

نظرية الخطاب لدى التوسير

السيد ولد إياه
قسم الفلسفة

قبل عشر سنوات، غادر الفيلسوف الفرنسي «لويس التوسير» الساحة الفكرية [١]، مخلفا مجموعة هامة من الاعمال الفلسفية، طبعت كل فترة الستينات والسبعينات، وظل لها حضور قوي حتى هذه اللحظة. ورغم حضورها المتميز في ثنايا الفكر العربي المعاصر، إلا أن أعمال التوسير لم تترجم بعد إلى اللغة العربية، [٢] كما أن الجانب الذي اهتم به الدارسون هو نظرية «الايدولوجيا» فقط، على حساب جوانب عديدة هامة في نصوص التوسير، تستحق عناية الباحث لانغراسها في الاشكاليات الفلسفية الأكثر ثراء وتميزا.

ولذلك فإن هدفنا في هذا المقال، ليس عرض نظرية التوسير في الايدولوجيا، ومقوماتها الاستمولوجية، وهو ما خصصنا له دراسة سابقة [٣]، وإنما سنتناول «نظرية الخطاب» لديه، معتقدين اعتقادا جازما انها الاسهام الفلسفي الأكثر عمقا وثراء في أعماله، كما أنها الجانب الذي قل ما أثار انتباه الدارسين.

فمن الجلي، أن إشكالية التوسير- كما يطرحها بوعي تام- قد ولدتها التشعبات المختلفة التي أفضت إليها المقاييس الماركسولوجية، باعتبارها أصبحت تمثل نوعا من المأزق الشائك الذي يتطلب إعادة بناء لتلك المقاييس انطلاقا من الفضاء الاستمولوجي المعاصر و«مقتضيات الممارسة للأحزاب الشيوعية في الغرب الرأسمالي» [٤].

وهو الهم الذي يصدر عنه مشروع التوسير الذي يقدمه كمحاولة لتجاوز ماسماه «المتاهة النظرية التي خلفها لنا التاريخ»؛ [٥] وذلك في ظرف كانت فيه الممارس السياسية مستحوذة على كل نشاطات واهتمامات «المناضلين الماركسيين» (المقاومة وحرب التحرير)، أما الفلاسفة فكانوا مرغمين على الاختيار فقط «بين الشرح أو الصمت، الاقتناع المتنور أو الاقتناع الاجباري». [٦].

وأما الحزب الشيوعي الفرنسي الذي «أظهر شجاعة سياسية لا مجال لنقاشها»، فقد ظل على «خزائن نظرية هزيلة» ورثها عن ماضى الحركة العمالية الفرنسية [٧] وبالتالي كان وضع الفلسفة عموما في فرنسا وضع «يثير الشفقة»، نتيجة لتعنتها «الروحي والرجعي»، ومن ثم نشأ الشيوعيون في هذا «الفراغ النظري»، دون أن يكون لهم «معلمون حقيقيون يوجهونهم». [٨]. والادهى من ذلك كله أن الماركسية أصبحت تفتقر إلى تجديد مقوماتها النظرية المميزة لها بعد أن أصبحت اما اجترارا «للسنالينية» واطروحاتها الارتدوكسية او «صيغة شعبية ذائعة اللوجودية واطروحاتها الانسانوية» [٩] ومن ثم أصبح مشروع التوسير هو إبراز القطيعة بين الماركسية وغيرها واكتشاف المنظومة الماركسية انطلاقا من أعمال ماركس «الناضج» وبالتالي كان حرصه على «التمييز بين العلم والفلسفة في الماركسية»، وتمييزهما معا عن المنظومة من «ثورة لاسابق لها في تاريخ المعرفة الانسانية» [١٠]، ومن فتح جليل لم يستطع بعد الفلاسفة «أن يقدروه كما ينبغي»، فلاتزال «الفلسفة البرجوازية» تكتسح المجال النظري وإن اكتسبت «أثوابا ماركسية» [١١]. ولذلك كله كان تعثر النضال الماركسي باعتباره يحتاج إلى «صياغة فكرية، وتفكير في شروط وميكانيزمات ورهانات المعركة التي يخوضها». [١٢].

ومن ثم كان المخرج من تلك «المتاهة النظرية» التي يذكرها التوسير هو إعادة «قراءة» لأثار ماركس، في سبيل إجلاء الارضية الاستمولوجية الصلنة «الحقة» التي، تستند إليها المنظومة الماركسية، وتبين ما يميزها عن الاطروحات

ذلك جزء أساسي من البناء النظري الماركسي، مادام يطرح إشكالية «مرجع الخطاب»، أي العلاقة بين «نظام الخطاب» و«السجل الواقعي» أو بعبارة أخرى: ماهي الآليات المتحركة في «إنتاج» الخطاب، و«استهلاكه» وانطلاقاً من أي علاقة، بمقتضيات الواقع الخارجي والممارسة الإنسانية عموماً، وهو الأمر الذي يقودنا بالضرورة إلى التساؤل عن أنماط تشكل المعرفة أو على الأصح: تنشئها انطلاقاً من اليات نشوء وتبين الخطاب وهو ما عبرنا عنه مع التوسير بـ«سيرورة المعرفة».

