

معالم الهزيمة

مداخلة نقدية حول كتاب هريبرت ماركوز (الماركسية
السوفييتية) وبعض ملامح الماركسية الغربية في القرن
العشرين



مالك أبو عليا

معالم الهزيمة

مداخلة نقدية حول كتاب هربرت ماركوز (الماركسية السوفييتية) ولبعض ملامح الماركسية الغربية في القرن العشرين

مالك أبو عليا

هذا الكتاب هو نتاج غير مباشر لدراسة مترجمة استمرت عشرة سنوات، ولدراسة مباشرة للموضوع ذاته بتنوعاته، ابتدأت بمكالمة هاتفية، حثني فيها الرفيق رشيد علي على قراءة كتاب هربرت ماركوز (الماركسية السوفييتية)، كان ذلك في شهر آذار عام 2017، وطلب مني أن أدرسه وأكتب دراسة نقدية حوله.

إنه يبدأ في القسم الأول بعرض تاريخ وأفكار مدرسة فرانكفورت، مُتمثلةً بهوركهaimer وأدورنو وماركوز، ونقد عددٍ منها، وأركز فيه على الأخير، فأختتمه بنقد بعض أفكار ماركوز في كتابه (العقل والثورة) وكتابه (أيروس والحضارة). ما ساعدني في البحث في أفكار هذا الرجل، هو أنها منذ بدأ يكتب، وحتى مات، متسقة ولم تطرأ عليها تغييرات جوهرية ونقلات نوعية.

ومن ثم انتقل في القسم الثاني المُعنون (المجتمع ذو البعد الواحد) بنقد كتاب ماركوز (الماركسية السوفييتية). ولكن، كتمهيد، سأبدأ في الفصل الأول بحياة هربرت ماركوز، وظروف نشأته كتابه، وعمل كاتبه، أثناء تأليفه، أي ظروف نزوح ثماره السامة. أما الفصل الثاني وهو الأكبر في الكتاب، فهو نقد لفكرة هربرت ماركوز المحورية حول انحسار ثورية الطبقة العاملة واندماجها في المجتمع الرأسمالي. إن هذه الفكرة، هي العمود الأساس لكل فكر ماركوز بما فيه كتاب (الماركسية السوفييتية)، منذما بدأ يكتب. حاولت مدرسة فرانكفورت، لا سيما ماركوز، أن تضع مفهومها حول ذات الفعل التاريخي الجديدة في العصر التاريخي الجديد، ولكنها فشلت في ذلك. أما لينين، فقد وضع فهماً جباراً لهذه الذاتية، حيث أكد على أنه بالرغم من أن صعود الإمبريالية قد أضعف الطبقة العاملة، إلا أنه أدى إلى بروز أشكال نضال جديدة للطبقة العاملة، كما يمكن لحركة التحرر ضد الكولونيالية أن تؤكد ذلك. أشار لينين، عام 1916 إلى أيرلندا والهند والصين وأيران كأهم جاهزة للتفجر ضد الإمبريالية الغربية. نهضت حركات التحرر في العالم النامي اعوام 1940-1950، والتي توقعها لينين أكثر من أي أحد من معاصريه، كان للطبقة العاملة الدور الحاسم في التحركات الثورية في الستينيات والسبعينيات في أوروبا. وهكذا ساعد لينين، في تحديد معالم الطريق نحو الماركسية الحقيقية التي أصبحت قابلةً للتطبيق في أيامه، وفيما بعد ذلك، حتى أيامنا هذه، وهذا ما سنبيحه. سيتحدث الفصل الثالث عن أحاسيس الرضا والسخط. إن الإحساس بالسخط والاستياء (عند ماركوز- واليسار الراديكالي والمجموعات المتمردة) يعتمد على قاعدة الإحساس بالرضا الذي تأسسه الدولة الرأسمالية. سأحاول أن أبين علاقة حياة الناس اليومية وعلاقة الشعور بالرضا والشعور بالسخط ببعضهما البعض وعلاقة ذلك بالأساطير التي نشرتها مؤسسات الدولة الرأسمالية في تلك الفترة. في عدة فصول من هذا الكتاب، سوف أقوم بالتحدث عن مجموعة من الأساطير التي كانت شائعة في الخمسينيات- سبعينيات القرن الماضي، منها أسطورة المجتمع الصناعي، أسطورة التقارب وواقع توسع وظائف الدولة (مما يوحي بعملية ادماج هائلة للطبقة العاملة، في بعد واحد)

وعدد اخر من الأساطير. هذه ستكون الأجواء العامة لتلك الفترة، وهذه أيضا تلك الفترة التي سيكون فيها ماركوز على قيد الحياة يتشرب فيها تلك الأجواء وينهل فيها من تلك الأساطير النابعة من الإحساس بالسخط والإحساس بالرضا، بطريقة مُعدلة.

أما الفصل الرابع، أقوم فيه بالتعريح على بعض ملامح كتابات جورج أرويل، لان أفكاره تتشابه كثيراً مع أفكار هربرت ماركوز: المجتمع ذو البعد الواحد والسلطة الثورية التي تتحول إلى بيروقراطية لاحقاً، وما إلى ذلك.

في القسم الثالث سأعرض بالنقد لعددٍ من أفكار هربرت ماركوز المحورية في كتاب (الماركسية السوفييتية)، مثل مفهومه عن الحزب، وعن الأخلاق السوفييتية وأخلاق العمل وتصوره عن الدولة السوفييتية وأفكاره حول الفن الواقعي. هناك أطروحات أخرى، اما اني لم أذكرها في هذا الكتاب، واما انني مررت بها بذكرها وحسب دون أن أحاول تبيان خطأها. ويعود مرد ذلك إلى أن هذه الأطروحات، يحتاج البت فيها إلى المزيد من البحث والدراسة، وهذا ما لم استطع القيام به في هذا الكتاب، لأسباب متنوعة. وقد تكون هذه موضوعاً لكتيبٍ أو كتابٍ اخر.

أما القسم الرابع والأخير: (الماركسية الغربية)، ففيه أقوم برسم معالم الهزيمة التي لحقت بالماركسية الغربية. ان الهزيمة، هي تلك المعالم بالذات: محاولات دمج الماركسية وتكميلها بشتى الأفكار البرجوازية، واستمداد الفكر النظري من الفكر المثالي اللاماركسي الحديث وما قبل الماركسي. ان أفكار ماكس فيبر التي اعتمد عليها الفرانكفورتيين تأخذ الفصل الأول من هذا القسم. أما المعلم الثاني للهزيمة فهو رفض ديالكتيك الطبيعة وفصل ماركس عن إنجلز في الفصل الثاني. والفصل الثالث والأخير، فانه يتحدث عن التصورات النظرية للماركسية الغربية عن مفهوم (الأيدولوجيا). ولكن، ما علاقة رفض ديالكتيك الطبيعة، على سبيل المثال، بالصراع الطبقي والممارسة الثورية؟ ان تطوير الفلسفة الماركسية يفترض استيعاب معطيات العلم وخبرة الحركات الجماهيرية والسوسيولوجيا الجديدة، وتحليل الحالات التاريخية التي نشأت وتنشأ في العالم. ويطرافق التطوير الخلاق للنظرية الماركسية على الدوام بالنضال ضد المذاهب الفكرية المعادية للماركسية. ويجب أن نتذكر دائماً بأن لينين طالبنا بأن نرى وراء لغو النظريات المثالية صراع الحزبين المتعارضين في الفلسفة، هذا الصراع الذي يعبر بطريقة أو بأخرى عن مواقف الطبقات والأنظمة الاجتماعية المتناحرة.

لا تنشأ الاتجاهات المتنوعة للفلسفة البرجوازية على أرضية (الوهم) الصرف. انها ليست كذلك بتاتاً، بل تنشأ على أساس قضايا واقعية في الصراع الطبقي وتطور العلوم. ويفترض الانتقاد العلمي للتبويضات الفلسفة البرجوازية ادراك ان هذه الفلسفة التي تنمو على أساس تناقضات الرأسمالية،

تُصبح هي نفسها وسيلة تخفيف وحجب لتلك التناقضات وتأويلها بصورة مشوهة، وتصير عائقاً جدياً على طريق عملية المعرفة العلمية والحل الثوري الجذري لتناقضات الرأسمالية، وهذا ما سأوضح بعضه في هذا الكتاب، وعلى القارئ أن ينتبه أن ما أتعرض له من ممارسات سياسية وأفكار نظرية، تقع في سياق القرن العشرين، وسيكون النقد الموجه ضد الأفكار الواردة، يعتمد بشكل أساسي على الظرف الذي كان سائداً آنذاك.

اننا نلتزم، في نقدنا لجوانب فلسفة ماركوز وأنصاره ومن هم على شاكلته بالمبدئية الثابتة وعدم المساومة في الصراع الأيديولوجي، هذه المبدئية هي التي انتهجها ماركس وإنجلز ولينين ورفاقه الماركسيين السوفييت، في الصراع ضد الفلسفة البرجوازية.

عندما سأشير إلى مرجع للنظر في حاشية الصفحة، والذي سيكون مرجعاً سيستفيد منه القارئ في حال الاطلاع عليه، فلن يكون بالضرورة مرجعاً ماركسياً. فليس كل المراجع التي أُحيل القارئ إليها كذلك. ان قراءتها تتطلب، حسبما ارى، خلفية ماركسية لتقييمها بالشكل الصحيح، الا ان بعضها قد يُقدم بيانات مفيدة حول ما تتحدث حوله.

يجب ان اقول، انني أثناء اقتباسي لبعض فقرات كتابات الماركسيين، أوافق عليها حتى لو لم أذكر انني افعل، سيتضح هذا من السياق نفسه. اما الاقتباسات التي لا أوافق عليها، فاني سأعلق عليها موضعاً انتقادي لها. وفي نفس الوقت، فكما هي مهمة الكتاب، فاني لا أوافق على استخدام صفة (الماركسي) على تلك النظريات التي انبثقت في أوروبا والولايات المتحدة والتي استمدت فكرها من ماركس وتأثرت به، ومنها مدرسة فرانكفورت، ولذلك، عندما أكتب: الماركسية الغربية، فاني سأكتبها بدون أقواس، ولكن سأستخدم كلمة (الماركسية) هنا بين قوسين ضمناً. أي أنني أتحفظ على هذا الاستخدام، ولكني استخدمه لتوضيح ما أقصده.

قد يسأل أحدهم، لما علينا أن نقد الماركسية الغربية بدلاً من أن نوجه أسهم نقدنا إلى المدارس الفلسفية البرجوازية المعاصرة؟ يُشير الفيلسوف الماركسي السوفييتي تيودور أوزيرمان، بحق، إلى أن البيان الشيوعي قام بنقد الاشتراكية الطوباوية و"أن هذا التحليل قد أظهر أن أيديولوجيات النصف الأول من القرن التاسع عشر التي كانت غريبةً عن الطبقة العاملة، كثيراً ما ظهرت تحت لواء الاشتراكية... وبقدر ما صارت الماركسية هي الشكل العلمي الوحيد السائد في الوقت نفسه للأيديولوجيا الاشتراكية فان الأيديولوجيا البرجوازية (بالإضافة إلى البرجوازية الصغيرة) ظهرت أكثر فأكثر في كثير من الأحيان على أنها انعكاس مُحدد للماركسية. يجب اعتبار هذا الموقف تجاه

الماركسية بمثابة محاولة لنزع سلاح الحركة العمالية الاشتراكية أيديولوجياً، وكجهدٍ مبذول لاستخدام مُنجزاتها ومواقفها العلمية المتطورة ضدها بالذات¹

نحن نرى، أن التفسيرات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة للماركسية، ليست ماركسية، حتى وان ادعت انها كذلك، وحتى وان استخدمت انتقائياً، بعض أدواتها.

لماذا يتعين علينا دراسة قضايا تاريخية وومسائل طُرحت على الفكر الماركسي في الماضي (على افتراض انها لا تُطرح الآن بالشكل الحاد كما في السابق)؟ ترى الماركسية وحدةً لا تنقسم بين التصور عن الماضي وممارسة الحاضر. تنطوي هذه الوحدة على تفاعلٍ مُستمر: مع مرور الوقت والتاريخ-أي التجربة الإنسانية-، نستخلص منه دروساً كبيرة لنستفيد منه في الحاضر، وبما أن تجربتنا الحالية تخبرنا عن امكانيات وقيود الممارسة الثورية، فاننا ننظر إلى الماضي ونحصل على فهمٍ جديدٍ له. هذا بالنسبة إلى العلاقة بين فهم الماضي وممارسة الحاضر عموماً. اما إذا كان الحديث يدور حول الفكر الماركسي، وتاريخه، فان هذا الاتجاه يتأكد أكثر فأكثر. هناك عوامل أخرى يجب أن تؤدي بنا إلى دراسة الفكر الماركسي وتاريخه والمواقف الماركسية ومواقف خصومها ومن ارتدوا لباسها. ان البحث يكشف المزيد من الحقائق التي لم نكن نعرفها من قبل. ولكن يظهر لنا بأن المواقف القديمة، ليست كذلك (قديمة) بالمعنى الضيق للكلمة. انها مواقف يتخذها الماركسيين اليوم أيضاً. لذلك ما مضى لم يذهب بلا عودة، بل يتجدد سواءً بطريقة عفوية أو بطريقة نظرية مقصودة، اما بشكله السابق أو بشكلٍ جديد.

