ع | ج | أ، يمكن على أساسه لنوع من الـ (إ | ع)، وقد تحولت بواسطة الـ (إ | ج) إلى مكون إيدولوجى لـ (إ | أ)، أن تدخل فى صراع مع العلاقات الاجتماعية التى وُجِدَت كى تعيد إنتاجها فى (أ | ع)^(٣٥).

وهذه الجملة الأخيرة، فى تقديرى، هى الطبعة العلمية من الدعوى التى مفادها أنه فى حين توجد الإيدولوجيا العامة لمجتمع ما كى تدعم أسلوب الإنتاج العام وتعيد إنتاجه، فإن أنواعاً منها قد تنقلب على ذلك الأسلوب بفعل الإيدولوجيا الجمالية المرتبطة بأسلوب الإنتاج الأدبى. وهذا ما يفسر كيف احتج الشعراء الرومانسيون على المجتمع التجارى الفردانى باسم الفردانية.

وإذ تُتَرَجَم هذه النظرية على هذا النحو، فإنها لا تكون هراءً ولا متناقضةً، وهى تتوافق مع ماركسية اقتصادية أرثوذكسية أكثر مما توحى به مصطلحاتها. ولعل من الأفضل أن أُعَبَّرَ عن احترامى الشديد لأشياءٍ جوهريةٍ

(٣٥) من الشائق أن نقارن هذا مع المقطع الذى سبق أن أوردناه لبيشو فى الفصل المخصص لألتوسر؛ يعلتون أوضح بكثير.

يقولها إيغلتنون عن الطريقة التي تتفاعل بها أساليب الإنتاج وأنماط الإيديولوجيا المختلفة هذه في سياق التاريخ الأدبي، وأحسب أن مساهمته في هذا التاريخ تعدل أهمية مساهمة كودويل، على سبيل المثال. لكن من الواضح أن هذا النوع من الكتابة محاكاة ساخرة للعلم؛ مع أنه ناجع على نحوٍ مدهش كشكل من التصنيف الذي يدلّ على ولاءٍ سياسى. وهو لا يشبه العلم إلا بقدر ما تشبه تلك الجعران المصرية المعدة للبيع للسيّاح والمغتّاة بالكتابات الهيروغليفية التي لا معنى لها الجعران الأصلية. لكن هذا لا يهّم اليسار الجديد، الذى لا يعرف شيئاً أفضل. وهو يشبه الأسلوب النثرى فى بحث عن الـ DNA أكثر مما يشبه أسلوب الدكتور ليفيز النثرى. وهذا ما يهّم.

ومن السهل أن نتهكّم هنا. غير أن هنالك قضية خطيرة بشأن مكانة الصياغة الصورية ضمن النظرية الأدبية تتعدى ممارسة أى منظر بعينه. فما هو الفرق بين اختصارات تشومسكى "NP"s (عبارات اسمية) و "VP"s (عبارات فعلية) التي يوافق الجميع على أنها تشكل جزءاً من صياغة صورية للقواعد فعلية وذات محتوى تجريبى كبير، وبين (أ.إ.د) إيغلتنون، مما ليس له مثل هذه المكانة؟ والمؤسف أن كثيراً من المنظرين المحنكين على أرفع المستويات - بمن فيهم المنظرون الأوروبيون الكبار الذين يراد منا أن نُعجب بهم، مثل لاكان وألتوسر - لا يعرفون من العلم أو الرياضيات ما يكفى ليعرفوا ماالصياغة الصورية.

فى عمل تشومسكى على القواعد، كما فى الفيزياء أو الكيمياء، أو فى أى فرع من الرياضيات التطبيقية، تُفرض قواعدُ صياغةٍ صوريةٍ على الرموز المُستخدمة، التي تطلق فى الوقت ذاته دعاوى تجريبية بشأن المجال الموصوف، ويمكن التلاعب بها من خلال بعض القواعد الجبرية المحددة جيداً بغية التوصل إلى تنبؤات قابلة للاختبار. أمّا لدى إيغلتنون أو ألتوسر فلا

نجد مثل هذه القواعد أو التنبؤات، وصياغتهما الصورية فارغة كلياً. لكن من الضروري القول إنّ هذه مرحلة أفضل من الصياغات الصورية الجبرية في كتابات لاكان. فبعض هذه الأخيرة يبدو مثل الصيغة الجبرية تماماً، لكنه لا يخضع لأيّة قواعد جبرية معروفة. ولا بدّ تالياً من تأويله كما تؤوّل الألغاز التي تُسَنَّتَج فيها مقاطع الكلمة من عدّة صور أو رموز! وهذا ما يُقدّم على أنه جزء مهم من نظرية لاكان، وليس كمثال على لعب اللاوعي. وهذا النوع من السخف على وجه التحديد هو الذي يجب أن نبقية في أذهاننا حين نقوم المزاعم المفرطة التي أطلقتها النظرية الفرنسية.

ويحمل الفصل الثالث من *النقد والإيديولوجيا* عنواناً هو "تحو علم للنص"؛ غير أنّ المحتوى التجريبي يختفي في الحقيقة: فهذه فلسفة فرنسية مع مقارنة للإستمولوجيا ميتافيزيقية جذرياً، ومجازية جذرياً. وهي تبدأ بوصف النصّ على أنه من إنتاج الإيديولوجيا، لكن معنى الإنتاج (الـ إفى أ إ ع) ينزاح عن معناه الماركسي العادي، ويغدو "إنتاج" مسرحية! وهذا ما يؤدّي إلى قلب السببية قلباً ما بعد بنيوى مميّزاً، وإلى تورية ولعب على الألفاظ. فالإيديولوجيا لا تنتج النصوص سببياً، بل النصوص إنتاج مسرحي لإيديولوجيا موجودة مسبقاً. ثم تأتي بعد ذلك صفحات خمس من التحليل الميتافيزيقي لإنتاج المسرحيات. "ليس الإنتاج بهذا المعنى روح جسد النصّ، كما لا تصحّ العلاقة العكسية، وهي أنّ النصّ جوهر الإنتاج الذي يبعث فيه الحياة...". أمّا بقية الفصل فتستكشف العلاقة بين النصّ والإيديولوجيا والتاريخ. وتبدو الإيديولوجيا من "إنتاج" التاريخ. وبذلك يكون العمل الأدبي "إنتاجاً" مرفوعاً للقوة الثانية، ويلغى ذاته جزئياً، كي ينكس عائداً إلى ما يشبه المعرفة، خاصة إذا ما أمكن تقويمه بنقد ماركسي حصيف^(٣٦).

يبدو لي هذا طبيعةً شديدة الغموض من موقف مألوف (انظر الفصل السادس): كى نجعل عملاً أدبيًا يحكى لنا عن الحرب الطبقيّة، علينا أن نقوم بفعالين من أفعال التأويل مستخدمين النظرية الماركسية: واحدٌ على العمل ذاته، وواحد على التاريخ الذى أنتجَ ضمنه. لكن هذه النظرة تقوم بالطبع على ميتافيزيقا ماركس المادية الخاصة - بما فيها افتراض أن التاريخ واقعى - وإيستمولوجيته الانعكاسية. وهى نظرة لا تعرف اللغة الفرنسية.

وليس من الإنصاف أن نترك هذا الطور المحدد من الألتوسرية الإنجليزية دون أن نضرب مثلاً على النقد الذى أمكنها أن تنتجه. وهذا الأخير غالباً ما تدبّر أمر الجمع بين تعقيد لا اختزال فيه واستفزاز شديد للإنسانويين. هكذا يرى إيغلنتون فى الفصل الرابع من *النقد والإيديولوجيا* أن علينا ألا نختزل فنّ جورج إليوت إلى ما فيه من إيديولوجيا؛ فالإيدولوجيا هى فعلياً شىء يدلّ عليه خليطٌ من الأشكال الأدبية: الرعوى، والواقعية التاريخية، والحكاية الخرافية، والخطاب المُنتج للأساطير والتعليمى... وهذا ما لا يمكن أن يوافق عليه سوى قلة قليلة من الإنسانويين لكنه قبل هذا يقول:

لا تشير العبارة "جورج إليوت" إلى ما يزيد على إقام محددات إيديولوجية خاصة ومعينة - مثل المسيحية الإنجيلية، والنزعة العضوية الريفية، والنسوية الناشئة، والنزعة الأخلاقية البرجوازية الصغيرة - فى تشكيل إيديولوجى مهيمن يدعمه وجودها من ناحية، ويربكه من ناحية أخرى.

ويشعر الإنسانويون - من إ. ب. تومسون إلى أقصى اليمين - بالسخط لما ينطوى عليه هذا القول من أن جورج إليوت (إذا ما توخينا الأغراض العلمية) ليست شخصاً. لكن الاعتراض على هذا الزعم يتمثل فى القول إنه ينطلق من روح هيغلية يسارية تماماً، وإنه نمط من الخطاب كان ماركس وإنجلز قد نقضاه فى مطلع *الإيديولوجيا الألمانية*.

٤- ألتوسر ونظرية الفيلم ونظرية الذات:

فى أوائل سبعينيات القرن العشرين كان متنّ للنظرية أكثر إثارةً بكثير قيد التطور على أيدي جماعة من الألتوسريين والسيميائيين الذين بلغوا ذرى مجلة *Screen* المَطْلَّة^(٣٧). ولم يكن ذلك بأقلّ من نظرية جديدة فى الذات الإنسانية: وهو، كما أحسب، مشروع ضخم بالنسبة لمجلة سينمائية. وقد كان هؤلاء النقاد شكلايين، على قدر اهتمامهم بالجوانب الشكلية لكل من السينما والأدب؛ ولذلك فقد استخدموا معجم السيميائية الجديد^(٣٨). لكنهم كانوا أيضًا ماركسيين؛ وأرادوا أن يبيّنوا أنّ هذه الجوانب الشكلية لها جوانب إيديولوجية. وبتّابع طبعة ألتوسر من التحليل النفسى اللاكانى، أمكنهم أن يحدّدوا هذه الدلالة الإيديولوجية فى نظرية الذات: وهو مكان ليس من المعتاد أن يجد فيه ماركسى هذه الدلالة الإيديولوجية.

وما يراه الإنسانوى العادى هو أنّ الخطابات البشرية تتنّجها ذوات بشرية، أمّا اللا إنسانوى ما بعد البنيوى فيقلب هذا، ويقول إنّ الذات البشرية تدعوها -أو تستدعيها- إلى الوجود ممارسات نطلق عليها اسم الخطابات. وتتّشتمل مثل هذه الممارسات على الأفلام والروايات؛ ولذلك لا يمكن للمتّقف الأدبى أن يدرس فى هذه الممارسات أقلّ من سيرورة تشكّل الذات، أو تموقعها على الأقلّ؛ بل وربما يمكنه تفعيل طرائق نستطيع من خلالها تسريع الثورة ببناء ذوات ثورية^(٣٩).

(37) The Society for Education in Film and Television 1981, *ScreenReader2: Cinema and Semiotics*. Antony Easthope 1988, *British Post-Structuralism since 1968*.

(٣٨) انظر كتابى *بؤس البنيوية*، حيث أعلّق على ذلك.

(٣٩) "إلى أن يكون بمقدور الماركسية أن تنتج ذاتا ثورية، فإنّ التغيير الثورى سيكون مستحيلًا":

Coward and Ellis 1977, p. 91

ولاشك أننا هنا إزاء الكشف عن تعقيدات حجاج دام سنوات، واستخدام بعضاً من أصعب المفاهيم ما بعد البنيوية، وكان من العسير تتبعه في حينه. وسوف أحاول أن أبسط هذا الحجاج وأكشف فيه عن صدع عميق، وذلك بتقسيمه إلى مسألتين: مسألة نمط الذات الذى تتطوى عليه البنى الشكلية فى نصّ أدبى أو فيلم سينمائى بالنسبة للقارئ المثالى أو المشاهد المثالى؛ ومسألة نمط الذات الحاضر فى أناسٍ فعليين فى مناسبات عادية.

يمكن، فى الدراسات الأدبية والسينمائية، طرّح فكرة الذات التى هى أثرٌ للنصّ على النحو البسيط التالى: من الواضح أنّ الحوار فى مسرحية يستلزم شخصيات تتطوّر به، ولكل من هذه الشخصيات رؤيتها الذاتية الخاصة إلى العالم، تبعاً لموقعها فيه. ومن الغباء أن نخلط بين هذه الشخصيات ولا نميّز واحدها من الأخرى. ومن الواضح بالمثل أنّ السارد فى رواية هو أيضاً ضربٌ من الشخصية، لها ذاتيتها الضمنية الخاصة؛ وذلك سواء أعطى هذا السارد اسماً شخصياً أو تركه غفلاً. ولا ينبغى لشخصية السارد أن تطابق قط، شكلياً ومنطقيّاً، مع شخصية المؤلّف فالمؤلّف شخص واقعى، والسارد مثل الشخصيات فى مسرحيته، لا يعرف إلا بالاستدلال من النصّ، المنسوب إليه، وهو بهذا المعنى أثرٌ للنصّ.

وإذا ما تحولنا إلى الفيلم، فإن بمقدورنا أن نخرج بتعميمٍ أبعد. فقد لا يكون هنالك سارد، بل زاوية نظر، يفرضها استخدام آلة التصوير. وما إن ينظر المرء فى هذه المسألة حتى يتّضح أنّ ما يفعله كلٌّ من النصوص الأدبية والأفلام السينمائية هو الانطواء على زاوية نظر معينة ترى القصة منها. فهى، كما يمكن القول، تضع القارئ أو المشاهد أو المستمع إلى المذيع فى موقعٍ للذات معيّن. بل يكاد يمكن القول إنها تخلق نوعاً من الذات الصنعية. واعتقادي أنّ هذا ليس محلّ خلاف وليس ما بعد بنوي على وجه

خاص؛ وهو إلى حدّ بعيد ما كان يمكن لأى ناقدٍ مقتدر أن يقوله فى خمسينيات القرن العشرين؛ وما كان يمكن أن يقوله ناقد ماركسى مثل كريستوفر كودويل فى ثلاثينيات القرن العشرين.

ويأتى الشطر الخلقى حين ننقل إلى الذات الواقعية -إلى الوعى الشخصى الواقعى لدى بشرٍ فعليين- ونطبّق عليها المبادئ التى طورها لاكان وألتوسر. وما يراه الفهم الشائع ومعظم الفلاسفة هو أنّ العقل الواعى ينتج خطابات؛ أى أنّ الذات هى سبب الخطابات، بالمعنى السببى العادى. لكننا لا نعرف العقول الأخرى - ولعلنا لا نعرف عقولنا! - سوى من خلال الخطابات التى تنتجها. ولذلك يقلب ما بعد البنيويين هذا ويزعمون أنّ الذات أترّ للخطاب. وقد انجذب بعض الماركسيين إلى هذا الشكل المقلوب لأنهم شعروا أنه أكثر ماديّة؛ فالخطابات مادية، والعقول مثالية. (انظر الفصل السابع أعلاه، حيث تجد نقدًا لهذا الموقف فى عمل فولوشينوف).

ومن الطبيعى أن يقول من هم ليسوا ما بعد بنيويين إنّ الذات ليست "أترًا لخطاب"، بل فرضية يُقصد منها أن تفسّر خطاب. كما يقولون إن إنتاج الذوات للخطابات، فى العالم الواقعى، هو على وجه الدقة ما يجعلنا، فى العالم الواقعى، نستدل على الذات الواقفة خلف الخطاب، حين نسمع هذا الأخير؛ ولذلك، فإنّ إحدى طرائق تزييف وجود الذات تتمثل فى بناء خطاب. والموقف ما بعد البنيوى، على أساس هذا التحليل، ليس سوى خلط مثالى نموذجى بين السبب الذى يجعل شيئاً ما يوجد فى الواقع، وأسس معرفتنا أنه موجود.

ومثل هذا الخلط ما كان ليقوم لولا معونة المحلّل النفسى جاك لاكان والفيلسوف الماركسى لوى ألتوسر. فهما يقاربان هذه القضايا على نحوٍ مختلف قليلاً. وما يراه لاكان (بشئىء من التبسيط الزائد) أنّ الذات الحقّة هى

ذات اللاوعي؛ والأنا هو شيء تَبْنِيهِ الذات فيما يدعوه لاكان بـ "الخيالي"، أو الاستيهام، وهو يكاد يشبه عَرَضًا عصابيًا. وهو ليس بنية أساسية للتعامل مع الواقع، كما حسب فرويد: بل نتاج سوء معرفة ويسىء معرفة العالم هو ذاته. وقال لاكان أيضًا - وهذه هي النقطة الحاسمة- أنّ اللاوعي مبني مثل لغة لأنه أثرٌ للغة. (ويبدو أنّ الأساس الواقعي الوحيد لهذا الزعم أنّ المحلّل يستدل على اللاوعي مما يقوله المريض!)^(٤٠).

أما ألتوسر فيرى أنّ الذات تُبْنَى في الإيديولوجيا عبر سيرورة استدعاء؛ أي من خلال دعوتها لأن تقي بأدوار معينة. وتبدو "ذات" ألتوسر متوافقة تقريبًا مع "أنا" لاكان، كما يبدو سوء التعرف الإيديولوجي متوافقًا تقريبًا مع سوء التعرف اللاكاني؛ مع أنّ هذين الضربين من التوافق لا يكونان تامين، ويوفران فرصًا لا تنتهي للخلط المتبحر. وما هو مشترك بين جميع "الذوات" و"الأنوات" هو أنها ليست كيانات جوهرية: فهي جميعًا يُسْتَدَلُّ عليها من الممارسات التي تتخرط بها - خاصة الممارسات الألسنية - والخطابات التي تستدعيها. وبهذا المعنى، فإنّ تلك "الذوات" الواقعية الحيّة التي هي أصدقائنا وجيراننا هي آثار نصّ شأنها شأن جميع الشخصيات أو السارد في كتاب. وجو بلوغز^(*) هو أثر كلّ النصوص الكثيرة التي استدعت في سياق حياته. ولا يقتصر الأمر على أننا نستدلّ عليه من تلك النصوص، كما لو أنه شخصية في كتاب، بل يتعدى ذلك إلى أنه يستدلّ على نفسه من تلك النصوص! أو بمزيد من الدقة، إن وجوده كذات ينشأ من الطريقة التي تكتبه فيها هذه النصوص.

(٤٠) يجد القارئ مناقشةً للاكان في كتابي *بؤس النبوية*، الفصل ٣، القسم ٢؛ والفصل ٧، القسم ٣.

وكذلك في كتابي القادم *الإطاحة بعلمية فرويد*.

(*) جو بلوغز، Joe Bloggs، يعنى الإنسان العادى.

وغالبًا ما تبنّت ما بعد البنيوية الألتوسرية نوعًا من النزعة الانتصارية الهيغلية اليسارية الثورية بشأن الذات الإنسانية، التي زعمت أنها فقدت مركزها وأزاحت عن موقع السيطرة الفلسفية الذي كان لها لدى سارتر أو هسرل. ولذلك يحتاج المرء لأن يشير إلى شيء بالغ الوضوح. فثمة قدر كبير من الاختلاف بين ذاتية -أى كامل شخصية- شخص واقعى، وهى شيء يبقى ويتطور على مدى الحياة، ويقدر أن يستجيب، فى السنتين من العمر، لخطاب ما كان قد التقاه فى العاشرة، ويبلغ من الصلابة والدوام العجيبين حدًّا أنك لا تستطيع أن تبدده فى العادة إلا بتدمير مادي للجسد الذى يعمل فيه؛ وبين وهم الوعى الجزئى المؤقت الذى يدوم فترة قراءتك كتاب. وبشئ من الفجاجة، فإنَّ شخصًا لا يذكر من هو، ويفترض أنه سارد آخر كتاب قرأه، لابدّ أن يوضع فى الحال تحت رقابة سريرية.

وإذا ما أردنا تبنى هذا النوع من المصطلحات، فإنّ علينا أن ننجز قدرًا كبيرًا من العمل كى نفصل الحجاجات حول الذاتية الواقعية عن الحجاجات حول الذاتية التخيلية أو القصصية. والمؤسف أنّ جو السجال ما بعد البنيوى (يميله إلى التوريات، وزعمه ذلك الحواجز المنطقية) لا يحدّث الوضوح. ومرّة بعد مرّة، تُعامل الحجاجات حول الذاتيات التى تتطوى عليها النصوص كما لو أنّها تتطبق على ذاتيات القراء الفعليين، أو حتى على الكائنات البشرية بوجه عام.

لننظر على هذا النحو فى الأشهر بين النصوص الحدائثة جميعها، رواية جيمس جويس *يوليسيز*. يمكن القول إنّ المدى الواسع من الأساليب والمقاربات فى هذا النصّ يدلّ على ذاتية متعدّدة ومعقّدة لدى السارد/القارئ. وإذا ما كان لنا أن نقارن مثل هذه الذاتية مع الذات البرجوازية الموحّدة المضجّرة، فإننا قد نشعر أنّها ذاتية ثورية. هكذا يغدو شكل *يوليسيز* الحدائث

إيماءةً ثوريةً لأنه يميل لأن يُنتج ذاتيةً ثوريةً⁽⁴¹⁾. ويمكن بحججات من النوع ذاته أن تُحوّل الواقعية التعبيرية لدى روائية من القرن التاسع عشر مثل جورج إليوت إلى إيماءة استعاديّة بل محافظة، بصرف النظر عن محتوى رواياتها⁽⁴²⁾.

وتحفظاتي هنا ليست موجّهة إلى الممارسة النقدية، بالمعنى الاحترافي المحدّد والدقيق للكلمة، لدى كولن مكّابى أو كاترين بيلسى، أو خلفائهما. وغالبًا ما يقدّم هؤلاء النقاد تبصّرات ثاقبة فى الطريقة التى يتلاعب بها النصّ بقارئه الضمنى، فيدفعه إلى أشدّ مواقع الذات استثنائيةً. فإذا ما تصادف وجود نسويين، لم يجدوا أية صعوبة فى إيجاد الطرائق المميزة التى يَتمكّن بها فيلم من أن يتلاعب بالمشاهد، ويحوّله إلى ذاتية رجل يحتقّ من موقع السيطرة فى امرأة خاضعة لتلك التحديقة -موقع النظر المسيطر- ولو كان المشاهد الفعلى امرأةً تعترض على هذه الحالة من السيطرة/الخضوع. (أفلام جيمس بوند، حيث العميل النشط القاتل محاط بحريم من النساء المثيرات، هى مثال واضح لكنه غير حادق على هذا). ومثل هذه المقاربات تقدّم تحليلًا ثقافيًا ذا قوّة عظيمة.

ولا تبرز التحفظات إلا حين تشجعنا أسس هذا النمط من النقد ما بعد البنيوى على إنكار الفرق بين نمطين للذات، وثلاثة مستويات للواقع، نعى بها هنا. فالفيلم، فى النهاية، هو تخييل؛ والذات التى يبنيتها فى عقل المشاهد هى أيضًا تخييل، لا وجود له إلا بوجود التخييل الأكبر الذى يخلقه.

(41) Colin McCabe 1978, *James Joyce and the Revolution of the Word*, Coward and Ellis 1977, *Language and Materialism*.

(42) Catherine Belsey 1980, *Critical Practice*.

(أ) إننى أرى فيلم جيمس بوند من موقع النظر المسيطر الخاص بى؛ لكن "الذات"، التى ترى ليست سوى تخييل دَخَلَ عقل الشخص الواقعى الذى دخل السينما.

(ب) إذا ما واصلتُ، بعد انتهاء الفيلم، النظر إلى النساء الواقعيّات بهذه الطريقة، فإن ذلك يكون من فعل الذات الواقعية، الأمر الذى لا يُحتمَل أن يجرى إذا كانت الذات الواقعية امرأة؛ ولا يُحتمَل أن يكون استراتيجية ارتباط ناجحة إذا كانت الذات الواقعية رجل.

(ج) وإذا ما فكرت بالفيلم، بوصفه موضوعاً ثقافياً يقع خارجى، فإننى سوف أتبصّر بواقعٍ آخر: إيديولوجيا مجتمعى. وسوف يوفّر لى العمل الفنى نظرةً إلى الإيديولوجيا من مسافةٍ معينة، كما سبق لألتوسر أن قال.

وكى نلخص فإنّ "خلق ذوات إنسانية" أبعد تماماً من قدرات نصّ أدبى أو سينمائى، مع أنّ بمقدور هذا الأخير بلا شكّ أن يحدث تعديلات مؤقتة كبرى فى الذاتية، تدوم مادام الوهم موجوداً، فضلاً عن تعديلات صغرى دائمة.

٥ - إلغاء الأدب والماركسية:

من بين شكاوى النقاد التقليديين فى سبعينيات القرن العشرين، كان أكثرها تكرراً أنّ الألتوسريين يبذون كأنهم يريدون إلغاء الأدب. وهذا لم يكن صحيحاً فى البداية. وكما رأينا، فإنّ الباعث الأول لدى الألتوسريين لم يكن إلغاء الأدب، بل صياغة نظرية "علمية" فى علاقة الأدب بأسلوب الإنتاج السائد. ولم يكن الباعث الثانى إلغاء الأدب، بل صياغة نظرية ما بعد بنوية فى علاقة الأدب بـ"الذات". غير أنه بمرور الوقت كانت الغلبة للحجاجات

التي تدافع عن ذلك الإلغاء وتدفع باتجاهه. ولعلنا نجد هذه الحجاجات أوضح ما تكون في كتاب طونى بينيت الصغير *الشكلانية والماركسية* (١٩٧٩): وهو كتاب سبق أن سنحت لى فى كتابى *بؤس البنيوية* فرصة انتقاد تعامله الغريب مع سوسور. وهو يستمد حججه من مجموعة كبيرة من المنظرين: من سوسور؛ من ريموند وليامز؛ من ألتوسر؛ من الشكلانيين الروس والبنيوية الباكراة التي تطورت من أعمالهم؛ من باختين وقلوشينيوف؛ من ماشرى.

وما نعينه بـ "إلغاء الأدب" وهو بالطبع "إلغاء الأدب كمقولة من مقولات التحليل". ولم يقصد بينيت وشركاه حرق أعمال شكسبير. لكنهم قصدوا إنكار اشتراك أعمال هوميروس، وفيرجيل، ودانتى، وشكسبير، وملتون، ووردزورث، وديكنز وجويس بأية خاصية "أدبية" جوهرية تبرر تصنيفها معاً كأدب وفصلها عن كتابات أخرى غير أدبية فى أزمانها^(٤٣). وحين لا تكون ثمة خصائص جوهرية مشتركة ومحددة، من الطبيعي أن يكون جمعها معاً بوصفها "أدباً" من عمل النقاد؛ وفى زمننا هذا، من عمل نقاد الأدب البرجوازيين، الذين خلقوا مجموعة متخيلة من القيم الإنسانية الكلية التي يُفترض بـ "الأدب" من جميع الأزمان أن يمتثلها.

هكذا يغدو الحجاج ضدّ "الأدب" جزءاً من حملة "ماركسية" أكبر وأشدّ وحشية ضدّ "الإنسانية"؛ تلك الفلسفة التي نُظِرَ إليها على أنها تقوم على افتراض مفاده أن هنالك قيماً إنسانية كلية وعابرة للتاريخ، وتلك الفلسفة التي كانت تُنسب إلى كلّ خصمٍ من خصوم الماركسية الألتوسرية من الاشتراكيين الإصلاحيين إلى اللا إنسانويين المسيحيين مثل ت. س. إليوت. والحجاج

(٤٣) يتفق كل نقاد هذه المدرسة على تجاهل حقيقة أن ديكنز ووردزورث وملتون ودانتى وفيرجيل قد افترضوا جميعاً أنهم يقومون بالعمل ذاته أساساً مثل أسلافهم؛ وأن كل واحد منهم قد قصد أن يضيف إلى تراث موجود من الأدب مع أن تلك الكلمة لم تكن قد وُجدت بعد.

الذي يرى أنّ "الأدب" مقولة نسبيّة تاريخية هو النظير الأدبي لحجاج الماركسية التقليدية أنّ "الطبيعة الإنسانية" مقولة نسبية تاريخية، كونها، كما قال ماركس في الأطروحة السادسة من *الأطروحات حول فيورباخ*، جملة العلاقات الاجتماعية. وقد بيّن نورمان جيراس في العام ١٩٨٣^(٤٤)، أنّه ليس صحيحًا أنّ المادية التاريخية لا تتلاءم مع مفهوم الطبيعة الإنسانية، أو أنّ ماركس لم يكن لديه مفهوم عن الطبيعة الإنسانية. غير أنّ الحاجة ذاتها إلى كتاب جيراس تبين كم كان الموقف المعاكس شائعًا في سبعينيات القرن العشرين.

وثمة خطآن للحجاج ضد وجود مقولة كليّة هي الأدب. يتمثل أولهما في أنّ مقولة "الأدب" بمعناها الحديث المعتاد اختراع تاريخي متأخر (القرن التاسع عشر). وبذلك لا يمكن لأى شيء كُتب قبل ذلك الوقت أن يكون أدبًا. وهو ميروس، وتشوسر، وشكسبير، وملتون هم شيء آخر، والبرجوازية هي التي تأولتهم على أنهم أدب. ويتمثل الثاني في أنّه ليست لدينا حتى الآن مقولة واضحة هي مقولة الأدب، فجميع تعريفاته الواضحة هي تعريفات قاصرة، الأمر الذي يمكن تبيانه بتجريب كل منها بدوره إزاء أمثلة ضده، وهذا ما يفعله إيغلتن في كتابه *نظرية الأدب* (١٩٨٣) بنشاط وحيوية لا مثيل لهما.

والسؤال الآن، ما نوع الأدلة التي تبين أنّ "مقولة الأدب" اختراع تاريخي متأخر؟ ما يقدّمه بينيت في العام ١٩٧٩ هو أدلة على تغيير في معنى الكلمة. وهو يستمد هذه الأدلة من كتاب ريموند وليامز *الماركسية والأدب* (١٩٧٧). لكن مصدر وليامز الأساسي وثيقة أبعد ما تكون عن الثورية: إنها *معجم أكسفورد للغة الإنجليزية*. وإليك الأجزاء ذات الصلة في تعريف هذا المعجم كلمة literature (أدب):

(44) Norman Geras 1983, *Marx and Human Nature: Refutation of Legend*.

١-التحصيل من القراءة أو الكتب؛ التعلّم المؤدّب أو الإنساني؛
الثقافة الأدبية.

وهذا يرد كمعنى مهجور. فهو يعود إلى العام ١٣٧٥ (!) لكنه لا يزال
المعنى المعجمي المعتاد في العام ١٨١٨. أمّا آخر مادة أُدخِلت عليه فكان ما
أدخل في العام ١٨٨٠.

٣-الإنتاج الأدبي ككل؛ مجموع الكتابات التي جرى إنتاجها في بلد محدّد
أو فترة محدّدة، أو في العالم عموماً، كما تستخدم الكلمة الآن بمعنى أضيق
للدلالة على كتابة جديرة بالاعتبار بسبب جمال شكلها أو تأثيرها الوجداني...
هذا المعنى ظهر مؤخراً جداً في كل من الإنجليزية والفرنسية.

أول مثال على هذا المعنى أعطى في عام ١٨١٢؛ بصورة متأخرة على
نحو مدهش، وقد ظلّ معناها المعتاد للكلمة، إلى أن شقّ الألتوسريون طريقهم .

ثمّة أدلّة ملموسة إذاً على تحول في معنى كلمة "أدب" في بداية القرن
التاسع عشر. وفي كتابه *الكلمات المفاتيح* يناقش وليامز مجموعة كاملة
ومعقدة من تحولات المعنى الطارئة على كلمات ترتبط بالأدب؛ ويرى في
كتابه *الماركسية والأدب* أنّ مقولتي "الأدب" و"الجماليّ"، "المنغرستين عميقاً
في الثقافة الحديثة"، "محددتان تاريخياً: صاغتهما ثقافة برجوازية في لحظة
محددة من تطورها". ويأخذ بينيت هذا الموقف ويعدو به، حتى إنّه يحتفظ
بمصطلح "الأدب"

لأشكال المسيطرة من الكتابة البرجوازية بوصفه مقولة محدّدة
تاريخياً تشير إلى نمط محدّد من الممارسة الثقافية^(٤٥).