فمفهوم «القراءة» إذن يبدو في آثار التوسير ذا وظيفة حاسمة وجلية، ويتضح الأمر عندما نحاول أن نستعرض معه تاريخ هذا المفهوم الذي يرجع إلى المعاصرة «مهما بدا ذلك مفارقة».

فالعصر الحديث هو الذي شهد «اكتشاف معنى الحركات الأكثر [بساطة] في الوجود: الرؤية، السماع، الكلام، القراءة». [١٣].

وتلك الحركات هي التي تربط الإنسان بأعماله وأفعاله، ومن هنا كان الفضل في تلك «المعارف الانقلاية» يرجع إلى: ماركس وفرويد ونيشه.

فمع فرويد بدأنا نتحسس ماذا يعنى «السماع» وبالتالي الكلام والسموت، فورا براءة الكلام والسماع عمق خطاب ثان، خطاب آخر متميز: «خطاب اللاشعور».

ومع ماركس بدأنا نتلمس ماذا تعنى «القراءة» وبالتالي «الكتابة». فمادام هو أول من قدم «نظرية في التاريخ وفلسفة لعامة المباشر»، كان أيضاً أول «من ربط ماهية القراءة. بماهية التاريخ في إطار نظرية في اختلاف الخيالي عن الواقعي». . . وذلك ما يفسر كون ماركس لم يطلق ماضيه الفلسفي والايديولوجي ويبلغ مرحلة «نضجه» إلا «بتأسيسه نظرية في التاريخ وفلسفة للتمييز التاريخي بين الايديولوجيا والعلم»، وهو ما كان نتيجة القضاء على الميتولوجيا للقراءة»، وتقديمه قراءة مستندة على ذلك الفتح العلمي المذكور. [١٤].

ومن هنا يميز التوسير بين شكلين من القراءة لكل منهما آلياته وخلفياته النظرية وهما «قراءة استردادية». واخرى «تشخيصية»

أولاً: القراءة الاستردادية:

ينعت التوسير هذا الشكل من القراءة بنعوت مختلفة: فهي أحياناً «قراءة دينية» أو «استردادية» أو «انتقائية» الخ. . . فهي عندما تتجه إلى النص تتعامل معه «من خلال خطابه الخاص» ويشير التوسير هنا إلى أن ماركس عندما كان يقرأ «سميث» مثلاً هذا الشكل من القراءة - قبل أن يقطع معه ويتجاوزه - فقد كان يقدم لنا نصه منظوراً إليه من خلال نص ماركس ذاته «مسلط عليه وكأنه مقياسه الخاص»، وبالتالي تكون نتيجة تلك القراءة مجرد «كشف عن التناسبات والاختلافات» واستخراج لما اكتشفه «سميث» أو غاب عنه أي عن فضائله وهناته «أشكال حضوره وأشكال غيابه»، فهي بهذا المعنى «قراءة استردادية» [١٥]، ومن ثم تفضى إلى مجرد حرص «الربط الحريين الأفكار أو المقارنة البسيطة بين العبارات» وليس إلى «النقد التاريخي» الذي يتعين القيام به. [١٦] وبالتالي كانت منهجية الربط التلقائي تلك بين العناصر النظرية وحدها، تسجنت داخل تصور ضمني قريب جداً من التصور الجامعي المعتاد وهي المنهجية التي تبلغ ذروتها في ما يعبر عنه التوسير «بنظرية المنابع» [.....] أو «نظرية الاستباقيات» [.....] وهي المقاربة «الساذجة» التي تتأسس على ثلاث افتراضات نظرية قبلية هي:

١) افتراض «تحليلي»: فهي تعتبر «أن كل نسق نظري... كل فكر قابل لأن يختزل في عناصره»، وهو الشرط الذي يمكننا من اقتطاع عنصر من نسق معين لتقريره من عنصر مشابه ينتمى إلى نسق آخر.

من ذلك تسمح بتقويض الانساق الأخرى لردّها إلى مجرد عناصرها البسيطة لكي تقيسها حسب «معاييرها الخاص» وكأنّها تقيس تلك الانساق «على حقائقها»، ففي نظرية «المنابع» يكون الأصل مقياس نمو التفكير، أما في نظرية «الاستباقات»، فتكون النهاية هي التي تحدد تلك اللحظات السابقة عليها أي تلك التي تهيئها وتقدمها.