أكثر من ذلك، لا توجد الماركسية باعتبارها أيديولوجيا الطبقة العاملة، وحدها في عزلة. انها تنعكس في وعي الطبقات الاجتماعية المختلفة بطرقٍ مُختلفة، وهناك تفسيراتٍ لها ينشؤها الخصوم عنها في كل وقت. بالتأكيد لن يقبل خصومنا التفسير الماركسي لماركس وإنجلز. قد يكون هذا القول مُتناقضاً. ولكن هناك من لا يقبل التحليل الطبقي، ومفاهيم التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، وهناك من لا يعترف بالطبقة العاملة، وهناك من يرفض دياليكتيك الطبيعة، وهناك من يشوه مفهوم الأيديولوجيا باستخدام نصوص ماركس، وحتى هناك من أساء تفسير علاقة ماركس بإنجلز. ان رفضنا لنقاشهم وتجاهلنا لهم لن يكون مُقنعاً. ولا أنذكر أين قرأت عن حق، بأنه على عكس الحرب العسكرية، فان الصراع الأيديولوجي يتطلب ليس الهجوم على أضعف مواقع العدو، بل على أقواها، وهذا ربما ما أحاول فعله في هذا الكتاب، جزئياً على الأقل. يتطلب هذا بطبيعة الحال، الاعداد المستمر والدراسة الذاتية والفحص الدائم لكل ما يُقال ومناقشة لا تكل. وأنا أتمنى ان يكون هذا الكتاب مُقدمةً لفعل ذلك. يعود الفضل لأي مآثرة في الكتاب إلى الجهود التي بذلتها في تحصيل المعرفة من قراءة الفلاسفة الماركسيين السوفييت، الذين رسموا لي طريق المنهجية المناسبة للبحث، وتعلمت منهم الاصرار

¹ - The Reflection of Marxism in Petty-bourgeois Consciousness, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 23:4, 1985, P68-69

على نقد الفلسفات والمذاهب البرجوازية والتحريرية. أما عثرات الكتاب فستعود بكل تأكيد إلى حدود المعرفة التي أمتلكها وإلى قصور ناتج عن نقص المصادر والمراجع ونقص في الالمام باللغتين الألمانية والروسية.

ان دراستنا ليست الا مجرد تمهيد، وهي مهمة صعبة وشاقة جداً. اننا نهدف إلى انضاج الأدوات النظرية، وأن ندل دارسي الفكر الماركسي على الطريق الذي يمكنهم من دراسة الفكر الخصم، وأن يقبضوا من خلاله على ما يحتويه الفكر البرجوازي-بنتويغاته اليسارية واليمينية من تعقيد وتشابه يخدم ذات المصالح في عدة أحيان.

ان الباحث في هذا الكتاب أي كاتبه، ماركسي، ونعتقد أن سبر غور الفكر البرجوازي لا يمكن أن يتحقق الا على هذه الأرضية. لا يوجد أي جهة سننوجه إليها لنستجلب مفاهيماً تجميلية من الفكر البرجوازي ندمجها بالفكر الماركسي كأدوات (مُساعدة)، وسيكون فعل ذلك، كفعل ما يُناضل الكتاب ضده.

لا يُعفي كاتب هذه السطور، القارئ، من أن يفحص نواقصها-أي نواقص هذه السطور-، وأن يتفكر بتصورات الكاتب، وفي نفس الوقت في أن يأخذ على محمل الجد تلك القضايا التي لم استطع أن أفي حقها. ولكن الأسوأ في نظري هو أن نظل نهرب دائماً من ذلك الزمن الذي لا نستطيع فيه ان نجابهها (لضعف نظري ما، أو لتجاهل مُتعمدٍ لها). لا بد أن نبدأ، حتى وان كانت بداية سيئة. لا أدعي أن هذا النقاش الذي أخوضه في هذا الكتاب هو امتداد لنقاش دائر بين الماركسيين اليوم-وان كان قد دار في فتراتٍ غير متصلة على مدار السبعين عاماً المنصرمة. ولكنه نقاش، أدافع فيه عن آراء قد يعتبرها بعض القراء قد عفا عليها الزمن بفعل التيار اليساري السائد- وأحاول هنا أن استثير التفكير الماركسي لكي يستل أدواته النقدية مرةً أخرى ليحارب تلك التصورات. مثلاً، هل كان كل ما يقوله الماركسيون السوفييت (دوغما)؟ الفكرة التي كانت شائعة بين الماركسيين-وخصوصاً بعد الانهيار. لربما أ طرح هذا السؤال الآن، ولن أُجيب عليه بشكل مباشر في عملي، ستظهر الإجابة عن هذا السؤال في ثنايا الكتاب واضحة تقريباً. انني أتبين بعض المسائل التي طرحها الماركسيين الغرب وأبين عقم محاولاتهم لحلها، ولكن حينها سيظهر السؤال، كيف طرحها الماركسيين في الاتحاد السوفييتي؟ هذا يحتاج إلى دراسة حقيقية وجادة.

خلال كتابتي لهذه المادة، اتهمت الماركسية الغربية والماركسيين الغرب ونقاد الماركسية-اللينينية وبينت أخطائهم، وبينت كيف أنهم يوجهون هجماتٍ واهية إلى خصومهم ويصورونهم بأشكال كاريكاتورية، وأعتقد أن هذا بالضبط، ما سيفعله الخصوم ضدي، بطريقةٍ أو بأخرى، في نهاية المطاف.

وأخيراً، أهدى هذا العمل، إلى جميع الفلاسفة والأكاديميين والباحثين الماركسيين السوفييت. وإلى

رفاق الفكر والنضال، الذين باستطاعتهم اعتبار مآثر هذا العمل الفكري، عملهم الخاص بنسب كامل العمل، أو ما يتفقان فيه معي، إلى أنفسهم- رشيد علي وتمارا العُمري. إنه اهداء إلى الرفيق الذي فارقتنا وفارق الحياة قبل سنة تقريباً، محمد الدلكي، وهو اهداء كذلك لأخي ورفيق الحياة مهند أبوعليا.

ملاحظة: هذا الكتاب غير منشور ورقياً من أي دار نشر لصعوبات مالية.

القسم الأول

مدرسة فرانكفورت

إن مصطلح (النظرية النقدية) له معانٍ كثيرة في سياقات تاريخية متعددة، وقد دل المصطلح، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى سنوات الستينيات على استخدام المقاربات النظرية في تخصصات العلوم الإنسانية مثل (تاريخ الفن)، دراسات الأدب وبشكل أوسع الدراسات الثقافية. ودخل المصطلح منذ بدايات العقد السابع من القرن العشرين إلى نطاق دراسات الإعلام والأفلام. أخذ المصطلح معنىً آخر عندما وُصفت أعمال مدرسة فرانكفورت بالنظرية النقدية عندما امتدت إلى تخصصات عديدة في العلوم الإنسانية في بريطانيا والولايات المتحدة منذ سنوات 1970. وفي نفس السنوات، سُميت النظريات النسوية، والنظريات التي تناولت موضوعات المثلية الجنسية والعنصرية الملونة بالنظريات النقدية كذلك.

تُشير مدرسة فرانكفورت إلى مجموعة النظريين الاجتماعيين الذين كانوا أعضاءً لمعهد البحث الاجتماعي الذي أُسس عام 1932 في ألمانيا ليتبع جامعة فرانكفورت مؤسسياً فقط مع احتفاظه باستقلاله المالي. أصبح ماكس هوركهايمر مديراً للمعهد سنة 1930، وجمع حوله نظريين كثر، منهم إريك فروم، فرانز نيومان، هربرت ماركوز وتيودور أدورنو.

ولكن ما الذي يجعل من المُبرر تصنيف كل هؤلاء الباحثين في إطار نظري واحد؟

يقول الفلاسفة السوفييت: "ثمة مُنطلقات أساسية مشتركة، تجمع بين طروحاتهم الرئيسية، وتسمح لنا بالتحدث عن (مدرسة) واحدة. ومن بين أهم السمات العامة للمدرسة المذكورة يأتي ما يلي: 1- مطلب استبدال التحليل الاقتصادي للحياة الاجتماعية المعاصرة بالتحليل الفلسفي، مطلب (فلسفة) كافة مقولات الماركسية على أرضية المطابقة بين الذات والموضوع في إطار (الممارسة) المفهومة فهماً إرادياً وماخياً، بحيث تتم المطابقة بين أي عملية اجتماعية موضوعية وبين النزعة العفوية، كما بين أي توجه واعٍ في الفعل الاجتماعي وبين الاعتباطية الذاتية). 2- المطابقة بين (الشيئنة) أي "الموضعة" وبين الاغتراب، وإنكار التضاد الفلسفي الأساسي، وطرح الممارسة في مواجهة المادة، والعداء لنظرية الانعكاس (الدعوة إلى بناء الموضوع، لا إلى عكسه). 3- نقد العقل والعقلانية باعتبارهما من الأمور (الأداتية المحضة) والبنى (المعادية للإنسانية). 4- المطابقة بين العلم والأيدولوجيا، كما بين التكنولوجيا والسياسة، والنظر إلى أية أيديولوجيا على أنها وعي زائف باطل. 5- الترويج لـ(نظرية المجتمع النقدية) كتعبير عن نقد لا الرأسمالية وحدها، بل والاشتراكية أيضاً، وكفي للرسالة الثورية التي تضطلع بها البروليتاريا، والزعم بأن البروليتاريا قد فقدت، وإلى الأبد، وعيها الطبقي المستقل¹.

كان الهدف المعلن للمعهد تحت إدارة هوركهايمر تطوير نظرية اجتماعية يمكن أن تخدم كأداة

1 - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، الطبعة الأولى 1989 ص725-726

للتغيير الاجتماعي. تضمنت هذه الفترة تحت ادارة هوركهايمر أبحاثاً ومقالات وكتب في السوسيولوجيا وعلم النفس والدراسات الثقافية والاقتصاد السياسي.

وبالنسبة إلى الاقتصاد السياسي، كتب هوركهايمر سنة 1938 أن أي هجوم على الأيديولوجيا إن لم يرتكز على تحليل للاقتصاد المعني ليس سوى نقد فقير، أو بالأحرى ليس نقداً على الإطلاق. وهذه القاعدة المنهجية الصحيحة هي القاعدة التي فشلت مدرسة فرانكفورت ذاتها، والماركسية الغربية عموماً بالوفاء بمقتضياتها من الناحية الجوهرية. يقول هوركهايمر أن كتابه (بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية) كان كتابةً لنفسه وتوضيحاً لها. وبعد ذلك لم ينتقل هوركهايمر إلى مرحلة أخرى أكثر تقدماً وتجاوزاً، بعد ذلك (التوضيح). أما ماركس وإنجلز فقد اعترفا ان معرفتها بالتاريخ كانت ناقصة عندما كتبا الأيديولوجيا الألمانية، وبعد ذلك شرع كلاهما في البحث الاقتصادي للتاريخ البشري، وشتان بين الموقفين.

يقول صادق جلال العظم: "أما مدرسة فرانكفورت فقد تخلت عن المنهج المادي التاريخي في تحليل المجتمعات الرأسمالية الأوروبية المعاصرة ونقدها لصالح أمرين:

أ- التركيز على علاقات الإنتاج بصفتها العنصر الحاسم في حياة المجتمعات المعنية وفي تحديد نوعية مؤسساتها المميزة وخصائصها الكبرى إلخ. من هنا يتبع نزوعها القوي إلى الاكتفاء بالنقد (الثقافي) للعلاقات الاجتماعية المسيطرة، وبالتنديد المفعم بالتشاؤم والمأساوية، بواقع الحياة الفكرية والثقافية الأوروبية المعاصرة.

ب- التركيز على الدور الحاسم الذي قامت به العقلانية-الكمية-الأداتية في صنع النظام الاجتماعي الرأسمالي الحديث وبنائه. في الحقيقة تأخذ الروح العقلانية-الكمية-الأداتية عند مدرسة فرانكفورت خصائص الروح الهيجلي كلها، أي تأخذ خصائص المحرك الأول والمؤسس الأول والمعلل الأول لنشوء العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الحديثة وتطورها. واضح أن هذا التحليل متأثر إلى أبعد الحدود بمثالية ماكس فيبر السوسيولوجية وتحديداً بتفسيره نشوء النظام الرأسمالي من خلال مقولة انتشار روح (العقلنة) و(البقرطة) و(الأداتية) و(الأنانية) و(حساب الكميات) وطغيانها كلها على المجتمعات الأوروبية جميعاً. معروف أن فيبر أرجع خصائص هذه الروح إلى الأخلاق البروتستانتية وإلى نجاح الأخيرة في تأسيس نفسها في الإرادة الإلهية المطلقة، كما هو وارد في كتابه الشهير (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، لهذا ترى مدرسة فرانكفورت مصدر الخطر على إنسانية الإنسان وحرية وعفويته إلخ، في استمرار سيطرة الروح العقلانية-الكمية-الأداتية على

العصر الحديث بدلاً من أن تراها في سيطرة علاقات الاستغلال الاقتصادية وغير الاقتصادية عليه¹.