(45) Bennett 1979, p. 16.

والنتيجة المباشرة، كما أرى، هي أنّ الملاحم الهوميرية والتراجيديات اليونانية القديمة ليست أدباً، على الرغم من استيعاب النقاد لها ضمن مقولة الأدب في المرحلة البرجوازية. لكن ماركسي ثمانينيات القرن العشرين لن يرتكبوا مثل هذا الخطأ؛ بل سينظرون إلى هذا العمل على أنه نمط مختلف من الممارسة الثقافية، خاصّ بزمّنه. وهذا ما يصحّ أيضاً على أعمال دانتي، وشكسبير، وملتون. وبكلامٍ أدقّ فإنّ شيئاً لن يُعدّ أدباً قبل زمن شي للي. وبذلك نكون قد استدللنا على شيء كثيرٍ من تغيير معنى الكلمات.

وبيّن خط السجال الثاني أنّ تعريفات الأدب القائمة جميعاً لا تصلح. وهذا ما يفعله بينيت بصدد التعريف الذي قدّمته الشكلانية الروسية، وسوف أتناول حاجه لاحقاً. أمّا إيغلتن فيسارع إلى التخلّص من فكرة الأدب بوصفه تخيلاً، أو لغةً مشددةً على نحوٍ خاص، أو لغةً ذاتية المرجعية، وذلك بإيجاد أمثلة واضحة مضادة لكلّ تعريف من هذه التعاريف: حالات نوافق على أنّها أدب ولا نقي بالتعريف، أو حالات ننكر أنّها أدب ونقي بالتعريف.

ويبدو أنّ خطي الحجاج هذين يعانيان من مرض ريموند وليامز؛ فهما لفظيان تماماً، ينطلقان من وجود الكلمات أو عدم وجودها إلى وجود الأشياء أو عدم وجودها. ولا يجهل بينيت وسواه من كتاب هذه المرحلة هذه المشكلة المنهجية؛ فهم لا ينفكّون يناقشونها؛ وهم وأعون، بل فخورون، بما دفعهم إليه تأثير ما بعد البنيوية من مواقف مدهشة حيال الحقيقة والتمثيل. ويدافعون عن هذه المواقف دفاعات مدهشة مستمدة من فرديناند دو سوسور (كما أعيد اختراعه في باريس خمسينيات القرن العشرين) ولوى ألتوسر.

هكذا يُعامل سوسور كفيلسوف ألسنى، يرى أنّ اللغة تُنتجُ نظامَ المعنى الذى نتملّك عبره الأشياء الواقعية؛ ولذلك فإنّ السؤال ما إذا كان الأدب موجودًا هو فى الحقيقة سؤالٌ عن اللغة أو التّليل⁽⁴⁶⁾. وهذه هى الرواية المعتادة التى تُقدّم عن سوسور إلى اليوم فى معظم أقسام الأدب الإنجليزى؛ غير أنّها ليست ما قاله فى حقيقة الأمر. وسوسور الحقيقى كان واقعيًا علميًا وأطلق مصطلحيه النظريين الخاصين باللغة والكلام:

لاحظوا أنّى قمتُ بتعريف أشياء لا كلمات؛ ومثل هذه التعريفات لا يتهددها خطرُ كلماتٍ معينةٍ ملتبسةٍ ليس لها معانٍ متطابقةٍ فى اللغات المختلفة... فالانطلاقُ من الكلماتِ فى تعريفِ الأشياءِ هو إجراء ردىء⁽⁴⁷⁾.

لقد رأى سوسور أنّ ضروب الاختلاف فى لغتنا تفرض ضروريًا من التمييز على كتلة تفكيرنا المشوشة؛ لكنه كان ليدهش للفكرة التى مفادها أنّ الاختلافات فى لغتنا تحدّد بنية الواقع الاجتماعى والمادى. ولا أعلم مطلقًا لماذا لا تزال أقسام الأدب الإنجليزى لدينا تؤمن بهذا السوسور غير التاريخى، الذى لعله أن يكون من اختراع لكان فى خمسينيات القرن العشرين.

غير أنّ مشكلة سوء التّأويل هذه لا تُطرح بالنسبة لألتوسر. ولا يقتصر أمر بينيت، وإيغلنتون وسواهما من هذه الفترة على فهم إشكالية ألتوسر؛ بل

(46) Bennett 1979, pp. 4-5.

(47) "Il est à remarquer que nous avons défini des choses et non des mots; les distinctions établies n'ont donc rien à redouter de certains termes ambigus qui ne se recouvrent pas d'une langue à l'autre... c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses" (Saussure 1916 b, Critical Edition, p. 31).

ولقد ناقشت المقطع كاملاً فى بؤس البنيوية.

هم يعيشون داخلها في حقيقة الأمر؛ وهم يتعمّدون تحقيق تقدّم مهم في الألتوسرية بدفع إشكالية ألتوسر ضد نظريته الأدبية. وهنا، كما في غير مكان، يتبدّى أنّ أهمية الألتوسرية القصوى هي في الإبستمولوجيا. فمنظرو الأدب، بل ومنظرو السينما، في سبعينيات القرن العشرين أخذوا على محمل الجدّ الافتراض الذي مفاده أنّ إنجلترا بلد غارق في التجريبية، وأنّ ما يحتاجه هو النظرية. وإذ ترجموا ذلك إلى دراسة الأدب، رأوا أنّ المناهج الشائعة لدى نقاد الأدب - القراءة الدقيقة، الحكم الانطباعي، التعميمات غير النهائية على أساسٍ مخصّص لهذا الغرض أو ذاك - مناهج تجريبية. وهذه التجريبية، كما زعموا، تقوم على فكرة أنّ العمل الأدبي شيء يكشف معناه واضحاً وجليّاً للعين المحدّقة، دون القيام بأى عمل نظري.

وقد طرحوا قبالة ذلك الفكرة الألتوسرية التي ترى أنّ موضوع المعرفة تخلّفه النظرية التي تصفه. وبذلك تكون قصيدة ما بناءً نظرياً: فهي شيء ينتج عمل نظري، أمّا وهم أنّها موجودة، وأنّ الناقد لا يقوم بغير رصدّها الدقيق، فينشأ من كبت وعى العمل المبذول لإنتاجها: ويصحّ الشيء ذاته على المعتمّات المكرّسة؛ فالمعتمّد الأدبي المكرّس ليس شيئاً معطىً أو متعيّناً، والمصادفة هي التي تجعل بعض الكتب أفضل من سواها. فذلك شيء تنتجه الممارسة النقدية. وتلك الممارسة تجرى في أجهزة الدولة الإيديولوجية (الكليات والجامعات). ولكن إذا ما كانت الكتب والمُعتمّات المكرّسة على السواء نتاج ممارسة نقدية، فإنّ ممارسة أخرى تكون كفيلاً بأن تنتج معتمداً مختلفاً تماماً، ومجموعة مختلفة تماماً من الكتب. والإيماءة الثورية التي تبرز الآن هي أن على المرء أن يستولى على أجهزة الدولة الإيديولوجية، ويضرم النار في المُعتمّد، ويقيم مجموعة جديدة من القراءات. وهذا هو البند الوحيد في برنامج اليسار الجديد الذي سبق أن أنجز جزئياً. ولا حاجة، بالطبع، لنقاش طبيعته النخبوية.

لقد مضى التفكير الألتوسرى فى بريطانيا، فى العلوم الاجتماعية ثمّ فى نظرية الأدب ونظرية السينما، أبعد بكثير مما كان يمكن لألتوسر نفسه أن يحتمله. وسرعان ما فاقت ألتوسرية هيندس وهيرست⁽⁴⁸⁾ ألتوسرية المعلم. فألتوسر كان قد ترك حيزاً بسيطاً لاختبار النظريات تجريبياً. أمّا هما فلم يتركا أى حيز. وبالنسبة لهما، فإنّ النظريات التى تتناول المجتمع لا يمكن أن تطيح بها الوقائع؛ فلا يمكن أن يكون ثمة وقائع خارج النظرية. ولا يلقى التاريخ التجريبي على الماركسية بأى ثقل مهما يكن؛ فذلك لا أهمية له، ليس نظرياً وحسب بل سياسياً أيضاً. (ما أفترضه هو أنّ الماضى، بالتعريف، لا وجود له؛ وما يوجد هو بقاياه وحسب، فى الحاضر، كيما تفسرها النظرية بالعلاقة مع نظرية الحاضر وسياساته). وإذ يسير هيندس وهيرست على خط ألتوسر فى ردّه الماركسية إلى إبستمولوجيا دوغمائية، فإنهما يواصلان المسير ويسائلان مكانة الإبستمولوجيا ذاتها. وبذلك تخفى الماركسية برمتها.

كان لانهايار الجمع الألتوسرى بين الماركسية وما بعد البنيوية أن يترك النقاد الماركسيين البريطانيين فى وضع لافت ومثير. فقد أصرّ بعضهم، مثل إيستهبوب، على هذا النموذج، وحاول أن يستخدمه كأساس نظرى لتحويل الأدب الإنجليزي إلى الدراسات الثقافية⁽⁴⁹⁾. وتحرك آخرون قُدماً إلى الفوكوية وميكروفيزياء القوة، أو رجوعاً إلى الثقافية على طريقة ريموند وليامز، بعد أن أعيد تعميدها باسم المادية الثقافية، لتعيد هنا ضمّ بعض الماركسيين العقلانيين مثل ستيوارت هال، الذى لم يكن يسارياً قطّ فى حقيقة الأمر. فى حين بقى فريق ثالث، مثل إيغلتن، مع الماركسية ولا يزالون يُسمعون وهم يشيرون إلى الطبقة العاملة أو ينظرون حول الإيديولوجيا.

(48) Hindess and Hirst 1975; 1977; Hirst 1977; 1986.

(49) Easthope 1988; 1991.

لكنهم لا يكفون في الوقت ذاته، وعن طريق ألعاب بهلوانية مدهشة، عن التواصل مع نقاد ما بعد البنيوية الحديثة الأشد مثالية؛ فضلاً عن تأثرهم أعمق التأثر بالنسبوية التي خلفها وراءه انهيار الدوغمائية الألتوسرية.

٦- النظرية وإلغاء أقسام الأدب:

في العام ١٩٨٣ ربّع إيغلتنون الدائرة بوضعه كتاباً دراسياً شعبياً رائجاً تناول فيه النظريات الأدبية العويصة المُبهمّة، وجاء خلاصَةً ناصعةً وألمعيةً لعلم الظاهرات، والتأويل، ونظرية التلقّي، والبنيوية والسيميائية، وما بعد البنيوية، والتحليل النفسي حيث تمكّن من قراءتها على أنها قولٌ واحد متّصل صادر عن وجهة نظر واحدة متّسقة: النظرية الأدبية في أقصى تطور بلغته عام ١٩٨٣. وكان ذلك لم يكن كافياً، فبنى إيغلتنون الكتاب على هيئة دفاع متماسك عن برنامج تعليمي، سار بتطور النظرية الأدبية اليسارية إلى خاتمته المنطقية. ويمكن تلخيص ذلك الدفاع على النحو التالي: ليس ثمة ما هو أدب؛ ذلك أنه ليس له موضوع بحث خاص ولا مناهج خاصة تميّزه. ولذلك ينبغي إلغاء أقسام الأدب الإنجليزي؛ ينبغي أن تُغلق وتحلّ محلّها أقسام البلاغة السياسية.

أمّا ثمن مثل هذا الضغط البارع، كما سنرى، فكان قدراً كبيراً من الغشّ الفلسفي، حيث جرى تحويل مشكلات فكرية خطيرة إلى شعارات سياسية. وفي تصديره، يعتبر إيغلتنون هذا الأمر ميزةً وليس فكرة حمقاء؛ وينكر أنه يمكن أن تكون هناك أيّة طريقة حيادية لتقديم نظرية، ويأمل لواقعة أنه يدلي بدلوه في كل حالة محدّدة أن تتضاف إلى أهمية الكتاب. وهي تفعل ذلك من بعض النواحي؛ وقد أضافت بالتأكيد لما حققه الكتاب من تأثير على

جماهير الطلاب الماركسيين في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وهذا هو الكتاب الماركسي الأشد نفوذاً بين كتب إيغلتن، على الرغم من عدم احتوائه أى عرض لنظرية أدبية ماركسية على وجه التحديد. فالماركسية هنا هي مجموعة من الافتراضات الأساسية وليست موضوعاً يُعرض. وهي الحقيقة التي لا يجرى تفحصها، والتي يجرى قبالتها تفحص كل نظرية أخرى، وترى على ضوءها جميع الظواهر.

ربما كانت هذه أفضل طريقة لإخفاء حقيقة أن أحنك شكل عُرفَ إلى الآن من أشكال النظرية الماركسية وأحدثها قد انهار للتو. لكنها يمكن أن تبين درجة الثقة العالية التي كان يمكن أن يحوزها، في كل من الماركسية المحنكة والنظرية الأدبية المحنكة، وفي انسجامهما المتبادل، إن كنت تكتب نحو العام ١٩٨٢. ومثل هذه الثقة تصبح في بعض الأحيان غطرسة عظيمة كتلك التي أبدأها ليفيز. فتصدير إيغلتن يوفر لخصومه خياراً بين موقفين بسيطين: إما أن يدركوا النظرية الحديثة أو يكونوا معادين للنظرية كلياً. وذلك دون اعتبار لاحتمال أن يكونوا مهتمين بالنظرية كثيراً لكنهم يرون أن هذه الرزمة على وجه التحديد لا معنى لها.

ويفتح إيغلتن كتابه بحججات يُراد لها أن تبين أن الأدب لا وجود له، والغش يبدأ هنا. فالدفاع الأساسي الذي يقدمه إيغلتن عن عدم وجود الأدب هو دفاع سقراطي سبقت الإشارة إليه: حيث يقدم سلسلة من تعريفات الأدب الممكنة، ومثالاً مضاداً ينقض كل واحد منها. لكن أقصى ما يمكن لهذا أن يبيته عن العالم الواقعي هو أن أعمال الأدب تشكل صنفاً غامضاً، مثل مقولة الألعاب الفتغنشتينية، حيث لا يمكن تقديم معيار واحد يغطي لعبة السوليتير، وكرة القدم، واللودو. ويذكر إيغلتن هذا القياس إلى الألعاب لكنه يسىء تمثيل أهميته؛ ويبدو الأمر كما لو أنه يحسب أن فتغنشتين قد بين عدم

وجود الألعاب، في حين أنه كان يرى فعلياً أنّ المقولات المفهومية عادةً ما تكون غامضةً على هذا النحو. وإحدى نتائج هذه الرؤية هي أنّ وجود الأدب راسخ كوجود الألعاب. ومعظمنا سوف يهدأ لهذا!

كان من السهل على إيغلتن أن يبيّن أنّ الأعمال الأدبية التي ترسّخت على أنها عظيمة - كأعمال شكسبير وملتون ووردزورث، إلخ - ليست كذلك "موضوعياً": بل جرى اختيارها بالفعل، عبر القرون، تبعاً لمعايير إيديولوجية رفيعة في الغالب؛ فكان يمكن اختيار أعمال أخرى بالاستناد إلى إيديولوجية أخرى. وكان هذا سيلزم إيغلتن بإعادة قراءة ما بعد ليبنغيزية للتراث الأدبي، من وجهة نظر ماركسية، وليس بإلغاء الأدب كمقولة. لكن الحاجات التي يقدمها تشير إلى زعم أقوى: أنّ الأدب لا وجود له على الإطلاق، باستقلال عن نظرياتنا، كموضوع تتبغى دراسته، "على النحو الذي توجد به الحشرات". هكذا يكون الإرث الألتوسري المناهض للتجريبية واضحاً هنا بما يكفي: الأدب، كموضوع للدراسة، هو بناء نظري.

والردّ الواضح على هذا هو أنّ الحشرات أيضاً هي بناء نظري. ففي كثير من السلكنات، العناكب والنمل على السواء من الحشرات: في حين يرى علماء الحشرات أنّ العناكب ليست من الحشرات أمّا النمل فمنها. غير أنّ ذلك لا يمنع الفوارق بين العناكب والحشرات من أن تكون واقعية ومادية، موجودة باستقلال عن الخطاب الإنساني؛ ولا يمنع علم الحشرات من أن يكون علماً تجريبياً، يمكن تطبيقه على العصر البلويسيني^(*)، حين لم يكن هناك علماء حشرات، كما يمكن تطبيقه على الوقت الراهن. وبالمثل، فإنّ واقعة أنّ "الأدب" هو بناء نظري لا تحول دون وجود قدر كبير من الأدب

(*) العصر الحديث القريب.

الفعلی الذی یسبق وجوده ذلك البناء ویفسر لماذا بنى ذلك البناء. وسوف أعود إلى هذه النقطة فی القسم التالی والفصل التالی.

وهدف ایغلتنون هو أن یبین أن الأدب تكوته أحكام القيمة (ولا تكفى باختیاره) وأن أحكام القيمة التي تكوته متغيرة تاريخياً؛ وأن أحكام القيمة ذاتها نتائج ثانوية لتغير الإيديولوجيا الاجتماعية. وكما تتغير أحكام القيمة يمكن للأدب أن يتغير: حيث يمكن أن نجد مجتمعاً بلغ من الغنى الإنساني العام درجة كفاً عندها شكسبير من أن يكون أدباً (يقول ایغلتنون، بنوع من التذكير غير الواعي بـ **عالم جديد شجاع**^(*))، التي يحدث فيها الشيء ذاته). وقد لا يكون المسرحيون اليونانيون القدماء أديبين: ولنفترض أننا قمنا ببعض البحث الأثرى ووجدنا المزيد عن معاناهم الأصلي، فلعلهم يكفون عن كونهم مهمين بالنسبة لنا. (لا شك أن هذا واحد من أغرب الحجاجات فی تاريخ النظرية الأدبية!).

ثمّة هنا مشكلة مضاعفة لا يتناول ایغلتنون سوى نصفها. والحال أن تغير الأذواق الأدبية الذي كثيراً ما يحصل يمثل مشكلة بالنسبة للمدافعين عن قيم إنسانية كلية؛ غير أن عدم تغير الأذواق الأدبية الذي كثيراً ما يحصل أيضاً يمثل مشكلة بالنسبة لدعاة النسبية الثقافية. وإیغلتنون هنا يأخذ كمسألة تغير جميع القيم الأدبية، ويتجاهل ببساطة المصاعب التي يطرحها أمام هذا الافتراض البقاء النسبي الذي تبقاه بعض الأعمال الأدبية. بل إنه يشير، يائساً، إلى أننا لا ننى تغير الطريقة التي نقرأها بها، بحيث لا تبقى هي الأعمال ذاتها فی واقع الأمر. وما يجعل هذا العشّ لافتاً على نحو خاص هو أن الفيلسوف الذي طرح هذه الصعوبة المحددة، بالإشارة إلى "السحر الأبدى"

(*) رواية أدوس هكسلي الشهيرة.

الذي تتميز به التراجميون اليونانية، هو كارل ماركس⁽⁵⁰⁾. ومن المعروف أنّ حلّ ماركس - الذي مفاده أنّ التراجميون اليونانية لها سحر "الطفولة السويّة" - هو ذلك الحلّ القاصر؛ لكنّ حلّ إيغلتن يتمثّل بالهروب من المشكلة بكلّ بساطة.

وقصّد إيغلتن، بالطبع، هو أن يتوصّل في الفصل التالي، الذي يحكى ما بات قصة اليسار الجديد الشائعة عن نشوء الإنجليزي، إلى حكم راسخ بأنّ الأدب، بالمعنى الذي ورثناه لهذه الكلمة، هو إيديولوجيا. وهذا ما يبدو اختزالياً فظاً، ليس بالمعايير الفلسفية العادية وحسب، بل بمعايير جميع الماركسيين المتقنين من ماركس وإنجلز وإلى الآن. أما طريقة إيغلتن في إسناد هذا الحكم فعبّر رواية عنيفة الانحياز (على الرغم من إثارتها الإعجاب غالباً) لنشوء الأدب الإنجليزي كمبحث أكاديمي، يقرأ وظيفته برمتها من حيث القيم الطبقيّة واتّساعها والحفاظ عليها. والحجاج الأساسي يجري على النحو التالي: ما الذي يقف وراء جعل دراسة الأدب الإنجليزي متاحة أمام الشعب؟ -أنك إذا ما أعطيته حصّة من الثروة الروحية فلن يطالب بالثروة المادية. "إنّ لم يُلقَ للجماهير ببضع روايات، فقد تردّ بإقامة بضع متاريس".

وإيغلتن لا يحكى قصة الأدب الإنجليزي ذاتها إلا بوصفها استهلالاً لقصة الدراسات الإنجليزية الجامعية الأهمّ، حيث يعطى النقاد الدور الأبرز، لدرجة أنّه يعكس ترتيب عرّضه، بحيث إنّ الأفكار التي بسّطها البروفيسور جورج غوردون في بداية القرن العشرين "تجد صدى" في الأدب الفكتوري وتفضى إلى ماثيو أرنولد في القرن التاسع عشر؛ وبحيث يتلو التناول المبجل والحماسي للدكتور ليفيز في ثلاثينيات القرن العشرين ذكرُ ت. س. إليوت

(50) Marx 1859، Unpublished Introduction to the Critique of Political Economy section 4.

فى عشرينيات ذلك القرن. وهكذا ينحدر الكتاب إلى مجرد أمثلة إيضاحية لإيديولوجيا نقّادهم وشرّاحهم الأكاديميين الأساسيين. وقلب الأولوية المنطقية هذا بين الإبداع والنقد هو قلبٌ شائعٌ بين المنظرين الأكاديميين المحدثين، بل إنّ ثمة إشارات فى بعض الأحيان إلى أنّ النقّاد ينتجون الأدب الإنجليزي فعلياً لغرض إيديولوجى؛ الأمر الذى يترك لنقّاد لديهم إيديولوجيا مختلفة أن ينتجوا شيئاً آخر.

واستنتاج إيغلتنون يأتى بصورة منطقية من هذه المقدمات؛ ويبدو لى أنّه الجزء الأضعف، إنما الأشدّ نمطية ودلالة، فى كتابه الذى وضعه عام ١٩٨٣؛ وهو عبارة عن اقتراح عملى لا يجرى التفكير بأكثر من خطوطه العريضة حتى إنه لا يتضح إلى أية درجة يأخذه إيغلتنون نفسه على محمل الجدّ، وهو يقوم على حاجات مستمدّة من فصله الأول، ليست أكثر من توريّات أو ضروب من اللعب على الألفاظ؛ وهو كاقترح عملى، سرعان ما يمكن سحبه من التداول لأسباب تكتيكية؛ غير أنّه يلخص على نحو ما مصير ماركسية ثمانينيات القرن العشرين بوصفها دليلاً لسياسة سياسية أو أكاديمية. وهو اقتراح، طرّح فى السنة الثالثة من حكم مارغريت تاتشر، بأن يقوم الاشتراكيون بالاستيلاء على قمم نظام الإنتاج الإيديولوجى القائدة.

واقترح إيغلتنون هو إحلال البلاغة (السياسية) محلّ الأدب الإنجليزي كمبحث. فالبلاغة، كما يقول، تغطّى كلاً من ممارسة خطاب مؤثّر وعلم هذا الخطاب؛ وقد كانت شكل التحليل النقديّ المُعترف به منذ المجتمع القديم وحتى القرن الثامن عشر. والبلاغة لا بدّ أن يكون لها غرض سياسى. أما الاسمان الآخران الممكنان لهذا المبحث الجديد فهما "نظرية الخطاب" و"الدراسات الثقافية". وسوف يغطى هذا المبحث الخطابات، وأنظمة الدواليل، والممارسات الدالّة من كلّ نوع؛ وما من نصّ إلاّ وسوف يطوله، من السينما

والتلفزيون إلى لغة العلوم الطبيعية. وأى منهج أو نظرية "تسهم في التوصل إلى الهدف الاستراتيجي المتمثل في انعتاق الإنسان، وإنتاج "أناس أفضل" عبر التحويل الاشتراكي للمجتمع" سوف تكون مقبولة. وقد يكون لـ "الأدب" مكاناً ما في هذا، لكن أقسام الأدب كما نعرفها الآن في التعليم العالي سوف تكف عن الوجود. (أما على المدى القصير فينبغي الدفاع عنها بلا قيد أو شرط ضد انتهاكات الحكومة).

ويمكن اتّخاذ هذا الاقتراح، وسواه مما يشبهه^(٥١)، كمثال واضح على آخر نزوعات المرحلة الماركسية من مراحل النظرية الأدبية الحديثة. وهو بالنسبة للإنسانوى الديمقراطي، اقتراح مروّع تمامًا، يعتبر أنّ الأدب الإنجليزي هو المبحث الأكثر شعبية في التعليم العالي الراهن. ومجتمعنا الحالي، بكلّ عيوبه، يدفع لأعداد كبيرة من الطلاب كي يمضوا ثلاث سنوات في قراءة أفضل القصائد والمسرحيات والروايات، وفي كتابة مقالات تحليلية وتقويمية عنها. وثمة طلاب آخرون يدرسون المسرح والموسيقا والفنون البصرية الأقدم؛ وأقلّ منهم بكثير يدرسون السينما والتلفزيون، وهما فنّان حديثان بعض الشيء. فهل ينبغى إحلال نظرية الخطاب محل كل هذا؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فلماذا؟

ويمكن أن يرى أنه قد يكون هنالك سبب لإضافة مقررات في البلاغة السياسية، ونظرية الخطاب، والدراسات الثقافية، إلخ، حين تدعو الحاجة؛ وهذا ما حدث بالفعل؛ وبعضنا أمضى ساعات شائقة كثيرة يناقش مثل هذه المقررات ويقرّها^(٥٢)، قبل سنوات من كتابة إيغلتن كتابه. وقد لاحظت أن

(51) For example, Easthope 1991, *Literary into Culture Studies*.

(٥٢) حول موضوع قوائم ولوائح مجلس الجوائز الأكاديمية الوطنية، التي اعتادت أن تسوّغ مناهج شهادات المعاهد العليا. ليس كل شيء شائق يحدث في أكسفورد وكمبريدج.

يُغلتون في *ملحق التاييمز الأدبي* ١٨ كانون الأول ١٩٩٢ قد راجع ١٥٨٢ صفحة من المنشورات حول الدراسات الثقافية، واشتكى من أن هذا المبحث في طريقه إلى التماس، وأنه ليس اشتراكياً في بعض الأحيان... وأنَّ أحدًا لا يوقف الطلاب عن التسجيل في هذه المقررات. ولكن كيف يمكن تصوّر أن يكون تحرريًا رفضُ دعم الطلاب الذين يرغبون في قراءة القصائد والمسرحيات والروايات، ودفعهم إلى تحليل لغة الأبحاث في الكيمياء والوثائق السياسية بدلاً من ذلك؟

لا يرى يُغلتون هذا، ربما بسبب الحاجات التي اعتاد أن يستخدمها كي يقنع نفسه بأن الأدب الإنجليزي ليس له - موضوعيًا - أي وجود. وحين لا يكون موجودًا لا يكون معنى للقول إن الطلاب يرغبون في دراسته. فليس ثمة بالنسبة لهم ما يريدون أن يدرسوه قبل أن تكون الأكاديميات قد كوّنت المبحث. وهذا أشبه بزعم الكاهن في *صورة الفنان في شبابه* أن الكاهن وحسب من لديه سلطة إنزال الإله في خبز القربان؛ وهو ما يقدمه جويس كصورة فانتازية للسلطة. فالأكاديميون يمكنهم أن يكوّنوا الأدب بأية طريقة يشاءون؛ وسوف يكوّنونه تبعًا لإيديولوجيتهم. ولذلك فإنَّ أي سجال حول ما ينبغي أن يُدرّس كأدب هو في الواقع سجال حول السياسة والإيديولوجيا. وإذا كنا نريد تحويلًا اشتراكياً للمجتمع فعلينا أن نبنى "أدبًا" جديدًا. وهذه فانتازيا الاستيلاء على السلطة.

٧- "الأدبية" وطبيعة "الأدب" التاريخية:

يتمثل أحد الآثار الجانبية اللافتة المترتبة على النظرية الحديثة في اختفاء ما للأدب من تاريخ موضوعي. فقد اعتدنا - منذ تيليارد إلى وليامز

- على التسليم بأنّ للأدب بعداً تسلسلياً زمنياً: فقد بدأ الأدب الإنجليزي، مثلاً، نحو القرن الثامن بعد الميلاد في حين ابتدأ الأدب الغربي في القرن الثامن قبل الميلاد، أو أبكر من ذلك. كما اعتدنا أن نفترض أنّ هذه الخصائص التسلسلية الزمنية للأدب هي خصائص موضوعية على الأقل. أمّا من وجهة النظر التي ترى أنّ التاريخ هو عملياً بناء يبنيه المؤرخون المحدثون لأغراض سياسية، فمن الممكن عدّ كل تاريخ للأدب نمطاً من الأسطورة المسوّغة. هكذا كانت أسطورة الباحثين القدماء عنصرية، وإمبريالية، ومناهضة للأرستقراطية: فكان موضوعها تاريخ الشعوب الناطقة بالإنجليزية وأدبها. وطبيعي أنّها بدأت مع **بيوولف**، وتحركت قدماً حتى بلغت قمة مع شكسبير ووردزورث، بما لديهما من عناصر وطنية جرى تقويمها عاليًا. أمّا الذي سوّغته فهو الوطنية والإمبراطورية البريطانية؛ إلى أن تلقّت صفتها المميّزة في الحرب العالمية الأولى.

أمّا أسطورة الليفيزيين وأسطورة النقاد الجدد إلى حدّ ما فهي أسطورة مجتمع ما قبل صناعي سليم روحياً، يعاني بدوره من تحلّل الحساسية ومن الثورة الصناعية، فينحدر نزولاً من شكسبير، عبر ميلتون ووردزورث إلى هوة شيللي ومستتقع الرومانسية اللاحقة؛ فلا ينقذه سوى ذكاء الحساسية الحديثة الجاف. وتلك الأسطورة تسوّغ المدرسة الإنجليزية بوصفها قلب الجامعة، وتسوّغ جهدها العظيم الذي تبذله لا لتحفظ الحضارة الحديثة، بل لتقاومها.

وما يقدّمه إيغلتن من تاريخ لـ "نشوء الإنجليزي" إنّما يمثل المدرسة الحديثة؛ فقد غدا ملكية عامة لليسار، وجرى تفصيله وشرحه في كتبٍ تمّتدّ من الكتاب الذي حرّره ويدوسن عام ١٩٨٢ إلى الكتاب الذي وضعه إيستهوب عام ١٩٩١؛ وملحمة المبحث الأكاديمي هذه هي النحو الذي يرى

عليه هؤلاء الأساتذة المختصون الأدب الإنجليزي الآن. وإذ يُنظر إليه كتاريخ، فإنّه تاريخ ملحاز؛ ليس فى بعض الأحيان أكثر من إسقاط لسياسات الامتحان النهائى فى الأدب الإنجليزي فى كيمبرج على تاريخ الثقافة الغربية. لكن وظيفته الفعلية تتمثل مرّة أخرى فى أن يكون أسطورةً مسوّغةً. وأسطورة المنظرين الجدد هى أسطورة الإنجليزي، المبنى كمبحث فى الجامعات كى يحل محلّ الدين وكى يحفظ الدولة الرأسمالية. وهذا ما يسوّغ الاستيلاء الثورى على لجان المناهج الدراسية، وإنتاج ثورة اجتماعية من هذه المواقع غير المتوقّعة. وقد يبدو هذا المشروع سخيفاً، غير أنّه فى حقيقة الأمر ليس أبعد عن الاحتمال من المشروع الليفيّزى.