٣) يقوم هذان الافتراضان على افتراض ثالث. [٧] يعتبر تاريخ الأفكار «عنصر ذاته»: فلا شيء يحصل إلا ويحيل إلى تاريخ الأفكار ذاته، فعالم الأيديولوجيا، يملك في ذاته مبدأ «تعطله الخاص به». [١٨].

ومن هنا نصبح أمام «منطق أحادي للغلط والرؤية» يجعل كل نقص أو ضعف في الخطاب راجعا إلى مجرد «عجز نفسياني في الرؤية [١٩]»، أي بعبارة أخرى: نقص في الصرامة، وثغرات تنشأ في حدود (استمرارية) النص ذاته»، [٢٠] - فهذه القراءة إذن تبدو - حسب عبارة (...) العالِي - «نوعا من الفعل السحري البسيط الذي يلغى المادة المكتوبة (للتمكن) من روح النص وسماع صوته والنفوذ إلى أغواره... إنها مجرد موقف انفعالي يتمثل في الانصات لخطبة النص والتقاء معناه» [٢١]. ومن ثم يصبح «المفهوم مرثيا منكشفا بيننا بلحمه وعظمه»، فهذه إذن تقوم على «ابستمولوجيا» المباشرة وعلى فلسفة قراءة فلسفة الحضور حيث تؤول القراءة إلى مجرد الشرح والتعليق مع ما يقتضيه المنهج... من حسن تبنيه وتخل من أحكام مسبقة وعدم تعجل». [٢٢].

فتلك إذن هي القراءة التي تقوم على مصادرات «دينية»، يتخلص منها ماركس الذي اكتشف نوعا جديدا من الممارسة القرآنية يعبر عنه التوسير بالقراءة «التشخيصية» (...).

ثانيا: القراءة التشخيصية:

لا تنطلق هذه القراءة من الحكم الانتقائي الذي نجده في الموقف «الاستردادي» الذي يتلخص في طرح مشكل التأليف بين ما استطاع مؤلف ما رؤيته وما غاب عنه (أغلاطه). [٢٣].

فالمقاربة التشخيصية لا تطرح هذا المشكل بالضبط، لأنه غير قابل للرؤية إلا باعتباره لامرثيا، فهو «متعلق بشيء آخر غير المواضيع المعطاة، التي يكفي أن تكون لنا عين واضحة حولها لنراها: علاقة لامرثية ضرورية بين حقل المرثي وحقل اللامرثي، علاقة تحدد ضرورة حقل اللامرثي المظلم، كنتيجة لبنية الحقل المرثي»، [٢٤]، فعدم الرؤية إذن ليس مجرد انحراف في سياق الرؤية أو عجز في إمكانات الرؤية: «إنه شكل للرؤية، إذن ارتباط ضروري بالرؤية» [٢٥].

فالامر غير متعلق «بذات ناظرة تقهرها صعوبة تأويل نص» [٢٦]، بل يجب أن يغيب عن بالنا الاقتران العضوي، الضروري بين المرثي واللامرثي، أو حسب عبارة هايدغر: «إننا نتطوى عليه كل معرفة فلسفية من أمر حاسم ليس هو ما تفصح عنه بصريح العبارة، بل ما تعرضه أمام الانظار كشئ لم يقل بعد» [٢٧].

فنحن إذن أمام القاعدة النظرية التي تتأسس عليها وحدة المناهج التأويلية في عمومها، والتي أصبحت تلح على تقويض «المدلول المتعالى» حسب عبارة دريدا. [٢٨]، أي افتراض معنى ثابت ومحدد للدلائل، وكأن «العالم يصوب نحونا وجها تمكن قراءته، وجها لم يبق علينا سوى أن نفك رموزه» فليست هناك «سلطة فكرية سابقة على الخطاب تهيؤ لصالحنا»، وبالتالي يجب أن لا تنطلق من الخطاب نحو نواته الداخلية والمخفية أي نحو قلب فكرة أو دلالة يمكن أن تظهر فيه أو تغيب [٢٩].

فالرؤية حسب التوسير هي نتاج الشروط لبنوية المتحركة في إنتاج الخطاب وقراءته باعتباره يشكل نوعا من الحقل الذي يرى نفسه في المواضيع أو المشاكل التي يحددها، «الرؤية ليست إلا التأمل الضروري الذي يقوم به الحقل النظري حول ما وضعه». [٣٠].

نتيجة لوجود حقل الاشكالية وبنيتها الخاصة» [٣١].

وينتج عن هذا التأكيد اعتماد موقف تفكيكي، بنيوي، عماده النظر إلى الاثر الذي تتعين قراءته، كوحدة نظرية تبنى على «إشكالية» هي التي تحدد الرؤية بكاملها، أي رؤية النص (قراءته). [٣٢].