قد يعتقد من يقرأ النظرية النقدية، بأنها لم تختزل نفسها بالنقد الثقافي، بل عالجت المسائل الاقتصادية، نظراً لتضمنها مفاهيماً من مثل (القيمة، الطبقة، القوى المنتجة) الخ. يقول الماركسي السوفييتي جورجي أيفانوف حول هذه النقطة: "تحول فلاسفة فرانكفورت إلى الاقتصاد السياسي بدافع الرغبة الإيجابية. لقد كان هذا التحول إعلاناً مُهماً، ولكنه لم يكن انتقالاً فعلياً إلى موقف النظرية الاقتصادية الماركسية. ربما كانت الأهمية الرئيسية لهذه الخطوة هي علاقتها بتوسيع الجهاز المفاهيمي لمدرسة فرانكفورت التي خضعت لعملية تجديد جديدة بالملاحظة. بدأت مفاهيم مثل (الملكية، القيمة، الفقر، الطبقة، القوى المنتجة، وما شابه ذلك) بالظهور بشكلٍ مُتكررٍ أكثر في أعمال مُنظريها. ان هذا التشابه في المُصطلحات، هو في الواقع، كل التشابه الذي يُمكننا أن نجده بين النظرية النقدية عن المُجتمع ونظرية ماركس الاقتصادية. بقدر ما يتعلق الأمر بمضمون هذه المفاهيم، فان فلاسفة فرانكفورت، كقاعدة، استثمروها بمعنىً مُختلفٍ تماماً عن معناها في الماركسية... تحول الاقتصاد السياسي (المُعتمد) من قِبَل الفرانكفورتيين إلى مفاهيم (فلسفية)-أي تأملية- ذاتية تم من خلالها إزالة المحتوى الاقتصادي السياسي العلمي. وجدت هذه التوجهات تعبيرها، على سبيل المثال في مقالة هوركهايمر المادية والميتافيزيقيا "Materialism and Metaphysics"².

طوّر معهد البحث الاجتماعي، في سلسلة من المقالات والدراسات في الثلاثينيات من القرن العشرين، نظريات حول المجتمع الصناعي وأدوار الثقافة الجماهيرية والإعلام في إعادة إنتاج المجتمعات المعاصرة، وانهلال الديمقراطية والفرد. لم يقد الفرانكفورتيين بلفت الانتباه إلى الجدل الهيجلي والنظرية الماركسية، وأفكار نيتشه وفرويد وماكس فيبر واتجاهات أخرى في الفكر المعاصر لهم وحسب، بل واستمدوا أفكارهم منها. يقول موروزوف ويافوريك "هنا يمكننا أن نتذكر فقط العلاقة العميقة بين مفاهيم ومواقف مدرسة فرانكفورت بأفكار ارنست ترولتش، ديلتاي، كيركيغارد، نيتشه، هوسرل، هايدغر وفرويد. من المهم بشكلٍ خاص تذكر التأثير الحاسم لكارل مانهايم وماكس فيبر... والهيجيلية الجديدة"³

ويقول الفلاسفة السوفييت كذلك: "بين المصادر النظرية لمدرسة فرانكفورت تجدر الإشارة إلى

1- دفاعاً عن المادية والتاريخ- مُداخلة نقدية مُقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد 1990، ص99-98.

2- The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1, 1985, P49-50

3- The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 24:3, 1985, P42

فلسفات كيركيجورد وديلتاي ونييتشه ومؤلف لوكاش الباكر (التاريخ والوعي الطبقي)، وبعض الموضوعات الهيجيلية الجديدة التي انعكست في تفسير الفرانكفورتيين لعمل ماركس (مخطوطات 1844 الفلسفية الاقتصادية) (التي نُشرت بالألمانية عام 1932)¹

ونضيف كذلك أنهم تأثروا بالماوية، وهنا يقول الماركسي السوفييتي إدوارد باتالوف: "ان عدم قدرة أوساط أيديولوجيي اليسار الجديد على قبول الماركسية كتعاليم متكاملة وتطبيقها عملياً، وغياب أي روابط سياسية بين اليسار الجديد والبروليتاريا الثورية قد أحدثت وضعاً أصبح فيه اليسار الجديد، مصمماً على الابتعاد عن الأوهام التي يحملها إنسان الشارع (المندمج) في المجتمع البرجوازي، اليسار الجديد نفسه الذي أثبت في مناسبات عديدة أنه كان ضحية لها (الأوهام)، سياسياً وأيديولوجياً والتي أصبحت عاملاً مهماً في تشكيل فكر الحركة. وينطبق هذا، من بين أمور كثيرة، على التأثير الذي مارسه الماوية على فكر الحركة ونظرتها للعالم والتي وجدت تعبيراً لها عند هربرت ماركوز. لا يمكن تفسير هذه الصيغة الغريبة (ماركس، ماو) لتعاطفات اليسار الجديد، من دون النظر إلى تشوه الأحداث التي أخذت مكانها في بلد بعيد-أي الصين-، والأفكار التي تشكلت في سياق اجتماعي-ثقافي مختلف والتي تموضعت في أذهان اليساريين الأوروبيين والأمريكيين. كان الراديكاليين الغرب، الذين تبوّأوا فكرة مبهمة للغاية عن (الثورة الثقافية) وأهدافها الحقيقية وآلياتها الداخلية، ومن خلال بحثهم القلق لإيجاد نوع من النموذج الأخلاقي والسياسي والنظري لنشاطهم الفعلي، جاهزين ليتقبلوا جيداً، الشعارات الماوية فيما يتعلق بالنضال ضد الأيديولوجيا ونفسية الاستهلاك، والتي كانت تعزف على نغمة قريبة على نحو وثيق من مبادئهم الأخلاقية، وشعارات من مثل (تصفية الأساليب البيروقراطية) و(بناء الاشتراكية الحقيقية). وتأثر اليسار الجديد أيضاً بما يُعلنه الماويون من مبادئ (الثورة الدائمة)، والأساليب العنيفة (وحتى المُسلحة) لإحداث التحول في المجتمع، و(النضال بلا تهادن ضد الإمبريالية). ومن العوامل في هذه العملية إبراز ماو نفسه، ليس (كتمرد ثوري) حقيقي فحسب، وإنما أيضاً (كصديق للشباب... وهذه الأفكار التي كان الماويون يعلنونها في الخارج كانت تجتذب اليسار الجديد بصفة خاصة، لأنها كانت تصاغ من ناحية بلغة الماركسية، وإن كانت في نفس الوقت مُعممة بشكل واضح بروح فوضوية، مما كان يعني أنها كانت أكثر توافقاً مع أمزجة اليسار الراديكالي الأوروبي والأمريكي"².

تتحول الطبيعة المتناقضة في العالم، في الجدل السلبي إلى التمرد العدمي الذي يرفض كل شيء، وفي حين أنه ليس هنالك ما يربط ماو بمدرسة فرانكفورت، إلا أن مجمل أفكار ماو تتمركز

1- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص718.
2 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، إدوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص50، 51

حول التناقضات. ويشير باتالوف إلى أن ماو ينكر أهمية الوحدة في علاقة الأضداد ببعضها البعض ويُضفي صفة الاطلاق على الصراع بين الأضداد.¹

"ويشير نقاد فلسفة ماو تسي تونغ بشكل صحيح إلى أن مفهومه عن التحول المتبادل والميكانيكي للأضداد، مثلما هو الحال مع الكثير من (اكتشافاته اللامعة) الأخرى، يمكن إرجاعه عبر القرون الوسطى إلى الفلسفة الصينية التقليدية"، إن مفاهيم ماو عن التناقض و(اللاتوازن) تجد أساسها النظري في السياسات الخارجية والداخلية التي يسير عليها "بما في ذلك سياسة شق الحركة الشيوعية العالمية. فمجلد تاريخ هذه الحركة يجري تصويره على أنه تأرجح رتيب لبندول ضخم: الوحدة-الانشقاق، الانشقاق-الوحدة".²

ليس اليسار الراديكالي الأوروبي وحده من تأثر بشعارات الماوية وحسب، بل اليسار الراديكالي الأمريكي كذلك. يقول الماركسي السوفييتي ادوارد باتالوف في كتاب له مع مجموعة من الأساتذة السوفييت (الوعي السياسي في الولايات المتحدة-تقاليد وتطوره) Political Consciousness in the USA- Traditions and Evolution : "مارست الماوية تأثيراً كبيراً على تشكل اليسار الراديكالي الأمريكي في الستينيات والسبعينيات، لأن بعض منطلقاتها ثلاثت بسهولة مع الوعي التمردى. لم تتوقف المسألة على الماوية، والتي كان تأثيرها على اليسار الراديكالي الأمريكي عارضاً بالمعنى التاريخي، ولكن على حقيقة أن الوعي المتمرد الراديكالي في بلد مثل أمريكا احتاج إلى مُحفز ثوري سياسي وأيديولوجي خارجي".³

انقسم المعهد خلال الحرب العالمية الثانية، بسبب ضغط الحرب. انتقل أدورنو وهوركهايمر إلى كاليفورنيا، بينما انتقل لوينثال ونيومان وغيرهما للعمل لدى الحكومة الأمريكية. عندما انتقل هؤلاء من ألمانيا إلى الولايات المتحدة شهدوا من بين أشياء كثيرة صعود ثقافة الإعلام ومن ضمنها الأفلام والموسيقى الشعبية والراديو التلفزيون وغيرها، مما سيكون له أثر شبه حاسم على كتاباتهم اللاحقة. مثلاً طور هوركهايمر وأدورنو نظريةً عن الثقافة الصناعية التي تشير إلى عمليات تصنيع الثقافة الجماهيرية والتجارية. وحلل أدورنو الموسيقى الشعبية والتلفاز وظواهر أخرى.

اشتغل أدورنو وهوركهايمر على كتابهما المشترك (جدل التنوير) Dialectics of Enlightenment الذي صدر عام 1947، وناقشوا فيه مسألة كيف أن العقل والتنوير في العصر الحالي تحولاً إلى نقيضهما، أي أن ما طرح على أساس أنه أداة للحقيقة والتحرر صار أداةً للهيمنة. في السيناريو الذي

1- نفس المصدر ص109-112

2- نفس المصدر ص112

3 - Political Consciousness in the USA- Traditions and Evolution, USSR Academy of Sciences, Yuri Zamoshkin and Edward Batalov, Progress Publishers 1980, P245

بينانه، خلق العلم والتكنولوجيا أدوات رهيبة للموت والدمار، تسلعت الثقافة إلى منتجات الثقافة الجماهيرية الرثة، وصارت الديمقراطية فاشية، حيث اختارت الجماهير الحكام الاستبداديين والديماغوجيين. علاوةً على ذلك، صار الأفراد، في نظرتهم التشاؤمية يظلمون أجسادهم ويكبتون رغباتهم بما هم حَمَلَة لمعتقداتهم القمعية وسمحوا لأنفسهم ليكونوا أدوات للعمل والحرب.

بعد الحرب رجع هوركهايمر وأدورنو وفريدريك بولوك ليعيدوا تأسيس المعهد في ألمانيا، بينما ظل ماركوز ولوينتال وآخرين في الولايات المتحدة الأمريكية. في ألمانيا نشر هوركهايمر وأدورنو مجموعةً من الكتب وصار المعهد تياراً فكرياً سائداً. انخرط أدورنو وهوركهايمر في نقاشات فكرية حادة مع النظريات الاجتماعية الأخرى وخصوصاً التيار الوضعي، حيث انتقدوا المقاربات الكمية والإمبريقية للنظرية ودافعوا عن نظريتهم التأملية.

صارت مدرسة فرانكفورت بالتدريج معروفةً بنظرياتها النقدية المتعلقة بـ(مجتمعات الإدارة الشاملة) أو (المجتمع ذو البعد الواحد) والتي حلت فيها تزايد السلطة الرأسمالية على كل جوانب الحياة الاجتماعية وتطور أشكال السيطرة الجديدة. "وإذا أردنا تصنيف طروحات المدرسة تحت مفاهيم فلسفية يمكننا القول أنها لون خاص من المثالية الذاتية والمنهجية الديالكتيكية الكاذبة، مع اهتمامات بمقولات (الاغتراب) - ("الاستلاب") و(السلبية) وغيرها"¹. كان هناك خلافات شديدة بين أعمال المعهد في فرانكفورت خلال سنوات 1950، ونظريات إريك فروم، لوينتال وماركوز والآخرين الذين لم يعودوا إلى ألمانيا.

ارتبطت مدرسة فرانكفورت منذ نشأتها بالعداء للبلشفية والسوفييت. نشر هربرت ماركوز، معلم اليسار الجديد، بالإضافة إلى وجهات النظر (الماركسية الجديدة) الأخرى، أفكار المدرسة في الولايات المتحدة الأمريكية. و"أعطى" مفكروها، "تأويلاً برجوازيًا للماركسية، ووضعوا أكثر صيغ الماركسيولوجيا الفلسفية البرجوازية رواجاً اليوم في الأوساط التحريفية"².

ولكن لما الماركسية؟

أقتبس هنا ما يورده السوفييتي إدوارد باتالوف حول علاقة اليسار الراديكالي بالماركسية، فهو يعبر بدقة عنها: "وبطبيعة الحال، فإن الاهتمام بالماركسية المتبدي في صفوف قواعد اليسار الجديد، لا يرتبط مباشرةً بإدراكهم للدور الثوري للطبقة العاملة بوصفها قوةً مادية تنعكس خبرتها العملية في النظرية الماركسية، ولا بإدراكهم للدور الثوري للماركسية بوصفها السلاح المعنوي للطبقة العاملة"³.