ولعلّ مقارنةً ماديةً حقّةً لحجّاجات هذه المرحلة المؤسفة أن تقودنا إلى استنتاجات مختلفة تماماً. خذوا مثلاً رواية بينيت عن مقارنة الشكلانية الروسية⁽⁵³⁾. فقد حاولت هذه الحركة أن تعزل خاصية "الأدبية" وتنظر لها. ويتخيّر بينيت محاولة الشكلانية تعريف الأدبية بأنّها "تزرع الألفة"؛ أو الطريقة التى "يدرك بها قارئ قصيدة أو مشاهد لوحة إدراكاً حيّاً نظامين اثنين: هما المُعتمَد التقليدى والجِدّة الفنية بوصفها انحرافاً عن ذلك المُعتمَد"، كما يقول جاكوبسون. ويرى بينيت - على نحوٍ أعقد مما يسمح لى هذا المقام بتتبّعه - أنّ ذلك يكشف ما تتسم به الأدبية من خاصية تناصيّة وعلائقية، والحدّ الذى يكفّ عنده الأدب عن كونه مسألة تعاقب نصوص تحوى ماهية أدبية مشتركة معينة - ليغدو طريقةً يعمل بها خطابٌ تاريخى على خطابٍ آخر، فيدافع عن الحاجة إلى تصوّر الأدب على نحوٍ تاريخى وملموس وليس مجرداً.

(53) Bennett 1979, Chapters 2-4.

ويجد القارئ فى الفصل الثانى من كتابى *بؤس البنيوية* مزيداً من تناول الشكلانية والبنيوية.

ولعلنا نتفق مع بينيت على كل هذه النقاط؛ إلا أن فعلنا ذلك لا يصل بنا إلى ما يصل إليه من نتيجة ضمنية، هي اختفاء فكرة الأدب التقليدية. والسبب هو أن بينيت أخفق في أن يأخذ على محمل الجد إضفاء الطابع التاريخي على الدراسة الأدبية. لنفترض أننا نتبع صيغته على نحو دقيق، وننظر عبر التاريخ الإنساني بأكمله لنرى كيف يرتكس كل شكل أدبي إزاء الأشكال السابقة. ولنفترض أننا نبذل كل عناية في النظر إلى الأدب الغربي على نحو تاريخي وملموس وليس مجرداً؛ فنضع الأعمال الفردية في سياق مجتمعها وما يمتلكه من مؤسسات أدبية. لعلنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن بمقدورنا أن نقيم تراثاً متصلاً للأدب الغربي يبدأ بالملاحم الهومرية ويتواصل عبر الشعر الغنائي اليوناني والتراجيديا اليونانية، ثم يتابع عبر ألفية التأثير والتواصل التاريخي المُعترف بها وصولاً إلى *يوليسيز* وما بعدها؛ وهذا يمنحنا تبصراً عميقاً في التاريخ الاجتماعي الأوروبي. ويكون الحجاج أن كل خطاب من هذه الخطابات يمثل جده فنية بالعلاقة مع الخطابات التي سبقتها؛ وأنها لا تحتفظ بجذتها، وبمكانتها كفن، إلا بمعرفة القراء التراث كله. وبهذا الحجاج المحنك يمكن أن نعيد إقامة تراث لعله كان مألوفاً لدى إنجلز أو لدى ماركس.

وتتوافق هذه المقاربة، على نحو لافت ومُرصٍ فكرياً، مع آراء رومان جاكوبسون، وت. س. إليوت، وكل من الديالكتيكيين الهيجلي والماركسي. وهي تدمج كلاً من مفهوم نزع الألفة الشكلائي ومفهوم النظام المثالي عند ت. س. إليوت؛ وكلاً من مفهوم هيغل عن نمو الثقافة التاريخي من خلال نسخها ماضيها/محافظةها عليه، ومفهوم ماركس عن أن ثقافة مرحلة ما تمثل على المستوى الإيديولوجي مجتمع تلك المرحلة وصراعاته الاقتصادية الأساسية. وثمة أدلة أدبية وتاريخية على تصور شيء من هذا القبيل؛

وفى النهاية فإنه ليس ثمة فى مبادئ المادية التاريخية ما يحدّ من عدد القرون التى يمكن عبرها تصوّر الأدب - أو أية ظاهرة تاريخية أخرى- على نحوٍ تاريخى وملموس.

ويمكن أن نرى من خلال هذا المثال أنّ الحاجات السلبية ضدّ نظريات الأدب البسيطة ليس من المؤكّد بأى حال من الأحوال أنّها تدمر مفهوم الأدب، بل يمكن أن تؤدّى وحسب إلى نظريات أشدّ تعقيدًا وأكثر إرضاءً. غير أنّ هذه لم تكن الطريقة التى كانت تسير عليها الأمور فى أوائل ثمانينيات القرن العشرين، حين كان ثمة إثارة فى فكرة ذلك ما يحوزه مُعتمِد الدكتور ليفيز من سلطة أكبر بكثير من تقديم وصف معقول فلسفيًا لطبيعة الأدب العالمى الديالكتيكية. وما أثار الماركسيين الأدبيين لم يكن التفكير بنظرية فى الأدب جوهرية جديدة، بل التفكير بعالمٍ جديد يُكنس فيه الأدب، كمفهوم؛ وهذا مكافئ رمزى للثورة البروليتارية، يمكن أن ينفذ إن لم يتحقّق الشئ الواقعى فعليًا.

كتب:

E. P. Thompson (ed.) 1960 *Out of Apathy*.

Oxford University Socialist Discussion Group (ed.) 1989 *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On*.

E. P. Thompson 1968 *The Making of the English Working Class*.

Raymond Williams 1958 *Culture and Society 1780-1950*.

1961 *The Long Revolution*.

1962 *Communications*.

1970 *The English Novel From Dickens to Lawrence*.

1975 *The Country and the City*.

1976 *Keywords*.

1977 *Marxism and Literature*.

1979 *Politics and Letters*.

1988 *What I Came to Say*.

Terry Eagleton 1976 *Criticism and Ideology*.

1983 *Literary Theory*.

1990a *The Ideology of the Aesthetic*.

1990b *The Signification of Theory*.

Tony Bennett 1979 *Formalism and Marxism*.

Catherine Belsey 1980 *Critical Practice*.

The Society for Education in Film and Television 1981 *ScreenReader2: Cinema and Semiotics*.

Peter Widdowson (ed.) 1982 *Rereading English*.

Nelson and Grossberg (eds) 1988 *Marxism and the Interpretation of Culture*.

Anthony Easthope 1988 *British Post —Structuralism since 1968*.

Leonard Jackson 1991 *The Poverty of Structuralism*

شُكلان من المادية الثقافية

المادية فى الأنثروبولوجيا وفى الدراسات الثقافية

خلاصة:

يُطلق اسم المادية الثقافية على متنين نظريين مختلفين تمامًا، بل ومتضادين، فى الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية على التوالى. والنظرية الأنثروبولوجية تتعهد تطوير الجانب العلمى من الاشتراكية العلمية. وهى الأساس لبرنامج بحث هائل فى تنوعه وفى مداه يهدف إلى تفسير ما قبل التاريخ، والتاريخ، والإثنوغرافيا البشرية برمتها على أساس الضغوط الاقتصادية. ومن الواضح أنها تتماهى مع أعمال ماركس الناضجة، ومع إنجلز فى أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، لكنها تضمّ متغيرات إيكولوجية، إلى جانب أحدث المعطيات الإثنوغرافية والأركيولوجية. وهى تحتفظ باقتصادوية الماركسية الكلاسيكية، والتزامها العلم، لكنها تسقط السياسات الراديكالية؛ وإذا ما كان لها أى مؤدىّ سياسى، فهو أنه ينبغى لنا أن ندرك بصورة أعمق بكثير ما للإيكولوجيا من مؤديات ثقافية، وأن نضع الأسئلة الإيكولوجية، وليس الأسئلة الطبقيّة أو الإثنية أو الجنسية، فى مركز السياسات العالمية.

أما النظرية الأدبية المختلفة تماماً التي تحمل الاسم ذاته - والتي هي اللبّ الأساس في تلك التشكيلة اللافتة من الأنثروبولوجيا الشعبية اليسارية التي تُدعى الدراسات الثقافية- فتحفظ باندفاع الماركسية السياسي الراديكالي قديم الطراز، وتتوسّع به من القضايا الطبقيّة إلى القضايا العرقية والنسوية؛ لكنها تسقط العلم والنظرية الاقتصادية، فتكفّ قيمها الراديكالية عن أن تكون قائمة على أية نظرية عامة في التاريخ الإنساني، كتلك التي تقوم عليها الماركسية. واهتمامات هذه المادية الثقافية الأدبية هي البنية الفوقية؛ ونظريتها في القيمة هي نظرية نسبية؛ ويسعدها أن تتوافق مع تلك الأنماط الشكلانية الصرف من الراديكالية الفكرية مثل ما بعد البنيوية؛ وتركّز على الصراع الثقافي لا الاقتصادي وترى إلى الثقافة الفنية لا على أنها شيء ذو أهمية جوهرية بالنسبة للإنسانية عموماً، بل على أنها في جوهرها موقعٌ بل الموقع الأساسي- من مواقع الصراع السياسي. هكذا تنتشر الماركسية، مع اختراع المادية الثقافية، إلى دولتين وريثيتين أضعف من الدولة الأصل بكثير.

ولعلّ معظم قراء هذا الكتاب أن يكونوا على ألفة بالأشكال المتعددة التي اتخذتها المادية الثقافية الأدبية. وسوف أَدافع من جهتي عن النوع الأنثروبولوجي؛ أي عن ذلك النوع الأكثر تشدداً بين أنواع المادية الاقتصادية المتشددة؛ وأطرح السؤال: ما الذي يمكن أن تبدو عليه النظرية الأدبية إذا ما نُظر إلى أسئلة المعتمَدات الأدبية المُكرَّسة، والتراثات، والآداب الكلاسيكية وسواها من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية المادية؟

١- المادية الثقافية في الأنثروبولوجيا الباكرة والحديثة

لا بدّ لكلّ مهتمّ بتطور النظريات العقلانية في الثقافة الإنسانية، سواء تعلّقت بالدراسة الأدبية أم بالأنثروبولوجيا، من أن يتساءل ما المساهمة التي

يمكن أن يقدمها تراث الماركسية لهذه النظريات. صحيح أن كلاً من الماركسية والنظرية الأدبية الماركسية قد قضتا نحبهما في السنوات الثلاثين الأخيرة؛ لكن ذلك كان من جرّاء مرضين مختلفين. فالماركسية، كمتن نظري على الأقل، انهارت لأن أجزاء كثيرة منها - خاصةً مذهبها الاقتصادي، وتنبؤاتها بشأن طبيعة الثورات واحتمال قيامها - لم تكن علمية وصحيحة، وترتبت عليها عواقب عملية كارثية خربت اقتصادات كاملة، وحوّلت شبه قارات إلى معسكرات اعتقال. أمّا النظرية الأدبية والثقافية الماركسية، من جهة أخرى، فلم تعد رائجةً بين المثقفين لأنها بدت، مع انتصار ما بعد النبوية وما بعد الحداثيّة، مفرطّةً في علميتها، وميكانيكيّتها، واهتمامها بالحقيقة.

والماركسية، علاوةً على هذا، غائيّة؛ تقدّم سرديات كبرى؛ وهي أسسية؛ والأسوأ من كل ذلك، أنها اقتصادية. ولذلك فهي غير مقبولة بالنسبة للنظرية الأدبية، كما بالنسبة لذلك الشكل من الأنثروبولوجيا الشعبية المسمّى بالدراسات الثقافية والذي راح نفوذه يتنامى. وهذا ما تعبّر عنه بوضوح كافٍ الورقة الختامية في مؤتمر إيلينويز ١٩٩٠ حول الدراسات الثقافية. فالعودة إلى ماركسية سابقة على ما بعد الحداثة "أمرٌ لا يمكن الدفاع عنه لأنّ شروط تلك العودة تقوم على إعطاء الأولوية للعلاقات الاقتصادية والمحدّدات الاقتصادية على العلاقات الثقافية والسياسية عبر إسناد دور ميكانيكي وانعكاسي لهذه الأخيرة"^(١). وبتعبير تقليدي أكثر، فإنّ الماركسية ماديّة وليست هيغلية يسارية. فبغية إقامة عالمٍ يمكن أن تعمل فيه الدراسات الثقافية، كان لا بدّ من نزع مادية ماركس.

(1) Angela McRobbie "Post-Marxism and Cultural Studies: A Postscript", in Grossberg et al. (eds) 1992, *Cultural Studies*.

وأطروحتى هي أنه في حين كان اقتصاد ماركس ذلك الاقتصاد الخاطئ خطأ واضحاً، فإن تفسيره المادى للتاريخ هو ذلك التفسير الصحيح. ولا يمكننا أن نبني نظرية في الثقافة الإنسانية مادية بما يكفي (أنثروبولوجيا مادية، تشكل فيها النظرية الأدبية المادية الثقافية جزءاً حقيقياً) ما لم نقرّ بالصدارة التفسيرية التي تتمتع بها المتغيرات الاقتصادية؛ مع أن علينا أن نضيف العوامل السكانية والعوامل الإيكولوجية إلى تلك التي أقرتها الماركسية الكلاسيكية. وفي رأيي أن مثل هذه النظرية المادية الموسعة تلقى الضوء قوياً على الأدب، كما تلقى على الممارسات الثقافية الأخرى جميعها؛ وإن كانت تحتاج لأن تُدبّل بتاريخ سياسى، واجتماعى وثقافى. لكننا ينبغي أن نضيف أن مثل هذه النظرية لا يكون لها معنى إلا إذا تخلينا عن بلاغة ما بعد البنيوية وتبنينا فلسفة واقعية في كل من العلوم الإنسانية والطبيعية، فلسفة ليس لها أية صلة خاصة باليسار السياسى.

وما يُوسم بـ "المادية الثقافية" في النظرية الأدبية الحديثة ليس نظرية مادية في الأدب، وهو بالتأكيد لا يستهدف إقامة استراتيجية بحث علمى فى تاريخ الأدب فى مختلف المجتمعات الإنسانية. والأحرى، أنه ممارسة تأويلية ملتزمة سياسياً. وهؤلاء "الماديون الثقافيون" يرون أن الموضوعات الثقافية - المسرحيات، القصائد، القصص، إلخ- ينبغي أن تُدرّس بوصفها أجزاء من مركب كامل من الممارسات الثقافية فى المجتمع. ولذلك، فإن المادية بهذا المعنى هي مادية "ممارسات مادية" ومؤسسات؛ ويُعدّ مثاليًا أن ننسب معنى جوهريًا أو قيمة جوهريّة إلى نصوص شكسبير، فى حين يُعدّ ماديًا أن نناقش الطريقة التي تُقرأ بها هذه النصوص، وتُخرَج، وتُدْرَس، إلخ، خاصة إذا كان ذلك مؤدّياته السياسية. ولا يرى الماديون الثقافيون أن الأولوية الأولى لديهم أن يفسّروا الممارسات الثقافية بمصطلحات اقتصادية؛ وهم يحاولون النأى بأنفسهم عمّا يرون فيه استعارة الأساس - البنية الفوقية الماركسية. غير أنهم

يحتفظون بموقف سياسي يسارى إلى حد بعيد، ويرون الأولوية فى النظرية الثقافية للنضال ضد القمع الاجتماعى، والعنصرية، والتحيز الجنسى، إلخ؛ وغالبًا ما يعيشون بهناء مع النسبوية الثقافية والخطابية فى الحقة ما بعد البنيوية، متكئين إلى فوكو غالبًا، وإلى ديريدا فى بعض الأحيان. وهم ليسوا ماديين بالمعنى العملى العادى للكلمة.

أمّا المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا فمختلفة تمامًا، وهى ترمى إلى إقامة تفسير علمى، وتحافظ على الواقعية الفلسفية، وعلى المادية، التى تميز العلوم الطبيعية. كما تهدف إلى تفسير ذلك المدى الشاسع من الممارسات الثقافية الإنسانية (التى لا بد من حيث المبدأ أن تشتمل على الفنون)، ومن التعاقب التاريخى لأشكال مختلفة من المجتمع، على أساس المتغيرات الاقتصادية الأساسية. وهى تتحدّر من الماركسية الكلاسيكية، وتشبهها؛ لكنها لا تستخدم الديالكتيك وتلتزم بتفسير وقائع المجتمعات الإنسانية وليس باجتراح تغييرات ثورية فى هذه المجتمعات. وهى تعتمد على سلسلة من المتغيرات التفسيرية أوسع من السلسلة التى اعتمدت عليها الماركسية: تضمّ الموارد الطبيعية، ومستويات السكّان من حيث التكنولوجيا المتاحة، ومستويات الحريرات والبروتينات فى أنماط الوارد الغذائى المختلفة، فضلاً عمّا يقتضيه تأمين ذلك من الطاقة، إلخ. وهذا ما يجعلها الأساس العلمى الواضح لتنظير المشكلات الإيكولوجية. غير أنّها يمكن أن تخلص إلى نتيجة عملية مفادها ضرورة الحفاظ على الأبقار المقدّسة فى الهند كما تخلص إلى ضرورة قيام ثورة اجتماعية هناك. والمدافع الأساسى عن المادية الثقافية هو مارفن هاريس، وما ناقشته هنا هو صياغاته بوجه عام.

والمبدأ الأساسى فى المادية الثقافية الأنثروبولوجية هو أنّ ما من جزء من المجتمع أو الثقافة، مهما يكن تطوره الداخلى متماسكًا، يتخذ شكله

باستقلال عن المتغيرات الاقتصادية، وأن من الممكن تفسير كثير من جوانب الثقافات الإنسانية بواسطة المتغيرات الاقتصادية بطرائق غالباً ما تكون خفية تماماً عن أبناء تلك الثقافات أنفسهم. فالبنى الأساسية للثقافة ليست شفافة أو مستقلة. وهذا ما يخلق مشكلات الإيديولوجيا والوعي الزائف التي ألقاها في التراث الماركسي: إذ يمكن أن نجد أنفسنا ونحن ندعى كأنتروبولوجيين أننا نعلم لماذا يمضى رجال إلى الحرب، وتقترب نساء قتل الأطفال في حين يقدّم أولئك الرجال أنفسهم أسباباً مختلفة تماماً للمضى إلى الحرب وتتكرر تلك النساء أنفسهن أنهن ارتكبن قتل الأطفال. ويكون علينا عندئذ أن نطرح على أنفسنا أسئلة مألوفة عن قيمة علم اجتماعي يدعى أنه يكشف لنا جوانب مجتمعات أخرى تخفى على أبناء تلك المجتمعات، لكنها تتكشف للأنثروبولوجي الذي يرصدها. ويكون علينا أن ندفع تلك النقطة إلى أبعد ونلاحظ، على أساس المبادئ ذاتها، أن هنالك أوجهاً مألوفة في مجتمعنا الخاص لا نفهمها بمجرد أن ننظر فيها، لكننا نستطيع أن نفسرها لأنفسنا، عبر تطبيق مبادئ المادية الثقافية.

والمبادئ الأنثروبولوجية التي سنناقشها تتطبق على دراسة الأدب بطريقة مباشرة على وجه الخصوص. وجميع نقاد الأدب هم أنثروبولوجيون ثقافيون ممارسون، يستكشفون حدسياً عالم المعنى الاجتماعي خلف الأعمال التي يدرسونها. ذلك أن من المستحيل قيام مقارنة مجردة وشكلانية للأدب. فكل عمل أدبي في العالم هو جزء من ثقافة إنسانية ما، بالمعنى الذي يعطيه الأنثروبولوجيون للكلمة، ولا يمكننا أن نضفي عليه معنى إلا ضمن تلك الثقافة. وهذا يصحّ على الأعمال الأدبية المنتجة في ثقافة ونقوّم في ثقافة لاحقة كما يصحّ على الأعمال الأدبية المعاصرة؛ ونقويم رواية إنجليزية من القرن التاسع عشر يتطلب من الناقد الحديث فهماً أنثروبولوجياً حدسياً لكل

من المجتمع الإنجليزي في القرن التاسع عشر ومجتمعنا الخاص. وكى
نضرب مثلاً ملموساً، فإنّ ما من ناقد يمكن أن يفلح في ذلك ما لم يكن قادراً
على تقديم تفسير لمعنى الزواج والمال في كلا المجتمعين.

وتشير مبادئ المادية الثقافية الأنثروبولوجية إلى أنه تحت تلك
التفسيرات الحدسية للمعنى الاجتماعي ثمة مستويات من التفسير العلمي على
أساس المصالح الاقتصادية، وصراعات المصلحة الاقتصادية. واستكشاف
ذلك هو ما ينبغي أن تكون عليه الوظيفة الخاصة لنظرية الأدب المادية
الثقافية.

١-١ الاستراتيجيات المادية في تفسير الأنظمة الثقافية:

بقرات مقدّسة وهنود شرسون

المادية الثقافية استراتيجية بحث وليست نظرية مفردة. وسواءً كان
المادى الثقافى إزاء وصف إثنوغرافى لثقافة كاملة ما مثل ثقافة اليانوماى،
أو لسمة خاصة تميّز عدّة ثقافات مثل التابو على أكل لحم الخنزير فى الشرق
الأوسط، فإنه سوف يتفحص ما تشتمل عليه الطقوس المعنوية من أكلاف
ومنافع مادية، ويقسها من حيث عوامل مثل الوارد الحرورى والوارد
البروتينى قياساً بالجهد المبذول، فى كثافات سكانية شتى ومستويات شتى
للموارد الطبيعية. وهذا التحليل يشتمل على ما يدعوه الماركسيون قوى
وعلاقات الإنتاج، لكنه يمضى أبعد منه؛ فمن نقاط الضعف الشّالة فى
الماركسية أنها لم تبد قطّ اهتماماً كافياً بكثافة السكّان أو الإيكولوجيا.

وفى إنكارها استقلال الثقافة، تنكر هذه الاستراتيجية واحداً من
المبادئ العزيزة على معظم مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية؛ وتكون أمام

خطر دَفْعَهَا (كما يفعل هاريس في بعض الأحيان) صوب حتمية اقتصادية كاملة. غير أنه ليس ضروريًا أن يحصل ذلك، كما رأينا لدى مناقشة الماركسية ذاتها. ويمكننا أن نواصل القول إنّ الثقافات الإنسانية هي استجابات إنسانية خَلَّاقة للشروط المادية، وأنّ من الممكن على الدوام قيام استجابات مختلفة كثيرة، في الوقت الذي نقبل أنّ للعوامل المادية صدارة تفسيرية. وترى المادية الثقافية إلى الحاجات المادية الإنسانية، والموارد المتاحة، والتقنية في مجتمع ما - سواء كانت هذه غابات عذراء وفؤوسًا حجرية، أم مناجم فحم ومحركات بخارية - على أنها المتغيّرات التفسيرية الأولى؛ في حين ترى إلى البنية السياسية، وأساليب الحرب، والمعتقدات الدينية، والأشكال الاقتصادية، إلخ، على أنها العناصر التي ينبغي تفسيرها؛ وترى إلى الاقتصاد على أنه المستوى الذي يتوسّط بين هذين الاثنين. وهي بهذا تحافظ على الأجزاء التي يمكن الدفاع عنها من الماركسية.

ومن الأمثلة البسيطة على عمل هذه الاستراتيجية تناول هاريس لوظائف البقرة المقدّسة بين الهندوس، تلك البقرة التي تطوف الشوارع، تخلّس قوتها، ولا ينبغي قتلها. وهذا مثال على طقس سبق أن نظر فيه كل من الأنثروبولوجيا الثقافية العادية غير المادية واقتصاد التنمية الغربي. واللافت أنهما يتفقان كلاهما على أنه ليس لهذه البقرات أيّة وظيفة. فالأنثروبولوجيا الثقافية العادية تقدّم تفسيرات لقدسية البقرة تقوم على البنية الداخلية للثقافة الهندوسية. وهي ترى، في حقيقة الأمر، أنها مقدّسة لأنها مقدّسة. أما اقتصاد التنمية فيتعامل مع البقرة المقدّسة على أنها عبء على الاقتصاد؛ وكي تقوم التنمية، لا بد من ذبح معظم هذه البقرات.

ويشير هاريس إلى أنّ البقرة المعنيّة هي ذريّة حيوان حلوب عاسٍ وقوى، يعيد بوصفه يعيش على الفضلات تدوير الطاقة التي كانت لتضيع

لولا (روث البقر وقودٌ معروف). وذبح البقرات المقدّسة جميعاً يعنى فى الواقع جعل المجتمع أقلّ اقتداراً من حيث الطاقة وكذلك نقل الثروة من الفلاحين الفقراء الذين يملكون بقرة واحدة تشرّد وتعيش على الفضلات إلى الفلاحين الأغنياء الذين يملكون قطعاناً كاملة تبقى فى المرعى. والحال أنّ البقرة فى الهند لا تُعامل بأى حنان خاص؛ بل تعيش حياةً بالغة القسوة، وتُحلب حتى آخر قطرة. والبقرة أيضاً منتجة حيوانات الجرّ: الثيران. وللتأبؤ على قتلها وظيفة اقتصادية. ولقد عرفت الهند المجاعات. وإغراء قتل بقرة فى مجاعة هو إغراء طامع، لكنه يعنى أن تقتل رأسمالك؛ فلا تعود قادراً عندئذ على إنتاج الثيران التى تعمل عليها فى أرضك. والحال، أنّ مثل هذه الظروف على وجه الدقة، وعلى مرّ القرون، هى الظروف التى تطوّر فيها المجتمعات التابوت الدينية. فالبشر يحتاجون إلى ما يقويهم فى مواجهة الإغراءات قصيرة الأمد التى تقضى إلى خراب اقتصادى طويل الأمد. وهذه النقطة الأخيرة تحتاج أن نلحّ عليها: فهى مبدأ عام يفسّر العقلانية الأساسية طويلة الأمد التى غالباً ما نجدها فى مبادئ دينية لا عقلانية فى الظاهر.

ولا تقتصر الاستراتيجية المادية التى أوضحناها هنا على الطقوس العارضة الغربية كتلك الخاصة بالبقرة المقدسة. ومرّة بعد مرّة، وبانتباهٍ حذرٍ إلى الظروف الاقتصادية الخاصة بكلّ مجتمع، يمكن تفسير ذلك التنوّع المحيّر فى الطقوس الثقافية البشرية تفسيراً اقتصادياً عقلانياً. وقد تمكّن هاريس، فى كتاب بارع ورائج وضعه عام ١٩٧٥، من أن يفسّر ما يجعل الخنازير فى ظروف معينة طعاماً محرّماً، فى حين يُبنى المجتمع بأكمله فى ظروف أخرى حول إقامة الولائم على الخنازير؛ وكذلك ما يجعل النشاط الأساسى فى بعض المجتمعات نشاطاً جنونياً من الناحية الاقتصادية يعمل على تدمير الثروة (الولائم المُسرّفة)؛ وهلم جرا. غير أنّ واحداً من حاجات

هاريس التي تخلب اللبّ على نحوٍ خاص هو ذلك الذي يفسّر الصلات بين عوز البروتين والحرب المحدودة وضرب النساء، في مجتمع هنود اليانوماى الذين لا يزالون عند مستوى العصبية.

وهذا التفسير الأخير عملٌ بارع، وينبغي أن يكون موضع اهتمام هائل لدى النسويين المحدثين. ولقد أضفى طابعٌ عاطفى زائد على اليانوماى مؤخرًا - خاصةً من قِبَل إثنوغرافيّهم الأصلي نابليون شغنون⁽²⁾ - لأنّ الرأسمالية بدأت تمحقهم؛ إلا أنّ مجتمعهم حين دُرِسَ أول مرّة بدا على أنّه واحد من أفطع المجتمعات على وجه الأرض. فالرجال - وهم جميعًا من المدمنين على المخدرات والعدوانيين - كانوا لا ينفكّون يقارعون بعضهم بعضًا ويقتل واحدهم الآخر من أجل النساء (كلّ عصبية تحمل على الأخرى لتسلب نساءها)، وحين لا يفعلون ذلك كانوا يضربون النساء ويؤذونهن. وقد فسّروا حربهم الدائمة بأنّها عاقبة لنقص النساء: لكن هذا النقص كان نتيجة صناعية ناجمة عن ممارسة النساء قتل الأطفال الإناث (على الرغم من إنكارهن فعل ذلك).

ومثل هذا المجتمع، الموصوف على مستوى وعيه الخاص، يطرح كثيرًا من الأسئلة التي لا حلّ لها. فإذا ما كانت النساء قليلات لماذا لا يُعاملنَ معاملةً أفضل؟ لماذا تخلق النساء نقص النساء المُصطنع؟ ولماذا تتشّى النساء الصبيان الصغار كى يعتقدوا على البنات الصغيرات؟ لا يستطيع شغنون أن يقدّم أيّة أجوبة عن هذه الأسئلة، الأمر الذى لا يجعل هذا المجتمع كريهًا وحسب، بل غير عقلاى على نحو مجنون أيضًا.

(2) N. Chagnon 1968a, *Yanomamo: The Fierce People*, 1992, *Yanomamo: The Last Days of Eden*.

وما أحسبه هو أنّ قتل الأطفال قد اختفى بين هذين الكتائين!

أمّا هاريس فيقدّم جوابًا على أساس الوارد من الطعام. ذلك أنّ اليانوماى، الذين لعلمهم طردوا من مواطنهم الأصلية، كانوا فى مناطق تفتقر إلى الصيد؛ ولا يعرفون صيد السمك: ولذلك كانوا فى عوز إلى البروتين. وطقس الحرب الدائمة بين مختلف العصب كان نوعًا من الردّ التكيّفى الذى يهدف إلى إبقاء عدد السكّان منخفضًا. ولم يكن يحقق ذلك إلا بصورة محدودة عبر من يسقطون فى ساحة المعركة. وكانت النتيجة الأساسية للحرب تتمثّل فى دفع كلّ عصابة لأن يكون لها محاربوها الصناديد. ولذلك كانت الهيبة الرفيعة تذهب إلى الرجال، الذين كانت تجرى تنشئتهم على أن يكونوا عدوانيين. وكانت النساء خاضعات، وذوات هيبة هزيلة. ومن هنا قتل الأطفال الإناث، الذى كان طريقة لضمان أن يكون للعصابة نسبة مرتفعة من المحاربين، وتكسب نساء الزمر الأخرى، فضلاً عن كونه طريقة ناجعة كثيرًا فى الحدّ من عدد السكّان ككلّ.

ويبدو أنّ قتل الأطفال الإناث فى المجتمع اليانوماى - فى توصيفه الإثنوغرافى الأصىلّ إنّما بحسب تفسير هاريس - لم يكن أثرًا جانبيًا مؤسفاً، بل الغرض الأساسى للنظام الاجتماعى بأكمله، والشىء الوحيد الذى يمكن المجتمع من البقاء. أمّا نظام الحرب وضرب الزوجات الذى يشكّل معظم التجربة اليومية المعيشة لأولئك الأشرار الفقراء فلم يكن بمجمله سوى أثر على مستوى البنية الفوقية. وهذا ما يطرح السؤال عمّا إذا كانت تجربتنا المعيشة بعيدة بالمثل عن وقائع مجتمعا الاقتصادىة الأساسية. لا شكّ أنها بعيدة.

١-٢ الأنثروبولوجيا ومراحل ما قبل التاريخ:

المادية الثقافية الأنثروبولوجية هى طبعة علمية محدّثة من مادية ماركس وإنجلز التاريخية، وقد جرّدت من الديالكتيك الهيجلى والالتزام

السياسي، وعمّمت لتتطبق على المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهي ترفض الإغفال الماركسي السخيف للضغط السكاني بوصفه عاملاً مهماً في التغيّر الاقتصادي، وتستند إلى مئة عام من البحث التجريبي في الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا الذي ما كان لإنجاز أن يعلم عنه شيئاً. ومهما تكن تحفّظات المرء إزاء الطبيعة المثالية لبعض النظريات الأنثروبولوجية الراهنة، فإن معيار المعرفة العلمية الصرف في كل من الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا قد تغيّر منذ زمن إنجلترا. ولم تأت ستينيات القرن العشرين حتى نشر مردوك أطلساً إثنوغرافياً وصف فيه ٦٠٠ من المجتمعات وعدّة عشرات من الخصائص التصنيفية المعطاة لكل مجتمع^(٣). ومنذ ذلك الوقت، بات عدد الأنثروبولوجيين الوصفيين المتخرجين من الكليات الأمريكية فوق الحد؛ مع أنه لم يكن بالطبع كافياً لوصف كلّ الثقافات البدائية الباقية قبل أن يدفعها المجتمع الصناعي الحديث صوب الفناء. ومن الواضح أنّ ما من وصف لهذه الثقافات كان يمكن أن يعتمد على الكلاسيكيات الماركسية وحدها.