ومن هنا ينطلق التوسير من «فلسفة في المفهوم»، حيث لم يعد المفكر يرجع إلى «عناصر وعي حاضرة» عند المؤلف الذي يتعامل معه، ولكنه يخضع الجهاز المفاهيمي لهذا المؤلف إلى النقد الملائم، فيسائله عن «وضعه الداخلي» ومرتكزات بنائه النظري. [٣٣].

وتتضمن هذه المقاربة التشخيصية المبادئ التالية:

١- ان كل إيديولوجيا يجب أن تعتبر كلا واقعيًا، توحده داخليًا إشكاليته الخاصة، بحيث لا يمكن أن نقطع منه عنصرا دون أن نحور المعنى.

٢- ان معنى هذا الكل، لا يتعلق بعلاقته بحقيقة متميزة عنه، وإنما بعلاقته بالحقل الايديولوجي القائم وبمشاكله والبنية التي تدعّمه.

٣- ان المبدأ المحرك لنمو إيديولوجيا ما، لا يكمن إذن في الايديولوجيا ذاتها وإنما خارجها: فيما وراء الايديولوجيا الجزئية أي في التاريخ الواقعي. [٣٤] وينتج من خلال الاعتبار السابقة، اننا هنا أمام موقف منهجي بنيوي جلي، يركز على اعتقاد ضمني مفاده: ان النسق هو نظام توليدي للمعنى الذي ليس حاصرا «في ذاته ولذاته»، وإنما هو نتاج ذلك النظام ذاته وبالتالي فهو لاحق عليه، متضمن فيه عبر جدلية «خفاء وتجل»، «حضور وغياب»، ومن ثم كانت القراءة شيئا آخر غير مجرد اقتناص مدلول قبلي يطفو على سطح النص، بل هي مقاربة منهجية تنفرس في صلب الرؤية الاستمولوجية ومرتكزاتها النظرية وتتحدد في إطار علاقة حميمة بالممارسة والواقع، فكل شكل من شكلي القراءة «الاستردادية والتشخيصية»، يصدر عن تصور معين للمعرفة ومقتضيات تشكلها وعلاقتها بمرجعها، أو ما نعبّر عنه مع التوسير في هذا السياق بين تصورين للمعرفة أحدهما يشكل امتدادا «للوهم الديني في القراءة- يعبر عنه [بالتجريبية-، وثانيهما يشكل امتدادا للقراءة التشخيصية ويعبر عنه «بالموقف التحويلي».

أولا: التجريبية:

الواقع أننا هنا أمام مفهوم واسع، يشكل كل ما تطلق عليه عادة عبارة «نظريات المعرفة» ومن ثم يشمل هذا المصطلح عند التوسير انواعا شتى من الفلسفات التي تبدو جليلة التعارض كالديكارتية والكانطية والهيغلية، والمذاهب الحسية، وحتى مقاربة ما للماركسية. فكل هذه الفلسفات تلتقي في اعتماد ذلك النمط من القراءة «التعبيرية» الذي يصدر عن محاولة دائبة لقراءة الماهية في الوجود»، والتوهم الذي يختفى وراء ذلك النموذج: «للتوهم» الديني للشفافية المقدسة ونموذجها المفضل لها: اللوغوس والكتابة». [٣٥].

فالتصور التجريبي عموما تحكمه إشكالية واحدة: الانطلاق من التعارض والصراع الوهمي بين موضوع معطى هو الواقع، وذات معطاة هي الـ«أنا»: «فالواقع والذات هما اللذان يكونان العناصر البنيوية المتصارعة في المعرفة في نظر الاختيارات». [٣٦].

وإذا كان الامر كذلك، فليس من المهم في هذا المستوى منزلة الذات [إن كانت نفسية أو تاريخية أو غير ذلك]، ولا كذلك منزلة الموضوع [إن كان منفصلا أو متصلا، متحركا أو ثابتا]، فتلك المنزلة لا تتعلق إلا بالتحديد الدقيق لتنوعات الاشكالية المركزية التي تهمنا وحدها، فالذات والموضوع السابقان هما

المعرفة، أو بعبارة أخرى نوعاً من العلاقة التي تحدد المعرفة باعتبارها كذلك، أي باعتبار الموضوع الواقعي الذي يدعي أنها معرفة له». [٣٧].

ومن ثم نصبح وجهاً لوجه أمام أطروحة «سكونية المعرفة - الرؤية»، [٣٨] والتي يعتبر معيارها الاستمسي تلك الخاصة التي تدعى «تجريداً»: فالمعرفة إذن هي: «أن نجرد من الموضوع الواقعي ماهيته، التي يعتبر تمكنها من الذات معرفة». [٣٩].