إذا ما الذي ربط اليسار الراديكالي بالنظرية الماركسية تحديداً؟ يقول باتالوف: "فقد كانت الماركسية تبدو بوصفها نظريةً مضادة، بقدر ما كان أعضاء اليسار الجديد يرون في النظرية الاجتماعية والسياسية البرجوازية المناهضة بسفور للماركسية، مجرد الدفاع عن المؤسسات والقيم التي

1- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص717

2- نفس المصدر ص726

3 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، إدوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص42

يرفضونها. ولهذا السبب بالتحديد، ركز اليسار الجديد اهتمامه على ذلك الجانب من الماركسية الذي يتعارض مع ما تقدمه الأيديولوجيا البرجوازية لتبرير المؤسسة، ألا وهو عنصر النفي والتدمير¹.

وبعد، يقول الماركسي مانفريد بور: "يمكن للمرء أن يطرح أبعد ما يكون عن السؤال الخطابي: ما الذي كان يمكن لمدرسة فرانكفورت لتكونه من دون لوكاش، الذين عارضوه باستمرار ونسخوا منه باستمرار؟ ما الذي كانت (نظريتهم النقدية) لتكون عليه لولا كتابيه (نظرية الرواية) و(التاريخ والوعي الطبقي)²؟"

في أوائل عشرينيات القرن العشرين، وضع جورج لوكاش وكارل كورش نفسيهما في مواجهة نمط من الماركسية المُبتدلة التي تم تطويرها في الألفية الثانية تحت تأثير المنظرين مثل إدوارد بيرنشتاين وكارل كاوتسكي.

عارض لوكاش وكورش تصور الماركسية على أنها نوع من أنواع علم الطبيعة التي اعتمدت قوانين الحركة الاجتماعية. بمعنى أوسع، عارضوا الاقتصادوية، وقالوا بأن هذه النزعة تقلل من شأن مساهمة البشر في العملية الثورية، وبالتالي شعروا أن هذا النوع من الماركسية يميل إلى تعزيز السلبية، وحتى الانتظار من أجل التغيير الاجتماعي، وهي تقضي على دور الذات النشطة.

لقد ذهب هيغل إلى أبعد من كانط في الإشارة إلى أن البشر يمكنهم إدراك الظواهر التجريبية أو سببها. جادل لوكاش بأن هذا المفهوم للوعي الإبداعي يقع في صميم المادية الجدلية لماركس. علاوةً على ذلك، فقد شعر أن الماركسيين الذين أيدوا نماذج التغيير الاجتماعي الحتمية قد أهملوا مفهوم الذاتية إلى حد كبير. وبرأيه أنه لا يمكن إحياء الماركسية إلا إذا تم إحياء العامل الذاتي. استخدم لوكاش مصطلح (التشبيء أو التشيؤ) لوصف الظروف الجديدة في الرأسمالية: فقد شعر بأن الاغتراب قد ازداد بسبب قوى التطويق الأيديولوجية والنفسية الجديدة. في الواقع، كان لوكاش يقول بأن الطبقة العاملة فشلت في الثورات بين أعوام 1910-1920 لأنها كانت محافظة، وذات وعي برجوازي، وعي مندمج غير قادر على إدراك إمكانية وجود نظام اجتماعي مختلف نوعياً واتخاذ الإجراءات بناءً على هذه الرؤية. أطلق لوكاش على ذلك اسم (الأزمة الأيديولوجية للبروليتاريا)، وكان يريد بهذا المفهوم أن يتحدى فيه بشكل مباشر الرؤية الاقتصادية القائلة بأن العوامل الذاتية لا علاقة لها إلى حد كبير بالعملية الثورية، وأن الرأسمالية ستنتهار بدون تدخل من العامل الذاتي. تُطيل (الأزمة الأيديولوجية للبروليتاريا) حياة الرأسمالية. وبالتالي أخذت الماركسية الغربية نمطاً ثابتاً، من عدم الوثوق بالطبقة العاملة.

1- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، إدوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص42.

2 - مقال: جورج لوكاش والأيديولوجيا البرجوازية المعاصرة، مانفريد بور، ترجمة مالك أبوعليا

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=695671>

جادل كورش من جانبه بأن الأيديولوجيا هي قوة اجتماعية مهمة ولا يمكن التعامل معها كظاهرة قبلية تنتجها البنية الاقتصادية ببساطة. نشر كورش عام 1923 (الماركسية والفلسفة) والذي تقارب ضمناً مع كتاب لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي) في الدفاع عن مفهوم الذاتية في الماركسية. بالنسبة إليهما، كان العنصر الأساسي في الماركسية التي يريدونها هو نقد الأيديولوجيا، وهو نقد مصمم للكشف عن أعماق الوعي البروليتاري والذي تغلغل الاستغلال فيه. أصبح للاستغلال أهمية نفسية وكذلك اقتصادية. يمكن تطويع الوعي البروليتاري وتشكيله بأيديولوجية برجوازية، وبالتالي يمكن استغلاله. يجادل لوكاش بأن ماركس طوّر مفهوم (الكليّة، Totality)، وهو مفهوم العلاقة الديالكتيكية بين الاقتصادي والأيديولوجي. هذا هو منشأ (الماركسية الهيغلية)، وعلى الرغم من الاتفاق الواضح بين مؤسسيها المشتركين حول العديد من القضايا الجوهرية، إلا أنها ليست متجانسة.

ما أصبح يُطلق عليه النظرية النقدية، أو مدرسة فرانكفورت التي تأسست عام 1923، هو إحدى تنويعات أعمال لوكاش الأولى وكورش. يقول الماركسي مانفريد بور أن جورج لوكاش في مرحلته الشابّة هو في الحقيقة "عرّاب العديد من الأفكار المُميزة للتيارات الأيديولوجية المُعاصرة"¹.

ومع ذلك، فإن (النظرية النقدية) التي طورها أوساط فرانكفورت تمثل تحريفاً لماركس أكثر جوهرية من أعمال لوكاش الأولى وكورش. بدا أن النظرية النقدية أكثر هيغلية من كونها ماركسية، وأكثر تأملية منها نضالية. كان منظري فرانكفورت أكثر تشككاً في احتمال قيام ثورة بروليتارية أكثر من لوكاش وكورش في عشرينيات القرن العشرين. لقد حطمت هذه المنظورات النظرية الماركسية من حيث أنها تخلّصت من عبئ ولاءها النظري والنضالي للطبقة العاملة. لقد أخذت النظرية النقدية تحليل لوكاش لـ(الأزمة الأيديولوجية للبروليتاريا) والوعي الزائف إلى نهايتها المنطقية: فقدت الطبقة العاملة قدرتها الثورية.

اعتقد منظرو فرانكفورت، أن ثورية الطبقة العاملة والتي ربما كانت تبدو أكبر في فترة الأزمة في عشرينيات القرن العشرين، مقارنةً بفترة ما بعد الكساد الكبير، قد تضاعلت وأنه يجب مراجعة العلاقة بأكملها بين النظرية والتطبيق، وقاموا بتقليص القوة الاقتصادية وحاسميتها إلى أقصى الحدود. امتد تحليل هوركهايمر وأدورنو وماركوز للوعي بشكل متطرف للغاية، إلى درجة اغتُصبت فيها أهمية النقد الماركسي الاقتصادي الأصلي للرأسمالية.

حتى وبالرغم من أن منظري فرانكفورت كانوا في البداية متعاطفين مع الثورة البروليتارية، إلا أنه لم يمض وقت طويل قبل أن ينتقلوا إلى موقع آخر، معتبرين أن الرأسمالية قد تغيرت نوعياً إلى رأسمالية احتكارية، مما يتطلب تحليلاً من نوع جديد وبالتالي نماذج جديدة للتغيير الاجتماعي². يُعارض أيديولوجيي مدرسة فرانكفورت، وبصراحة، بنظريتهم النقدية، الماركسية اللينينية

1 - نفس المصدر

2- انظر المقالات المبكرة لماركوز، في كتاب: فلسفات الوعي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة 2012

(السوفييتية) باعتقادهم انه مذهب لم يكن يتوافق مع العصر، والمنشبت بعدد من (العقائد المُتقادمة) وثبتت عدم قدرته على انتقاد (المجتمع الصناعي المتقدم). إن (الدوغما الأولى) والرئيسية التي يدعو منظرو مدرسة فرانكفورت إلى رفضها هي أطروحة الماركسية المتعلقة بدور البروليتاريا التاريخي كذاتٍ للثورة الاشتراكية. يسند ماركوز حُكمه على فرضية أن أهم ميزة للمجتمع الصناعي المتقدم هو اندماج الطبقة العاملة في هذا المجتمع من خلال تطويع حاجات ووعي الجماهير العاملة. لا يمكن-كما يدعون- لـ"الإنسان ذو البعد الواحد"، تحت هيمنة الوعي أحادي البعد أن يتطور أو أن يتحول إلى وعي اشتراكي، مع العلم أن هذا الأخير يُعتبر شرطاً لا غنى عنه للثورة الاشتراكية وفقاً للماركسية اللينينية.

تتناول الأطروحة التالية للنظرية النقدية سؤالاً ملموساً هو: أية فئة، أية طبقة أو قوة اجتماعية يمكنها اليوم أن تكون حاملةً وصانعةً للثورة؟ يُدافع ممثلو النظرية النقدية عن الأطروحة القائلة بأن ذات الثورة لا يمكنها أن تكون سوى أولئك الذين لم يصيروا بعد عبيداً للوعي أحادي البعد. ويشمل هؤلاء، الأقليات العرقية والدينية أو القومية في الولايات المتحدة، والمفكرين ذوي التفكير (النقدي) والطلاب في الدول الرأسمالية، والجماهير الفقيرة في دول العالم الثالث. بالمناسبة، فإنه حتى عندما يقوم منظري المدرسة باسناد الدور الثوري إلى هذه القوى، فهم لا يؤمنون بانتصارها. تبدو هيمنة المجتمع ذو البعد الواحد الذي يُطبق آخر إنجازات الثورة العلمية التكنيكية للحفاظ على الحالة الراهنة للأشياء، تبدو مُطلقة وقوية للغاية بالنسبة إلى هؤلاء المُنظرين.

ولكن، وبظهورهم كحاملين لـ(النظرية النقدية)، يدّعي هؤلاء، أنهم يريدون استبدال المفهوم الثوري القديم للثورة الاشتراكية بمبدأ ثوري جديد. وفقاً لماركوز، يجب أن تقوم "ثورة الشخص"، قبل أن تحدث الثورة الاجتماعية أي أن يرفض الشخص المُشارك في لعبة المجتمع الرأسمالي (الاستهلاكي) لقبول الحاجات التي يفرضها المجتمع الصناعي على الجميع برفض الوعي أحادي البعد الذي يغرسه الإعلام الجماهيري في كل شخص، ورفض قواعد الأخلاق الحاكمة التي تدمج الناس في المجتمع. يمكن بمساعدة النظرية النقدية كشف الآلية الشريرة للهيمنة البرجوازية التي تحميها "قواعد اللعبة الديمقراطية أو البرلمانية" من خلال الاحتجاج الفردي لكل شخص. تلقت هذه الأفكار الرئيسية التي صاغها ماركوز بشكلٍ خاص، الدعم الفلسفي والاجتماعي أيضاً في أعمال المنظرين الآخرين في المدرسة. قبل كل شيء، مُتبعين في ذلك الوجوديين، يؤكدون على الطبيعة الأبدية والتي لا تُقهر للتعارض بين وعي الفرد الذاتي الحر وتلك الأشكال الاجتماعية للوعي المفروضة على الفرد وعلى الوجود الحقيقي للأنا. إنه ليس حُكم رأسمالية الدولة الاحتكارية بل هيمنة الوعي أحادي البعد ذلك الذي يصير لديهم أصل كل شرور المجتمع الصناعي، حسب هؤلاء المُنظرين.

إن الأساس الفلسفي للنظرية النقدية ليس الوجودية وحسب، بل النظرية الفرويدية كذلك. إن الصفة الاجتماعية للإنتاج والاستهلاك في حد ذاتها، وليس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وطبيعة

الأيدولوجيا البرجوازية، هو ما يظهر لهم كلجنة معلقة فوق رأس المجتمع الحديث. لا يعتبرون التكنولوجيا والعلم قوةً مُنتجةً بقدر ما هي أيدولوجيا جديدة تُخضع الجميع، وهذا أيضا يجب أن يخضع للنفي. تدرج الماركسية اللينينية كعلمٍ تحت نيران نقدهم لـ(العقل الأداي) أو (العقلانية البراغماتية). يقول المفكرين السوفييت: "يقوم في صلب (نظرية المجتمع النقدية) مفهوم (الرشادة) أو (العقلانية) (Rationality)، الذي يضرب جذوره في موضوعات ماكس فيبر. و(العقلانية) عند الفرانكفورتيين، هي وظيفة (الفهم) اللانسانية، المتطورة والملتامية عبر العصور، ووظيفة (الفهم) المعروف بميله إلى التقليد والتأقلم والتكيف (الكونفورمية) مع النظام الاجتماعي القائم، أيًا كان. وهذه (الرشادة) المعادية للإنسان تبلغ ذروتها في ظروف (المجتمع الصناعي الموحد)، الذي يدل به الفرانكفورتيين على الرأسمالية المعاصرة والنظم الاشتراكية القائمة، على السواء".¹ ويتم تفسير تاريخ الإنسانية كتاريخ للاغتراب المتزايد، ولكن ليس اغتراب العمل بقدر ما هو- بحسبهم- اغتراب الوعي.