والمادية الثقافية في الأنثروبولوجيا هي سليفة مباشرة للأنثروبولوجيا الماركسية، التي أسسها إنجلترا في كتابه *أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة في ضوء أبحاث لويس. هـ، مورغان*. وهذا في الواقع ليس (وكيف يمكن له أن يكون؟) دراسة أصيلة في الأنثروبولوجيا؛ بل هو إعادة تفعيل، في إطار ماركسي ناضج، لما كان آنئذ أحدث وصف أنثروبولوجي لتطور المجتمع الإنساني الباكر. ويمكن أن نظهر طابع عمل مورغان بإيراد عنوانه الكامل: *المجتمع القديم، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري من الهمجية عبر البربرية إلى الحضارة*. ونظرية مورغان هي في الحقيقة

(3) G. P. Murdock 1967, *Ethnographic Atlas*; Harris 1969, *The Rise of Anthropological Theory*, Chapter 21.

نظرية في مراحل التطور الاجتماعي البشري؛ وهي ليست نظرية مادية بالضرورة⁽⁴⁾.

وتقوم مثل هذه النظرية على افتراض أن بمقدورنا أن ننظر إلى المجتمعات البدائية المعاصرة كمجتمعات الهنود الأمريكيين، ونكوّن صورة عن بنية العائلة لدى أسلافنا الأوائل وطريقة حياتهم. ومثل هذا الافتراض كان يمكن أن يُؤخذ كمسلمة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ لكنه لم يعد منطقيًا في القرن العشرين. وأحد الأسباب الواضحة التي تقف وراء ذلك أنه كان وراء الهنود الأمريكيين، الذين تُرسوا في القرن التاسع عشر، من التاريخ بقدر ما كان وراء عمال المصانع الإنجليزي: وكانوا، بمرور الوقت، قد تركوا البدائية مثلهم. وقد يرى كثير من المنظرين غير الماركسيين أن بنية مثل هذه المجتمعات لا توضح سوى التنوع الشديد في الترتيبات الاجتماعية البشرية الممكنة. وأنها لا تقضى بشيء عن التاريخ.

وكي تعتقد، كما اعتقد أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر وبعض أنثروبولوجيي أوائل القرن العشرين، أن التنظيم الاجتماعي - أي البنية القبليّة - لقبائل الهنود الأمريكيين يلقي الضوء على التنظيم الاجتماعي للشعوب الجرمانية أو اليونانية الباكّة، لا بدّ لك أن تفترض أن هنالك نظامًا ضروريًا للتطور التاريخي وضعه الله أو وضعته بنية العقل البشري، وأن بعض الشعوب قد توقّفت، لأسباب غامضة، عند مرحلة باكّة من هذا التعاقب الضروري؛ أو أن تفترض المبدأ الماركسي الذي مفاده أن البنية الاجتماعية تتحدّد جزئيًا على الأقل بالتكنولوجيا أو الاقتصاد. وفي حين يصعب الدفاع عن الموقف الأول، فإن الموقف الآخر يفضي إلى المادية الثقافية.

(4) Harris 1968, pp. 180-215.

وطوال القرن العشرين، رفضت أشدّ مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية نفوذاً كلا الموقفين. فقد رأى بعضهم أنه في حين يمكن تحليل الثقافات ومقارنتها علمياً، إلا أنها لا تتحدد بأى حال من الأحوال بأساسها الاقتصادي؛ والأحرى أن الثقافة هي التي تحدد ما نعتبره اقتصاداً^(٥). ومثل هذه النظرة تجعل العلم الاجتماعي المادي مستحيلاً، الأمر الذي يوافق بعض مناهضي الماركسية. في حين رأى آخرون أن ثقافات مجتمعات معينة هي أنظمة معانٍ فريدة لا يمكن مقارنتها مع بعضها بعضاً، وربما لا يمكن فهمها من قبل ثقافة أخرى، كتقافتنا، خاصةً حين نلجّ على استخدام مقولاتنا العلمية غير الملائمة بدلاً من التعمّص الوجداني أو التبصّر الإنساني^(٦). وهذه النظرة - واسمها النسبيّة الثقافية - تجعل أى علم اجتماعي مستحيلاً، الأمر الذي يوافق ما بعد البنيوية، لكنى أعتقد أن الاسم الملائم لها هو الضبابية. والأساس فيها هو إنكار قدرتنا على أن نحوز علماً موضوعياً عن المجتمع.

وباختصار، فإنّ هنالك أصناف عدّة مما كان سهل على إنجلز أن يدعوهُ مثاليّةً. ونجد في كتاب هاريس ١٩٦٨ وصفاً ممتازاً للصراع بين المثالية والمادية في النظرة الأنثروبولوجية حتى ستينيات القرن العشرين.

وسوف نرى أنّ أى وصف محنك للأنثروبولوجيا بأنّها دراسة مختلف الثقافات باعتبارها أنظمة معانٍ فريدة إنما يمكن تفكيكه بسهولة بحججات من النوع الذى مارسه ديريدا عام ١٩٦٧ حيال ليفى شتراوس فى مقالته "البنية والدول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية". والدعوى هى أنّ مقولات الأنثروبولوجى قيّد ثقافى شأنها شأن مقولات أبناء البلد المدروس؛ وبذلك

(٥) يمكن للقارئ أن يجد الدفاع الأشدّ عقلانية عن هذا الموقف في:

Marshall Sahlins 1974, *Stone Age Economics*.

(٦) خذ مثلاً عملاً كلاسيكياً مثل عمل روث بندكت *أنساق الثقافة*، ١٩٣٥.

تغدو الأنثروبولوجيا الممارسة على هذا النحو مجرد أسطورة عن أسطورة^(٧). لكن هذه الحجاجات لا تصمد إذا ما اتبعنا داروين وماركس في افتراض بنية تحتية مادية مشتركة لدى الثقافات البشرية جميعاً؛ ذلك أن مثل هذه البنية توفر الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه، وفقاً لافتراضات فلسفية واقعية، نظرية علمية تنطبق على جميع هذه الثقافات.

ومثل هذه النظرية لا تفرض ما لدى ثقافتنا من مقولات المعنى المادية على ما لدى الثقافات الأخرى من مقولات المعنى غير المادية؛ بل هي محاولة لتفسير مقولات المعنى في ثقافتنا وفي تلك الثقافات على أساس بناءات يُقصد منها - على الرغم من كونها افتراضية ليس غير - أن تكون فرضيات بشأن كل الثقافات البشرية الممكنة. ومن الأمثلة على هكذا مفهوم فعالية أسلوب إنتاج مثل الصيد بالقوس والسهم، مقياساً بالحريرات المستهلكة مقابل الحريرات المُحصَل عليها. ومثل هذا المفهوم لا معنى له في التجربة المباشرة سواء لدى صياد - ملنقط أو منظر ثقافي حديث؛ لكن له معنى دقيقاً ضمن منظومة علمٍ طبيعي حديث.

تعطينا الأنثروبولوجيا الجديدة، بتضافرها مع الأركيولوجيا، والألسنية، والتشريح المقارن، إلخ، صورة للتاريخ البشري وما قبل التاريخ مختلفة عن تلك التي قدّمها الماركسية. وهي تنكر أن كل تاريخ هو تاريخ صراع طبقي. وتعود إلى داروين ومالتوس في إدراكهما أن جذر كل تغيير تاريخي هو ميل عدد السكان لأن يفوق الموارد، في أسلوب إنتاج قائم معين. والصراع الطبقي، إذا ما وجد، هو عاقبة لذلك. وما يحدث حين يفوق عدد السكان الموارد في أسلوب إنتاج معين، كالصيد والالتقاط، هو أن أسلوب إنتاج

(٧) انظر كيف أتناول هذا الأمر في كتابي *بؤس البنيوية*.

أكتف، لديه القدرة على إعالة أعداد أكبر من السكان على أساس الموارد ذاتها، كالزراعة فى هذه الحالة، يحلّ محلّ الأسلوب الأول. وما يراه المادى الثقافى هو أنّ مثل هذا الانتقال يُحتمل أن يقع عندما تفوق تكاليف الصيد والالتقاط - مفاةً بالحريريات المستهلكة إزاء الحريريات المتحصّلة - تكاليف الزراعة. ويوافق الماديون الثقافيون الماركسيون على أنّ مثل هذا التحول فى أسلوب الإنتاج يفضى إلى تغييرات عظيمة فى بنية المجتمع والثقافة بأسرها.

لننظر الآن فى ثقافة البشر الأوائل: كما أعادت بناءها الدراسات الأثنروبولوجية التى درست الصيادين- الملتقطين المعاصرين، والدراسات الأركيولوجية التى درست الصيادين- الملتقطين الأوائل، والدراسات البيولوجية التى درست الإنسان عموماً. فالبشر الأوائل كانوا حيوانات نادرة، تعيش فى عُصَب بدوية صغيرة؛ وهذا ما عرفناه من الأركيولوجيا. ولعلهم كانوا يتكلمون بطلاقة لغات معقدة كتعقيد الإنجليزية أو اليابانية. وهذه نظرة تقوم على أساس ألسنية تشومسكى - التى تشير إلى أنّ بنى اللغة الأساسية فطرية - وعلى الدراسات التشرىحية المقارنة التى تناولت الإنسان عموماً وإنسان نياندرتال⁽⁸⁾. ولعلّ بعضهم كان يعرف أكثر من لغة واحدة، لأنّ العصب البدوية الصغيرة ربما كانت تتلاقى عند أطراف مواطنها. وفى تلك المرحلة من التطور الثقافى، كانوا بحاجة إلى اللغة؛ ولعلّ ثقل ثقافتهم المعرفى كان عليهم بقدر ثقل ثقافتنا المعرفى علينا، واللغة هى نظام تشفير معرفى فائق. وإذا ما كانوا يشبهون الصيادين- الملتقطين المحدثين فى أى شىء فقد كانوا صيادى حيوانات أذكىاء (حيث كانت النساء تتولى أمر الصغار منها فى معظم الأحيان) وملتقطى مأكولات نباتية واسعى الحيلة (حيث كانت النساء تقمن بمعظم ذلك، وتوفرن معظم النظام الغذائى).

(8) Lieberman 1984.

و غالبًا ما كانوا في حال مريح على الصعيد الاقتصادي. فكان بمقدورهم إطعام أنفسهم بسهولة بالغة بعمل ساعتين، أو أقل من ذلك، في اليوم، ليؤفروا بقية الوقت لحياة اجتماعية زاخرة. وربما كانت لديهم معرفة فعلية بالنباتات والحيوانات المحلية تفوق بكثير معرفة علماء الطبيعة الجامعيين المختصين؛ وعلى الأقل فإن هذا ما وجدته جامعة شيكاغو حين درست الكالاهارى سكان الأدغال⁽⁹⁾. كما كانوا حكّائين عظماء يحكون حكايات رائعة في الأماسى عن حيوانات ناطقة عند مبتدأ العالم. ويبدو أن كل الصيادين - الملتقطين يفعلون ذلك. وهكذا توفرت لهم خطابات مميزة في التاريخ الطبيعي والأدب، وكانوا قادرين تمامًا على التمييز بينها. (ومثل هذه الملاحظات - المؤلفات في المجتمعات القروية ومجتمعات ما قبل الدولة - تكفى لتبديد الوهم القائل إن الأدب ظاهرة "برجوازية". فهو ظاهرة إنسانية).

أمّا سياسيًا فكانوا مساواتين على نحو يكاد يكون مؤكدًا، بلا زعماء أو "كبار"؛ وكان تقسيم العمل حسب الجنس قائمًا من قبل، لأن هذا التقسيم سابق على وجود البشر، لكن وضع النساء في كثير من المجتمعات كان رفيعًا كما كان من قبل، وفي بعض الأحيان، وبعض المجتمعات، كانت امرأة هي التي تقود العصابة. وكانوا، على الصعيد الشخصي، متواضعين كثيرًا: كان النفاخر شيئًا سيئًا. وكانت القرابة هي التي تحدد بنية مجتمعهم الحقّة، وليس الطبقة. وكانت لديهم منظومات تصنيف تحدد من الذى ينبغي أن يتزوج وممن أن ينبغي أن يتزوج، مما يجعل الأنثروبولوجى الحديث يفخر فاه تعجبًا؛ وعبر القرابة كانت عصابة ترتبط بأخرى. وكانوا يحبون الأطفال، لكنهم كانوا يمارسون الإجهاض وقتل الأطفال على نحو منتظم؛ وكان ثمة بعض المجتمعات الرجولية، كما لدى سكان أستراليا الأصليين، حيث يُعذّب الصبيان المراهقون تعذيبًا وحشيًا بعد طفولة رخيّة، قبل أن يمكن عدّهم بين الرجال.

(9) Lee and DeVore 1976.

وثمة أدلة قوية على كلّ جزء من أجزاء هذه اللوحة المركّبة، تستند إلى دراسات تناولت الصيادين - الملتقطين المحدثين: سكان أستراليا الأصليين، الكالاهارى سكّان الأدغال، الأقزام سكان الغابات؛ وما يغيب عن هذه الأدلة هو اختلاف كلّ ثقافة، أو فرديتها، وهو أمر غير معروف بالطبع. وما يمكن للمادى الثقافى أن يقوله هو أنّ كلّ خاصيّة تقريبًا من الخصائص المذكورة أعلاه تتوقف على التكيف الاقتصادى الأساس، الصيد والانتقاط. فذلك ما يجعلّ الإنسان نادرًا وبدويًا: ذلك أنّ عددًا كبيرًا من السكان المقيمين لا بد أن يفضى بسرعة إلى استنفاد جميع الموارد الطبيعية المحلية. ومثل هذه العصبية لا تنتج أى فائض قيمة يمكن أن يعيل حرفيين متخصصين، أو كهنة، أو زعماء كبارًا؛ وإذا ما حاول أى فرد أن يطغى، يمكن للآخرين أن يرحلوا ويشكّلوا عصبية أخرى. وفى بعض الأحيان كان ثمة قتلًا، لكن لم يكن هنالك حرب. وغالبًا ما كان الإجهاض وقتل الأطفال أمرين عاديين وطريقتين أساسيتين لضبط الولادات. أمّا البضغ وسواه من الشعائر المشابهة (كالتعذيب الوحشى الذى أشرت إليه) فكانت، حرفيًا، طرائق لفصل الرجال عن الصبيان. (حين كانت النساء تقمن بتربية الصبيان، وكان هؤلاء الآخرون بحاجة إلى أن يتطبّعوا ثقافيًا على مجتمع رجولى، كان لا بد من إجراءات قاسية كهذه).

مثل هذه المجتمعات هى ما دعاه مورغان وإنجلز بـ **الهمجية**؛ وهى أيضًا أقرب المجتمعات إلى ما دعاه التراث الماركسى بـ **الشيوعية البدائية**. ومن الشائق أن نعلم أن الأنثروبولوجيا الحديثة تؤيد - مع تعديلات ضخمة - الأسطورة التوراتية والهزبوية عن العصر الذهبى قبل الزراعة، حيث كانت الطبيعة جنة تتدلى ثمارها إلى أيدي البشر. لكنها لا تؤيد الأسطورة الليفيزية عن عصر زراعى ذهبى، قبل الصناعة الحديثة.

٣-١ التغير التاريخي وانعكاسه الإيديولوجي:

يمكن على أساس المادية الثقافية تفسير أعمق التغيرات في المجتمع، تلك التغيرات من أسلوب إنتاج إلى آخر؛ كما يمكن تفسير حوادث أصغر بكثير، مثل حرب المئة عام، أو نشوء الرواية^(١٠).

خذوا، مثلاً، أهمّ تغيّر في تاريخ الجنس البشري: التغيّر من الصيد والالتقاط الذي وصفناه أعلاه في العصر الباليوليتي^(*) إلى الزراعة في العصر النيوليتي^(**). لماذا حصل ذلك؟ هل علينا أن نفترض أنّ بعض الأشخاص قاموا ببعض الاكتشافات التكنولوجية - كزراعة الحبوب، وتربية الماشية - واكتشفوا أنهم يحبون ما تنتجه من حياة الاستقرار؟ لا شك أنّ مثل هذه الاكتشافات كان ينبغي أن تتمّ كي تغدو الزراعة ممكنة. ولكن هل التغير في أسلوب الإنتاج مجرد أثر جانبي لاكتشاف بعض الأفكار التقنية الجديدة؟ الأمر عكس ذلك تماماً. والاكتشافات التقنية تجرى وتُهمل طوال الوقت؛ فلا تُستغلّ إلا حين تكون ثمة حاجة اقتصادية. والصيادون - الملتقطون من الكالاهاري، الذين استقصتهم جامعة شيكاغو في ستينيات القرن العشرين، كانوا يدركون تماماً ما تتطوى عليه الزراعة من إمكانات، لكنهم ما كانوا

(10) Cf. Ian Watt 1957.

(*) الخاص بالعهد الأول من العصر الحجري: هو عصر ظهور الإنسان البدائي، وفيه كان صنع الأدوات الحجرية غير المسوّاة.

(**) الخاص بالعصر الحجري الأخير أو الحديث.

ليجدوا لها أى معنى، ما دام بمقدورهم التقاط ثمار المونوغونغو⁽¹¹⁾. وكانوا محقّين تماماً؛ فالزراعة البدائية كانت توفرّ غذاءً أفقر مما يوفرّه الصيد والالتقاط، وتتطلب أضعاف ساعات العمل؛ ولم يكن العمل ملائماً ولا صحياً فى الحقيقة؛ وكان الاستقرار مصحوباً بأوبئة يخشاها الصيادون - الملتقطون. وتحليل الكلفة - المنفعة يفسّر على نحوٍ وافٍ لماذا اختار الصيادون - الملتقطون، أن يبقوا كذلك، حتى على أرضٍ لا توفر لهم سوى الكفاف. هاكم تفسيراً مادياً فجاً، مع أنه ليس ماركسياً أو هاريسياً بالضرورة، للتغيّر من الصيد - الالتقاط إلى الزراعة، يشرح لماذا حدث هذا التغيّر، ولماذا كان مُبرّماً، دون أن يفترض أى شيء بشأن ما تفضله الكائنات البشرية فطرياً؛ ثم يمضى ليشرح الفهم الإيديولوجى لذلك التغيّر لدى ذوى النزعة الزراعية.

(أ) الزراعة أسلوب إنتاج أكثف قياساً بالصيد - و - الالتقاط؛ حيث يمكن للمنطقة ذاتها أن تعيل مزيداً من السكّان؛ ولذلك تكون الزراعة ضرورية عند حدٍّ معين من نمو السكّان.

(ب) لا يمكن أن تتعايش الزراعة والصيد - و - الالتقاط البدوى فى المنطقة ذاتها: من طبيعة أسلوب حياة الصيادين - و - الملتقطين ألا يتعرّفوا الحبوب والماشية كمنتجات زراعية، وأن ينظروا إليها على أنها منتجات طبيعية تؤخذ حيثما وُجِدَت، الأمر الذى يدفعهم لأن يأخذوا الحبوب والماشية التى عمل الفلاحون على زراعتها وتربيتها.

(ج) يحاول الفلاحون صدّهم. ولأنّ الزراعة تتيح كثافةً سكانية أعلى بكثير مما يتيح الصيد - و - الالتقاط، فإنّ أعداد الفلاحين تفوق على الدوام أعداد الصيادين، ويمكنهم أن يتخلّصوا من الملتقطين.

(11) Lee and DeVore 1976.

وما نراه هو أنّ هذه سيرورة تاريخية موضوعية تمامًا تحدث بصورة مستقلة عن رغبات جميع من تطالهم. فما إن تكتشفت تقنيات الزراعة، وشريطة أن يكون عدد السكان في تزايد مستمر، لا بدّ أن تخلف الزراعة الصيد، ولو كان كل من في المجتمعين يفضل الصيد. (وهذا ما يكون في العادة، والمجتمعات الزراعية تبقى على الصيد دومًا كنشاط ترفيهي، والمجتمعات الطبقيّة تقصره على الطبقات الحاكمة بوصفه لعبتها المفضلة). وما نراه أيضًا هو أنّ ثمة جانبًا ذاتيًا لهذا الصراع التاريخي. فالشعوب الزراعية تطوّر إيديولوجيا التملك - ليس التملك الفردي بالضرورة، بل ربّما تملك القبيلة أو إله من الآلهة - وترى إلى الصيادين - الملتقطين على أنهم لصوص كسالى. ويمكن أن نرى أنّ هؤلاء المزارعين بحاجة إلى فعل هذا، كي يحثهم على العمل وعلى التخلص من جيرانهم البدائيين.

ويمكن بالطبع أن نحكى حكاية هذا الصراع ليس موضوعيًا، كما أعلاه، بل ذاتيًا، من وجهة نظر أى من البشر المنخرطين فيه. ويمكن أن نتصور أنثروبولوجيًا زائرًا من ثقافة مختلفة تمامًا يفعل ذلك، فيقدّم تاريخًا متوازنًا قائمًا على روايات مأخوذة من مصادرها الأصلية. غير أنّ مسألة العرّض ومبادئ التفسير تبقى قائمة. فقد يقبل الأنثروبولوجي الروايات الذاتية لكلا طرفي الصراع؛ ويقدم القصة كصدام تراجمي بين إيديولوجيتين لا يمكن المصالحة بينهما. وهذا تاريخ مثالي، أشبه بقصيدة ملحمية. وقد يقدم الرواية المادية التي قدّمتها أعلاه، والتي لا تتكرّ تجارب المشاركين الذاتية، لكنها تفسّر مجرى التاريخ على أساس متغيرات مثل التكنولوجيا المتاحة، وضغط السكان، إلخ. وهذا تاريخ مادي.

ولقد جرت تحولات مماثلة مرّات كثيرة في التاريخ اللاحق. واعتقادى أنّ أى أسلوب إنتاج ينعم بالتفوق العسكرى طويل الأمد لأى سبب من الأسباب -سواء كان عدد السكّان أم التنظيم أم التكنولوجيا - لا بد أن يخلف أسلوبًا لا ينعم به. ومع أسلوب الإنتاج الجديد تأتي مجموعة كاملة من الأفكار التى تنتظم حوله. ولا بدّ أن تقوم بين الشعبين المنتظمين حول أى أسلوب من هذين الأسلوبين اختلافات إيديولوجية عظيمة، فيريان العالم بطرائق مختلفة.

٤-١ تاريخ البشريّة المادى:

يمكن لروايات التحولات الاقتصادية الكبرى من النوع الذى مثّلت له للتوّ أن توضع على مقياس بالغ الاتساع لتشكّل نظرةً ماديةً إلى تاريخ البشرية بأسره. ويرى هاريس^(١٢) أنّ المحرك الأساسى للتغيّر التاريخى هو تزايد السكّان إلى مستوى لا يحتمله أسلوب الإنتاج القائم. ذلك أنّ البدو يستنفدون الصيد؛ ويستنفدون المزارعون الأرض؛ وتستنفد المصانع الموارد؛ ويغدو من الضرورى التحول إلى أساليب إنتاج جديدة، أكثف (عن طريق العنف والحرب فى بعض الأحيان). وهذا يشتمل بدوره على تنظيم جديد للمجتمع، الذى ينتج أفكارًا جديدة تدعمه، بل ونوعًا جديدًا من الشخصية. وما أراه أنّ هذه هى الطريقة التى جرى بها كلّ "تقدّم"؛ وهذا بالمناسبة هو السبب فى أنّ كلّ هذا القدر الكبير من التقدّم لم يصلح قسمة الشخص العادى مطلقًا، بل اقتصر على زيادة عدد السكان فى العالم. وعلى هذا الأساس فإنّ الأزمنة

(12) Harris 1969: *The Rise of Anthropological Theory*, 1978: *Cannibals and Kings*; 1980: *Cultural Materialism*.

الإيكولوجية ليست جديدة؛ فهي شرط التاريخ البشرى الثابت، على الرغم من تحوّلته الدائم.

واعتقادي أنّ واحدةً من أثري إمكانات الدراسات الثقافية أن تحلّل تاريخ الثقافة البشرية بأسره بوصفه انعكاساً معقداً أو تمثيلاً معقداً لهذا التاريخ المادي. وإنها لكارثة بالنسبة للدراسات الثقافية أن يؤدي أقول الماركسية إلى التخلي عن محاولات تفسير للظواهر الثقافية على أساس الواقع الاقتصادي الأساس؛ فعمل هذا أن يكون أعمق تبصّر لدينا بأساس الثقافة الاجتماعي. لكن ما يغيب عن هذه المقاربة هو ذلك الزعم الماركسي الدوغمائي عن أولوية الصراع الطبقي. فهذه النظرة إيكولوجية وليست طبقية. وطبيعي، حين تندر الموارد، أن ينشب الصراع الطبقي أو الإثنى ويكتسى أهمية تاريخية. لكن الحرب الطبقيّة لم تعد المتغيّر التفسيري الرئيس.

١-٥ الأثنوبولوجيا والناقد الأدبي:

يتمثل أحد الأضرار الفادحة المترتبة على سيطرة النظرية الفرنسية خلال السنوات الثلاثين الماضية في الاختفاء شبه التام الذي اختفاه لا الأثنوبولوجيا الماركسية وحسب، بل أية أثنوبولوجيا جدية عن النقد الأدبي والنظرية الأدبية. ففي النصف الأول من القرن العشرين، تأثر كل من الأدب والنقد تأثراً شديداً بأثنوبولوجيا فريزر^(*) وأتباعه: مما أحدث تحولاً في

(*) سر جيمس فريزر (١٨٤٥-١٩٤١) أثنوبولوجي بريطاني شهير، وُلد في غلاسغو، إسكتلندا. تغطي أعماله مجالاً من البحث واسعاً، لكن اهتمامه الخاص كان دراسة الأسطورة والدين. ترك كتباً عديدة، أشهرها *العصن الذهبي*، وهو دراسة في ثلاثة عشر مجلداً تتناول العبادات والشعائر والأساطير القديمة وما يوازها في المسيحية.

الدراسات الكلاسيكية بوجه خاص، وجعل أعمال جليبرت موري وجان هاريسون، على سبيل المثال، ذات قيمة باقية. وسبب ذلك هو أنه على الرغم من الطبيعة الأدبية، الكتيبة التي وسمت أنثروبولوجيا هذه المرحلة، فإنها حاولت أن تفسر خصائص في الأدب القديم على أساس مفاهيم مثل البنية والشعائر القبليّة. وهذه المقاربة لم تمت تمامًا إلى الآن؛ خذوا مثلاً عمل وولتر بوركيرت البارِع المُعنَوَن *هومو نيكانس: أنثروبولوجيا شعيرة التضحية اليونانية القديمة وأسطورتها* الصادر عام ١٩٨٣. ومما له دلالة أنّ هذا الكتاب لا يقتصر على كونه في الكلاسيكيات، بل يتعداه إلى كونه بقلم باحث ألماني.

ومن الأمثلة علي الطريقة التي أمكن بها للنظرية الماركسية متضافرةً مع الأنثروبولوجيا أن تستخدم لاقتراح حلول لمشكلة عويصة في تاريخ الثقافة - مشكلة كان سيصعب حلها بالفعل من دون مثل هذه النظرية التاريخية- ما نجده في عمل الباحث الكلاسيكي الإنجليزي جورج تومسون في راعته الصادرة عام ١٩٤١، *أسخيلوس وأثينا*. ومشكلة تومسون العامة هي مشكلة أصل الدراما، ذلك الحقل الذي لطالما عمل عليه الباحثون الكلاسيكيون في هذا القرن، منذ أن حوّل اندفاع الأنثروبولوجيا، وأقنع الباحثين بأن يبحثوا عن أصل الأسطورة والدراما في الشعائر البدائية. وتكمن قوة تومسون في امتلاكه إطارًا مشغولاً على نحو استثنائي يتكئ إليه في بناء تاريخ أنثروبولوجي مادي، وهو إطار يعود إلى إنجلترا، وقبل ذلك إلى مورغان^(١٣). وهذه القوة تغدو ضعفاً بالطبع حين يتقدم عهد الأنثروبولوجيا؛ فلا أحد الآن يتبنى نظرة تومسون إلى الطوطمية، على سبيل المثال.

(13) Lewis H. Morgan 1877, *Ancient Society*; Friedrich Engels 1884, *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*.

لم تترك مقاربات الأنثروبولوجيا الأشدّ علمية في منتصف القرن العشرين كبيراً أثر على الأدب، لكن المفهوم الأساس الذي سبق أن أشرت إليه في الأنثروبولوجيا الثقافية المثالية - إنَّ ثقافة كلِّ مجتمع توفر مجموعة فريدة من المعاني يفسّر ذلك المجتمع العالم على أساسها- كان بالغ الأثر. وهذا المفهوم هو في أساس كلِّ ما هو صحيح لدى النسبوية الثقافية الحديثة. والحال، أنه ليس ثمة سوى أقلّ القليل مما يمكن قوله عن ذلك النوع من النسبوية الثقافية القائمة على العداة الانفعالي للعلم أو للسياسة الأمريكية في فيتنام، أو على المزاعم ما بعد الحداثيّة أنّ مشروع التنوير (مشروع الانخراط في تحليل عقلائي للعالم) قد انتهى الآن⁽¹⁴⁾. وثمة الكثير مما يمكن قوله عن الموقف الأنثروبولوجي الأساسي الذي يرى أنّ كلَّ ثقافة بشرية، مهما بدت جنونية وضالّة من منظور ثقافتنا، لها منطقتها القائم على اعتباراتها، وينبغي أن تُفهم تبعاً لتلك الاعتبارات قبل أية محاولة للحكم عليها أو لتفسيرها مادياً؛ مع أنّ ذلك ليس بالسبب الوجيه للإحجام تماماً عن التفسيرات المادية.

ونظراً لما يميّز به تراث الأنثروبولوجيا التجريبية الوصفية الأنجلو-أمريكية من ثراء، فإنّه من المؤسف أشدّ الأسف أنّ منظري الأدب في السنوات الثلاثين الأخيرة قد طابقوا الأنثروبولوجيا مع بنوية كلود ليفي شتراوس اللاحقة، غير العلمية، الأسطورية. وما من منظر أدبي في العالم الناطق بالإنجليزية إلا وقرأ بعضاً على الأقل من ليفي شتراوس ونقد ديريدا له، "البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"، بنسبويته القصوى، المناهضة للميتافيزيقا. وكلّ من لم يقرأ ذلك في أوائل سبعينيات القرن العشرين في أصله الفرنسي، قرأ ترجمة وايمان **مدخل إلى علم**

(14) Cf. Baudrillard 1988; Lyotard 1989.

الأسطورة، أو تصفح عناوين الفصول في مجلدات شتراوس الضخمة مجنحة الخيال: النبي والمطبوخ، من العسل إلى الرماد، أصل آداب المائدة، والإنسان العاري. لكنى لا أعرف أى ناقد أو منظر أدبي قرأ كتاب مارشال سالينز، الذى نُشر بالإنجليزية فى ذلك الوقت: اقتصاديات العصر الحجري، أو الهجوم المادى على سالينز فى كتاب مارفن هاريس النظرى، المادية الثقافية.