فالتجريد التجريبي الذي يستخرج من الموضوع الواقعي المعطى ماهيته هو «تجريد واقعي»، يضع الذات في موقع تملك «الماهية الواقعية»، فتكرار مقولة «الواقعي» في كل لحظة من لحظات السيرورة هو ما يميز التصور التجريبي فهنا التجريد التجريبي؟..

انه الذي يصف لنا ويعرفنا بما يعتبر «شيئاً واقعياً»: أي أن الماهية تجرد من المواضيع الواقعية أي تستخرج منها كمثال قولنا: ان الذهب يستخرج من الغلاف الأرضي الذي يحتويه. فالمعرفة إذن تجريد بالمعنى اللغوي: أي استخراج «الماهية من الواقع الذي يحتويها ويخفيها»، ولا تهم الطريقة التي تمكن من هذا الاستخراج أو شكل الواقع الذي تستخرج منه الماهية؛ ففي كل الحالات نجد أن هذا الفصل داخل الواقع للماهية من الغلاف يضعنا أمام شرط هذه العملية ذاته: «تصور خاص جداً للواقع ومعرفة».

فالواقع يقع تصوره على شكل ذلك الغلاف الأرضي الذي يحوى قطعة ذهب خالص: أي أنه يتكون من ماهيتين واقعتين: «الماهية الخالصة» و«الأساسي والغير أساسي» فالمصطلحات الهيغلية، والمعرفة التي إذن هي «الماهية الأساسية» تعتبر «محتواة واقعياً داخل الواقع باعتبارها أحد جزئيه أي داخل الجزء الآخر من الواقع: الجزء الغير أساسي»، ومن ثم كانت للمعرفة وظيفة واحدة: أن تفصل داخل الموضوع بين الجزئين الموجودين فيه: الأساسي والغير أساسي بواسطة طرق خاصة غايتها: القضاء على الغير الأساسي لترك الذات العارفة أمام الجزء الثاني من الواقع الذي هو ماهيته، فعملية التجريد بكل وسائلها ليست سوى «طرقاً للتصفية والقضاء على جزء من الواقع لعزل جزء آخر». [٤٠].

فمن الجلي إذن أن إشكالية التصور التجريبي للمعرفة ترجع إلى «القراءة الدينية للماهية في شفافية الوجود»، لذا فنحن في نفس الأفق النظري: «أفق العلاقة المأوية بين رائي ومرئي»: فحينما نغلب عنصر الواقع [الموضوع المرئي] عندما يبلغ حداً من الشفافية يصبح معه كشف ماهيته أمراً سهلاً، فنكون عندئذ أمام «نزعة اختيارية حسية واقعية»، وحينما آخر نغلب عنصر الذات [الرائية]، عندما ننكر هذه الشفافية، وبالتالي يتعين على الذات الحصول على «مؤهلات نظرية تساعدها على استخراج تلك الماهية وذلك بتنقية الموضوع وتصفيته وتطهيره»، فنكون أمام «نزعة اختبارية عقلية» [٤١]، وبالتالي نجد في نهاية الأمر نفس الاعتقاد الضمني: اعتبار المعرفة «جزءاً واقعياً من الموضوع الواقعي داخل البنية الواقعية للموضوع الواقعي». [٤٢].

فنحن هنا - حسب التوسير - أمام مجرد إيديولوجيا لا تطرح مشكلة المعرفة من داخل الشروط القبلية التي تضمن إمكانية المعرفة، ومن ثم كانت الحلول التي تقدمها حلولاً جاهزة على أسئلة مفترضة وهي حلول فرضتها «المصالح العملية الأخلاقية والسياسية»، وكانت بذلك غريبة عن «واقع» المعرفة مادامت «الأيديولوجيا تميل إلى الاعتقاد أكثر من ميلها للانتقاد». [٤٣]: فمشكلها يصاغ انطلاقاً من الجواب عليه عبر عملية إنعكاسية، فهو ليس «مشكلاً واقعياً»، وإنما مشكل يتعين طرحه لكي يكون الحل الأيديولوجي الذي نود تقديمه حلاً لهذا المشكل». [٤٤].

ففي مقابل هذه المقاربة التجريبية إذن يتعين اتخاذ موقف نقدي يفضح خلفياتها الأيديولوجية وتبنى نموذج جديد ينطلق من داخل أفق المعرفة ذاته باعتبارها «سيرورة إنتاجية».