يصور الفرانكفورتيين التاريخ بطريقة تجعل الأمر يبدو وكأنه يتم ادخال الشخص الحر المُفترض في البداية إلى المجتمع من خلال قمع وتشويه احتياجاته الطبيعية. يحدث هذا من خلال إخضاع غرائزه لمتطلبات المجتمع، أي باستبدال دوافعه الطبيعية بـ(ثقافة) اصطناعية تُخضع الوعي لمعايير تُفرض من الخارج. تشمل هذه المعايير مبدأ (الحساب) ومُتطلب (تحقيق النجاح) ومبدأ (الواقع). بكلمةٍ أخرى، يتم إضفاء صفة الإطلاق على التعارض بين الإنسان والمجتمع باستمداد ذلك من التعارض بين الوعي الذاتي الحر المُفترض للأنا، والوعي الاجتماعي المفروض عليها.

وفي النهاية، "والى أواسط السبعينات كان الكثير من مؤسسي المدرسة قد ماتوا، ولكن الصحافة ودور النشر البرجوازية ظلت تعمل كل ما في وسعها لترويج أفكارهم، فقد أُعيد طبع أعمالهم الرئيسية وسط ضجة كبيرة للغاية. لقد راهنت الإمبريالية على نظريات الفرانكفورتيين كوسيلةٍ لبلبله الرأي العام، ولزرع مشاعر الاستياء والحيرة والتردد في نفوس مثقفي البلدان الاشتراكية، وجعلهم فريسةً للدعاية المعادية للشوعية"²

1- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص719
2- نفس المصدر ص717.

النظرية النقدية في الولايات المتحدة في الثلاثينيات والأربعينيات

بحلول نهاية العشرينيات، كانت الوجودية الألمانية والفرودية الجديد والهيغيلية الجديدة، والمحاولات القائمة على هذه الأفكار لـ(إعادة النظر) بأفكار الفلسفة الماركسية اللينينية بمثابة المصادر الأيديولوجية والنظرية لتَشكّل وجهات النظر الفلسفية لمجموعة من الباحثين في معهد البحوث الاجتماعية برئاسة هوركهايمر. نُشرَ العدد الأول من مجلة البحوث الاجتماعية التابعة لمعهد فرانكفورت في ألمانيا عام 1932 قبل وقتٍ قصيرٍ من وصول الفاشية إلى السلطة. سرعان ما أُجبر تهديد الفاشية هوركهايمر على أن يأخذ المكتبة وكل مخطوطاتهم لينقلوها خارج حدود ألمانيا، أولاً إلى جنيف، من ثم إلى باريس ومن ثم إلى الولايات المتحدة. نُشرت المجلة باللغة الألمانية في باريس من 1934-1939، ومن ثم نُشر العدد الأخير منه باللغة الانجليزية في الولايات المتحدة¹.

ما الذي كانت النظرية النقدية تُمثله على صفحات هذه المجلة؟ نشأت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خارج ألمانيا كمحاولة من قِبَل مجموعة من الفلاسفة المهاجرين البرجوازيين الليبراليين لفهم فشل جمهورية فايمر الديمقراطية البرجوازية في ألمانيا ونشوء الدكتاتورية الفاشية. كُرسَت مقالة هيربرت ماركوز *Struggle Against Liberalism in the Totalitarian Theory of the State* عام 1934 لنقد أيديولوجيا الفاشية².

لم تتمكن البرجوازية الليبرالية ولا الحركة العمالية من منع هتلر من الوصول إلى السلطة، وانبعثت خيبة أمل عميقة من إنسانية وليبرالية التقاليد البرجوازية، و(انعدام) الإمكانيات الثورية للطبقة العاملة. هذه كانت الأمزجة العامة للمثقفين البرجوازيين الليبراليين الذين أُجبروا على الخروج من ألمانيا.

تطلع هوركهايمر، وأتباعه، في بداية فترة هجرتهم، نحو أمريكا روزفلت، لكنهم أصيبوا بخيبة أمل هناك. عاش أدورنو في إنجلترا من عام 1934، ثم ذهب إلى الولايات المتحدة عام 1938 بدعوة من هوركهايمر. بحلول هذا الوقت، كان أدورنو قد نشر عدداً من المقالات حول الموسيقى المُعاصرة، وخاصةً موسيقى الجاز، ومن ثم حصل على عمل كباحث سوسيولوجي في (مشروع البحث في

¹-See: *Studies in Philosophy and Social Science*, The Institute of Social Research, New York. 1941.

² - *Negations: Essays in Critical Theory*, Herbert Marcuse, , Translated By Jeremy Shapiro, Published By MayFlyBooks 2009, P1-31

الراديو) تحت إدارة جامعة برنستون بدعم من مؤسسة روكفلر¹. كانت هذه الأخيرة تريد أن تبحث في مسائل التأثير الإعلامي في المجتمع.

وهكذا وُضِعَ العقل المفكر الحر لِمُنظَرِ الموسيقى العظيم أدورنو، صاحب النفي الأعظم السلبي والراديكالي، في خدمة أقدَرِ المؤسسات الرأسمالية وفي خدمة التجارة الإعلامية الصرف. أنهى أدورنو، في عام 1941 العمل في هذا المشروع وسافر إلى نيويورك، ومن ثم إلى لوس انجلوس، مُلتحقاً بهوركهايمر. كتب، بالإضافة إلى أبحاثه حول الموسيقى، كتابه (جدل التنوير) بالتعاون مع هوركهايمر، وبلغت النظرية النقدية ذروتها فيه. وبعد اندحار الفاشية الهتلرية، عادا بهذا الشكل في نهاية الأربعينيات إلى ألمانيا الغربية. ومن ثم كتب (خسوف العقل) The Eclipse of Reason مع هوركهايمر ونُشِرَ في نيويورك عام 1947.

أشار (جدل التنوير) إلى رفض اختزال مُعضلة الفاشية إلى العواقب الوخيمة لتناقضات التنوير والثقافة البرجوازية. عند هذه النقطة بالذات، تصدّر مفهوم الدولة الشمولية (التوتاليتارية) بشكل عام، كتابهم.

ومن أجل فهم صحيح للكتاب المعني، تجدر الإشارة إلى أنه كُتِبَ أعوام 1941-1944، أي أثناء الحرب ضد الفاشية. كان نقد الواقع الأمريكي والسوفييتي ثانوياً للمؤلفين في ذلك الوقت، وانتبهوا أكثر إلى الأيديولوجيا الفاشية، حيث أدارا اهتمامهما، على وجه الخصوص، إلى جانبين من هذه الأيديولوجيا: عبادة الفوهرر، ومعاداة السامية. في نفس السنوات، كان أدورنو مُحَرِّرَ العمل الجماعي (دراساتٍ في التحيز)²، حيث احتوى على نقد لعبادة الفوهرر.

إن سمة هذه الأعمال هي التفسير السيكولوجي المجرد لكلٍ من معاداة السامية وعبادة القائد. على الرغم من أنه تم الأيحاء بأن كلاهما مستمدٌ من تناقضات الثقافة البرجوازية، إلا أن التناقضات روحية صرف، في طبيعتها. كما تم تجاهل الأساس الطبقي، والبناء التحتي لهذه الظواهر الفوقية. تظهر النظرية النقدية كنقدٍ، ليس للرأسمالية، بل للتنوير الرأسمالي وللثقافة والأيديولوجيا في حد ذاتهما.

في (دراساتٍ في التحيز) لأدورنو ومؤلفين آخرين، هناك استمرارية للفكرة التي عبّر عنها هوركهايمر بالفعل عام 1935 في إحدى المنشورات الأولى لمعهد البحوث الاجتماعية بعد هجرته. إن الفكرة المميزة للنظرية النقدية هي الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن للعنف المباشر أن يحافظ على تكامل الأسرة أو المجتمع أو الجماعة، إذا لم يكن "الأيمان بالسلطة" يسود في وعي أعضاء المجتمع المُعطى. في هذه المُقاربة، يتم تحويل سلطة رب الأسرة أو رئيس الدولة أو الزعيم إلى ظاهرة نفسية

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Radio_Research_Project

² - Studies in Prejudice, Adorno and Others, the American Jewish Committee

قائمة بذاتها تتمثل في "الوعي الخاطئ". إنها مُقاربة تسند نفسها على التفسير الوجودي أو الفرويدي الجديد. أنجز هذا الكتاب الجماعي، أدورنو وزملاؤه في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، الجامعة التي درّس فيها ماركوز خلال منتصف الستينيات والتي ستصبح أحد المراكز الرئيسية للحركة الطلابية اليسارية في الولايات المتحدة.

أحد التفاصيل الأخرى: مولت اللجنة اليهودية التي كانت تحت التأثير الصهيوني في نيويورك هذا الكتاب والتي صارت لجنةً صهيونية بالكامل، فيما بعد. وعندها، ألا يحق لنا أن نتساءل من أين أتى كل هذا الحقد على الاتحاد السوفييتي واللينينية الذي قاد أيديولوجيي مدرسة فرانكفورت إلى العمى التاريخي والرجعية المُزينة بزينة (النقد)؟

وهكذا، شهد مفهوم (النظرية النقدية) وجوهرها تطوراً مُحدداً، بدءاً من وضع هذا المفهوم في منتصف الثلاثينيات خاصةً في مقال هوركهايمر (النظرية النقدية والنظرية التقليدية)¹ سنة 1937 ومن ثم، فهم جوهر هذه النظرية والتي كانت أساساً لعمل هوركهايمر (جدل التنوير)، وحتى ذروتها (الإنسان ذو البعد الواحد) لماركوز و(الجدل السلبي) لأدورنو.

في الأصل، وفي مقالة (بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية)²، كانت إحدى المشكلات الابتدائية لهوركهايمر تتمثل بجدل العام والخاص والمفرد في النظريات الاجتماعية وتطبيقها على تحليل الواقع الاجتماعي الفعلي. وحسب هذه المقالة، أتت كل المقولات التجريدية أو مفاهيم المدارس الأكثر تنوعاً للفلسفة البرجوازية للتاريخ في تناقض واضح مع الواقع الفعلي. ومع ذلك، يرى أنصار النظرية النقدية، أن هذا ينطبق أيضاً على المادية التاريخية، وعلى الاشتراكية العلمية لماركس وإنجلز ولينين. يتناقض واقع النهوض الثوري العمالي والاضرابات والبناء الاشتراكي مع النظرية الماركسية. وكأنصار وداعمين لـ(سوسيولوجيا المعرفة)-والتي يقودها المفكر البرجوازي كارل مانهايم -، أعلن منظروا مدرسة فرانكفورت أنه لا يمكن لأي نظرية اجتماعية ان تكون علمية، إنما هي مجرد ظاهرة ووعي حزبي.

عاد أدورنو وهوركهايمر عام 1950 إلى ألمانيا الغربية، وأعادوا إحياء معهد البحوث الاجتماعية في جامعة فرانكفورت. تم اختيار هوركهايمر رئيساً للمعهد، وتبعه أدورنو في ترؤسه عام 1953. بقي فروم وماركوز في الولايات المتحدة. سافر فروم إلى المكسيك عام 1951، وبقي ماركوز تحت رعاية الاستخبارات الأمريكية لمدة 10 سنوات 1940-1950، ومن ثم انتقل إلى أحضان روكفلر 1952-1953، ومن ثم أصبح أستاذاً في جامعة برانديز وفي جامعة كاليفورنيا عام 1965.

1- النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناي، دار عيون المقالات، الطبعة الأولى 1990
2 - بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ماكس هوركهايمر، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفارابي 2006

في الخمسينيات، في ألمانيا الغربية وخلال فترة أديناور والحرب الباردة ضد السوفييت، كان التأثير الأيديولوجي لمدرسة فرانكفورت لا يكاد يُلاحظ، لكن تغير الوضع بشكلٍ ملحوظ مع بداية الستينيات. في هذا الوقت، كانت هناك محاولات تُميز تلك السنوات لعلم الاجتماع الوضعي الأنجلوأمريكي للتغلغل في ألمانيا الغربية. واستجابة للوضع، وكما كان الأمر، بدأ النقاش مع السوسيولوجيا الأمريكية، حيث تحدى أدورنو كارل بوبر وهكذا بدأ النزاع المشهور على الوضعية في الستينيات¹. في هذا الوقت نفسه، وتحت ظروف الحظر المفروض على الحزب الشيوعي الألماني والسعي ضد نشر أي مظهر من مظاهر الماركسية اللينينية في ألمانيا الغربية، تجاوزت أفكار مدرسة فرانكفورت حدود معهد البحوث الاجتماعية وأصبحت أيديولوجيا الحركة الطلابية اليسارية. أصبحت النظرية النقدية، بحلول الستينيات، وبشكلٍ واضح، إحدى المصادر الفلسفية، وإحدى أقسام التحريفية الجديدة، أي الماركسية الغربية.