وهذا ينطبق على المنظرين الماركسيين الصريحين كما ينطبق على المنظرين الماركسيين الانتقائيين. وهو نوعٌ من الفضيحة، مع أنّ ذلك ليس بالمستغرب على نحو خاص. وهو فضيحة لأنّ كتاب سالينز يمثّل دراسةً جديةً لاقتصاديات المجتمعات البدائية، الأمر الذى كان ينبغي أن يثير إعادة تقويم محترسة للتراث الماركسي المميّز فى النظرية الأنثروبولوجية. أمّا كتاب ليفى شتراوس، من جهة أخرى، فهو خرافة مسهبة وصفها ليفى شتراوس ذاته بأنها أسطورة عن الأسطورة. وهو غير مُستغرب، لأنّ الماركسية الألتوسرية، التى راجت بين منظرى الأدب فى ذلك العقد الرهيب، هى بناء فلسفى ليس له كبير اهتمام بأى نوع من الوقائع؛ وهى تدين بالكثير، من جهة أخرى، لمناهج جاك لاكان وتأمّلاته، وهو يدين بالكثير لتصورات ليفى شتراوس الأصلية^(١٥).

وأحد الأسباب وراء تجاهل التراث الماركسي فى الأنثروبولوجيا هو أنّه يتحدّر من إنجلز. فمن السمات الخاصة التى ميّزت الماركسية الغربية فى

(١٥) انتقل ليفى شتراوس من نظرة علمية صارمة إلى الأنثروبولوجيا فى أواسط أربعينيات القرن العشرين إلى إنكار المقاصد العلمية إنكاراً كاملاً فى أواخر ستينيات ذلك القرن وسبعينياته. ويمكن للقارئ أن يجد مناقشة مفصلة لهذا فى كتابي *بؤس البنيوية*. أمّا بشأن ألتوسر، فانظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

السنوات الثلاثين الأخيرة أن إنجلز كثيراً ما اعتبر مسئولاً عن كل ما أدى إلى الأرثوذكسية الستالينية في التراث الماركسي. والحال، أن خطأ إنجلز الفعلي، في أعين الماركسيين الغربيين، هو محاولته البطولية تقديم طبعة من الماركسية يحلّ فيها فهم العالم العلمي المُفصّل محلّ التأمل الفلسفي. صحيح أنّ هذه المحاولة قد أخفقت، لكن انطباعاً يتكون لدى المرء بأنّ بعضاً من أهمّ الماركسيين الغربيين ما كانوا يريدون لها أن تتجح. فليس ثمة عند غرامشي، أو لوكاش، أو حتى أورنو في معظم أعماله، أي تطع إلى ضرب من ضروب العلم الاجتماعي الموضوعي. ولم يكن ذلك ما تدور حوله الماركسية؛ خاصةً أنه كان كفيلاً بأن يحدّ على نحوٍ جدّي من الإرادية السياسية لدى الاثنين الأولين والتقليد الذي الثلاثة جميعاً. وهذه المواقف المناهضة للعلم، والمناهضة للمادية لا تزال لدى اليسار اليوم، على الرغم من أقول الماركسية.

٢ - اللامادية الثقافية:

يتبيّن من وجهة النظر التي أحكمتها أن نقاط الخلل الرئيسة في "الماديات الثقافية" القائمة في الدراسات الأدبية والثقافية تكمن في أنّها ليست مادية؛ وليست علمية. وهي تتعمّد ألا تكون اقتصادية؛ فتحاول عن وعي أن تتبعد عن "استعارة الأساس - البنية الفوقية" في حين كان ينبغي أن تحاول عن وعي أن تفسّر أكبر قدر ممكن على أساس تلك الاستعارة، أو، بكلام أدقّ، على أساس نظرية (وليس استعارة) السببية الاقتصادية. وتصحّ هذه الانتقادات ذاتها على أنماط أخرى من النظرية ما بعد الماركسية: كالإطار الغرامشي الجديد في تحليل الثقافة الشعبية والأشكال الفوكوية في تاريخ الأفكار والمؤسسات وأنماط الذات.

ولست أريد أن أغمط "المادية الثقافية" الأدبية حقها، ولذلك سأقتفى أثر التوصيف الذى قدمه اثنان من ممارسيها قريبي العهد: جوناثان دوليمور وآلن سينفيلد فى كتابهما *شكسبير السياسى* (١٩٨٥). وهو يستند إلى ما يدعوانه معنى الثقافة التحليلى، وليس التقويمى، الذى يُستخدَم فى العلوم الاجتماعية وخاصةً الأنثروبولوجيا، ويسعى إلى توصيف كامل منظومة التدليلات التى يفهم مجتمع ما أو جزء منه ذاته وعلاقاته بالعالم من خلالها". وهذا يوحى بمعنى الثقافة الأنثروبولوجى المثالى؛ لكن ذلك ليس مُنصفاً تماماً. وهما يتابعان قائلين: "'المادية' تعاكس 'المثالية': فتلح على أن الثقافة لا تتعالى (ولا تستطيع أن تتعالى) على قوى الإنتاج وعلاقاته المادية. ليست الثقافة مجرد انعكاس للنظام الاقتصادى والسياسى، ولكنها لا يمكن أن تكون مستقلة عنه. ولذلك فإنّ المادية الثقافية تدرس فحوى النصوص الأدبية فى التاريخ".

ما من شىء يُقال هنا عن التفسير العلمى، وليس لدى دوليمور وسينفيلد أية مساهمة نظرية يقدمانها لعلم عام، لكنه حياى سياسياً، فى الثقافة البشرية. ولديهما سمكة أخرى يقلبانها، فالثقافة البشرية، بالنسبة لهما، تتضمن العمل على ثقافات الجماعات الخاضعة والمهمشة مثل أطفال المدارس وحليقى الرعوس؛ والعمل على النظام الاقتصادى والسياسى لإنجلترا الإليزابيثية واليعقوبية، ومؤسسات الإنتاج الثقافى مثل البلاط والرعاية والمسرح؛ وكل المحطات البيئية. وهذا العمل سياسى على نحو كثيف. "يسجل التزامه تغيير نظام اجتماعى يستغل البشر على أساس العرق، والجنس والطبقة"^(١٦).

(١٦) جميع المقبوسات من الصفحات vii -viii.

كيف لهذا الالتزام أن يتحقق؟ خذوا آخر عمل لسينفيلد حول شكسبير ومعاصريه: صدوع: المادية الثقافية وسياسات القراءة الانشاقية (١٩٩٢)، حيث يهاجم الأعداء المعتادين: الإنسانويين - الأسسيين الذين قرّروا المُعتمَد؛ إضفاء الشرعية الإيديولوجي على الأنظمة الاجتماعية القمعية. وهجومه على المُعتمَد هو من التواضع بمكان. إذ يرى أننا لا ينبغي أن نؤيد قيماً رجعية باعتبارها تبصّرات عبقرية، تتعالى على السياقات التاريخية. "يمكن عندئذٍ لنصوص المُعتمَد أن تحظى بالاحترام باعتبارها محاولات جديّة للإحاطة بالعالم والتدخل فيه، ويمكن لنا أن ننازعها بوصفها بناءات محلّ شكّ بناها آخرون في ظروف أخرى. وهذا برنامج أولى للمادية الثقافية، وهو المنهج المسيطر في هذا الكتاب"^(١٧). يا له من منهج رائع؛ يا له من برنامج متواضع!

و"الصدوع" هي الشقوق في البنى الإيديولوجية حيث يطلّ الانشقاق برأسه؛ وتنزع النصوص الأدبية ذات الشأن لأن تُكتَب عبرها^(١٨). وهذه طبعة من موقف ماركسي شائع يظهر جلياً لدى كودويل أو لوكاش: فما يراه الماركسيون الكلاسيكيون هو أنّ مثل هذه التناقضات في النصوص تمثّل تناقضات اقتصادية أساسية؛ والقراءة الماركسية الصارمة تخرج خارج النصّ إلى التاريخ الواقعي (المادي، الاقتصادي). أمّا ما يراه سينفيلد فهو أنّ مثل هذه الأعمال لا تعنو لأية قراءة حاسمة؛ وأنّ استراتيجيات الاحتواء الفكرى لا تحتويها بما فيه الكفاية. غير أنّ الصراع بأكمله يبقى، في نهاية المطاف، حول القراءات وحسب؛ ولا يكون العدو الطبقي سوى الشخص في الحجرة المجاورة من حجرات الكلية، الذي يستخدم الأدب للدفاع عن الإنسانوية

(١٧) ص ٢٢.

(١٨) ص ٢٣٥.

والمُعْتَمَدَ والحتمية الأدبية: واسمه برادلى، أو تيليارد، أو كيرمود، أو جيمس وود (الذى يخوض معه سيفيلد شجارات منتظمة فى *The London Review of Books*)، أو، وبشكل خاص، واحد من التاريخانيين الجدد (ربما لا يكون ستيفن غرينبلات، بل نمط مثالى مشتق منه) يبدو فى نموذج الخطابات الانشاقية الخاص به والواقع فى إيسار النماذج المسيطرة كأنه تيليار وقد وُلِدَ من جديد، بصورة مُحَنَكَة من الصور. غير أن صراع غرفة الصف قد حل محل الصراع الطبقي كائناً من كان العدو.

وللمادية الثقافية الأنثروبولوجية آراء فى العرق، والجنوسة، والطبقة، جديرة بأن تقارن بهذه الآراء؛ وسوف أضرب مثلاً يتعلق بالجنوسة. فالطلب الرأسمالى الحديث على العمل، والمحاصيل الزراعية، والمواد الخام. يبذر الاضطراب فى التوازن السكانى عبر العالم. فسكان العالم الثالث يواصلون الازدياد لأن نسبة الكلفة - المنفعة الخاصة بالأطفال هى نسبة ملائمة (لعائلة فى مجتمع ليس فيه دولة رفاه) لأن الأطفال قوة عمل وأمن اجتماعى للأهل فى شيخوختهم. أما سكان العالم الأول فيهبط عددهم لأن كلفة تنشئة الأطفال تزداد وعائدهم الاقتصادى يقارب الصفر. وبتدفق رأس المال وراء البحار، فإن التضخم فى العالم الأول يخلق حاجة إلى اثنين من العاملين بالأجر فى كل عائلة صغيرة. "ومن هذا يتأتى على نحو منطقي تماماً كل من الفجوة الجيلية، وإعادة تعريف للأدوار الجنسية مفرطة فى بهرجتها، وضروب الزواج المؤجل، و"تغيير الجنس"، والكومونات، والثنائيات الجنسية المثلية، وأسر الشخص الواحد"⁽¹⁹⁾.

(19) Harris 1980, pp. 112-13.

لا يذكر هاريس فى قائمته قيود الهجرة وما يعقبها من عنصرية، لكن الأمر واضح.

وسوف نرى أنّ المادية الثقافية الأنثروبولوجية تقدّم هنا تفسيراً مادياً لظهور قضايا سياسية معينة كسياسات الجنوسة؛ أمّا المادية الثقافية الأدبية فتقدّم التزاماً سياسياً بتلك القضايا دون أن تقدّم أى تفسير لها. وقد تمارس الاثنان ضرباً من التدمير المتبادل. فإذا ما كان هاريس محقاً، فإنّ سياسات الجنوسة اليسارية فى العالم الأول تكون مجرد تكيف فى البنية الفوقية مع المدى العالمى الذى بلغته الصناعة الرأسمالية الحديثة، وتكون ممانئة لها كل الممانئة. ولعلّ دعم النسوية فى العالم الأول أن يكون دعماً للرأسمالية؛ ولعلّ معارضة الرأسمالية أن تكون محاولة لإعادة نساء العالم الأول إلى الأدوار العائلية التقليدية، فى عالمٍ أفقر عموماً. وقد لا يكون هذا صحيحاً؛ والشىء المؤثر هو الوزن المطلق الذى تحوزه الحتمية الاقتصادية التى يمكن استكشافها ونحتاج إلى استكشافها.

ومن الخطأ هنا أن نفصل المادية الثقافية الأدبية عن سواها من حركات ما بعد الماركسية، أو اليسار الماركسى التنقيحى (سينفيلد على سبيل المثال يتكئ بقوة على كل من ألتوسر وفوكو إضافةً إلى وليامز) أو أن نفصل ضروب معالجة الثقافة الشعبية عن ضروب معالجة الأدب الكلاسيكى. فذلك جميعاً يُظهِر الدافع الجوهرى ذاته باتجاه نزع مادية الاشتراكية؛ والابتعاد عن الحتمية الاقتصادية؛ وإقامة الأحكام الثقافية على سياسات لا تقوم هى ذاتها على أى شىء سوى الضمير الليبرالى المفرط النشاط. ويمكن لنا أن نوضح هذا على نحو مفيد فى حقل الدراسات الثقافية، الذى نُظِر إليه مرّة على أنه أبرز مجالات التحليل الماركسى.

خذوا الإطار النظرى الغرامشى الجديد الذى جرى تبنيه فى المختارات التى حرّرها عام ١٩٨٦ كل من طونى بينيت وكولن ميرسر وجانيت وولاكوت بعنوان *الثقافة الشعبية والعلاقات الاجتماعية*، واحتوت على

مقالات لستيوارت هال وسواه. من الواضح تأثر المؤلفين بالتعقيد الهائل الذى بلغته النظرية الحديثة؛ وابتئاسهم لتهميش الخطاب الاشتراكى عن الثقافة؛ تلك الحقيقة الواضحة المتمثلة بأنَّ أحدًا لا يكثرث بما يفكر به المفكرون الاشتراكيون. وإذ ينظرون إلى الورا، فإنهم يودون أن يخلفوا المدرستين العظيمتين فى النظرية الثقافية الاشتراكية: البنيوية (الألتوسرية) والثقافية ما بعد وليامز. ويودون أيضًا أن يخلفوا الموقفين اليساريين الشائعين: من جهة أولى ازدراف فكرى تقليدى للثقافة الشعبية بالمقارنة مع الثقافة الرفيعة، ومن جهة ثانية محاولة استعادة ما كان فى الماضى من ثقافة طبقة عاملة أصيلة والاحتفاء بها. وهم يعتقدون، أن كلا هذين الأمرين يؤديان إلى ازدراف ثقافة الحاضر الشعبية بلا تحفظ.

أما حلهم فيجدونه لدى غرامشى: فى مفهوم الهيمنة، وفى النظر إلى الثقافة الشعبية لا على أنها مجال مجموعة من القيم تفرضها الطبقات المسيطرة التى تمتلك وسائل الإعلام وتسيطر عليها، ولا على أنها سؤرة عفوية لثقافة بروليتارية أصيلة، بل على أنها تسوية قابلة لإعادة التفاوض فى كل لحظة بين الاثنين؛ أى على أنها محل للتفاوض. غير أنه ليس واضحًا، بغياب نظرية ماركسية كلاسيكية، من الذين يتفاوضون، أو على ماذا. ولا يبدو أن متقفى الطبقة العاملة العضويين يفاوضون المثقفين البرجوازيين على من ينبغي أن يسيطر على شركات التلفزة بقدر ما يبدو أن المشاركين فى وضع مقررات الجامعة المفتوحة U203 يفاوضون بعضهم بعضًا حول اللغة النقدية التى سيستخدمونها حين يكتبون عن البرامج التليفزيونية.

وفى العام ١٩٩٢، يمكن أن نرى الدراسات الثقافية وهى تتراجع حتى عن هذا القدر من الاشتراكية. فقد أمكن لإيغلتون أن يكتب، فى مراجعة سبق ذكرها فى آخر الفصل السابق، أن الإطار المفهومى الغرامشى الجديد يبلغ

"من الصواب والسداد الواضحين درجةً تصعب معها رؤية كيف يمكن تحديده حَقًّا؛ وأنا، للعلم، أوافقُه تمامًا. غير أننا من طراز قديم خلصت مدّته. وگرامشي، بالنسبة لمعظم العقول الحديثة، هو "آخر متاريس إضفاء الشمول على النظرية". ويرى طوني بينيت، الذي بات يتكئ على أعمال لاكلو وموفى، أن اللحظة الغرامشية قد انقضت؛ وأن الافتراضات التي شكّل أساس غرامشي - خاصةً تلك التي تتعلّق بالطبقة - لم يعد من الممكن الدفاع عنها نظريًا ولم يعد لها كبير فائدة سياسيًا⁽²⁰⁾.

أمّا المقالات في الكتاب الذي حرّره غروسبرغ ونلسون وتريخلر فلا تزال يسارية، على الرغم من ندرة الماركسية فيها وغياب المادية عنها؛ ويبدو لي أننا، هنا، إزاء مجموعة كبيرة من الأكاديميين الذين يتطلعون إلى هوية شخصية في السياسات المعارضة، ويستخدمون لهذا الغرض ما يقع بين أيديهم من نظريات. خذوا مثلاً تلك النسوية التي أفصحت عن مدى استمتاعها بالمجلات الإباحية التي كتبتها مجموعة من نساء الطبقة العاملة الأمريكيةات حول الشخصيات البارزة (من الذكور) في *Star Trek*⁽²¹⁾. وهذا يقلب كلّ الصور النمطية الممكنة، وأنا أحبّه. وفي غير مكان من الدراسات الثقافية - خاصةً في بعض الأعمال الأمريكية الشمالية - يجد إيغلتون رأسماليةً جامحة: رَفْضُ أحكام القيمة ضمن "أسلوب من الخطاب لجوج في "لانخبويته" وفارغ سياسيًا في آن معًا... الاستسلام الأشدّ جنبًا لمنطق السوق"⁽²²⁾.

(20) Tony Bennett 1992، "Putting Policy into Cultural Studies" in Grossberg *et al* 1992.

(21) Constance Penley 1992، "Feminism، Psychoanalysis، Popular Culture".

(22) Eagleton 1992، "Proust، punk، or both: How ought we to value popular culture?" *The Times Literary Supplement* (18 December 1992). This is a review of Grossberg *et al.* 1992، along with Connor 1992، McGuigan 1992 and Agger 1992.

وهذا بالطبع ما كان يمكن لمادى اقتصادى من الطراز القديم أن يتنبأ به إلى حد بعيد. وما يبدو واضحاً هو أنه ما من صلة منطقية بين الدراسات الثقافية والاشتراكية، مع أنّ كثيراً من المحللين الثقافيين كانوا اشتراكيين إلى هذا الحدّ أو ذلك لأسباب تاريخية. وما من سبب يمنع مقررات الدراسات الثقافية على المدى الطويل من أن تغدو مندغمة تماماً فى الاقتصاديات الرأسمالية، فتعمل بمثابة تدريب إعلامى، خاصة أنّ ثمة ضغوطاً اقتصادية قوية تدفع بهذا الاتجاه. بل إنّ واحدة من سمات الدراسات الثقافية الكبرى - تركيزها على الراهن والشعبي - هى بحدّ ذاتها سبيلٌ لتقديم الرأسمالية على أنّها أفق الإمكانية التاريخية الذى لا سبيل إلى تحديّه. ولا يقتصر الأمر على أنّ المُعتمَد اللبفيزى، كأساس مبدأى لمعارضة الرأسمالية، رهان أفضل بكثير؛ بل يتعداه إلى أنّ أية دراسة ذات أساس تاريخى توفّر منفذاً إلى إمكانات اجتماعية بديلة (هوميروس، الكلاسيكيات الصينية، فولكلور الهندود الحمر) لا بد أن تكون رهاناً أفضل.

هذه المقاربات الحديثة هى أوجه نظرية ثقافية اشتراكية وحملة ثقافية رامية إلى تغيير اشتراكى للمجتمع فى آن معاً. وهى تحفّق لأنها ليست علماً اقتصادياً اختزالياً ولا تحتوى مثل هذا العلم، كما لا تحتوى أى منهج عملى لتنظيم العمال. ولعلّ ماركسياً قديم الطراز أن يشتكى من أنّها محاولة لإحداث الثورة عن طريق الشروح الأدبية. وأنا أتعاطف بعض التعاطف مع هذا الاعتراض. فما إن تلتقط ثقل ما تتسم به الثقافات من حتمية مادية حتى تبدو جميع أشكال السياسات الثقافية سخيفة. وما أراه هو أنّ المادية الثقافية الأدبية سبيل تمكّن عبره الخطاب الأدبى التقليدى من أن يدجّن تلك المقاربة، ويخضعها لأغراض شرح أدبى يسارى لعلّه بلا أى أثر سياسى على الإطلاق، وذلك بدلاً من أن تحوّل المادية الاقتصادية إلى شىء مختلف تماماً.

رأيتُ أنّ المادية الثقافية في الأنثروبولوجيا هي الوريث الشرعي للاشتراكية العلمية، والحافظ فيها لكل ما يمكن الدفاع عنه فكرياً. فهي الحافظ، مثلاً، للمبدأ الناظم الذي مفاده أنّ دراسة الثقافة البشرية ينبغي أن تكون تفصيلاً للأسباب الأساسية لا مجرد شأن إنسانوي أو تقمّصي. وهي تتبنّى الفرضية التجريبية التي ترى أنّ من الممكن تفسير التطور الثقافي البشري في جزئه الأعظم من خلال تاريخ الصراع الاقتصادي البشري. وهي تنتظم هذين الاثنتين في تاريخين ملموسين، على الرغم من اتساع مقياسهما البالغ، فيمكن للمؤرخين أن يختبروهما، بخلاف التخطيطات الهيغلية أو الألتوسرية، كما بخلاف التهويمات الفوكوية. وهي ترفض الديالكتيك، وتفاصيل الاقتصاد الماركسي. ولا تروق للراديكاليين، لأنها لا تسرف في مناصرة السياسات الراديكالية، التي هي في الغالب الأعمّ سياسات إيمائية، وأساطير عن تجديد العالم بتحقيق ذاتياً. وبالمقابل، فإنّ دراسة الثقافة البشرية ينبغي أن تكون خلواً من التهويمات عن الثورة، ولا تقدّم لسياسات العرق أو الجنس سوى الفرضيات التفسيرية، في حين تقترح سياسات إيكولوجية، لكنها عقلانية.

ومن الطبيعي أن نسأل ما إذا كانت هنالك، أو يمكن أن تكون، نظرية أدبية مرشحة على الأقل لأن تتفق مع ما سبق وتحافظ على كل ما يمكن الدفاع عنه في النظرية الثقافية والأدبية الماركسية. واعتقادي أنّ ثمة نظرية كهذه، أو يمكن أن تكون؛ لكنها ستخالف أفكار السنوات الثلاثين الأخيرة جميعها تقريباً. وقد بذل فلاسفة ونقادٌ جهداً فكرياً عظيماً في تلك الفترة كي يحولوا دون قيام مثل هذه النظرية، فالفكرة الرئيسية في ما بعد البنوية هو أنّ نظريةً صوريةً في الثقافة لا تبنى تهتم ذاتها. ولا بد لنا أن نردّ على بعض هذه الضروب من النقد.

ويتمثل موقفى العام فى أن دراسة الأدب هى فى آن معاً تاريخية فى جوهرها، وجزء حقيقى من الأنثروبولوجيا الثقافية. ذلك أن المؤسسات الأدبية فى المجتمع تخضع للنوع ذاته من التحديد المادى - أى الاقتصادى- الذى تخضع له أية مؤسسات أخرى؛ فهى تتطور، مثل بقية المؤسسات، كى تلبى حاجات اقتصادية. وفى الوقت ذاته، فإن الأدب تاريخى فى جوهره، وذلك على نحوين مميزين. يتمثل أولهما فى أن للأعراف الثقافية التى يكتب فيها الأدب ويُفهم تاريخها الخاص، الذى يتفاعل مع التاريخ العام: يقوم جزء من فهم البشر فى زمن ما لأنفسهم على هذه الأعراف الثقافية المبنية تاريخياً. ويتمثل الثانى فى أن للأدب تاريخاً نوعياً لا يمكن اختزاله تؤثر فيه أعمال معينة مثل *الكتاب المقدس* أو *الإلياذة* على كتاب معينين أتوا بعدها بالآلاف السنين. وبذلك يكون للأدب بعدٌ فى الزمان التاريخى - الأدبى فضلاً عن بعده فى المكان الاجتماعى.

٣-١ نقد الأنثروبولوجيا "الراديكالى":

غير أن الأنثروبولوجيا ذاتها لم تفت اهتمام الراديكاليين الإيستمولوجيين. ونظر إليها، بشيء من الحق، على أنها سلاح فكرى بيد الاستعمار الغربى، مُصمَّم لإنتاج معرفة يمكن أن يستخدمها الحكام الاستعماريون؛ كما نظر إليها على أنها طريقة لتحديد التحدى الذى تمثله المعايير الأخلاقية الغربية؛ أو لـ"خلق" ثقافات غريبة تكون على هيئة الصورة التى لدى أوروبا عن نفسها. ومثل هذه القضايا الثقيلة هى ما يستكشفه كتاب أنطونى باغدن الصادر مؤخراً، *المواجهات الأوروبية مع العالم الجديد*. وباغدن واسع الاطلاع ورصين؛ لكنّ مراجعاً أكثر راديكالية،

هو زيودين سردار⁽²³⁾، يتناول عليه. "تضمن الأنثروبولوجيا... أنه مهما تغيرت الأحوال، تبقى التصورات الغربية عن الثقافات غير الغربية على حالها... ويظل الغرب يفكر بالهمج الصالحين والطالحين".

وما أراه هو أنّ هذه النظرة سخيّة وعبثيّة. ذلك إنّ الثقافات جميعًا متمركزة إثنياً؛ لكن من الاكتشافات النوعيّة التي قامت بها الأنثروبولوجيا الثقافية الغربية، وصوّبت ما كان قائماً في الثقافة الغربية من ضروب التحيز، أنّ الثقافات "الهمجية" معقّدة على طريقتها شأن الثقافات الغربية. وكما أنّ أول شيء كبير تخبرنا به الألسنية المقارنة هو أنّ ما من لغات بدائية، أدنى معرفياً، فإنّ أول شيء كبير تخبرنا به الأنثروبولوجيا الثقافية هو أنّ ما من شعوب بدائية، أدنى معرفياً. وما تريده الإبستمولوجيا الراديكالية هو، بالطبع، أن ترى إلى الموضوعية ذاتها التي تمكّن من قيام هذا الاكتشاف على أنّه خاصيّة مميّزة للثقافة الغربية، وأن تضي عليه طابعاً نسبياً. غير أنّ الراديكالية الإبستمولوجية، كالعادة، أقلّ راديكالية سياسية من البحث العلمي المتين القائم على افتراضات موضوعية واقعية بشأن الموضوع الذي يبحثه. ودراسة الثقافات دراسة موضوعية، مقارنة لها آثار تعمل على تقويض الافتراضات المركزية الإثنية التقليدية سواء كانت في الشرق أم في الغرب. أمّا المنظور الصراعى، النسبوى الذى تظهر فيه افتراضات الغرب عن الشرق أسوأ من افتراضات الشرق عن الغرب فيترك كلا مجموعتي الافتراضات هاتين على انفلاتهما.

ولكى تقوم مقارنة علمية لأدب العالم، ضمن أنثروبولوجيا علمية، فإننا بحاجة إلى افتراضات فلسفية مختلفة جذرياً. ولو كان لى أن أحدد موقفي

(23) *The Independent*, 6 January 1993.

الخاص لقلت إنه مستمدّ من واقعية فلسفية عامة، مع إستمولوجيا حدسيّة، ونظرية في الحقيقة تارسكيّة^(٢٤)(*) . وليس هذا بالمقام المناسب للدفاع واسع عن مثل هذا الموقف، مع أنني أشير في الهوامش إلى بعض هذا الدفاع؛ ويكفي القول إنّ ما أريده لهذا الموقف هو أن يكون بديلاً فلسفياً للموقفين ما بعد البنيوي والنسبوي، اللذين أرفضهما في كل مجال من فلسفة العلم إلى علم الجمال.

٢-٣ المبادئ الواقعية اللازمة لقيام أنثروبولوجيا أدبية:

أول مبدأ فلسفي ضروري لقيام أنثروبولوجيا ثقافية موضوعية هو الواقعية الفلسفية؛ وما أراه هو أنّ هذا ضروري لقيام أنثروبولوجيا أدبية أيضاً. فالأنثروبولوجيون يصفون الثقافات البشرية، بتنوعها واختلافها اللذين يكاد أن يكون لا نهاية لهما، ولا يخترعونها. وهي توجد بصورة مستقلة عن الملاحظ أو الراصد وتمكن دراستها علمياً. وكذلك هي الآداب. وبالعكس يغلتون، يمكن أن نقول إنه كما توجد الحشرات، وكما وُجِدَت، في حاضر العالم الطبيعي وماضيه، بصورة مستقلة عن علماء الحشرات الذين يقيمون النظريات عنها، كذلك توجد، وُجِدَت، أعمال الأدب - القصائد والمسرحيات والقصص - في العالم الاجتماعي، وفي ثقافات بشرية لا حصر لها في

(24) Jackson 1991; Bhaskar 1978; 1986; Popper 1959; 1963; 1972; Feigl and Sellars 1949; Linsky 1952: articles by Frege, Russell, Tarski, Carnap, Quine.

(*) ألفرد تارسكي (١٩٠١-١٩٨٣) منطقي ورياضي بولوني الأصل أميركي الجنسية، صاحب إنجازات حاسمة في المنطق والسميائية، إذ كشف عن العلاقة الداخلية بين الرياضيات والتعبير اللغوي الموضوعي، أو بين قواعد المنطق وقواعد التعبير اللغوي في سعيه إلى "تصوير العالم" الحقيقي. وقد توصل إلى تعريف حاسم لمفهوم الحقيقة.

الحاضر والماضى، بصورة مستقلة عن النقاد ومؤرخى الأدب اللاحقين الذين درسوها.

يبنى منظرو الأدب مفهوم الأدب، أو يعيدون بناءه من فكرة موجودة مسبقاً وقائمة على "الحس المشترك" أو "الفهم الشائع"، مثلما يبنى علماء الحشرات مفهوم الحشرات، أو يعيدون بناءه من فكرة قائمة على الحس المشترك أو الفهم الشائع. لكن منظري الأدب لا يبنون أعمال الأدب إلا بقدر ما يبنى علماء الحشرات الحشرات. ففى كلتا الحالتين هناك شىء له بنيتة الخاصة بحيث يمكن تشكيل مفهوم عنها؛ وسوف يظلّ هناك حتى لو لم يشكّل أحدٌ عنه أى مفهوم تصنيفى. وكما تُنتج السيرورات البيولوجية الطبيعية الحشرات؛ كذلك تنتج السيرورات الثقافية الأدب؛ ويواصل هذان النوعان من السيرورات عملهما حتى حين لا يكون هنالك فلاسفة متضلّعون من الفلسفة الفرنسية يرصدونهما (كما هو الحال فى معظم مراحل التاريخ البشرى أو الطبيعى).

والمبدأ الثانى الذى لا بدّ أن نتبناه هو مبدأ إيستمولوجى حاسم بالنسبة لفلسفة أى علم تجريبى. ومفاد هذا المبدأ أنّ ما ندعوه "معرفة" هو حدسى وتجريبى فى آن معاً؛ وهو حدسى لأنه تجريبى؛ وهذا ما ينطبق على العلوم الثقافية ودراسة الآداب بقدر ما ينطبق على العلوم الطبيعية. واتّسام المعرفة بهذا الطابع غير اليقيني فى جوهره هو نتيجة لافتراضنا الأول، الواقعى، وليس إنكاراً له. فإذا ما كان العالم موجوداً بصورة مستقلة عن أية أطروحات نحملها عنه، فإنّ من الممكن لتلك الأطروحات أن تكون صحيحة أو زائفة، والطريقة الوحيدة للتحقق من صحتها أو زيفها هى القيام بتجربة تطبيقها. وبذلك أجد نفسى، عن طريق أنطولوجيا واقعية وإيستمولوجيا حدسية، على اتفاق مع ماركس الشاب أنّ الاختبار الوحيد لمعرفةنا هو فى الممارسة. لكن

هذا لا يعنى أنّ المعرفة يمكن أن تتطابق قطّ مع الممارسة، ولا أنّ الممارسة يمكن أن تجعل المعرفة يقينية.