ثانياً: التصور التحويلي [المعرفة كإنتاج]:

عبارته الشهيرة: «يجب أن لا نخلط بين شيئين: فكرة الدائرة التي هي موضوع معرفي والدائرة التي هي موضوع واقعي». والواقع أن ماركس قد استمد هذه الفكرة من اسبينوزا في نقده الخلط الهيجلي القائم على «تماهي الموضوع الواقعي مع الموضوع المعرفي»: سيرورة الواقع وسيرورة المعرفة، فهذا الخلط الذي يعطيه هيجل صورة «المثالية المطلقة في التاريخ» ليس في مبدئه سوى نوع الخلط الذي يطبع الاشكالية التجريبية عموما. [٤٥].

ففي مقابل هذا الخلط يدافع ماركس عن التمييز بين الموضوع الواقعي «العيني الواقعي أو الكلية الواقعية التي تظل محتفظة باستقلاليتها قبل ميدان المعرفة وبعده». والموضوع المعرفي الذي هو مفتوح معرفي أو بعبارة «عيني فكري» متميز مطلقا عن «العيني الواقعي». [٤٦].

بل ان ماركس - حسب التوسير - يذهب أبعد من ذلك، ويظهر أن هذا التمييز ليس فقط متعلقا بهذين الموضوعين، وإنما أيضا بسيرورتي الانتاج الخاصتين بهما. فبينما تجرى سيرورة إنتاج موضوع واقعي بكاملها في الواقع، وتقع فعلا حسب «النظام الواقعي للتنشئة الواقعية»، فإن سيرورة إنتاج الموضوع المعرفي تجرى كلها داخل المعرفة وحسب نظام المقولات الفكرية التي تولد مقولات واقعية لا تحتل نفس الموقع كما لو كانت ضمن نظام التنشئة الواقعي، وإنما في مواضيع تحددها وظائفها داخل سيرورة إنتاج الموضوع المعرفي.

ولسيرورة إنتاج المعرفة حصيلة يعبر عنها التوسير بـ «صياغة مجموعة من التحديدات المتعددة»، ويعنى ذلك صياغة للمعرفة العينية لموضوع عيني [٤٧]. وهذه الصياغة تكمن في نوع من «التأليف - الارتباط» بين نمطين من عناصر أو تحديدات المعرفة يعبر عنها التوسير «بمفاهيم نظرية» و«مفاهيم تجريبية»

أما المفاهيم النظرية فتتعلق بتحديدات مواضيع مجردة. [١٧] صورية، وأما المفاهيم التجريبية فتتعلق بمواضيع عينية فردية. فالأولى لاتعطينا المعرفة العينية للمواضيع العينية وإنما معرفة تحديدات أو عناصر أو مواضيع مجردة - صورة لاغنى عنها في السياق المعرفي، وأما الأخرى اي المفاهيم التجريبية فهي تتعلق بتحديدات فردية لمواضيع عينية، تضيف إلى المفاهيم النظرية محتوى أساسيا: «تحديدات وجود المواضيع العينية» [٤٨].

الا ان المفاهيم التجريبية ليست مجرد معطيات أو قراءة مباشرة للواقع وإنما هي نتاج سيرورة المعرفة التي تتضمن مستويات متعددة من الاعداد، وبالتالي لا سبيل إلى ردها إلى مجرد معطيات التحقق التجريبي المباشر وان انطلقت من الملاحظة التجريبية الضرورية، إلا أن الملاحظة لاتكون أبدا سلبية: بل لاتجد إلا تحت سيطرة أو رقابة المفاهيم النظرية التي تؤثر فيها بصفة مباشرة أو غير مباشرة عبر «قواعد ملاحظة وتصنيف وتركيب» هي التي تشكل حقل الملاحظة أو التجربة. فالملاحظة التجريبية لاتشكل سوى «مواد خام يتم تحويلها لاحقا في سبيل إنتاج مفاهيم تجريبية» [٤٩].

ويؤكد التوسير في هذا السياق «ان مسار المعرفة يتم كله داخل الذهن». [٥٠].

ولعل هذه المقولة هي التي حدت بدوبران إلى نعت التصور الالتوسري بأنه «تصور محايشوي اسبينوزي» جديد للمعرفة يمزج بين «التناسق الصوري» الذي هو شرط أساسي لتقييم المعرفة والقدرة على «تسجيل الوقائع» التي هي البعد الواقعي للمعرفة. [٥١].