هوركهايمر

يرتبط بالأفكار الفلسفية الأصلية الرئيسية للنظرية النقدية، تلك الأفكار التي طورها هوركهايمر في مقالاته من 1930-1941 في نقده للأسس الأنطولوجية أو الأنثروبولوجية المجردة للنظريات التاريخية الاجتماعية التي سادت الأيديولوجيا البرجوازية في تلك الفترة. سعى هوركهايمر في نفس الوقت إلى الاستفادة من أفكار ماركسية معينة (كما يفسرها هو) لخلق انطباع بأنه كان يمهد لتقديم أساس (جديد) للرؤية العلمية للمجتمع وتاريخه. تم الجمع بين مُتطلب (استكمال) المادية التاريخية بعلم نفس اجتماعي جديد يركز على أفكار فرويد، برفض فكرة "الجوهر الإنساني اللامتغير" ومع الجهود المبذولة للكشف عن فهم الظواهر الاقتصادية-الاجتماعية والطبقية التاريخية والأيديولوجية والسلوك الفعلي للأشخاص الذين "يصنعون التاريخ".

ولكن هوركهايمر، لا يُفسر العودة من العلم (التأويلي) إلى العلم (التفسيري) للمجتمع بمعنى المفهوم المادي لقوانين التطور الاجتماعي الموضوعية. بدلاً من ذلك، يجب أن تُفهم وجهة نظر هوركهايمر بروح التأكيد على أنه يزعم أنه تقوم قوىٌ عفويةٌ مُعتربةٌ لإنتاج السلع ينتجها الناس وتسيطر عليهم، وهذا ما يشبه بالتالي قوانين الطبيعة. فقط "الوعي الزائف" يُفسر هذه القوى على أنها موضوعية، وهكذا، من المفترض أن يُثبت المنظرين النقيدين، بهذه الطريقة، بدعوتهم إلى التغلب على موضوعيتهم، حقهم في أن يُطلق عليهم اسم الماديين الحقيقيين. ولكنهم يفهمون المادية، ليس كنظرية علمية وفلسفية للعالم، ولكن كأيديولوجيا عابرة تاريخياً، لأنه بالنسبة إلى المستقبل، فليست المادية

¹ - These Books can be Helpful in this Respect: The Popper-Adorno Controversy: the Methodological Dispute in German Sociology, David Frisby, British Philosophy of the Social Sciences 2, 1972, P105-119. **And** The Positivist Dispute in German Sociology, Theodor Adorno and Karl Popper and Others, Translated By Glyn Adey and David Frisby, Published By Heinemann Educational Books Ltd 1976

التاريخية هي التي ستفهم المجتمع الاشتراكي الذي يُخلصنا من عبئ هيمنة الاقتصاد، ولكنه سيكون شيء آخر.

لا يوجد مادة، ولا وجود اجتماعي، فقط توجد الممارسة، مفهومة ذاتياً، يتم الإعلان على أنها المقولة الأساسية لهذه (المادية). أما الماركسية السوفييتية، فهي مرفوضة، يجعلها الديالكتيك انطولوجياً (موجوداً في كل شيء- العالمين الطبيعي والاجتماعي) ومطلقاً وغير مُتغير.

انتقد هوركهايمر، انطلاقاً من هذه المواقف، المفهوم السائد للعلم الذي تشكل في المجتمع البرجوازي بدءاً من العقلانية الحديثة بأنظمتها الاستدلالية وتطبيقها التكنيكي كميّار للحقيقة. مثل هذه (النظرية في العلم)، لا تُدرك نفسها تاريخياً، وتُحجر نفسها وتصير مُطلقة وتفشل في رؤية أصولها وارتباطها بنمط معين للإنتاج.

كان موقف الفرانكفورتيين من العلم واضح تماماً، حيث يمكن العثور على صيغ صارخة معادية للعلم والتكنولوجيا عند هوركهايمر وأدورنو وعلى الأخص عند ماركوز. وعلى الرغم من أن هوركهايمر كان يعارض الهجوم على المنهج العلمي وعارض الاتجاهات اللاعقلانية في العالم الأكاديمي الألماني، إلا أنه- وبقية أعضاء المدرسة- كانوا حريصين جداً على فصل الفلسفة عن العلم. كانوا يميلون إلى قبول الرواية الوضعية حول العلوم، وما يُفترض أنه نقدٌ للوضعية قادمٌ ضمناً وبشكل خاطئ إلى نقد العلم.

يقول الماركسي السوفييتي ثيودور أوزيرمان: "من وجهة نظر هوركهايمر، العلوم الطبيعية تهتم بالبحث فيما هو موجود فعلاً. فبالنسبة لها، لا يوجد تمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. وانطلاقاً من هذا، تنطلق العلوم الطبيعية من حقيقة أنه لا يوجد أي شيء غير ما هو كائن. مع هذا التقييم للعلوم الطبيعية (تقييم يتجاهل بوضوح الدور العظيم للتحويل الواعي للطبيعة)، يمكن للنظرية النقدية أن تكون نظريةً عن المجتمع فقط. هذه المعارضة للعلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية هي تطوير لمذهب الكانطية الجديدة. يقول الكانطيون الجدد، أن العلوم الطبيعية تصف العمليات بأنها محكومة بالقوانين ولا مفر منها، وينبع هذا من منهجية البحث التعميمية والتي تُشكل تلك العلوم. وبتميزها عن العلوم الطبيعية، فإن العلوم الاجتماعية مُمكنة عن طريق تفريد الظواهر، أي استكناه ما هو خاص فيها. لذلك، في علم الاجتماع لا يوجد مكان لمقولات مثل الانتظام والضرورة والتكرار. إنها تهتم بوصف الظواهر في تفرداها الذي لا يتكرر، ويتقيّمها من وجهة نظر القيم العليا Ideal Values والتي تكون مُسبقةً لها من حيث الأصل وبالتالي غير قابلة لتحقيقها من الناحية العملية.

وبالتالي، فإن إنكار إمكانية وجود (نظرية نقدية) في العلوم الطبيعية، واعتبار (النقد) كخاصية مُحددة للنظرية الاجتماعية يُدخل حتماً عناصر من الذاتية في مفهوم النظرية النقدية".¹

مع مرور الوقت، تحوّل التركيز من نقد العلم باعتباره يجسد منطق التأمل السلبي ووصف ما هو كائن، إلى نقد للعلم كأداة للسيطرة. أدى هذا إلى تفسير مدرسة فرانكفورت المُميز للفاشية، ليس كثورة مضادة ضد العقل-وكننتاج لأزمة الإمبريالية بالطبع- بل كانتصار للعقلانية الأداة، الفعالة-نتاج للعقل نفسه، للتنوير!

تميّز الوجوديون كذلك بمنطقٍ مشابهٍ من المحاججات ضد العلم. اعتبر موريس ميرلوبونتي، أن العلم والمنطق هو فكر دوغمائي يُقيد تفكير البشر. يقول الماركسي السوفييتي كونستانتين دولغوف: " من وجهة نظره-أي ميرلوبونتي- فإن الإدراك له طابع سلبي (هذا صحيح، وهو هنا ليس أصيلاً: تذكر كيركيغارد ونيتشة وأورنو وآخرين ممن رأوا شيئاً سلبياً Negative في الإدراك العلمي-المنطقي. ليس هذا تكييفاً للاسطورة المسيحية عن الخطيئة الأصلية وأكل الثمرة من شجرة الخير والشر؟). من هذا المنطلق يعتبر علم النفس والمنطق والاثنولوجيا أشكالاً متنوعاً من الفكر الدوغمائي المُقيد الذي يزودنا بفكرٍ محصور وأحادي الجانب".²

يعتبر مؤيدو النظرية النقدية، مقالة (النقدية النظرية التقليدية والنظرية النقدية) 1937، كعمل تشيني وكلاسيكي لنظريتهم. يفهم هوركهايمر بـ(النظرية التقليدية) بأنها المسعى الذي رسخ نفسه في العلوم الطبيعية، وكذلك، خصوصاً، في علم الاجتماع البرجوازي الذي تم بموجبه الفصل بين التجريبي والعقلاني: يُفترض أن العلم يستمد نظريته غير المتناقضة منطقياً والصارمة، من الحقائق التجريبية المُدركة حسيّاً. وهكذا، يصوغ هوركهايمر القضية وكأنه لا يوجد فرق من حيث المبدأ بين علم الاجتماع الملموس التجريبي في الدول الأنجلوساكسونية والفلسفة الاجتماعية الألمانية فيما يتعلق بمعالجتها للنظرية العلمية. يقول هوركهايمر: "فمن غير الممكن فصل التقدم التقني للعهد البرجوازي عن وظيفة المشروع العلمي هذه. فهذا المشروع هو الذي يسمح من جهة باستغلال الوقائع من أجل تكوين علم قابل للاستعمال في وضع معين، ومن جهة أخرى بتطبيق العلم المتيسر على الوقائع".³

لا تشير (النظرية النقدية) ببساطة إلى الفهم الفلسفي السخيف لـ(النظرية التقليدية) وحسب، ولكنها أيضاً تدعي بأنها تكشف عن أسسها الاجتماعية ووظيفتها، واستمر هوركهايمر بهذا المسعى بعد عدة سنوات، في عملٍ آخر هو (خسوف العقل). حتى النظرية النقدية، تقترح نفسها في هذا الصدد بأنها

¹ - The Reflection of Marxism in Petty-bourgeois Consciousness, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 23:4, 1985, P 75-76

² - مقالة: الفلسفة والجماليات عند موريس ميرلوبونتي، كونستانتين ميخايلوفيتش دولغوف، ترجمة مالك أبو عليا.

<http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=673799&t=4>

³ - النظرية النقدية والنظرية التقليدية، ماكس هوركهايمر، ترجمة مصطفى الناي، دار نشر عيون المقالات، الطبعة الأولى 1990، ص 13.

الوعي الذاتي النقدي للناس. "يستطيع الإنسان أن يتعلم معرفة نفسه بنفسه ليس في علوم الطبيعة القائمة على الرياضيات باعتبارها لوغوساً خالداً، وإنما في نظرية نقدية للمجتمع كما هو، يغلب عليها هاجس وضع نظام مُطابق للعقل"¹. ولكن مرةً أخرى هنا، لا يوجد هنا مُقاربة طبقية تاريخية ملموسة عند هوركهaimer.

عند تحديده لموقفه، فإن مؤسس (النظرية النقدية) ينفصل، بطبيعة الحال، عن ماركس في جانب آخر: إن هوركهaimer لا يرغب، ولا يستطيع أن يقف في موقف الطبقة العاملة الثورية. إنه يود أن يقدم لنا موقفه النقدي من وجهة نظر الفرد ذو "الفكر الخاص"² ما فوق الطبقي، والذي يضعه في موضع المفكر الفردي المعبر عن البرجوازية الصغيرة: "إن ثنائية الفرد والمجتمع التي يقبل الفرد بموجبها الحدود المرسومة قبلياً لنشاطه على أنها طبيعية، تبدو نسبية إذا ما تبيننا وجهة نظر النظرية النقدية. فهذه النظرية تعتبر التنظيم الذي يحدده بشكل ميكانيكي مجموع النشاطات الفردية - أي تقسيم العمل، كما يوجد، والفروق الطبيعية- بمثابة نتيجة بإمكانها، بحكم ارتباطها ببراكسيس إنساني، أن تدخل هي الأخرى في باب تفكيرٍ منهجي وقرار مطابق لمقتضيات العقل"³.

وجد هوركهaimer نفسه سنة 1937 في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان لا يزال يستخدم بشكلٍ متكرر المصطلحات الماركسية، وحتى أنه رأى في الرأسمالية أساس كل التناقضات. لكن بعد ذلك، لم يعد يرى الحل في ثورة البروليتارية، وجادل بصورة مُجردة حول تلاشي التناقض بين "الفرد التلقائي، العاقل، الواعي بأهدافه بطبعه، والعلاقات التي يفتضيها مسلسل العمل والتي يقوم عليها الصرح الاجتماعي برمته"⁴.

على وجه التحديد، سمح هذا العمل، الذي قام به هوركهaimer، وكذلك (العقل والثورة) لماركوز، بدنو، من نوع محدد وحذر للغاية، وحتى غير صحيح، مع أيديولوجيا الطبقة العاملة.⁵ كتب هوركهaimer، بأن مصلحة الطبقة العاملة تمكنها من فهم تناقضات الواقع وبناء مجتمع أكثر عقلانية، ولكن حتى هنا، أعرب عن شكوك كبيرة: "لكن وضعية البروليتاريا نفسها لا تُشكل وعي صحيح"⁶. كان مقال هوركهaimer (النظرية التقليدية والنظرية النقدية)، وكتاب ماركوز (العقل والثورة) آخر الأعمال قبل هذا التغيير. أما (جدل التنوير) و(الماركسية السوفييتية) هي النقاط العُقدية الواضحة لهذا

1 - نفس المصدر، ص 19

2 - نفس المصدر، ص 38

3 - نفس المصدر ص 30

4 - نفس المصدر ص 33

5 - بالنسبة إلى تطور أفكار المدرسة النقدية، يمكن للمرء أن يلاحظ اختلافاً معيماً فيها كانت تظهر علاماته الأولى في بداية الحرب العالمية الثانية أي 1939-1941. قبل هذا الوقت، لم تكن الماركسية مُدرجة في وعي الماضي المُعترف عند النظرية النقدية، بل كان يُعترف بها كمصدر- إلى جانب أفكار هيغل- للوعي التأملّي النقدي. في وقت لاحق، ومع ذلك، تم اعتبار الماركسية اللينينية ككل بأنها "وعي زائف".

6 - نفس المصدر ص 37

التحول الذي كان قاتلاً للمدرسة بأكملها: أدرجت نفسها بصراحة في الحرب الباردة ضد قوى التقدم والاشتراكية وغرقت حتى أذنيها في العداء للشيوعية.