وما كامل التراث المثالى الذى يرى أننا نبني العالم فى رؤوسنا، أو فى خطاب، سوى اعتراف غامض بحقيقة حول أفكار البشر عن العالم: أننا نبني أفكاراً فى رؤوسنا، أو فى خطاب، قبل فحصها إزاء الواقع بتطبيقها. والمبدأ الديرىدى القائل إنّ ما من "مدلول متعال"، وما من شيء ينجو من لعب الدوال، صحيحّ بالفعل حين نفهم منه أنّ ما من فكرة عن العالم هى صحيحة بالفطرة، وما من فكرة إلا وتُبنى فى خطاب. لكنه يغدو خاطئاً حين نفهم منه أنّ ما من أشياء، مستقلة عن أفكارنا عنها، ويمكنها أن تُنجح أعمالنا أو نُفشلها. وبذلك يعيدنا هذا المبدأ مباشرة إلى المثالية. وأخشى أنّ عمل ديريدا عادةً ما يُستخدَم للدفاع عن المثالية وليس لمهاجمتها؛ ولست أعلم ما هو غرض ديريدا بالفعل.

تتمثل الفائدة التى تقدمها الواقعية الفلسفية والحدسيّة الإستمولوجية للنظرية الأدبية فى أنهما توفران لنا أنماطاً عدّة من الخطاب ما كانت لتتوفّر بسهولة من دونهما. يمكننا، مثلاً، أن نتكلّم على الحقيقة، ونشرحها بأنّها "توافق مع الواقع". ويمكننا أن نتكلّم على العلم بأنّه إطلاق فرضيات عن العالم. ويمكننا القول إنّ التخيل يطلق تأكيدات لا تتوافق مع الواقع، ولا يُقصد منها أن تكون دعاوى حقيقية. وبذلك يمكن أن نميّز من حيث المبدأ بين الحقائق، والفرضيات العلمية، والتخييلات. وعلى أساس مثل هذه الضروب من التمييز، يمكن أن نناقش الطريقة التى يلقى بها الأدب الضوء على العالم الاجتماعى الذى يوجد بصورة مستقلة عن الأدب. وهذه هى جميع الأشياء التى يبدو أنّ نظرية الأدب تحتاجها كي تكون قادرة على أن تعمل عملها. ولا شك أنّ التعريفات الفجّة أعلاه تحتاج إلى صقل؛ وأنا سنحتاج

لأنَّ نُلْحَقَ بأفكار مثل التوافق الحرفي مع الواقع أفكاراً مثل التوافق الاستعاري، لكن هذه تطورات سهلة تجرى على طول سُبُلٍ مخطّطة جيداً.

ومن الصعب أن يكون التعارض مع كثيرٍ من المواقف النسبوية المعاصرة أشدَّ وضوحاً من هذا. فالمنظر الحديث غالباً ما يتباهى بالكفّ عن التمييز بين الحرفي والاستعاري، بين الأصل والإضافة، بين الحقيقة والفرضية والتخييل؛ ويرى ذلك، ليس كدعوة إلى التشوش العقلي، بل كعلامة على حنكة رقيقة. والحقيقة هي أنّ هذه الضروب من التمييز تنهار إن لم تتبنَّ موقفاً واقعياً في الفلسفة. وكلما اقتربت من رؤية أنّ ما من واقع خارج النصّ، صَعَبَتْ إقامة تمييز من حيث المبدأ بين الحقيقة والتخييل. ومن علامات الوهن ما بعد البنيوي أنّ معظم النقاد المحدثين لا يخطر لهم ذلك على الإطلاق. ولعلّ التعامل الذكي مع ديريدا أن يكون بقبول جميع الحجاجات التي يمكن استخراجها من عمله، وأن تُعامل جميعاً على أنّها حجج قائمة على قياس الخُلف موجهة ضدّ منطلقات النقاد ما بعد البنيويين^(٢٥).

والمبدأ الثالث الذي ينبغي أن نتّخذه، من الطبعة المادية في الأنثروبولوجيا هذه المرة وليس من الأنثروبولوجيا الثقافية عموماً، هو أنّ عمل العلم أن يفسّر العالم، لا أن يلاحظه وحسب. فغرض العلم لا يقتصر على تسجيل الملاحظات، ولا حتى إقامة علاقات شبه قانونية بين تلك

(٢٥) يمكن للقارئ أن يجد تناولاً مفصلاً في كتاب *بؤس البنيوية*، الفصل الخامس، "الميتافيزيقا النصية" وأساطير ديريدا المناهضة للأسس". وأريد أن أقول هنا، دون إحكام، إنني أرى أنّ ديريدا قد اكتشف تقنية قوية جداً في كشف الافتراضات الميتافيزيقية في النصوص. لكن منهجه بلا فائدة إزاء المزاعم الميتافيزيقية الصريحة. وكل ما يمكنك أن تفككه هو الأمثلة التوضيحية التي قد ترافق تلك المزاعم أو لا ترافقها.

الملاحظات، بل يتعدى ذلك إلى تقديم فرضيات تفسيرية. ولهذا الغرض، ثمة حاجة لبعض الاستراتيجيات البحثية. وما طرحه الأنثروبولوجيا المادية هو أنّ أحد الأنماط الجوهرية فى تفسير الأشكال الثقافية هو نمط اقتصادى، بسبب طبيعة الكائنات البشرية كحيوانات اجتماعية تستغل قاعدة موارد مادية محدودة.

ولكى نختبر مثل هذه الاستراتيجية البحثية، لا يكفى أن نجد شكلاً ثقافياً أو شكلين يبدو تفسيرهما الاقتصادى معقولاً. بل نحتاج من حيث المبدأ لأن ننظر إلى مجال الثقافات البشرية بأسره، عبر التاريخ البشرى بأسره. وبذلك فقط يمكن أن نأمل أن نميّز، مثلاً، بين الظواهر المبرمجة وراثياً لدى الكائنات البشرية جميعاً (كالقدرة على النطق بلغة من اللغات) وتلك التى تتطلب تفسيراً على أساس وضع اقتصادى وسياسى محدّد (كنشوء الرواية). ولست أعتقد أنّ من الملائم تقديم تفسير اقتصادى لوجود الفنون المحض؛ فالكائنات البشرية تبدو مبرمجة وراثياً كى تحكى حكايات، وتغنى وترقص، وتلعب ألعاباً، إلخ، كما هى مبرمجة كى تنطق بلغة. لكنى مقتنع بأنّ كل تطوّر ثقافى وفنى محدّد فى التاريخ البشرى يمكن أن يُفسّر تفسيراً اقتصادياً لافتاً فكرياً، مع أنّ هذا التفسير لن يفسّر كل شىء البتّة.

والقول إنّ للاقتصادى أولوية تفسيرية ليس كالزعم الفلسفى أنّ الاقتصادى جوهر والثقافى مجرد مظهر. وتجربة قراءة قصة قصيرة هى واقعية مثل تجربة أكل بطاطا. والبطاطا ليست بأى معنى من المعانى جوهر القصة القصيرة. لكن المادى الثقافى يتوقّع للمؤسسة الثقافية المعقدة التى تشكّل قراءة قصة قصيرة جزءاً منها أن تكون مشروطة جزئياً بالصراع على البطاطا، أو بصورة أعمّ على التحكم بالموارد المادية، كما يهتمّ بأن يكتشف على وجه الدقة كيف تكون مشروطة بذلك. (إليك هذا السؤال غير

التأفة: ما الصلة بين واحدة من أشهر المجموعات القصصية- أهالي دبلن^(٢٠)- وتجربة جمعية عميقة، وقعت قبل نصف قرن، هي عدم توفر البطاطا في أيرلندا؟)

والمبدأ الرابع الذي نستمدّه من الأنثروبولوجيا المادية هو أنّ الثقافة البشرية تاريخية. ومما يُسجّل للتّيار المادي في الأنثروبولوجيا أنّه حافظ على منظور تاريخي، في حين عنيت الأنثروبولوجيا الثقافية غير المادية بالاحتراف بفراة كلّ ثقافة، ونسيت أنّ كلّ ثقافة إنّما تتشكّل تاريخياً. وهذه هي النقطة التي يمكن عندها لموقف العلوم الإنسانية التقليدي أن يصوّب الأنثروبولوجيا الصّرف تصويماً جسيماً. فمن الواضح إلى حدّ بعيد أنّ عناصر الثقافة البشرية -الديانات، الفلسفات، العلوم، إلخ- تتطور ذاتياً تبعاً لمنطق خاص بها، فيبنى كلّ تطور جديد على تطورات سابقة، في الماضي القريب أحياناً وفي الماضي المغرق في القدم أحياناً أخرى. وهذا ما التقطه هيغل، كما التقطه ت. س. إليوت وهارولد بلوم^(٢٦). فالثقافة البشرية مبنية تاريخياً. ونحن نرث كلّ شيء من الماضي، إمّا على شكل مجموعة من القواعد القارّة بصورة غير واعية في الثقافة، أو على شكل وعى بالتاريخ الماضي، الذي نحيل إليه^(٢٧)، والأصالة لا تتخذ شكل بتر صلتنا بالماضي- فنحن لا نستطيع أن نفعل ذلك أيضاً- بل تتخذ شكل إيجاز الماضي كجزء من معنى الشيء الجديد الذي نفعله.

وتتضح الحالة على نحوٍ خاص حين نأتى إلى الأدب. فعمل ميلتون *الفردوس المفقود* هو ملحمة مسيحية تفصح عن صراع سياسي وإيديولوجي

(*) مجموعة قصصية شهيرة لجيمس جويس.

(26) T. S. Eliot 1919, "Tradition and the Individual Talent", in Eliot 1932; Harold Bloom 1975, *A Map of Misreading*.

(27) انظر *بؤس النبوية*.

في القرن السابع عشر. لكن إفصاحها عن ذلك الصراع لا يُفهم حقاً إن لم يكن في أذهاننا ذلك الإفصاح المُسبق عن مثل هذه الصراعات في الأساطير اليونانية-الرومانية والديانة المسيحية. وهو لا يُفهم في أجزاء منه إن لم يكن في أذهاننا نصوص الكتاب المقدس، وهوميروس، وفيرجيل، وسواهما. والمادى يريد، كما أمل، أن يفسر التطور التاريخي بأكمله على أساس الصراع الاقتصادي؛ ويريد أن يرى إلى تاريخ الأدب بأكمله على أنه في آن معاً كشف وإخفاء لتاريخ اقتصادي عميق يستببه جزئياً، ويعطيه قدراً كبيراً من معناه ودلالته الإنسانية العامة. غير أن السبيل إلى مثل هذا الفهم هو عبر تاريخ الأدب الفعلي الذي يتواصل باستقلاله النسبي، والذي يؤثر ضمنه هوميروس والكتاب المقدس على ميلتون، قافزين قروناً كي يفعل ذلك. وليس عن طريق تمثيل الاقتصاد على شكل حكاية مجازية، والنظر إلى كل عمل على أنه ثمرة آلية لثقافة زمنه المشروطة اقتصادياً.

ما مغزى هذه المبادئ الفلسفية بالنسبة لدراسة الأدب؟ يمكن القول إن خطأ الماديين الثقافييين الأدبيين المحدثين يكمن في أنهم ليسوا نظريين بما يكفي وليسوا أنثروبولوجيين بما يكفي، وليسوا ماديين بما يكفي، وليسوا تاريخيين بما يكفي. ولعلهم يتلاعبون بمعنى الثقافة التحليلي، وليس التقويمي، لكنهم لا يلتزمون به في حقيقة الأمر. فالماديون الثقافييون الأدبيون، مثل الماديين الثقافييين الأنثروبولوجيين، ينبغي أن يكونوا مهتمين بكشف العلاقات النظامية بين المحددات المادية للحياة البشرية وتجسيدها في الفن والأدب عبر التاريخ البشري بأسره. غير أنه ليس لدينا أي إحساس بأنهم مهتمون بمجتمعات العصر الحجري كاهتمامهم بمجتمعاتنا، وبأنهم مهتمون بتفسيرات نظرية قابلة للتعميم تغطي التاريخ البشري برمته.

٣-٣ مكانة الكلاسيكيات والمُعتمَدات على الصعيد الأثنروبولوجي:

تبدو النظرية الأدبية الحديثة، حين ننظر إليها من وجهة نظر أنثروبولوجية، ضيقة الأفق على نحو استثنائي، في الأدب الذي تهتم به، كما في السياسة. خذوا، مثلاً، إشارة وليامز/بينيت (في الفصل التاسع) أن مقولة "الأدب" ينبغي أن تُقصر على: "الأشكال المسيطرة من الكتابة البرجوازية بوصفها مقولة محددة تاريخياً تشير إلى نمط محدد من الممارسة الثقافية". وهذه ليست بالأطروحة النظرية في حقيقة الأمر، بل نقلة في حرب ضد نمط معين من الثقافة الرفيعة، مُجسّدة في معتمَدات أدبية معينة وسُبل معينة للنظر فيها. وهذا ما يمكن أن نراه إذ نسأل ما المقولة النظرية التي يعترّم بينيت أن يستخدمها كي يغطى أشكالاً من الكتابة لم يطلها تعريفه. والجواب هو أنه لم يفكر في ذلك. وليست لديه مقولة.

لنفترض بدلاً من ذلك أننا نطرح أسئلة أنثروبولوجية تجريبية لا تمكن الإجابة عنها من خلال معجم أكسفورد للغة الإنجليزية. ما عمر الأدب؟ ما عدد المجتمعات المختلفة التي نجده فيها؟ ما أنماط النشاط البشري الأخرى التي يمكن أن نجعلها معها؟ ما وظائفه الاجتماعية، وهل هي ذاتها على الدوام؟ ومن أجل أسئلة من هذا النوع، من الواضح أنّ علينا أن نفكر بـ "الأدب" على أنه صنف مشوّش من الأشياء يضمّ قصائد ومسرحيات وقصصاً دون أن يقتصر عليها، ولأنّ معظم المجتمعات البشرية كانت أمّية، ينبغي أن نتخلّى عن الفكرة المتحيزة التي ترى أنّ هذه الأشياء لا بدّ أن تكون مدوّنة ومكتوبة. ومع هذا التشذيب والصقل لفكرة "الأدب" القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، يمكن أن نرى أنّ جميع المجتمعات البشرية من

مجتمعات عُصَب الصيد - الالتقاط إلى المجتمعات الصناعية المتقدّمة قد أنتجت قصائد ومسرحيات وقصصًا، على الرغم من تنوّع الأشكال. وهذا المفهوم ليس تمامًا مفهوم الدكتور ليفيز عن الأدب. لكنه يبدو مقولة نظرية غير تقويمية معقولة يمكن أن تستخدمها أنثروبولوجيا عامة، سواء كان "الأدب" بهذا المعنى مقولة من مقولات مجتمعنا أم لم تكن. وعندئذ يغدو مدى فائدة هذه المقولة مسألة سجال علمي ونظري، يشبه كثيرًا ذلك الذي ينخرط فيه عالم الحشرات بصدد مقولة "الحشرات".

بل إنّ من الممكن القول إنّ القصائد والمسرحيات والقصص تجتمع بصورة طبيعية، شأنها شأن الأصناف المشوّشة، عبر سلسلة كاملة من الصلات البيئية، مع الموسيقى والرسم والنحت والإيماء والرقص، وكذلك السينما في هذه الأيام. (وعلى سبيل المثال، فإنّ معظم القصائد غنائية؛ والموسيقى تتسجم مع الرقص؛ والمسرحيات تتسجم مع الإيماء؛ إلخ). ومن المقولات الأخرى الممكنة أنثروبولوجيًا - والتي لم تقلل حقيقة استخدامنا لها في مجتمعنا من إمكانية استخدامها العلمي - مقولة "الفنون". والتعميم الأنثروبولوجي الواضح هو أنّ الفنون كليات ثقافية شأنها شأن مؤسسة الزواج، مثلاً؛ مع أنّ أشكالها المحددة نوعية ثقافيًا، شأنها شأن الأشكال التي يتخذها الزواج والتنوّعات التي تتخذها مصطلحات القرابة. ويكاد أن يكون مؤكّدًا أنّ الفنون تعود إلى العصر الباليوليتي (ثمة أدلة مادية على هذا فيما يتعلّق بالرسم والنحت، وربما الموسيقى).

ما علاقة "الفنون" بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى؟ أحد السبل الواضحة في الإجابة عن هذا السؤال، مع أنّ وضوحه لا يقلل من إقناعه النظري، هو أنّها تؤدّي كثيرًا من الوظائف المختلفة: وظائف دينية،

واحتفالات رسمية، وتسليية مأجورة، بل واسترخاء خاص؛ غير أنه ما من سبب محدد لمطابقتها مع أى من هذه الوظائف. وعلى هذا الأساس، ليس ثمة معنى لذلك النوع من الحجاج الذى يقول: "لم يكن لدى المصريين القدماء قصائد، بالمعنى الذى لدينا؛ لأنّ الدين كان كلّ شيء حينئذ". وما يمكن أن يكون له معنى هو القول إنه كان لديهم شعر ديني دون سواه من أنواع الشعر، إذا ما كان الحال كذلك حقاً). ولقد أشرت إلى أننا لسنا بحاجة لأن نقدّم أى تفسير مادي ثقافي لوجود الفنون؛ فلعلها جزء من السلوك النوعي الخاص بالجنس البشرى، شأنها شأن اللغة. غير أنّ تفسير الأشكال النوعية التي تتخذها الفنون في كلّ مجتمع، والوظائف الاجتماعية التي تؤدّيها يبقى حقلاً بالغ الخصوبة بالنسبة للمادية الثقافية.

لا يبدى بعض الراديكاليين الثقافيين الأشدّ التزاماً أى اعتراض على ما قيل إلى الآن. فالتزامهم لا يتعارض مع وجود الأدب بمعنى تلك المجموعة المتميزة والمسرحيات والقصص، بل مع وجود الأدب بمعنى تلك المجموعة المتميزة من الأعمال التي تحدد القيم العليا في ثقافة. ما يعارضونه حقاً هو المعتمدات الأدبية، الكلاسيكيات الأدبية، الآداب الكلاسيكية، التراثات والتراثات العظيمة بالمعنى الذى نجده لدى إليوت وليفيثز⁽²⁸⁾. وهم يقاتلون من أجل الحرية، حرية إدخال الأدب المعاصر أو المسلسلات التليفزيونية الشعبية في المناهج الدراسية. واستخدامهم معنى الثقافة الأنثروبولوجي هو استخدام استراتيجي، مع غاية منظورة بالغة الضلالة. وهذا هو السبب في أنهم يتكلمون على أصناف أدبية متميزة كما لو أنّ برجوازية القرن التاسع عشر هي أول من اعترف بهذه الاصناف، مع أنّ الأدلة تسطع مشيرة إليها من صفحات بن

(28) T. S. Eliot 1919, "Tradition and the Individual Talent", in Eliot 1932, *Selected Essays*; F. R. Leavis 1936, *Revaluation*; 1948, *The Great Tradition*.

جونسون، وشكسبير، ودانتى، وفيرجيل، وأرسطو، والكتاب المقدس بالطبع، لتبين أنّ هذه الظاهرة قديمة قدم الحضارة. وقد يقول ماركسى إنها قديمة قدم المجتمع الطبقي، وإنها جانب من جوانب المجتمع الطبقي، وتخدم غرضًا اجتماعيًا هو السيطرة الطبقيّة. لكن هذه المسألة أيضًا تحتاج إلى تفحص أنثروبولوجى، لأنّ مجتمعات بلا دولة لديها كلاسكياتها.

والأولوية الأولى فى مقارنة مادية ثقافية للمعتمدات الأدبية، وسواها، بوصفها مؤسسات اجتماعية، هى وصفها وصفًا إثنوغرافيًا وتاريخيًا صائبًا. والأولوية الثانية هى تفسير خصائصها، وتاريخها، تفسيرًا ماديًا. وما الزعم أنّ الأدب (المسرحيات، القصائد، إلخ) ظاهرة برجوازية سوى إثنوغرافيا رديئة وتاريخ ردىء؛ أبعد ما يكونان عن الصواب. ومثل ذلك هو الزعم أنّ الأدب (بوصفه تمييز مسرحيات معينة، أو قصائد معينة، إلخ عن غيرها لأغراض ثقافية معينة) ظاهرة برجوازية، فهذه أيضًا إثنوغرافيا رديئة؛ وذلك لوجود الأدب بهذا المعنى فى مجتمعات قبل رأسمالية كثيرة. أمّا الزعم أنّ مثل هذا التمييز يخدم أغراض السيطرة الطبقيّة على الدوام فهو زعم ممكن ولافت. وهو جدير بالسّبر عبر النظر فى سلسلة الطرائق التى التقطت بها أعمال معينة فى ثقافات مختلفة؛ ورؤية التفسيرات التى تطرح ذاتها لمثل هذه الممارسة.

ولعلّ أوضح غرض تُختار لأجله كتابات معينة - وربما تُكتب أو لا تُكتب لأجله- هو الغرض الدينى. وكثيرة هى الديانات التى كانت لها كتبها المقدسة قبل اليهودية بكثير، وهى كتب تتسم بالنسبة للمؤمنين بها بسلطة داخلية عظيمة. وقد يعاقب التجديف على مثل هذه الكتب المقدسة بالموت، حتى فى القرن العشرين! أمّا بالنسبة للأنثروبولوجى المتشكك -وآمل أن يكون الأنثروبولوجيون جميعًا متشككين حيال هذا الأمر- فإنّ كون كتاب ما

مقدّساً هو خاصية تُضَفَى إضفاءً، وليست خاصية جوهرية، إذ ليس لها أية علاقة ضرورية بمحتواها. ويمكن لدليل الهاتف في لندن أن يُقدّس إذا ما قرّرت ديانة ما أنه مقدّس، مع أنّ مثل هذه الديانة لا بد أن تكون باللغة السخف. وأنثروبولوجيا الكتب المقدّسة هي جزء جوهرى من أنثروبولوجيا الدين، ولا بد لتفسيراتنا المادية من أن تطول الدين.

ومن الواضح أن الصراع الطبقي يلعب بعض الدور هنا، لأنه غالباً ما يكون القوة التي تشكّل أساس الصراع بين ديانتين، أو طائفتين من الديانة الواحدة. لكن من المشكوك به أن تكون الطبقة هي القصة كاملة. وكذلك فإنّ للنزاعات الإثنية والقومية أهميتها، وهي تتفاعل مع القضايا الطبقيّة. وكما اكتشف الراديكاليون بصورة مؤلمة في السنوات الثلاثين الأخيرة، فإنّه يبدو من المستحيل اختزال النزاعات الإثنية إلى الصراع الطبقي؛ مع أنّ بمقدور المرء بلا شك أن يستخدم التنافس على الموارد المادية في تفسير بعض من تاريخ هذين الصراعين كليهما.

ويبقى محلّ شكّ أن يمكن لذلك كلّه أن يفسّر الدين تماماً. فتمة حاجات بشرية عامة ينبغي تناولها؛ كالحاجة إلى العزاء إزاء الموت. وكما رأينا لدى النظر في تفسير جاك ليندسى عمل بنيان، ثمة جوانب معينة لمفهوم السماء لا تلتقطها صورة الحياة بعد الثورة. وقلة من الديانات هي التي تفوق الديانة المصرية في تراتبيتها الواضحة، إذ تمدّ التراتبية الاجتماعية في مملكتها إلى ما وراء القبر مدّاً أبدياً. غير أنّ كتاب الموتى ذاته، ذلك الكتاب الباكر والمؤثر، يتناول بعض الحاجات غير المرتبطة بالطبقة.

ويُعدّ التعليم من وظائف الأدب الكبرى على مرّ التاريخ العالمي. وثمة ميل لدى اليسار الحديث لأن يقصّ حكاية "نشوء الإنجليزى" كما لو أنّ أوائل القرن العشرين هي أول لحظة يقوم بها التعليم على أساس الدراسة الأدبية.

غير أن على المرء، إثنوغرافياً، أن يدرك من دراسة الكلاسيكيات الأدبية أن التعليم مؤسسة شائعة في معظم المجتمعات الكبيرة منذ آلاف السنين إلى الآن. وكانت الامتحانات المتركزة على الكلاسيكيات الوسيلة الأساسية في اختيار الماندارين^(*) في الإمبراطوريات الصينية القديمة. وقد أقامت الحضارات الغربية التعليم العالي عليها منذ اليونان القديمة، فكانت تقرأ الكلاسيكيات المكتوبة بلغتها في بعض الأحيان، والكلاسيكيات المكتوبة بلغة أجنبية في أحيان أخرى. وقد درس اليونانيون القدماء هوميروس؛ ودرس الرومان الكتب اليونانية الأرخية والكلاسيكية؛ ودرست أوروبا العصور الوسطى الكتب اللاتينية؛ وواصلت أوروبا عصر النهضة ذلك وأضافت إليه الكتب اليونانية. ولا يتمثل تجديد القرن العشرين في إقامة التعليم العالي على الأدب؛ فلطالما كان قائماً عليه. بل يتمثل في التقليل من أهمية اللغات القديمة، بوصفها معاكسة للحديثة، وبإحداث قدر كبير من التعليم العالي الذي لا يقوم على الأدب مطلقاً، بل على العلوم الطبيعية والاجتماعية.

وكما هو الحال بالنسبة للكتب المقدسة، فقد حاول المؤمنون الحقيقيون، كالدكتور ليفيز مثلاً، أن يكتشفوا الخصائص الجوهرية التي تبسّوئ كتباً معينة مكانة كلاسيكية. والأرجح أن يعمد أنثروبولوجينا المتشكك إلى القول إن خاصية الكلاسيكية هي خاصية مسبوغة إسباغاً: فالكلاسيكيات كانت ولا تزال، منذ آلاف السنين إلى الآن، مجرد كتب اختارتها المؤسسات التربوية السائدة كنصوص. لكن ذلك لا يعنى أنها لا تتسم بصفات خاصة بها، أو أن الأحكام التي أطلقها عليها كثير من القراء الجديين في الماضي مجرد إسقاط لما علمهم إياه أساتذتهم؛ فمثل هذا الرأي (الذي يراه كما يبدو بعض الماديين

(*) الماندارين، موظف عام متعلم ينتمي إلى واحدة من المراتب التسع في الإمبراطورية الصينية. وكان الشخص يغدو ماندارينا بعد اجتياز امتحان الكلاسيكيات الصينية. فإذا ما أفلح، ارتدى الزي الرسمي الخاص بمرتبته. وكان هؤلاء الماندارين يتكلمون لغة خاصة بهم.

التقافيين) إنّما ينمّ على ازدراء مركزى إثنى لمعظم القراء القدماء. وثمة أدلة ساحقة (رغم عدم الإجماع عليها) تشير إلى أنّ الكتب التى تُختار ككلاسيكيات فى كل ثقافة من الثقافات غالبًا ما تُختبَر على أنّها حسنة جدًا؛ بحيث يمكن للمرء أن يمضى حياته متمتّعًا بقراءتها. أمّا كيفية ذلك فتحْتَاج إلى تفسير، ربما على أساس تفاعل البنى الأدبية مع المعايير الثقافية.

ولطالما كان هذا النوع من التعليم الأدبى مرتبطًا بالأنظمة الطبقيّة؛ ولطالما كان التعليم كذلك بالفعل، إذ تعمل النخب على الدوام لضمان تعليم أبنائها. لكن افتراض أنّ السبب الوحيد وراء تقرير كلاسيكيات ثقافة أخرى هو ضمان صعود طبقة معينة فى ثقافة من يقرّرون هو خطأ بيّن. وبالنسبة لكاتب إنجليزى فى أيام سيدنى، فإنّ الأدب اليونانى واللاتينى كان أغنى من الإنجليزى بما لا يُقاس؛ وكان يوفرّ النماذج الشكلية الأساسية لأى أدب قادم. وفى أيام سويفت لم يكن واضحًا أنّ الأمر كذلك؛ وفى أيام ماكولى، كان واضحًا أنه ليس كذلك. لكنّ الأدب اليونانى واللاتينى ظلّ أساسًا لتعليم الطبقة الحاكمة حتى القرن العشرين؛ وثمة عناصر حرب طبقيّة رمزية فى حلول الكلاسيكيات الإنجليزية محلّها. وحكاية القصة برمتها على أساس طبقي يعنى أن نغفل الأمر الذى يجمع سيدنى وسويفت وماكولى؛ وهو أنّ ثمة خصائص فى كتابة هذه الأعمال، تتميّز عن أية فحوى سياسية يمكن أن تتطوى عليها، ويقومها القراء عاليًا ويمكن لكاتب أن يتعلّم منها. ولا يمكن أن نتصور أنّ هذه الأعمال جميعًا لا تكفّ عن الكلام على الطبقة طيلة الوقت بصورة غير واعية؛ الأمر الذى يعود فى جزء منه إلى أنّها جميعًا تتكلم بوعى على الطبقة بعض الوقت، ويعود فى جزء آخر إلى أنّ طبيعة الحرب الطبقيّة قد تغيّرت، ولم تعد هذه الأعمال جميعًا فى الطرف ذاته من طرفى هذه الحرب.

ولقد كانت الهجمات التي شنت على "المُعتمَد الأدبي" مصدر قَدْر كبير من الإثارة في السجال الأدبي الذي جرى مؤخرًا. فما الذي يجعل مُعتمَدًا يمثل هذه الأهمية؟ إنَّ الكتب الأولى التي تُكرَّس كمُعتمَد هي الكتب المقدَّسة. وغالبًا ما يكون ثمة شكوك كثيرة بشأن الكتب التي تُقدَّس عمليًّا؛ ومن هنا تنشأ مشكلة تشكيل معتمد ما. وفي بعض الثقافات -التبتيَّة، اليهودية الأرثوذكسية؟- يصعب التمييز بين المؤسسات الدينية والتعليمية؛ والكتب المقدَّسة هي ذاتها الكلاسيكيات. أمَّا في الثقافة الغربية فلم يكن الأمر كذلك البتَّة؛ بل كان التعارض بين الكتابات المعتمَدة والكلاسيكيات الإنسانيَّة مصدر طاقة فكرية عظيمة وتطورات نظرية مهمة في زمن أوغسطين، وتوما الأكويني، والنهضة، على سبيل المثال.

وعادة النقاد المحدثين في إطلاق اسم "المُعتمَد" على الكلاسيكيات الإنجليزية هي أشبه بملحق هزلي يُضاف إلى هذا التاريخ العظيم؛ كما لو أنها جميعًا تشكّل كتابًا مقدَّسًا حديثًا. وهي توحى بأنَّ الكلاسيكيات الإنجليزية مقدَّسة؛ لكنَّ أحدًا لا يأخذ ذلك على محمل الجدِّ؛ وهو في الحقيقة عقبول من عقابيل تصوّر القرن التاسع عشر أننا بحاجة إلى خلف يخلف المسيحية، وأنَّ الأدب الإنجليزي يمكن أن يوفر هذا الخلف. ثمَّ إنَّ هذا المصطلح يعمى على حقيقة أنه يمكن أن يكون ثمة أسباب عقلانية وجيهة لدراسة الأدب الكلاسيكي. وأحد هذه الأسباب أنه يوفر تبصرًا لا يُضاهى بالتاريخ الثقافي البشري، بما في ذلك السيرورات التي بنَت النقاد أنفسهم.

أمَّا أولئك الذين يحبِّذون مقررات الدراسات الثقافية القائمة على نصوص قريبة العهد مستمَّدة من صناعة التسلية، لكنهم يفسِّرونها بأعقد النظريات الماركسية وما بعد الماركسية وأحدثها، فيميلون إلى زعم غبى مفاده أنهم يوسِّعون مدى الدراسة الأدبية. غير أنهم يضيقون ذلك المدى أشدَّ

الضيق في الغالب، بتقليصهم البعد التاريخي إلى أبعد حدّ. فالمقررات المحدودة على هذا النحو لا يسعها أن تلقى الضوء على تغيّر تاريخي ضخم؛ وهي متركزة إثنياً للغاية. وعادةً ما تخلفها وراءها التغيرات التاريخية بالغة الصّغر. ولعلّ مقرراً موضوعاً على هذه الأسس، في الهياج الثوري الذي شهدته سبعينيات القرن العشرين، أن يكون محاولة واعية لبناء، أو طرح، طبقة ثورية جديدة، عشية تولي الأمور^(٢٩). ومن العبث لوم مثل هذا المقرّر على افتقاره إلى الاستمرارية الثقافية. ولكن ما فائدته ما دامت الثورة لا تأتي، ولا تأتي، ولن تأتي أبداً؟ وما دام حتى أضعف الطلاب يكفّون عن الإيمان بالثورة؛ ويضطر الأساتذة الذين شابوا إلى التحول صوب راديكاليات جديدة -العالم الثالث، النسوية- لا يمكن تنظيرها ضمن الإطار المفهومي الماركسي القديم؟ (في حين يحتفظ أسخيلوس بأهميته على هذا الصعيد)^(٣٠).