إلا أن التوسير يحذرنا سلفا بأن ماركس بإقامته هذا التمييز بين الموضوع المعرفي والموضوع الواقعي لايقع ضحية «مثالية وعي الروح أو العقل»، مادام الفكر هنا ليس ملكة ذات ترنسندنالية أو وعي مطلق يكون العالم الواقعي في موقع مواجهة بالنسبة له، كما أنه ليس «ملكة ذات نفسية» بل هو: «النسق المكون تاريخيا من جهاز فكري مؤسس وتمفصل داخل الواقع الطبيعي والاجتماعي»؛ وهذا النسق بقدر ما هو عقلي، إلا أن ممارسته تتأسس وتمفصل مع الممارسة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية التي تقدم له بصفة مباشرة أو غير مباشرة أساس مادته الخام وبالتالي فهو يملك محتوى

(٢) ترجم الاستاذ رضا الزواري كتيب التوسير:

«الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية»:

دار البراق - تونس ١٩٨٦

كما ترجم سهيل القش مقالة التوسير الهامة:

«الايدولوجيا وأجهزة الدولة الايدولوجية» في كتابه:

«دراسات لا إنسانية: من التوسير الى جورج كانغليم» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٨١

(٣) انظر مقالنا:

«المقومات الابستمولوجية لنظرية الايدولوجيا» مجلة الحياة الثقافية عدد ١٩٨٩/٥٤

(٤) يبين التوسير ان النص المركسي عانى من «تحريف» خطير: هو «إما تحريف بمبني يقضي على الفلسفة فلا يبقى الا العلم» (الوضعية) أو

«تحريف يساري يقضي على العلم فلا تبقى إلا الفلسفة» (الذاتية)

Althusser: **Positions** ED/ Sociales 1976- PP: 38-39

(5) Althusser: **Pour Marx** Maspero 1980 P: 11

نفس المرجع ص ١٢

(٧) نفس المرجع ص ١٣

(٨) نفس المرجع ص ١٣

(٩) انظر: أدبث كيروزيل: عصر النبوة من لبني - شتراوس الى فوكو - تعريب: جابر عصفور. الطبعة الثانية (دار النشر غير مذكورة)

الدار البيضاء ١٩٨٦ ص ٤٤

(10) L. Althusser: **Pour Marx** Maspero 1980 P. 39

(11) Althusser: **Positions** ED. Sociales 1976 PP. 40-41

(١٢) نفس المرجع ص ١٣٠-١٣١

(13) Althusser: **Lire le capital** T1 Maspero 1969 P: 12

(١٤) نفس المرجع ص ١٤

(١٥) نفس المرجع ص ١٦

(16) L. Althusser: **Pour Marx** Maspero 1980 P. 51

نفس المرجع ص ٥٢

(١٨) نفس المرجع ص ٥٢-٥٣

(19) Althusser: **Lire le capital** T1 Maspero 1969 P. 17

(٢٠) نفس المرجع ص ١٠٦

(٢١) عبد السلام بنعبد العالي: التراث والاخلاق: هايدغر ضد هيجل دار التنوير ١٩٨٥ ص: ٢٤

(٢٢) نفس المرجع ص: ٢٥

(23) Althusser: **Lire le capital** T1 Maspero 1969 P. 17

(٢٤) نفس افرجع ص: ١٨

(٢٥) نفس المجرع ص: ٢٠

(٢٦) عبد السلام بنعبد العالي: التراث والاختلاف دار التنوير ١٩٨٥]: ٢٩

(٢٧) نفس المرجع ص: ٦٦

(٢٨) انظر:

Jacques Derrida: **De la Grammatologie** Minuit 1967

(٢٩) ميشيل فوكو: نظام الخطاب تعريب: محمد سيلا دار التنوير ١٩٨٤ ص: ٣٥

(30) Althusser: **Lire le capital** T1 Maspero 1969 P: 25

(٣١) نفس المرجع ص: ٢٦

يرجع أوزياس مفهوم الاشكالية بهذا المعنى أي «الوحدة الخاصة ببناء نظري» الى «جاك مارتان» أنظر:

Jean-Marie Auzias: **Clefs pour le structuralisme** Seghers 1970 P. 112

(32) Wahl (F): **Qu'est-ce que le structuralisme?** T:5 Seuil 1986 P. 81

(33): Bottigelli in: (Collectif): **Structuralisme et Marxisme** 10/18 1970 P. 43

(34) Althusser (L): **Pour Marx** Maspero 1980 PP. 59-60

نتبه القارئ ان عبارة «ايدولوجيا» تعنى في هذا الاستشهاد المنظومة الفكرية» كما هو واضح في السياق الدلالي.