سيكون من المنطقي أن نفترض أن تحليل هوركهايمر هذا، للبروليتاريا، سيحتوي ربما، على إشارة إلى التحليل اللينيني لكيفية وصولها إلى الوعي النقابي، وبالتالي تنشأ الضرورة التاريخية لطبيعة الطبقة العاملة التي تحاول وتناضل من أجل الارتقاء بوعي الناس إلى الوعي الطبقي، ومن ثم من المفترض أن يقوم هوركهايمر بدراسة وعي الطبقة العاملة والسبل الملموسة للارتقاء بوعي هذه الطبقة في الوضع الملموس في أوروبا الغربية. سيكون من الوهم، حتى افتراض، أن هوركهايمر سيفعل ذلك.

تنص النظرية النقدية فقط على عدم القدرة المتزايدة للبروليتاريا على تطوير واستيعاب وعي ثوري حقيقي يتجاوز المجتمع الحالي، وتعترف بالمتقنين النقيدين بوصفهم القوة القادرة على تطوير ودعم الوعي الثوري. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد هوركهايمر أنه لا ينبغي للمرء عموماً أن يقبل بوجهة نظر البروليتاريا: "لو كانت النظرية النقدية تقتضي أساساً صياغة مشاعر وتصورات طبقة ما، إزاء وضعية معنية لانعدم كل اختلاف هيكلية بينها وبين العلم المتخصص: ولتعلق الأمر عندئذ بوصف المضامين النفسية التي تميز جماعات اجتماعية بعينها أي بمزولة علم النفس الاجتماعي"¹. ومع ذلك، ما زالت النظرية النقدية في الثلاثينيات والأربعينيات تدعي أنها "الوجه الفكري لمسلسل الاعتناق التاريخي"². هذه هي الطريقة النخبوية التي فهم مؤلفها وظيفة هذه النظرية: "إذا ما اعتبرنا أن المنظر، الذي يزاوّل نشاطه العيني يشكل والطبقة المسودة وحدة ديناميكية، بحيث أن التحليل الذي يحل من خلاله تناقضات المجتمع لا يبدو بمثابة تعبير عن الوضعية التاريخية وحسب، ولكن أيضاً وبنفس القدر بمثابة عامل تحفيز وتغيير داخل هذه الوضعية، عندئذ تأخذ وظيفته بعدها الكامل. فوَقائع النقاش بين أكثر عناصر البروليتاريا تقدماً والأفراد الذين يُفصحون عن الحقيقة بخصوصها، وكذلك بين هذه العناصر المتقدمة ومنظريها من جهة، وباقي البروليتاريا من جهة أخرى، لا بد من أن تُفهم على أنها بمثابة عملية تأثير متبادل ينمي خلالها الوعي، في ذات الوقت، طاقاته التحريرية وطاقاته المحررة والعدوانية ونشاطه الانضباطي، وتتجلى حدة هذا النقاش في الإمكانية دائمة الحضور للتوتر بين المنظر والطبقة التي يتوجه إليها فكره"³.

ولا يقل تميزاً عن ذلك فكرة أخرى تُعارض النظرية النقدية بالشيوعية العلمية. تتحدث النظرية النقدية بالنيابة عن مجتمع المستقبل، من أجل نفي المجتمع المعاصر وتناقضاته. فعلى الرغم من أن حركة الصراع يجب أن تكون مُنظمة، فإن مجتمع المستقبل لن يُبقي من حركة الصراع ضد المجتمع القائم إلا "الحرية والتلقائية والانضباط"، وبتحطيم "الحلف بين الحرية والتلقائية، تغدو الحركة الثورية

1 - نفس المصدر ص38-39

2 - نفس المصدر ص39

3 - نفس المصدر ص39-40

مجرد شأن من شؤون بيروقراطيتها الخاصة، وتقدم مشهداً يشكل أصلاً جزءاً من برنامج التاريخ الحديث".¹

تتميز فكرة هوركهايمر عن مجتمع المستقبل بأنه "جمعية من الناس الأحرار تُعطي للجميع نفس إمكانيات الازدهار"، نقول، تتميز هذه الفكرة الطوباوية برأينا، عن الأفكار الطوباوية الأخرى حسب رأيه، بأنها قابلة لأن تنطلق للتحقيق من "الوضع الراهن لقوى الإنتاج التي طورها الإنسان"². إنه يعترف بأن هذه الفكرة تشترك مع الخيال الخالص في "ملكة المواظبة على نظرتها الخاصة بحزم"³. وفي حقيقة الأمر، إذا أردنا أن نكون دقيقين، فنحن نقول بأن اللاهوت القروسطي كان دائماً مواظباً على نظرتة الخاصة بحزم أيضاً.

إن أفكار الصراع الطبقي المُنظم والمنضبط، بقيادة الحزب الشيوعي، من أجل الوصول إلى دكتاتورية البروليتاريا باعتبارها الطريق الوحيد والأوحد للوصول إلى الاشتراكية- على الرغم من كل صعوبات السير في هذا الطريق، والظروف التي تقف عائقاً في وجه ذلك- ليست في وارده، إنها تتعارض مع النظرية النقدية.

الجدل السلبي

برز أدورنو بين مُنظري مدرسة فرانكفورت بسبب اهتمامه بالمشاكل الفلسفية العميقة. شارك لعدة سنوات بنشاط في أعمال معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، وترأسها في وقتٍ من الأوقات أيضاً. إنه يشغل بين زُملائه ليس موقِعاً نموذجياً وحسب، بل واستثنائياً كذلك. إن الطبيعة النموذجية لموقف أدورنو تتمثل في جمعه لكل المبادئ الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، مثل: تصوير الرأسمالية والاشتراكية على أنها تنويعاتٍ للمجتمع الصناعي المُعاصر، ونفي الدور الثوري للبروليتاريا، واضفاء صفة الاطلاق على مقولة النفي وخصوصاً على تطبيقها الاجتماعي، والنقد الصاخب للشمولية- كل هذه تجد لها تعبيراً واضحاً عنده. تتعلق خصوصيات وجهات نظره بالنفي التدميري تماماً، العدمية والتشاؤمية. تركز احتجاجه على فيتيشية الظاهرة الأيديولوجية والاعتراب وتطويع الوعي في المجتمع البرجوازي والتي بدورها لم تجد تعبيراً لها في بحوثه السوسيولوجية وحسب، بل وفي دراساته عن الموسيقى وفي عمله الفلسفي الرئيسي (الجدل السلبي) أيضاً، هناك، حيث أخذت مواقفه فيه أشكالاً مُتطرفة. يمكن التعرف على الجدل السلبي عند هربرت ماركوز وأدورنو من خلال مقارنة مُعينة بين محاضرات أدورنو الثلاث حول هيغل 1963 مع كتاب ماركوز (العقل

1 - نفس المصدر ص43

2 - نفس المصدر ص45

3 - فس المصدر ص46

والثورة) 1941. ستؤدي هذه الطريقة إلى الكشف عن خصوصية موقف كلٍ منهما حول الجدل السلبي. في كتاب ماركوز، الذي لم ينتقل في ذلك الوقت من التحريفية الهيجلية إلى الفرويدية الجديدة بعد، تأمّن إطار عمل يُعارضُ فيه العقل بـ"الفهم" بطريقة أكثر حدةً بكثير مما فعله هيغل في كتابه (موسوعة العلوم الفلسفية). صوّر ماركوز "العقل" على أنه قوة لاعقلانية و"نقدية" تُحطم العقبات وتعارض ضغوط الواقع. "العقل في جوهره تناقض، تعارض ونفي عندما لا تكون الحرية واقعاً، وإذا انكسرت القوة المُتناقضة والمتعارضة والسلبية للعقل فإن الواقع يتحرك وفقاً لقوانينه الإيجابية Positive، وبتقبيد العقل يُطور قوته القمعية الخاصة"¹

يُضيف ماركوز إلى ذلك على الفور تأكيداً قاطعاً فيما يتعلق بالطبقة العاملة، يُفيد بأن تقدم الحضارة الصناعية يُصاحبه انحدار في قوة السلب، أي النفي. حتى أنه يكتب في نفس الفقرة التكميلية قبل ذلك بصفحة: "لم تقترب لا فكرة هيغل ولا فكرة ماركس عن العقل من التحقق. لم يأخذ تطور الروح ولا تطور الثورة الشكل الذي توخته النظرية الجدلية".

كانت مقالة ماركوز An Essay on Liberation عام 1970 هي الخطوة التالية على طريق وضع كلاً من ديايكتيك هيغل ودياليكتيك ماركس على نفس المستوى، ثم استبدالهما بجدل النفي المُطلق. يقول ادوارد باتالوف بأن ماركوز وأورنو في صياغتهما لمبادئ (الجدل السلبي) "يرجعان إلى هيغل مفترضان أن جدل هيغل وماركس كانا، على الرغم من اختلافهما، مفعمين بروح سلبية"².

يتنبأ ماركوز: "بغض النظر عن مدى المسافة الفاصلة بين تمرد الطبقة الوسطى في المدن وصراع الحياة أو الموت للمعذبين في الأرض فإن عمق الرفض مُشتركٌ بينهما". أي الإنكار العام لكل من الرأسمالية والاشتراكية. وتقدم بشعارٍ انتحاري مُغامر كمبدأ منهجي للأناشورية الجديدة وكل الراديكاليين من كل الأنواع: "يجب كسر سلسلة الاستغلال بدءاً من أقوى حلقاتها". في مُحاضرة له في براغ عام 1966 في المؤتمر حول فلسفة هيغل، أنشأ ماركوز قاعدةً نظريةً مُزيفةً تحت شعار (الرفض): أكد أنه يمكن الحصول على حلٍ حقيقيٍ للتناقض الجدلي بشكل دائمٍ من (الخارج)، لأنه لا يمكن لهذا الحل أن يتحقق على يد قوةٍ ليس لديها أي تعاطف على ما هو قائم، قوة مستعدة لأن لا تترك أي شيءٍ على حاله.³

1- هذا الاقتباس من الفقرة التكميلية التي كُتبت سنة 1954، ليست مُترجمة إلى العربية في: العقل والثورة- هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970. قمت أنا بترجمتها من النسخة الانجليزية من كتاب: Reason and Revolution-Hegel and the Rise of Social Theory, Herbert Marcuse, Routledge and Kegan Paul LTD London, P434

2 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص95
3 - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014, P128-131

في مُحاضرة ماركوز هذه، يقول السوفييتي جورجي أيفانوف، يدعي ماركوز بأن "الخطأ الرئيسي في الماركسية على هذا المستوى، هو التركيز على قوى النفي الداخلية (البرجوازية الصاعدة في المجتمع الإقطاعي، والبروليتاريا في النظام الرأسمالي)، وبقلل مُنظروها من أهمية قوى الإدماج التي خلقتها الرأسمالية في المرحلة المُعاصرة من تطورها"¹.

وبالتوافق مع هذا التعديل الميتافيزيقي، أنكر الدور الثوري للبروليتاريا بقدر ما هي طبقة من (داخل) المجتمع البرجوازي، موجهاً شعاراته إلى (اللامنتمين). عبّر هذا بالضبط عن التفسير البرجوازي للثورة كتمهير كُلي وكذلك دعوة تحريضية لنقد الاشتراكية القائمة من وجهة نظر اللامنتمين، أي من مواقف تلك القوى الاجتماعية التي ليست مهتمةً على الإطلاق بالثورة من أجل الاشتراكية أو من أجل البناء الاشتراكي. وعلى العموم، يُعتبر النقد الشامل أحد مصادر (الجدل السلبي) وهو أساسه النظري المُزيف. على عكس أدورنو، يُشير ماركوز إلى الديالكتيك السلبي والإيجابي: في الأول، يوجد الأخير. وهذا صحيح من حيث المبدأ. ولكن كيف يمكن لماركوز أن يتحدث عن (الإيجابي) بعدما فقد الأمل في أية آفاق للتقدم؟ يشهد على هذا، الانهيار التام لآماله في فاعلية تمرد الهيبيين، الذين تحولوا كما يعلم المطلع، من النزعة الهروبية الفوضوية ومن ثم الجنسية إلى التصوف الديني، وتفككت حركاتهم بعد ذلك. وفي الواقع، أدى المساق المنطقي لنظرية ماركوز، إلى التصالح مع النظام الرأسمالي الموجود في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. ولكن الاستراتيجية العامة لهجوم ماركوز على هيغل يتبّعها أدورنو نفسها. في جوهر الأمر، هذا هو أحد أشكال توسيع جبهة الهجمات ضد ماركس. هكذا يُفسرون الأمر تقريباً: أعلن هيغل مبدأ النفي، لكنه نسي أنه من الضروري تطبيقه على فلسفته والفلسفة عموماً، لكن ماركس الشاب لم ينسى هذا وأطروحته الحادية عشر عن فويرباغ ومفهوم اغتراب العمل تُلغي كل فلسفة.

وتحدث الماركسي السوفييتي ثيودور أوزيرمان عن محاولة كاوتسكي لتحويل الماركسية إلى وضعية إمبريقية، وقوله ان الماركسية ليست فلسفة، بقوله بأنه "كان بإمكاننا الامتناع عن ذكر هذا (الفهم) – هذا سوء الفهم- السخيف لمبادئ الماركسية الأساسية لو لم يتم إحياءها في عصرنا من قِبَل مُنظري مدرسة فرانكفورت... وهكذا يؤكد ماركوز... وفقاً لروح كاوتسكي أن (نظرية الماركسية ليست فلسفية بل نظاماً اقتصادياً). تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى تعليقات ماركوز على كتابات ماركس في الفترة التشكلية الأولى... (وحتى كتابات ماركس المُبكرة لم تكن فلسفية، بل أنها تُعبر عن نفي الفلسفة، وإن كانت لا تزال تفعل ذلك بلُغة فلسفية)"².