وبالمناسبة، فإنني لست أهاجم مقررات الدراسات الثقافية بحدّ ذاتها، أو أخلط بين الصورة الكاريكاتورية التي أرسمها والشئ الفعلي الذي غالباً ما يكون مؤثراً؛ الأمر الذي يعود بالفائدة على هجوم نمطي غبي عادةً ما يُشنّ على من يحبّون الدراسة التاريخية الممتدة.

والمشكلة الفعلية في وضع مقررات الأدب الإنجليزي لم تكن قطّ مشكلة احترام مُعتمدٍ مقدّس. بل كانت بدرجةٍ ما مشكلة تزويد طبقةٍ جديدةٍ أو قديمةٍ بفهمٍ لذاتها كافٍ، ويشتمل على فهمٍ كافٍ لتطورها التاريخي واستمرارها. والافتراض الذي تتطوى عليه الشهادة التقليدية في الآداب هو أنّ الطبقة المعنيّة هي طبقة حاكمة، يعود تراثها الداخلي إلى قرون، أو حتى

(٢٩) هذا مقرر افتراضيّ أو مثالي بقصد التحليل، ولا ينطبق على مقررات الدراسات الثقافية الفعلية.
(٣٠) لعلّ *الأوريستيا* (التي كتبها أسخيلوس في القرن الخامس ق.م) أن تكون النصّ الأساسي في الأدب الغربي حول إخضاع النساء.

ألفيات. وكثيراً من الملازمين الشباب في خنادق الحرب العالمية الأولى كانوا قد قرأوا هوميروس بلغته الأصلية في المدرسة: خطبة ساربيدون^(*) عن مسؤولية الأرستقراطيين في الدفاع عن المجتمع الذى منحهم امتيازاتهم تخاطب هؤلاء مباشرة. ويمكننا الآن، فى شهادة آداب حديثة، أن نقرأ هوميروس كى نفهم شيئاً مما شكّلهم. ومع أن تأثير "هوميروس"^(٣١) الشخصى المباشر لا بدّ أن يكون قد فعل فعله بصورة أساسية لدى أقلية متعلّمة، فإنّ التراث الأدبى الذى أسسه والعائد إلى ٣٠٠٠ سنة يوفرّ فضاءً يُسعى فيه وراء التعليم وتُطلق فيه أحكام القيمة. وهذا يستحقّ دراسة أنثروبولوجية.

وإنه لمن عمل دراسة الأدب العقلانية أن تتقصّى هذه الضروب من الاستمرارية الثقافية الضخمة، وتحاول أن تفسّرّها على أسس مادية، يُرى فيها إلى ضرورة الاستمرارية الأدبية على أنها أعراض لضروب جوهرية من الاستمرارية التاريخية، وتربط أهمية الأعمال الأدبية ربطاً وثيقاً بأهميتها فى كشف مجرّيات التاريخ. وبهذه الطريقة وحسب يمكن فهم بنية الثقافة البشرية ولو جزئياً. وعلى هذا الأساس وحسب يكون ممكناً قيام قدر محدود من الحرية التاريخية الواعية. لا يسعنا أن نفرّ من التاريخ، ما يسعنا وحسب هو أن نقلع من موقعنا الحالى فيه؛ ولا يسعنا أن نفعل ذلك حقاً إلا إذا فهمنا ما هو ذلك الموقع. ودراسة الكلاسيكيات التى تموّه وتكشف التطور الجوهري فى ثقافتنا يمكن أن تكون التعليم الراهن الأشدّ أهمية والأكثر مباشرة، حتى لو كانت تلك الكلاسيكيات تعود إلى ٣٠٠ أو ٣٠٠٠ عام،

(*) من قوّاد الجيش الطروادى الأساسيين إلى جانب هكتور.

(٣١) لعله لم يكن هنالك مثل هذا الشخص. و"هوميروس" هو تقليد فى كتابة الشعر يعود إلى العصر الموكينى. وتقليدنا الكلاسيكى، مثل الكتاب المقدس، يعود بنا إلى عصر البرونز.

وحتى حين تكون تلك الكلاسيكيات معاكسة لأعمق قناعاتنا، خاصةً حين يكون إطار التحليل الذي نستخدمه إطاراً مادياً ثقافياً.

كتب:

Lewis H. Morgan 1877 *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.*

Friedrich Engels 1884 *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.*

Marvin Harris 1969 *The Rise of Anthropological Theory.*

1975 *Cows, Pigs, Wars and Witches.*

1978 *Cannibals and Kings: The Origins of Culture.*

1980 *Cultural Materialism.*

1990 *Our Kind: Who we are, where we came from, and where we are going: the Evolution of human life and culture.*

Marshall Sahlins 1974 *Stone Age Economics.*

Philip Lieberman 1984 *The Biology and Evolution of Language.*

Jonathan Dollimore and **Alan Sinfield** (eds) 1985 *Political Shakespeare.*

Tony Bennett, Colin Mercer and **Janet Woollacott** (eds) 1986 *Popular Culture and Social Relations.*

المصادر والمراجع

- Ackroyd, Peter** 1984 *T.S. Eliot* London: Hamish Hamilton.
- Adorno, Theodor** 1956 *Against Epistemology: a Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies* Oxford: Basil Blackwell.
- Adorno, Theodor** 1966 *Negative Dialectics* London: Routledge.
- Adorno, Theodor** 1967 *Prisms* London: Neville Spearman.
- Agger, Ben** 1992 *Cultural Studies as Critical Theory* Falmer.
- Agulhon, Maurice** 1973 *The Republican Experiment: 1848–52* Cambridge: CUP.
- Alexander, Arch B.D.** 1907 *A Short History of Philosophy* Glasgow: James Maclehose Glasgow University Press.
- Althusser, Louis** 1965 *For Marx* London: Verso.
- Althusser, Louis** 1970 *Lenin and Philosophy* London: Verso.
- Althusser, Louis** 1984 *Essays on Ideology* London: Verso.
- Althusser, Louis** 1990 *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* London: Verso.
- Althusser, Louis** 1978 'The Crisis of Marxism' in *Marxism Today* (ed. Martin Jacques) London: The Communist Party.
- Althusser, Louis** and **Balibar, Etienne** 1968 *Reading Capital* London: Verso.
- Anderson, Perry** 1969 'Components of the National Culture' in Cockburn and Blackburn 1969 London: Penguin.
- Anderson, Perry** 1974 *Lineages of the Absolutist State* London: NLB.
- Anderson, Perry** 1976 *Considerations on Western Marxism* London: Verso.
- Anderson, Perry** 1980 *Arguments within English Marxism* London: Verso.
- Anderson, Perry** 1983 *In the Tracks of Historical Materialism* London: Verso.
- Appignanesi, Lisa** (ed.) 1989 *Postmodernism: ICA Documents* London: Free Association Books.

- Arato, Andrew and Breines, Paul** 1979 *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* London: Pluto Press.
- Arvon, Henri** 1970 (trans. Helen Lane 1973) *Marxist Aesthetics* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ashton, Robert** 1978 *The English Civil War: Conservatism and Revolution 1603–49* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Avineri, Shlomo** 1968 *The Social and Political Thoughts of Karl Marx* Cambridge: CUP.
- Ayer, A. J.** 1956 *The Problem of Knowledge* London: Penguin.
- Bachelard, Gaston** 1934 (trans. Arthur Goldhammer 1984) *The New Scientific Spirit* Boston: Beacon Press.
- Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and Loxley, D.** (eds) 1983 *The Politics of Theory* Colchester: University of Essex Press.
- Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and Loxley, D.** (eds) 1986 *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84* London: Methuen.
- Barrell, John** 1972 *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730–1840: an Approach to the Poetry of John Clare* Cambridge: CUP.
- Barrell, John** 1980 *The Dark Side of the Landscape: the Rural Poor in English Painting 1730–1840* Cambridge: CUP.
- Barrell, John** 1986 *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: the Body of the Public* New Haven and London: Yale UP.
- Barrett, Michele** 1991 *The Politics of Truth: from Marx to Foucault* Cambridge: Polity Press.
- Barthes, Roland** 1966 *Criticism and Truth* London: The Athlone Press.
- Baudrillard, Jean** (ed. Mark Poster) 1988 *Jean Baudrillard: Selected Writings* Stanford: Polity Press.
- Beardsley, Monroe C.** 1966 *Aesthetics from Classical Greece to the Present* New York: Macmillan.
- Beer, M.** 1921 *A History of British Socialism* The National Labour Press, Ltd (George Bell and Sons London).
- Bell, Michael** 1988 *F. R. Leavis* London: Routledge.
- Belsey, Catherine** 1980 *Critical Practice* London: Methuen (New Accents).
- Bennett, Jonathan** 1966 *Kant's Analytic* Cambridge: CUP.
- Bennett, Jonathan** 1974 *Kant's Dialectic* Cambridge: CUP.

- Bennett, Tony** 1979 *Formalism and Marxism* London: Methuen (New Accents).
- Bennett, Tony** 1986 'Popular Culture and "the turn to Gramsci"' in Bennett *et al.* 1986.
- Bennett, Tony, Mercer, Colin and Woollacott, Janet** (eds) 1986 *Popular Culture and Social Relations* Milton Keynes: Open University Press.
- Benton, Ted** 1984 *The Rise and Fall of Structural Marxism* London: Macmillan.
- Berkeley** 1878 *The Principles of Human Knowledge* London: Routledge.
- Berlin, Isaiah** 1939 *Karl Marx: His Life and Environment* Oxford: OUP.
- Bhaskar, Roy** 1978 *A Realist Theory of Science* Sussex: Harvester Press.
- Bhaskar, Roy** 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation* London: Verso (NLB).
- Blackburn, Robin** 1969 'A Brief Guide to Bourgeois Ideology' in Cockburn and Blackburn 1969.
- Blackburn, Robin** (ed.) 1986 *New Left Review 159: Alternatives to Capitalism* London: NLR.
- Blaug, Mark** 1958 *Ricardian Economics: a Historical Study* Connecticut: Greenwood Press.
- Bloom, Harold** 1973 *The Anxiety of Influence: a Theory of Poetry* Oxford: OUP.
- Bloom, Harold** 1975 *A Map of Misreading* Oxford: OUP.
- Bloom, Harold** 1979 'The Breaking of Form' in Hartman 1979 *Deconstruction and Criticism* London: Routledge.
- Brecht, Bertholt** 1957 (trans. 1964 John Willett) *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* London: Methuen.
- Bukharin, Nikolai** 1921 *Historical Materialism: a System of Sociology* Michigan: University of Michigan.
- Burgess, Tyrrell** (ed.) 1969–74 *Higher Education Review* London: Cornmarket/Tyrrell Burgess Associates.
- Burgess, Tyrrell** 1972 *The Shape of Higher Education* London: Cornmarket Press.
- Burkert, Walter** 1983 *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* Berkeley and London: University of California Press.

- Byatt, A.S.** 1978 *The Virgin in the Garden* London: Chatto and Windus.
- Callinicos, Alex** 1982 *Is There a Future for Marxism?* London: Macmillan.
- Callinicos, Alex** 1983 *Marxism and Philosophy* Oxford: OUP.
- Callinicos, Alex** 1989 *Against Postmodernism: a Marxist Critique* Cambridge: Polity Press.
- Callinicos, Alex** 1991 *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* Cambridge: Polity Press.
- Carver, Terrell** 1981 *Engels* Oxford: OUP.
- Cassirer, Ernst** 1945 *Rousseau Kant Goethe: Two essays* New Jersey: Princeton University Press.
- Caudwell, Christopher** 1937 *Illusion and Reality* London: Lawrence and Wishart.
- Caudwell, Christopher** 1938 *Studies in a Dying Culture* London: John Lane, The Bodley Head.
- Caudwell, Christopher** 1938a, 1948, 1939 *The Concept of Freedom* London: Lawrence and Wishart.
- Caudwell, Christopher** 1938, 1948, 1971 *Studies and Further Studies in a Dying Culture* New York and London: Monthly Review Press.
- Caudwell, Christopher** 1939 *The Crisis in Modern Physics* London: John Lane, The Bodley Head.
- Caudwell, Christopher** 1986 *Scenes and Actions* London: Routledge and Kegan Paul.
- Caws, Peter**, 1979 *Sartre* London: Routledge.
- Chagnon, Napoleon A.** 1968a *Yanomamo: The Fierce People* New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Chagnon, Napoleon A.** 1968b 'Yanomamo Social Organisation and Warfare' in Fried, Harris and Murphy (eds) *War: the Anthropology of Armed Conflict and Aggression* (pp. 109–59).
- Chagnon, Napoleon** 1974 *Studying the Yanomamo* New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Chagnon, Napoleon** 1992 *Yanomamö: the Last Days of Eden* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Chomsky, Noam** 1966 *Cartesian Linguistics* Harper and Row.
- Chomsky, Noam** 1979 *The Washington Connection (The Political Economy of Human Rights I)* Nottingham: Spokesman.

- Chomsky, Noam** 1979 *Language and Responsibility* Brighton: Harvester Press.
- Chomsky, Noam** 1988 *Language and Politics* Montreal and New York: Black Rose Books.
- Chomsky, Noam** 1989 'Noam Chomsky: An Interview' *Radical Philosophy* 53 London: Radical Philosophy Group.
- Chomsky, Noam** and **Herman Edward S.** 1979 *After the Cataclysm (The Political Economy of Human Rights II)* Nottingham: Spokesman.
- Clark, Ronald W.** 1988 *Lenin: the Man Behind the Mask* London: Faber and Faber.
- Cockburn, Alexander** and **Blackburn, Robin** (eds) 1969 *Student Power: Problems, Diagnosis, Action* London: Penguin (in association with *New Left Review*).
- Cohen, G.A.** 1978 *Karl Marx's Theory of History: A Defence* Oxford: OUP.
- Cohen, Ralph** (ed.) 1989 *The Future of Literary Theory* London: Routledge.
- Cohn-Bendit, Daniel** 1968 *Obsolete Communism – the Left-Wing Alternative* London: Penguin.
- Connor, Steven** 1992 *Theory and Cultural Value* Oxford: Blackwell.
- Copleston, Frederick (SJ)** 1946 *A History of Philosophy: vol. 1: Greece and Rome* New York: Doubleday Image Books 1962.
- Copleston, Frederick (SJ)** 1963 *A History of Philosophy: vol. 7 Part II Schopenhauer to Nietzsche* New York: Doubleday Image.
- Cornford, F.M.** 1914 *The Origin of Attic Comedy* London.
- Cornford, F.M.** 1965 *Thucydides Mythistoricus* London: Routledge.
- Cornforth, Maurice** 1968 *The Open Philosophy and the Open Society* London: Lawrence and Wishart.
- Cousins, Mark** and **Hussain, Athar** 1984 *Michel Foucault* London: Macmillan.
- Coward, Rosalind** and **Ellis, John** 1977 *Language and Materialism* London: Routledge.
- Craig, David** (ed.) 1975 *Marxists on Literature: an Anthology* London: Penguin.
- Crick, Bernard** 1987 *Socialism* Milton Keynes: Open University Press.

- Croce, Benedetto** 1898–1900 *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* London: Frank Cass and Co. 1914, 1966.
- Croce, Benedetto** 1909 (rev. 1922) *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic* London: Peter Owen/Vision Press.
- Danto, Arthur C.** 1989 'Beautiful Science and the Future of Criticism' in Cohen 1989.
- Derrida, Jacques** 1967 *Writing and Difference* London: Routledge.
- Descombes, Vincent** 1979 (trans. 1980 Scott-Fox and Harding) *Modern French Philosophy* Cambridge: CUP.
- Dews, Peter** 1987 *Logics of Disintegration* London: Verso.
- Dobb, Maurice** 1973 *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory* Cambridge: CUP.
- Dollimore, Jonathan** and **Sinfield Alan** (eds) 1985 *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism* Manchester: Manchester University Press.
- Dowling, William C.** 1984 *Jameson, Althusser, Marx – an Introduction to the Political Unconscious* London: Methuen (University Paperbacks).
- Doyle, William** 1989 *The Oxford History of the French Revolution* Oxford: Oxford University Press.
- Drakakis, John** 1985 *Alternative Shakespeares* London: Methuen.
- Duncan, Graham** 1973 *Marx and Mill* Cambridge: CUP.
- Durkheim, Emile** 1895 (trans. 1938, Solovay, Sarah and Mueller, John H.) *The Rules of Sociological Method* New York: Free Press.
- Eagleton, Terence (later Terry)** 1966 *The New Left Church* London: Sheed and Ward.
- Eagleton, Terry** 1976 *Criticism and Ideology* London: Verso.
- Eagleton, Terry** 1983 *Literary Theory: an Introduction* Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, Terry** 1984 *The Function of Criticism* London: Verso.
- Eagleton, Terry** 1986a *Against the Grain* London: Verso.
- Eagleton, Terry** 1986b *William Shakespeare* Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, Terry** (ed.) 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives* Cambridge: Polity Press.

- Eagleton, Terry** 1990a *The Ideology of the Aesthetic* Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, Terry** 1990b *The Significance of Theory: the Bucknell Lectures in Literary Theory* Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, Terry** 1991 *Ideology: an Introduction* London: Verso.
- Eagleton, Terry** 1992 'Proust, Punk, or Both: How ought we to value popular culture?' *The Times Literary Supplement* (18 December).
- Easthope, Anthony** 1980 'Reply to Rée' *Radical Philosophy* 25 London: Radical Philosophy Group.
- Easthope, Anthony** 1983 *Poetry as Discourse* London: Methuen (New Accents).
- Easthope, Anthony** 1988 *British Post-Structuralism since 1968* London: Routledge.
- Easthope, Anthony** 1991 *Literary into Cultural Studies* London: Routledge.
- Eddington, Sir Arthur** 1928 *The Nature of the Physical World* London.
- Eliot, T.S.** 1919 'Tradition and the Individual Talent' in Eliot 1932.
- Eliot, T.S.** 1920 *The Sacred Wood* London: Methuen.
- Eliot, T.S.** 1932 *Selected Essays* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1933 *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of Criticism to Poetry in England* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1939 *The Idea of a Christian Society* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1945 *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1948 *Notes Towards the Definition of Culture* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1965 *To Criticise the Critic and other Writings* London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S.** 1957 *On Poetry and Poets* London: Faber and Faber.
- Elliott, Gregory** 1986 'The Odyssey of Paul Hirst' in Robin Blackburn (ed.) *New Left Review* 159 (September/October 1986).
- Elliott, Gregory** 1987 *Althusser: the Detour of Theory* London: Verso.

- Elster, Jon** 1985 *Making Sense of Marx* Cambridge: CUP.
- Empson, William** 1930 *Seven Types of Ambiguity* London: Chatto and Windus/Penguin Books.
- Empson, William** 1987 *Argufying* London: Chatto and Windus.
- Engels, Friedrich** 1845 *The Condition of the Working Class in England* Oxford: Basil Blackwell.
- Engels, Friedrich** 1877 *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)* London: Martin Lawrence.
- Engels, Friedrich** 1884 *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* London: Lawrence and Wishart.
- Engels, Friedrich** 1888 (published 1936) *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* London: Lawrence and Wishart.
- Engels, Friedrich** 1940 *Dialectics of Nature* London: Lawrence and Wishart.
- Evans, Mary** 1981 *Lucien Goldmann* Sussex: Harvester Press.
- Featherstone, Mike** (ed.) 1988 *Theory, Culture and Society, Vol. 5, No. 2-3: special issue on Postmodernism* London: Sage Publications Ltd.
- Feigl, Herbert and Sellars, Wilfred** 1949 *Readings in Philosophical Analysis* New York: Appleton Century Crofts.
- Feynman, Richard** 1985 *QED: The Strange Theory of Light and Matter* London: Penguin.
- Findlay, J.N.** 1958 *Hegel – a Re-examination* London: Allen and Unwin.
- Findlay, J.N.** 1959 'The Contemporary Relevance of Hegel' in Findlay 1963.
- Findlay, J.N.** 1963 *Language, Mind, and Value* London: Allen and Unwin.
- Foucault, Michel** 1961 *Madness and Civilisation* London: Tavistock.
- Foucault, Michel** 1963 *The Birth of the Clinic* London: Tavistock.
- Foucault, Michel** 1966 *The Order of Things* (originally *Les Mots et les Choses*) London: Tavistock.
- Foucault, Michel** 1969 *The Archaeology of Knowledge* London: Tavistock; New York: Pantheon.

- Foucault, Michel** 1975 *Discipline and Punish* London: Penguin.
- Foucault, Michel** 1980 *Power/Knowledge (Interviews, etc. 1972–77)* Sussex: Harvester Press.
- Foucault, Michel** 1984 *The Foucault Reader* London: Penguin (Peregrine).
- Foucault, Michel** 1989 *Foucault Live (Interviews 1966–84)* New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series.
- Fourier, Charles** 1972 *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction* London: Jonathan Cape.
- Fraser, J.G.** 1890–1915 *The Golden Bough* London: Macmillan.
- Freud, Sigmund** 1929 *Civilisation and its Discontents* London: Hogarth.
- Galbraith, J.G. and Salinger, Nicole** 1981 *Almost Everyone's Guide to Economics* London: Penguin.
- Gane, Mike** (ed.) 1986 *Towards a Critique of Foucault* London: Routledge and Kegan Paul.
- Geras, Norman** 1983 *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* London: Verso.
- Gilbert, Katherine and Kuhn, Helmut** 1956 *A History of Aesthetics* London: Thames and Hudson.
- Gleick, James** 1987 *Chaos* London: Cardinal (Sphere).
- Gluck, Mary** 1985 *Georg Lukács and his Generation 1900–1918* London: Harvard University Press.
- Goldmann, Lucien** 1948 *Introduction à la philosophie de Kant* Paris: Gallimard.
- Goldmann, Lucien** 1964 *The Hidden God: a Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* London: Routledge.
- Goldmann, Lucien** 1970 *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy* London: Routledge.
- Goldmann, Lucien** 1980 *Method in the Sociology of Literature* Oxford: Basil Blackwell.
- Gould, Julius** (ed.) 1965 *Penguin Survey of the Social Sciences 1965* London: Penguin.
- Gouldner, Alvin** 1971 *The Coming Crisis of Western Sociology* London: Heinemann.
- Gouldner, Alvin** 1980 *The Two Marxisms* London: Macmillan.

- Gramsci, Antonio** 1919–37 *The Modern Prince and Other Writings*
New York: International Publishers.
- Gramsci, Antonio** 1971 *Selections from the Prison Notebooks*
London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio** 1985 *Selections from Cultural Writings* London:
Lawrence and Wishart.
- Green, J.R.** 1874 *A Short History of the English People* London:
Macmillan.
- Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary and Treichler, Paula** (eds)
1992 *Cultural Studies* London: Routledge.
- Guattari, Félix and Negri, Toni** 1985 *Communists Like Us: New
Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* New York:
Semiotext(e).
- Guest, David** 1939, 1963 *Lectures on Marxist Philosophy* London:
Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart** 1992 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies' in
Grossberg *et al.* 1992.
- Hall, Stuart A. and Whannel, Paddy** 1964 *The Popular Arts*
London: Hutchinson.
- Hampshire, Stuart** 1941 *Spinoza* London: Penguin.
- Harland, Richard** 1987 *Superstructuralism* London: Methuen (New
Accents).
- Harrington, Michael** 1976 *The Twilight of Capitalism* London:
Macmillan.
- Harris, Marvin** 1969 *The Rise of Anthropological Theory* New York:
T.Y. Crowell.
- Harris, Marvin** 1975 *Cows Pigs, Wars and Witches* London:
Collins/Fontana.
- Harris, Marvin** 1978 *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*
London: Collins.
- Harris, Marvin** 1980 *Cultural Materialism* New York: Random
House (Vintage Books).
- Harris, Marvin** 1990 *Our Kind: Who we are, where we came from,
and where we are going: the evolution of human life and culture* New
York: Harper and Row.
- Harrison, Jane** 1903 *Prolegomena to the Study of Greek Religion*
Cambridge: CUP.
- Harrison, Jane** 1912 *Themis: a Study of the Social Origins of Greek
Religion* Cleveland and NY: Meridian.

- Harrison, Jane** 1913 *Ancient Art and Ritual* Bradford: Moonraker Press.
- Hayman, Ronald** 1976 *Leavis* London: Heinemann.
- Hegel, G.W.F.** 1807, 1831 (trans. Baillie 1910, rev. 1931) *The Phenomenology of Mind* London: Allen and Unwin.
- Hegel, G.W.F.** 1812 *Science of Logic* Allen and Unwin.
- Hegel, G.W.F.** 1953 *The Philosophy of Hegel* (selected Carl J. Friedrich) New York: Random House.
- Heilbroner, Robert** 1953, 1980 *The Worldly Philosophers: the Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers* London: Penguin.
- Heller, Agnes** (ed.) 1983 *Lukács Revalued* Oxford: Basil Blackwell.
- Hindess, Barry and Hirst, Paul Q.** 1975 *Pre-Capitalist Modes of Production* London: Routledge.
- Hindess, Barry and Hirst Paul Q.** 1977 *Mode of Production and Social Formation* London: Routledge.
- Hirst, Derek** 1986 *Authority and Conflict: England 1603–58* London: Edward Arnold.
- Hirst, Paul Q.** 1979 *Law and Ideology* London: Macmillan.
- Hirst, Paul Q.** 1986 *Marxism and Historical Writing* London: Routledge.
- Hobsbawm, E.J.** 1962 *The Age of Revolution: Europe 1789–1848* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Hobbes, Thomas** 1651 *Leviathan* London: Dent.
- Hoggart, Richard** 1957 *The Uses of Literacy: aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments* London: Chatto and Windus.
- Holbrook, David** 1961 *English for Maturity* Cambridge: CUP.
- Hook, Sidney** 1936 *From Hegel to Marx* London: Gollancz.
- Hovell, Mark** 1918 *The Chartist Movement* Manchester: Manchester University Press.
- Howard, M.C. and King, J.E.** 1989 *A History of Marxian Economics* London: Macmillan.
- Howarth, Herbert** 1965 *Notes on Some Figures behind T.S. Eliot* London: Chatto and Windus.
- Hoy, David** (ed.) 1986 *Foucault: A Critical Reader* Oxford: Basil Blackwell.
- Hunt, E.H.** *British Labour History 1815–1914* London: Weidenfeld and Nicolson.

- Hunter, Ian** 1992 'Aesthetics and Cultural Studies' in Grossberg *et al.* 1992 *Cultural Studies* London: Routledge.
- Hutcheson, Frances** 1725 *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* London.
- Hutchison, T.W.** 1978 *On Revolutions and Progress in Economic Knowledge* Cambridge: CUP.
- Hyppolite, Jean** 1955 *Studies on Marx and Hegel* London: Heinemann.
- Ilyenkov, E.V.** 1977 *Dialectical Logic: Essays on its History and Theory* Moscow: Progress Publishers.
- Jackson, J. Hampden** 1957 *Marx, Proudhon, and European Socialism* New York: Collier Books.
- Jackson, Leonard** 1969 'Radical Conceptual Change and the Design of Honours Degrees' *Higher Education Review* (Summer 1969).
- Jackson, Leonard** 1974 'The Myth of Elaborated and Restricted Code' *Higher Education Review* (Spring 1974).
- Jackson, Leonard** (review) 1976 'Squirrel Business' *Higher Education Review* (Autumn 1976).
- Jackson, Leonard** 1982 'The Freedom of the Critic and the History of the Text' in Barker *et al.* 1983.
- Jackson, Leonard** 1991 *The Poverty of Structuralism* London: Longman.
- Jackson, Leonard** forthcoming *Making Freud Unscientific* London: Longman.
- James, Patricia** 1979 *Population Malthus: His Life and Times* London: Routledge.
- Jameson, Fredric** 1972 *The Prison House of Language* Princeton: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric** 1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* London: Methuen.
- Jeans, Sir James** 1930 *The Mysterious Universe* Cambridge: CUP.
- Jefferson, Ann and Robey, David** (eds) 1982 *Modern Literary Theory: a Comparative Introduction* London: Batsford Academic and Educational.
- Johnson, Hewlett** 1945 *The Socialist Sixth of the World* London: Gollancz.
- Jones, J.R.** 1972 *The Revolution of 1688 in England* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kamps, Ivo** (ed.) 1991 *Shakespeare Left and Right* London: Routledge.

- Kant, Immanuel** 1781 *Critique of Pure Reason* London: Everyman.
- Kant, Immanuel** 1790 *Critique of Judgement* Oxford: OUP.
- Kant, Immanuel** 1879 *Critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics* London.
- Kant, Immanuel** 1968 *Critique of Judgement* New York: Hafner Publishing.
- Kaufman, Gerald** 1966 *The Left* London: Anthony Blond.
- Kaufmann, Walter** 1965 *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* New York: Doubleday.
- Kautsky, Karl** 1899–1921 *Karl Kautsky: Selected Political Writings* London: Macmillan.
- Kaye, Harvey J.** 1984 *The British Marxist Historians* Cambridge: Polity Press.
- Kellner, Douglas** 1984 *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* London: Macmillan.
- Kettle, Arnold** 1951 *An Introduction to the English Novel: Vol. I To George Eliot; Vol. II Henry James to 1950* London: Hutchinson.
- Kettle, Arnold** 1963 *Karl Marx: Founder of Modern Communism* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Királyfalvi, Béla** 1975 *The Aesthetics of György Lukács* London: Princeton University Press.
- Knox, Israel** 1936 *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer* Sussex: Harvester Press.
- Kolakowski, Leszek** 1978 *Main Currents of Marxism: its Origins, Growth, and Dissolution (3 Vols): I The Founders, II The Golden Age, III The Breakdown* Oxford: OUP.
- Korsch, Karl** 1938 *Karl Marx* New York: Russell and Russell.
- Krapivin, V.** 1985 *What is Dialectical Materialism?* Moscow: Progress Publishers.
- Kuhn, Thomas S.** 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: University of Chicago Press.
- Kuusinen, O.** 1961 *Fundamentals of Marxism–Leninism* London: Lawrence and Wishart.
- Labica, Georges** 1987 *Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach* Paris: Presses Universitaires de France.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal** 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* London: NLB.

- Laski, H.J.** 1927 *Communism* London: Home University Library.
- Latimer, Dan** 1989 *Contemporary Critical Theory* London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Leach, Edmund** 1970 *Lévi-Strauss* London: Collins/Fontana.
- Leakey, Richard** and **Lewin, Roger** 1978 *People of the Lake: Man: His Origins, Nature, and Future* London: Penguin.
- Leavis, F.R.** 1932 *New Bearings in English Poetry* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** (ed.) 1933 *Towards Standards of Criticism* London: Lawrence and Wishart.
- Leavis, F.R.** 1936 *Revaluation* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1937 'Literary Criticism and Philosophy' in Leavis 1952.
- Leavis, F.R.** 1948 *The Great Tradition* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1952 *The Common Pursuit* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1955 *D.H. Lawrence: Novelist* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1967 *Anna Karenina and other Essays* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** (ed.) 1968 *A Selection from Scrutiny* (2 Vols) Cambridge: CUP.
- Leavis, F.R.** 1969a *English Literature in Our Time and the University* Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1969b 'English' – *Unrest and Continuity* University of Wales at Gregynog; reprinted TLS.
- Leavis, F.R.** 1972 *Nor Shall My Sword: Discourses on Pluralism, Compassion, and Social Hope* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1974 *Letters in Criticism* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1975 *The Living Principle: 'English' as a Discipline of Thought* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** 1982 *The Critic as Anti-Philosopher* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** and **Leavis Q.D.** 1969 *Lectures in America* London: Chatto and Windus.
- Leavis, F.R.** et al. (eds) 1932–33; 1933–34 *Scrutiny Vol. I, Vol. II* Cambridge: CUP.