(35) Althusser: **Lire le capital** T1 Mapero 1969 P. 38

(٣٦) انظر: سالم يافوت: مفهوم الواقع في التفكير الفلسفي المعاصر دار النشر المغربية (بلا تاريخ) ص ١٨٢

(37) Althusser: **Lire le capital** T1 Mapero 1986 P. 38

(38) Wahl (F): **Qu'est-ce que le structuralisme?** T5 seuil 1968 P. 114

(39) Althusser: **Lire le capital** T1 Maspero 1969 P. 39

- (٤٠) نفس المرجع ص ٣٩-٤٠
- (٤١) يافوت: مفهوم الواقع في التفكير العلمي - دار النشر المغربية (بدون تاريخ) ص: ١٨٣
- (42) Althusser: Lire le Capital T1 Maspero 1969 P.42
- (٤٣) انظر: عبد السلام بن عبد العالي: درس الاستمولوجيا دار توفيق ١٩٨٥ ص. ١٣
- (44) Althusser: Lire le capital T1 Maspero 1969 P. 62
- (٤٥) نفس المرجع ص ٤٦
- (٤٦) نفس المرجع ص ٤٦
- (٤٧) نفس المرجع ص ٤٦-٤٧
- (48) Althusser: «Sur le travail théorique» in la Pensée n. 132 Avril 1967
- (٤٩) نفس المقال المذكور
- (50) Althusser: Lire le capital T1 Maspero 1969 P. 70
- (51) Deprun: in (collectif): Structuralisme et Maraisme 10/18 1970 PP. 75-80
- (52) Althusser: Lire le capital T1 Maspero 1969 PP. 47-48
- نلاحظ هنا أن التوسير قد انتقد في دراسة لاحقة تصورات هذه التي نعتها «بالنظيرية»
Althusser Eléments d'auto-critique Hachette 1974 PP. 17-39
- وكذلك:
- Balmès / Badlou: De l'Idéologie Maspero 1976
- وكنا قد قدمنا قراءة نقدية للتصورات الوضعية التي تؤسس هذه الأطروحة في عملنا: «المقومات الاستمولوجية لنظرية الايديولوجيا لدى التوسير» - المدرسة العليا للتعليم - انواكشوط ١٩٨٦ ص: ٦٥-٧٢

- (55) Dans le symbolisme contemporain ; $P \text{ imp } q$ équivalence non (p . non q)
- (56) La logique et son histoire, p. 111 et 112.
- (57) *ibid* p. 101.
- (58) «Les stoïciens démontrent que la connaissance de l'avenir est possible». Il y a une science de la divination». «Dès le début, le monde a été organisé de telle façon qu'à telle chose correspondit tel signe annonciateur précis, soit dans les entrailles, soit dans les oiseaux.... «Cicéron, *De divinatione*, liv. 1, 38 et 52.
- (59) V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1969, p. 80.
- (60) A vrai dire, le signe n'est pas dans la liste des quatre incorporels (le temps, le vide, le lieu, le lekton), mais on peut le déduire facilement du lekton: le signe est un intelligible, noéton parce qu'il est une proposition, axioma, comme l'indique Sextus, *Adv. Math*, VIII, 244, Cf. Brehier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 1962, p. 32.
- (61) Il semble qu'il y ait eu débat sur ce point dans l'ancien stoïcisme. Zenon définissait le temps comme «l'intervalle de n'importe quel mouvement, sans plus, alors que Chrysippe l'a défini : l'intervalle du mouvement du monde». (Simplicius, n° 510 des *Stoicorum verterum fragmenta*, II).
- (62) V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 82 et 83.
- (63) Rapporté par Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, 41. trad. Brehier, *Les stoïciens*, Gallimard, p. 173.
- (64) *De fato*, IX, 18.
- (65) *ibid*. X, 21.
- (66) *ibid*. IX, 18.
- (67) «Enfin si toujours tous les mouvements sont solidaires, si toujours un mouvement nouveau naît d'un plus ancien, suivant un ordre inflexible, si par leur déclinaison les atomes ne prennent pas l'initiative d'un mouvement qui rompe les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des causes, d'où vient cette liberté (*libera...haec...voluntas*) accordée sur terre à tout ce qui respire, d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée au destin, qui nous fait aller partout où le plaisir entraîne chacun de nous, et comme les atomes, nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même?» *De rerum natura*, II, 251-260 trad. Ernout, *Belles-Lettres*, Budé.
- (68) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, 5 : «C'est une question ancienne fort controversée parmi les écrivains grecs que celle de savoir s'il y a une différence entre la nouvelle Académie et le pyrrhonisme. «trad. V. Brochard).
- (69) *Vies et opinions des philosophes*, IX. (trad. Genaille, t. 2, p. 196, Garnier-Flammarion).
- (70) *De fato*, XIV, 31.
- (71) *De fato* XI, 23.
- (72) *De fato*, XI, 25.
- (73) *de fato*, XV, 34.
- (74) *De fato*, XVIII, 41. La distinction nous est aussi rapportée par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII, 2, 11.
- (75) *De fato*, XIX, 43.
- (76) *ibid*. XVIII, 42.
- (77) Dans le même passage concernant l'exemple du cylindre et du cône, il précise même : «*suapte vi et natura*, en vertu de sa force et de sa nature propre». *de fato*, XIX, 43.
- (78) *Encyclopédie*, 3^e partie, remarque au paragraphe 482. Traduction Maurice de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 427.