- Leavis, Q.D.** 1932 *Fiction and the Reading Public* London: Chatto and Windus.
- Leavis, Q.D.** 1983 *Collected Essays: 1. The Englishness of the English Novel* Cambridge: CUP.
- Lee, Richard B. and DeVore, Irvn** 1976 *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung and their Neighbours* Cambridge: Harvard University Press.
- Lefebvre, Henri** 1966 *The Sociology of Marx* London: Allen Lane, Penguin.
- Lenin, V.I.** 1904 (republished 1941) *One Step Forward, Two Steps Back* London: Lawrence and Wishart.
- Lenin, V.I.** 1905a *Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution* Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lenin, V.I.** 1905b *The Revolution of 1905* London: Martin Lawrence (1931).
- Lenin, V.I.** 1908 *Materialism and Empirio-Criticism* Peking (1972).
- Lenin, V.I.** 1911 *The Paris Commune* London: Martin Lawrence (1930).
- Lenin, V.I.** 1914 *The War and the Second International* London: Martin Lawrence (1931).
- Lenin, V.I.** 1917a *Imperialism: the Last Stage of Capitalism* London: Communist Party of Great Britain.
- Lenin, V.I.** 1917b *The State and Revolution* London: Martin Lawrence (1931).
- Lenin, V.I.** 1920a 'Left-Wing' Communism: an Infantile Disorder Moscow: Progress Press.
- Lenin, V.I.** 1920b 'Kommunismus: Journal of the Communist International for the Communist International for the Countries of South-Eastern Europe (in German), Vienna, No. 3 1-2 (1 Feb. 1920) to No. 18 (8 May 1920)' in *Collected Works vol. 31* Moscow: Progress Press.
- Lenin, V.I.** 1930 *The Teachings of Karl Marx* London: Martin Lawrence.
- Lenin, V.I.** 1934 *Lenin on the Historic Significance of the Third International* London: Martin Lawrence.
- Lenin, V.I.** 1935a *After the Seizure of Power 1917-18* London: Lawrence and Wishart.

- Lenin, V.I.** 1935b *The Period of War Communism (1918–1920)*
Moscow: Cooperative Publishing Society of Foreign Workers
in the USSR.
- Lenin, V.I.** 1935c *From the Bourgeois Revolution to the Proletarian
Revolution* Moscow: Cooperative Publishing Society of Foreign
Workers in the USSR.
- Lenin, V.I.** 1935d *Selected Works vol. VII* London: Lawrence and
Wishart.
- Lenin, V.I.** 1939 *The Theoretical Principles of Marxism (Selected
Works XI)* London: Lawrence and Wishart.
- Lenin, V.I.** 1961 *Collected Works 38: Philosophical Notebooks*
London: Lawrence and Wishart.
- Lenin, V.I.** 1966 *Collected Works vol. 31: April–Dec. 1920*
Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I.** 1967 *On Literature and Art* Moscow: Progress
Publishers.
- Lenneburg, Eric H.** 1967 *Biological Foundations of Language*
Chichester: Wiley.
- Lentricchia, Frank** 1983 *Criticism and Social Change* Chicago:
University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude** 1949 *The Elementary Structures of Kinship*
London: Eyre and Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, Claude** 1958 *Structural Anthropology Vol. I* London:
Penguin (formerly Basic Books).
- Lévi-Strauss, Claude** 1968 *Introduction to a Science of Mythology 3
Origin of Table Manners* London: Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, Claude** 1976 *Structural Anthropology Vol. 2* London:
Penguin.
- Lewis, C.S.** 1936 *The Allegory of Love: a Study in Medieval Tradition*
Oxford: OUP.
- Lewis, C.S.** 1954 *English Literature in the Sixteenth Century,
Excluding Drama* Oxford: OUP.
- Lewis, C.S.** 1961 *An Experiment in Criticism* Cambridge: CUP
- Lichtheim, George** 1961 *Marxism* London: Routledge.
- Lichtheim, George** 1970 *Lukács* London: Collins/Fontana.
- Lichtheim, George** 1963, 1971 *From Marx to Hegel* New York:
Herder and Herder.

- Lieberman, Philip** 1975 *On the Origins of Language* New York and London: MacMillan.
- Lieberman, Philip** 1984 *The Biology and Evolution of Language* London: Harvard University Press.
- Lifshitz, Mikhail** 1933 *The Philosophy of Art of Karl Marx* London: Pluto Press 1973.
- Linsky, Leonard** (ed.) 1952 *Semantics and the Philosophy of Language* Urbana: University of Illinois Press.
- Locke, John** 1884 *Locke on Civil Government* London: Routledge.
- Locke, John** 1960 *Two Treatises on Government* Cambridge: CUP.
- Lodge, David** 1972 *Twentieth-Century Literary Criticism* London: Longman.
- Lodge, David** 1988 *Modern Criticism and Theory* London: Longman.
- Lovelock, James** 1988 *The Ages of Gaia: a Biography of our living Earth* Oxford: OUP.
- Löwy, Michael** 1976 *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism* London: NLB.
- Lukács, Georg** 1911 *Soul and Form* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1920 *The Theory of the Novel* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1919–29 *Political Writings, 1919–1929: The Question of Parliamentarianism and Other Essays* London: NLB.
- Lukács, Georg** 1923, 1967 *History and Class Consciousness* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1937 *The Historical Novel* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1947 *Goethe and his Age* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1950 *Studies in European Realism: A sociological survey of the writings of Balzac, Stendhal, Zola, Tolstoy, Gorki and others* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1957 *The Meaning of Contemporary Realism* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1962 *The Destruction of Reason* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1965 *Writer and Critic* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1938, 1954, 1966 *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics* London: Merlin Press.
- Lukács, Georg** 1971 *Georg Lukács: Record of a Life* London: Verso.

- Lukács, Georg** 1978 *The Ontology of Social Being*, 1. Hegel
London: Merlin Press.
- Lyotard, Jean-François** 1984 *The Postmodern Condition*
Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François** 1989 *The Lyotard Reader* Oxford: Basil
Blackwell.
- MacDonald, J. Ramsay** 1911 *The Socialist Movement* London:
Williams and Norgate.
- Macdonell, Diane** 1986 *Theories of Discourse* Oxford: Basil
Blackwell.
- Macherey, Pierre** 1966 *A Theory of Literary Production* London:
Routledge.
- MacIntyre, Alasdair** 1970 *Marcuse* London: Collins/Fontana.
- Mahaffy, John P. and Bernard, John H.** 1889 *Kant's Critical
Philosophy for English Readers* London: Macmillan.
- Mandel, Ernest and Novack, George** 1970 *The Marxist Theory of
Alienation* New York: Pathfinder Press.
- Mandel, Ernest** 1972 *Late Capitalism* London: Verso.
- Mandel, Ernest** 1979 *Revolutionary Marxism Today* London:
NLB.
- Mandel, Ernest** 1984 *A Social History of the Detective Story* London:
Pluto Press.
- Mannheim, Karl** 1936 *Ideology and Utopia* London: Routledge.
- Mannheim, Karl** 1956 *Essays on the Sociology of Culture* London:
Routledge.
- Marcuse, Herbert** 1941 *Reason and Revolution* London:
Routledge.
- Marcuse, Herbert** 1964 *One-Dimensional Man* London:
Routledge.
- Marcuse, Herbert** 1965 (Cape Editions 1969 with Wolfe and
Moore) 'Repressive Tolerance' in: *A Critique of Pure Tolerance*
London: Jonathan Cape, Cape Editions 1969.
- Marcuse, Herbert** 1968 *Negations: Essays in Critical Theory*
London: Allen Lane.
- Marshall, Alfred** 1890 *Principles of Economics* London: Macmillan.
- Marx, Karl** 1840s–1859 *Early Writings* London: Penguin.
- Marx, Karl** 1840s–90s *Essential Writings of Karl Marx* London:
Panther 1967.

- Marx, Karl** 1840s–90s (ed. T.B. Bottomore and M. Rubel 1956) *Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* London: C.A. Watts and Co.
- Marx, Karl** 1844 *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl** 1847 *The Poverty of Philosophy* New York: International Publishers.
- Marx, Karl** 1857–8 *Karl Marx: Pre-Capitalist Economic Formations* London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl** 1859 *A Contribution to the Critique of Political Economy* Chicago: W.H. Kerr and Co.
- Marx, Karl** 1867a (trans. Moore and Aveling) *Capital: a Critical Analysis of Capitalist Production* London: George Allen and Unwin.
- Marx, Karl** 1867b (trans. Moore and Aveling) *Capital: a Critique of Political Economy* New York: Random House.
- Marx, Karl** 1867c (trans. Fowles 1976) *Capital: a Critique of Political Economy Vol. I* London: Penguin Books.
- Marx, Karl** 1875, 1891 *Critique of the Gotha Programme* Peking: Foreign Languages Press.
- Marx, Karl** 1885 (trans. Kerr 1919, 1956) *Capital Vol. II The Process of Circulation of Capital* London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl** 1894 (trans. Kerr 1909, 1959) *Capital Vol. III The Process of Capitalist Production as a Whole* London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl** 1936 *Letters to Kugelmann* London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl** 1942 *Selected Works Vols I and II* London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl** 1961 *Marx on Economics (extracts from his works on economics)* London: Penguin.
- Marx, Karl** 1973 *Marx in his own Words* London: Penguin.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich** 1840s–90s, ed. Lewis S. Feuer *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* London: Collins/Fontana.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich** 1848 *The Communist Manifesto* Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich** 1965 *The German Ideology* London: Lawrence and Wishart.

- Marx, Karl and Engels, Friedrich** 1971 *Articles on Britain* Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich** 1974 *Karl Marx and Frederick Engels on Literature and Art* New York: International General.
- Matthews, Betty** (ed.) 1983 *Marx: 100 Years On* London: Lawrence and Wishart.
- Matthews, T.S.** 1973 *Great Tom: Notes Towards the Definition of T.S. Eliot* New York: Harper and Row.
- McGuigan, Jim** 1992 *Cultural Populism* London: Routledge.
- McLellan, David** 1975 *Marx* London: Collins/Fontana.
- McTaggart, Ellis and McTaggart, John** 1910 *A Commentary on Hegel's Logic* New York: Russell and Russell (reissue 1964).
- Meek, Ronald L.** 1977 *Smith, Marx, and After: Ten Essays in the Development of Economic Thought* London: Chapman and Hall.
- Mepham, John and Ruben, David-Hillel** (eds) 1979a *Issues in Marxist Philosophy, 2 Materialism* Sussex: Harvester Press.
- Mepham, John and Ruben, David-Hillel** (eds) 1979b *Issues in Marxist Philosophy, 3 Epistemology, Science, Ideology* London: Harper and Row.
- Mepham, John and Ruben, David-Hillel** (eds) 1981 *Issues in Marxist Philosophy, 4 Social and Political Philosophy* Sussex: Harvester Press.
- Merleau-Ponty, Maurice** 1955a *Les Aventures de la Dialectique* Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice** 1955b *Adventures Of The Dialectic* London: Heinemann (trans. Joseph Bien 1973).
- Merquior, J.G.** 1986 *Western Marxism* London: Paladin (Granada).
- Meszáros, István** 1970 *Marx's Theory of Alienation* London: Merlin Press.
- Meszáros, István** 1972 *Lukács' Concept of the Dialectic* London: Merlin Press.
- Meszáros, István** 1989 *The Power of Ideology* Brighton: Harvester Wheatsheaf.
- Miliband, Ralph and Panitch, Leo** 1990 *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals* London: Merlin Press.

- Miliband, Ralph and Saville, John** (eds) 1979 *The Socialist Register 1979* London: Merlin Press.
- Miliband, Ralph and Saville, John** 1981 *The Socialist Register 1981* London: Merlin Press.
- Milton, John** 1674 *Paradise Lost* London and New York: W.W. Norton.
- Minogue, Kenneth** 1985 *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Monod, Jacques** 1970 *Chance and Necessity: an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* London: Collins.
- Morgan, Lewis H.** 1877 *Ancient Society: or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation* Chicago: Charles H. Kerr and Co.
- Morley, John** 1904 *Critical Miscellanies 3 Vols* London: Macmillan.
- Morrill, J.S.** 1976 *The Revolt of the Provinces: Conservatives and Radicals in the English Civil War, 1630–1650* London: Allen and Unwin.
- Morson, Gary Saul** (ed.) 1986 *Bakhtin: Essays and Dialogues on his Work* Chicago: University of Chicago Press.
- Mortley, Raoul** 1991 *French Philosophers in Conversation* London: Routledge.
- Mulhern, Francis** *The Moment of Scrutiny* London: NLB.
- Murdoch, Dugald** 1987 *Niels Bohr's Philosophy of Physics* Cambridge: CUP.
- Murray, Gilbert** 1935 *Five Stages of Greek Religion* London: Watts and Co.
- Murry, J. Middleton, MacMurray, John, Holdaway N.A. and Cole, G.D.H.** 1935 *Marxism* London: Chapman and Hall.
- Napier, Lt-Gen. Sir William** 1857 *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier* Vols I and II (of 4) London: John Murray.
- Napoleoni, Claudio** 1975 *Smith, Ricardo, Marx* Oxford: Basil Blackwell.
- Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence** (eds) 1988 *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan.
- Nietzsche, Friedrich (6)** 1967 *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* New York: Vintage Random House.
- Norris, Christopher** (ed.) 1984 *Inside the Myth; Orwell: Views from the Left* London: Lawrence and Wishart.

- O'Brien, D.P.** 1975 *The Classical Economists* Oxford: OUP.
- O'Connor, Alan** 1989 *Raymond Williams: Writing, Culture, Politics* Oxford: Basil Blackwell.
- Open University** 1971 *School and Society: a Sociological Reader* London: Routledge.
- Open University** 1977 *School and Society* London: Routledge.
- Orwell, George** 1961 *Collected Essays* London: Heinemann (Mercury Books).
- Oxford University Socialist Discussion Group** 1989 (eds) *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On* London: Verso.
- Pagden, Anthony** 1992 *European Encounters with the New World* Yale.
- Palmier, Jean-Michel** 1968 *Sur Marcuse* Paris: Union Générale D'Éditions.
- Parkinson, G.H.R.** (ed.) 1970 *Georg Lukács: The Man, his Work, and his Ideas* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Parkinson, G.H.R.** 1977 *Georg Lukács* London: Routledge.
- Parkinson, G.H.R.** (ed.) 1982 *Marx and Marxisms* Cambridge: CUP.
- Parsons, Talcott and Shils, Edward A.** (eds) 1951 *Towards a General Theory of Action* New York: Harper and Row.
- Pateman, Trevor** 1983 Review of Pécheux 1975, 1982 *Language, Semantics and Ideology* Cambridge: CUP: *Journal of Linguistics* XIX, 2 (September).
- Pateman, Trevor** 1988 Review: Newmeyer, *The Politics of Linguistics*, JL (March).
- Paton, H.J.** 1947 *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy* London: Hutchinson.
- Pécheux, M.** 1975 *Les Vérités de la Palice* (trans. Harbans Nagpal 1982 *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious* London: Macmillan).
- Plamenatz, John** 1975 *Karl Marx's Philosophy of Man* Oxford: OUP.
- Plato** fourth century BC *The Republic* London: Penguin.
- Plato** fourth century BC (trans. Cary) *The Works of Plato Vol. I* London: George Bell and Sons.
- Plato** fourth century BC *Plato's Epistemology and Related Logical Problems* (selections by Gwynneth Matthews) London: Faber and Faber.

- Plekhanov, G.** 1908 *Fundamental Problems of Marxism* London: Lawrence and Wishart.
- Popper, Karl** 1945 *The Open Society and Its Enemies, Vol. I Plato; II Hegel and Marx* London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, Karl** 1957 *The Poverty of Historicism* London: Routledge.
- Popper, Karl** 1959 *The Logic of Scientific Discovery* London: Hutchinson.
- Popper, Karl** 1963 *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* London: Routledge.
- Popper, Karl** 1972 *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach* Oxford: OUP.
- Popper, Karl** 1974 *Unended Quest* London: Collins/Fontana.
- Prigogine, Ilya and Stengers, Isabelle** 1984 *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* London: Heinemann.
- Proudhon, Pierre-Joseph** 1840 *What is Property: an Inquiry into the Principle of Right and of Government* New York: Dover Publications.
- Proudhon, Pierre-Joseph** 1969 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon* London: Macmillan.
- Rée, Jonathan** 1979 'Marxist Modes' *Radical Philosophy* 23 London: Radical Philosophy Group.
- Ricardo, David** 1817 *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Volume 1 of the *Works and Correspondence*) Cambridge: CUP.
- Richards, I.A.** 1924 *Principles of Literary Criticism* London: Kegan Paul, Trench Trubner and Co. Ltd.
- Richards, I.A.** 1929 *Practical Criticism: a Study of Literary Judgement* London: Routledge Ltd.
- Ritchie, David G.** 1893 *Darwin and Hegel* Swan Sonnenschein and Co. London.
- Rousseau, Jean Jacques** 1913 *The Social Contract and Discourses* London: Dent.
- Royce, Josiah** 1919 *Lectures on Modern Idealism* Yale: Yale UP.
- Russell, Bertrand** 1946 *A History of Western Philosophy* London: Allen and Unwin.

- Russell, Bertrand** 1967 *Autobiography - Vol. 1 1872-1914* London: Allen and Unwin.
- Russell, Conrad** 1973 *The Origins of the English Civil War* London: Macmillan.
- Russell, Conrad** 1990 *The Causes of the English Civil War* Oxford: OUP.
- Ryan, Kiernan** 1989 *Shakespeare* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Ryle, G.** 1949 *The Concept of Mind* London: Penguin.
- Sahlins, Marshall** 1974 *Stone Age Economics* London: Tavistock Publications.
- Sahlins, Marshall** 1976 *Culture and Practical Reason* Chicago and London: University of Chicago Press.
- Sardar, Ziauddin** 1993 'Fearful Similarity in the Old and New Worlds' in: the *Independent* (6 January).
- Sartre, Jean-Paul** 1945 *Existentialism and Humanism* London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul** 1948 (trans. 1950) *What is Literature?* London: Methuen.
- Saussure, Ferdinand de** 1916a (trans. Wade Baskin 1959) *Course in General Linguistics* Maidenhead: McGraw-Hill.
- Saussure, Ferdinand de** 1916b (Critical Edition, Tullin de Mauro 1972) *Cours de Linguistique Générale* Paris: Payot.
- Schacht, Richard** 1983 *Nietzsche* London: Routledge
- Scruton, Roger** 1981 *The Politics of Culture* Manchester: Carcanet.
- Scruton, Roger** 1982 *Kant* Oxford: OUP Past masters.
- Scruton, Roger** 1985 *Thinkers of the New Left* London: Longman.
- Scruton, Roger** 1986 *Spinoza* Oxford: OUP.
- Sheridan, Alan** 1980 *Foucault: the Will to Truth* London: Tavistock.
- Shukman, Anne** (ed.) 1983 *Bakhtin School Papers* Oxford and Colchester: Russian Poetics in Translation 10, RPT Publications and University of Essex.
- Sinfield, Alan** 1992 *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Readings* Oxford: OUP.
- Singer, Charles** 1959 *A Short History of Scientific Ideas to 1900* Oxford: OUP.
- Smirnov, A.D., Golosov, V.V. and Maximova, V.F.** 1981 *The Teaching of Political Economy* Moscow: Progress Publishers.

- Smith, Adam** 1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* Oxford: OUP.
- Smith, G.** (ed.) 1989 *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* Chicago: Chicago University Press.
- Smith, Peter** 1981 *Realism and the Progress of Science* Cambridge: CUP.
- Smith, Philip M.** 1985 *Language, the Sexes, and Society* Oxford: Basil Blackwell.
- The Society for Education in Film and Television** 1981 *Screen Reader 2: Cinema and Semiotics* London.
- Soll, Ivan** 1969 *An Introduction to Hegel's Metaphysics* Chicago: Chicago University Press.
- Soper, Kate** 1986 *Humanism and Anti-Humanism* London: Hutchinson
- Soviet Communist Party** 1955 *History of the Communist Party of the Soviet Union* London: Lawrence and Wishart.
- Speck, W.A.** 1988 *Reluctant Revolutionaries: Englishmen and the Revolution of 1688* Oxford: OUP.
- Stace, W.T.** 1923 *The Philosophy of Hegel* New York: Dover Publications.
- Stalin, Joseph** 1933 *Leninism*. Vol. II London: Modern Books.
- Stalin, Joseph** 1940 *Leninism* London: Lawrence and Wishart.
- Stalin, Joseph** 1941 *The October Revolution* Lawrence and Wishart.
- Stalin, Joseph** 1953 *Works Vol. V* Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Stebbing, L. Susan** 1937 *Philosophy and the Physicists* London: Methuen.
- Stewart, Ian** 1989 *Does God Play Dice?: the New Mathematics of Chaos* London: Penguin.
- Stewart, Michael** 1976 *Keynes and After* London: Penguin.
- Strachey, John** 1935 *The Nature of the Capitalist Crisis* New York: Covici, Friede.
- Strawson, P.F.** 1966 *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason* London: Methuen.
- Susser, Bernard** 1988 *The Grammar of Modern Ideology* London: Routledge.
- Tallis, Raymond** 1988 *Not Saussure: a Critique of Post-Saussurean Literary Theory* London: Macmillan
- Talmon, J.L.** 1952 *The Origins of Totalitarian Democracy* London: Secker and Warburg.

- Tarski, Alfred** 1944 'The Semantic Conception of Truth' *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) and numerous collections.
- Taylor, C.** 1975 *Hegel* Cambridge: CUP.
- Thompson, Denys** (ed.) 1964, Summer; 1965 Spring *The Use of English*. Vol. XVI Chatto and Windus (journal).
- Thompson, E.P.** 1955 *William Morris – Romantic to Revolutionary* London: Merlin Press.
- Thompson, E.P.** (ed.) 1960 *Out of Apathy* London: New Left Books/Stevens and Sons.
- Thompson, E.P.** 1968 *The Making of the English Working Class* London: Victor Gollancz Ltd.
- Thompson, E.P.** 1975 *Whigs and Hunters* London: Allen Lane.
- Thompson, E.P.** 1977 'Caudwell' in *The Socialist Register*.
- Thompson, E.P.** 1978 *The Poverty of Theory and other essays* London: Merlin Press.
- Thompson, E.P.** 1980 *Writing by Candlelight* London: Merlin Press.
- Thomson, George** 1941 *Aeschylus and Athens* London: Lawrence and Wishart.
- Thomson, George** 1974 *The Human Essence* London: The China Policy Study Group.
- Timpanaro, Sebastiano** 1970 *On Materialism* London: Verso (NLB).
- Todd, Emmanuel** 1985 *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems* Oxford: Basil Blackwell.
- Tolstoy, Leo, Crosby, Ernest H., Shaw, G. Bernard et al.** 1900 *Tolstoy on Shakespeare* Christchurch: The Free Age Press.
- Torr, Dona** 1940 *Marxism, Nationality and War*, 2 Vols London: Lawrence and Wishart.
- Toulmin, Stephen** (ed.) 1962 *Quanta and Reality* London: Hutchinson.
- Toynbee, Arnold** 1934–61 *A Study of History* Oxford: OUP.
- Trotsky, Leon** 1924 *On Lenin* London: George Harrap.
- Trotsky, Leon** 1966 *Literature and Revolution* Michigan: University of Michigan Press (Ann Arbor Paperback).
- van Reijen, Willem and Veerman, Dick** 1988 'An Interview with Jean-François Lyotard' in Featherstone 1988.

- Vazquez, Adolfo Sanchez** 1966 (trans. 1977) *The Philosophy of Praxis* London: Merlin Press.
- Veerman, Dick** 1988 'Introduction to Lyotard' in Featherstone 1988.
- Vernant, Jean-Pierre** 1965 (trans. anon for Routledge 1983) *Myth and Thought among the Greeks* London: Routledge.
- Vernon, John** 1984 *Money and Fiction – Literary Realism in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Vološinov, V.N.** 1929 *Marxism and the Philosophy of Language* Cambridge: Harvard University Press.
- Walkerline, Valerie** (ed.) 1989 *Counting Girls Out* London: Virago.
- Walsh, William** 1980 *F.R. Leavis* London: Chatto and Windus.
- Walton, Paul and Gamble, Andrew** 1972 *From Alienation to Surplus Value* London: Sheed and Ward.
- Watson, George** 1962 *The Literary Critics* London: Penguin.
- Watt, Ian** 1957 *The Rise of the Novel* London: Penguin.
- Wellek, René and Warren, Austin** 1949 *Theory of Literature* London: Penguin.
- Wells, Roger** 1983 *Insurrection: the British Experience 1795–1803* Gloucester: Alan Sutton Ltd.
- Wesson, Robert G.** 1976 *Why Marxism? The continuing success of a failed theory* London: Temple Smith.
- White, Hayden** 1989 'Figuring the nature of the times deceased' in Cohen 1989.
- Widdowson, Peter** (ed.) 1982 *ReReading English* London: Methuen.
- Wiener, Jon** 1988, 'The War Secrets of a Literary Critic' *The Listener* Vol. 119, no. 3053 (10 March).
- Willey, Basil** 1934 *The Seventeenth-Century Background* London: Peregrine.
- Willey, Basil** 1939 *The Eighteenth-Century Background* London: Penguin (with Chatto and Windus).
- Willey, Basil** 1949 *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Matthew Arnold* London: Penguin (with Chatto and Windus).
- Willey, Basil** 1963 *More Nineteenth Century Studies: a Group of Honest Doubtters* London: Chatto and Windus.

- Williams, Raymond** 1952 *Drama from Ibsen to Eliot* London: Chatto and Windus.
- Williams, Raymond** 1958 *Culture and Society 1780–1950* London: Penguin.
- Williams, Raymond** 1961 *The Long Revolution* London: Chatto and Windus.
- Williams, Raymond** 1962 *Communications* London: Penguin (with Chatto and Windus).
- Williams, Raymond** 1966 *Modern Tragedy* London: Chatto and Windus.
- Williams, Raymond** 1968 *Drama from Ibsen to Brecht* Penguin (Chatto and Windus).
- Williams, Raymond** 1970 *The English Novel from Dickens to Lawrence* London: The Hogarth Press.
- Williams, Raymond** 1975 *The Country and the City* London: Chatto and Windus.
- Williams, Raymond** 1976 *Keywords* London: Fontana/Croom Helm.
- Williams, Raymond** 1977 *Marxism and Literature* Oxford: OUP.
- Williams, Raymond** 1979 *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* London: NLB.
- Williams, Raymond** 1981 *Culture* London: Collins/Fontana.
- Williams, Raymond** 1983 *Writing in Society* London: Verso.
- Williams, Raymond** 1988 *What I Came to Say* London: Hutchinson.
- Williams, Raymond** 1989a *The Politics of Modernism* London: Verso.
- Williams, Raymond** 1989b *Resources of Hope* London: Verso.
- Wilson, Charles** 1965 *England's Apprenticeship 1603–1763* London: Longman.
- Wilson, Edmund** 1940 *To the Finland Station: a Study in the Writing and Acting of History* London: Macmillan.
- Wimsatt, W.K.** 1947 'The Concrete Universal' in *PMLA* LXII (March).
- Wimsatt, W K** 1954 *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* Kentucky: University of Kentucky.
- Wimsatt, W.K. and Beardsley, Monroe** 1946 'The Intentional Fallacy' in *The Sewanee Review* LIV (Summer).

- Wimsatt, W.K. and Beardsley, Monroe** 1949, 'The Affective Fallacy' in *The Sewanee Review* LVII (Winter).
- Winch, Peter** 1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* London: Routledge.
- Wolfson, Murray** 1964 *A Reappraisal of Marxian Economics* New York: Columbia University Press.
- Wright, Erik Olin, Levine, Andrew and Sober, Elliott** 1992 *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History* London: Verso.
- Wuthnow, R., Hunter, J.D., Bergeson, A. and Kurzweil, E.** 1984 *Cultural Analysis* London: Routledge.
- Zima, Pierre V.** 1978 *Pour une sociologie du texte littéraire* Paris: Union Générale d'Éditions.
- Zinoviev, G. and Lenin, V.I.** 1915 (1931) *Socialism and War* London: Martin Lawrence.
- Zohar, Danah** 1990 *The Quantum Self* London: Bloomsbury Publishing.

المؤلف في سطور:

ليونارد جاكسون

أستاذ ومحاضر في الدراسات الثقافية والاتصال بجامعة ميدلسكس

له عدد من المؤلفات منها:

- The Poverty of Structuralism: Literature and Structuralist Theory
- Making Freud Unscientific: Literature and Psychoanalytic Theory

المترجم فى سطور:

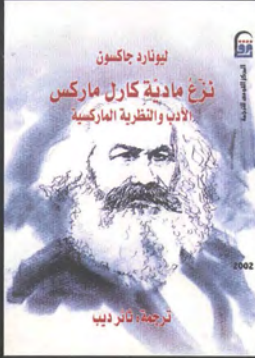
ثائر أحمد على ديب

- سوريا / اللاذقية / ١٩٦٢.
- عضو هيئة تحرير مجلة "الأداب العالمية" الفصلية التى يصدرها اتحاد الكتاب العرب - دمشق.
- رئيس تحرير مجلة "جسور" الفصلية المعنية بالترجمة ودراساتها، والتى تصدرها الهيئة العامة السورية للكتاب.
- يعمل (بعقد خبرة) فى الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، وقد عمل فيها مديرًا للترجمة لفترة.
- ترجم عشرات الكتب من الإنجليزية إلى العربية، منها:
 - تأملات فى المنفى، إدوارد سعيد، دار الآداب - بيروت، ٢٠٠٣ م.
 - موقع الثقافة، هومى ك.بابا، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ٢٠٠٣ م.
 - كلود ليفى شتراوس، إدموند ليتش، وزارة الثقافة - دمشق، ٢٠٠٢ م.
 - فكرة الثقافة، دار الحوار - اللاذقية، ٢٠٠١ م.
 - أوهام ما بعد الحداثة، تيرى إيغلتن، دار الحوار - اللاذقية، ٢٠٠٠ م.
 - الله: سيرة، جاك مايلز، دار الحوار - اللاذقية، ١٩٩٨ م.

- نشوء الرواية، إيان واط، دار شرقيات - القاهرة، ١٩٩٧م.
- نظرية الأدب، تيرى إيغلتن، وزارة الثقافة - دمشق، ١٩٩٥م.
- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد، بالمشاركة، دار الآداب - بيروت، ٢٠٠٣م.
- الاستشراق وما بعده، إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، دار ورد - دمشق، ٢٠٠٤م.
- علامات أخذت على أنها أعاجيب: سوسولوجيا الأشكال الأدبية، فرانكو موريتي، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ٢٠٠٩م.
- الجماعات المُتخَيِّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، بندكت أندرسون، دار قدمس - دمشق، ٢٠٠٨م.
- رأس المال لكارل ماركس: سيرة، فرانسيس وين، العبيكان - الرياض، ٢٠٠٧م.
- الترجمة والإمبراطورية، دوغلاس روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ٢٠٠٥م.
- ثلاثة وعشرون عامًا: دراسة في السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي، دار بترا - دمشق، ٢٠٠٤م.

الإشراف اللغوى: أيمن صابر

الإشراف الفنى: حسن كامل



يتناول هذا الكتاب سياسات النظرية الأدبية الحديثة ،
ويدافع عن أحد مبادئ الماركسية الأساسية (المادية) فيناقش
قضايا عدة منها:

سياسات النقد الأدبي بوصفه ردة فعل سياسية ، والأساس
الذهني للواقع ، والاعتراب والدياليكتيك والعلم الاشتراكي ،
والنظريات الماركسية في التاريخ والمجتمع والثورة والقيمة ،
والماركسية الاقتصادية والتفكير النقدي .
ويختتم الكتاب بدراسة شكلين من أشكال المادية الثقافية
في الأنثروبولوجيا ، وفي الدراسات الثقافية .

مكتبة بغداد