¹ - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1, 1985, P71

² - Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976, P51

الإقتباس من كتاب ماركوز باللغة العربية: "... فسوف نرى أن جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هي مقولات اجتماعية- واقتصادية، على حين أن مقولات هيغل الاجتماعية والاقتصادية هي كلها مقولات فلسفية. وحتى كتابات ماركس المُبكرة لم تكن فلسفية، بل

يُلغِي ماركوز الفلسفة بعد أن أكد أنه لا يمكن أن نجد العقل في العالم (الذي وعد به هيغل)، أو أن نُعيد بناء العالم على أرضٍ عقلانية (وبهذا يرى ماركوز طوباوية ماركس). ربما لا يتم التعبير عن هذا المفهوم بشكل واضح عند أدورنو، لكنه يتخلل صرحه الفلسفي الذي يُعبر عن النقد الشامل والتشاؤمية.

يُوبخ أدورنو في مُحاضراته الثلاث Hegel-Three Studies الديالكتيكي العظيم هيغل لعدم تحقيقه "نفي الكل" بقدر ما يُتوج النظام الهيجلي بنتيجة إيجابية بشكل تحقيقٍ كاملٍ للفكرة المطلقة. علاوةً على ذلك، يستخدم أدورنو استنتاجات المُهاجر الأبيض بوريس فيشيسلاتسيف الذي بحث عن مُصالحة نهائية للأضداد. ومع ذلك فُكّر أدورنو بهذه الطريقة: ينتهي الصراع دائماً، ولكن على وجه التحديد لأن أعلى مبدأ للوجود هو النفي التام. يجب على كل الأضداد أن تُبَيّد بعضها البعض، ويتفكك كل شيء نتيجةً لذلك وينغمس في العدم. تزخرُ كتابات أدورنو بالعدمية، وهي أشد من عدمية نيتشه إجمالاً. يُلغِي أدورنو مفهوم الصيرورة ويستبدلها بمفهوم "الهاوية" Abyss والموت. قدّم أدورنو العدمية الكاملة في وصف السلبية ذاتها كمنهجية: "الن يقف أي شيء بجانب الجدل، كمثال للمعرفة السلبية... الجدل مُلزم بالقيام بخطوةٍ أخيرة بكونه في نفس الوقت انطباع ونقد للصراعات العالمية الوهمية، يجب لهذا الديالكتيك أن ينقلب الآن ضد نفسه".¹

وجه الفيلسوف الوجودي اللاعقلاني الروسي ليف شيستوف، في وقته، اللوم على كيركيغارد للاعقلانيته غير الكافية². وحاول العدمي الكلي أدورنو، في العالم المعاصر أن يسبق عدمية نيتشه وهايدغر أنفسهم لينتهي كتابه (الجدل السلبي) بالكلمات التي تقول أن التفكير الذي ينفي كل شيء هو "تضامن مع الميتافيزيقيا في عصر سقوطها".³

يُعزز أدورنو المعضلة التي تشمل أولئك الأشخاص غير القادرين على العيش في ظل ظروف الرأسمالية بعد الآن، لكنهم لم يقرروا الخروج عنها بعد. وبالتالي، يُسهم أدورنو في نزع سلاح أولئك الذين يرغبون، بطريقةٍ أو بأخرى، بإيجاد طريقةٍ نضالية للخروج من هذه الحالة. إن إحدى ملامح تلاعب أدورنو بتاريخ الفلسفة هي أنه يحاول أن يسم الفكر البرجوازي في فترات تطوره التقدمي، خصائصاً من جوانب تطوره في فترة تراجعهِ وانحلالهِ. يُعلن، في هذا الصدد، أنه في مُعالجته لمفهوم

أنها تُعبر عن نفي الفلسفة، وان كانت لا تزال تفعل ذلك بلُغَةً فلسفية". العقل والثورة-هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، هيربرت ماركوز، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص254.

¹- Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P405-406

²- See in this Respect: The Religious Philosophical Heritage of Lev Shestov in the Context of Contemporary Russia and the Wider world- The Heythrop Journal 2009- Olga Tabachnikova

³ - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P408

"النفي المُحدّد" Determinate Negation، يزعم أن هيغل (استبق) نظرات نيتشه، بقدر ما فهم أن النفي يجب أن ينقلب على نفسه، وأن يصبح هو نفسه سلبياً، لأنه يُدمر كل ما سبقه، ولذلك تكون فلسفة هيغل بأكملها الجوهر المفاهيمي للسلبية، للنفي. ويسعى أدورنو وفي كل استعراضاته، إلى تحقيق هدف يتجاوز تشويه الديالكتيك الهيجلي عبر جعل هذا التشويه الأداة الوسيطة لتشويه الديالكتيك الماركسي. إن استخدام أدورنو السفسطائي لنصوص هيغل ليس سوى التحضير لتشويه مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، بهدف تحويل تحليل الديالكتيك الهيجلي الوارد في هذه المخطوطات لمصلحته. يسعى أدورنو إلى تغيير معنى تصريحات ماركس فيما يتعلق بمفاهيم هيغل المتمثلة بالإيجابية Positivity ونفي النفي، بمعنى أن هذا المفهوم الأخير موجه ضد أي إيجابية، وضد قانون النفي عموماً لمصلحة النفي المُطلق. وهنا أدورنو، كما في نقده لهيغل، يشوه المعنى الحقيقي للمصادر الأولية، ويصمت عن حقيقة أن ماركس، في نقده للمعالجة الهيجلية لنفي النفي يُعارضها بالمعالجة المادية الجدلية لهذا القانون. يظهر أن ماركس في معالجته لهذا القانون، لا يكون (سلبياً) على شاكلة أدورنو كما يريد لنا أن نفهم عن ماركس. فلننظر إلى هذا النص الذي كتبه ماركس عن نفي النفي: "... والاشتراكية هي وعي الذات الإيجابي للإنسان الذي لم يعد موجوداً بالوساطة من خلال إلغاء الدين. تماماً كما أن الحياة الواقعية هي واقع الإنسان الإيجابي الذي لم يعد موجوداً بالوساطة خلال إلغاء الملكية الخاصة، خلال الشيوعية. الشيوعية هي الأيجاب كنفي النفي. ومن هنا فإنها المرحلة الواقعية الضرورية للمرحلة التالية من التطور التاريخي في عملية الاعتناق والاسترجاع البشريين".¹ هذا الاقتباس يُشير إلى أن مفهوم ماركس لنفي النفي، لا ينطلق من النفي العدمي، بل النفي الإيجابي. قبل هذا بفترة أو فقرتين يقول ماركس عن اللاحاد انه نفي الاله، ولكنه ليس مُجرد نفي، انه تأكيد إيجابي لوجود الانسان. الاشتراكية هي تأكيد للإنسان، وتأكيد له من خلال الغاء الدين.

إن من لديه إمام ولو بسيط في الماركسية سيلاحظ أن ماركس أكد على عملية (الاسترجاع البشري)، أي إعادة الإنسانية من مرحلة اغترابها في الملكية الخاصة إلى مرحلة التطور التاريخي القائم على كل ما سبق، وهذا بالتأكيد نفيًا، ولكنه ليس مُطلقاً. يقول ماركس: "إذا وضع هيغل الإنسان كمُعادل لوعي الذات، فإن الموضوع المُعترَب للإنسان- ليس سوى وعي، مجرد فكرة الاغتراب- التعبير المُجرد وبالتالي الفارغ غير الواقعي عن الاغتراب، النفي. ومن هنا فإن الغاء الاغتراب ليس بالمثل إلا إلغاءً مجرداً فارغاً لهذا التجريد الفارغ- نفي النفي. وهكذا فإن النشاط الغني الحي الحسي العيني لتموضع الذات ينتهي إلى مجرد تجريده، السلبية المُطلقة- تجريداً ينتثبث ثانياً باعتباره تجريداً ويُفكر فيه كنشاط مستقل-كنشاط محض. ولأن هذه السلبية المزعومة ليست أكثر من الشكل الفارغ للفعل الحي الحقيقي، فإن مضمونه لا يمكن بالتالي أن يكون مجرد مضمون شكلي أنجبه التجريد من كل مضمون"².

1 - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مُستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974، ص106

2 - نفس المصدر ص152

وفيما يتعلق بالعملية التاريخية والإدراكية فإنها كما نراها من خلال العيون السلبية لأدورنو مثل "الآلهة الميثولوجية تُفضل أن تلتهم أولادها"¹.

وهكذا فإن تمجيد السلبية، كشيء يدمر كل شيء ويشغل كـ"قوة مضاربة قادرة على كسر البوابات غير القابلة للذوبان"²، ينضم ويرتبط بالتفسير المشوه تماماً لنفي النفي. يُجادل أدورنو كالتالي: "إن نفي النفي لا يؤدي إلى عكسه، إنه يُثبت، بدلاً من ذلك أن النفي لم يكن سلبياً بما في الكفابة"³. إنه يحول نفي النفي إلى مُطابقة الذات Self-Identification أي يحول نفي النفي إلى نفيين شكليين. وفي فهم أدورنو فإن نفي النفي بهذه الطريقة يُطوق كل تطور بحلقة غير قابلة للكسر، أي يُنهي التطور. هنا يستخدم أدورنو، نقد ماركس الشاب لهيغل، حيث اختزل هيغل نفي النفي على الصعيد الاجتماعي إلى استعادة النظام القديم.

تُعتبر الثورة مُرادفاً للخراب في فكر أدورنو، كما في فكر ماركوز. تتحول الحركة إلى السكون المُطلق للموت، ويتحول الديالكتيك إلى الميتافيزيقيا. سيطرت هذه الأفكار على أدورنو في الستينيات.

يطرح أدورنو وهوركهايمر في كتابهما جدل التنوير مشكلة إنقاذ الحضارة من خلال (المصالحة بين الطبيعة والذات). ولكن هنا أيضاً في هذا الكتاب، تسود أفكار الخراب والانحلال، واتضح أن مفهوم نفي النفي مُتطابق مع بنية الاغتراب الذاتي الشامل.

جدل التنوير

يختصر المفكرين السوفييت عن حق، كتاب (جدل التنوير) بالقول "قد يتراءى، للوهلة الأولى، أن كتاب هوركهايمر وأدورنو (ديالكتيك التنوير) أنه نقد للمجتمع البرجوازي المعاصر. أما في الحقيقة، فيمضي المؤلفان إلى أبعد من ذلك بكثير. فهما ينطلقان من القول بأن (العقلانية تنسم أصلاً بنزعة علمية إلى إفناء الذات)، ويتجاهلان ديالكتيك التناقضات الطبقيّة، وبيالغان في تبعية الإنسان ل(السيطرة) التي يفهمانها على نحو مجرد للغاية، ويجعلان من هذه التبعية مُنطلقاً للهجوم على الحضارة الإنسانية، وعلى التقدم الاجتماعي عامةً، كما ويتخذانها أساساً لشمم الاشتراكية وللنيل من سُمعتها وتشويه صورتها"⁴. لا يقصد أدورنو وهوركهايمر بالتنوير بالضبط المرحلة المحددة تاريخياً من تطور الوعي البرجوازي وثقافته، والتي هي، علاوةً على ذلك ظاهرة من الماضي بشكل أساسي

¹- Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P402

² - Ibid. P28

³ - Ibid. P160

⁴- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص720

كالإيمان بالعقل بشكل عام. ينظر البعض إلى هذا الأخير على أنه ظاهرة خارجة عن التاريخ والزمان يُزعم أنها بدأت مع الفيلسوف اليوناني كسينوفان وحربه ضد تعدد الآلهة واللاهوت والتي أشبعت كل حدث، بالعقلانية. وبعدم اهتمامه كثيراً بصحة المقارنات النظرية، ساوى أدورنو في كتابه *Hegel-Three Studies* (روح التنوير) مع مبدأ هيغل تطابق التفكير والوجود، واتفق مع معالجة نيته لهذه الروح، وقبل كل شيء مع أفكار ماكس فيبر حول ما يسمى بالعقلانية النفعية. عند أدورنو، تنتصر اللاعقلانية في كل مكان وتهيمن على مفهومه حول التنوير. من وجهة نظر أدورنو "ومنذ البداية حملت العقلانية نزعة القضاء على نفسها في رحمها"¹.

وبوضعها تاريخ البشرية برمته كمرحلة معينة من تطور العقلانية، فإن العقل يتميز عندهما بالارتداد الدائم للمعرفة نحو الأساطير. يُشير جورج أيفانوف، إلى أنه "هنا تظهر واحدة من العيوب الرئيسية (لنظرية النقدية) للمجتمع واضحة- النظر إلى العملية التاريخية باعتبارها حركة عكسية للعقل، وهو ما يُعادل نفي التقدم بشكل عام، علاوة على رفض التصور المادي الديالكتيكي للتقدم"².

ولكن عندما يضع أدورنو هذه الأطروحة شبه الوجودية أمامنا ويضرب مثال تحول المادية الفرنسية إلى الوضعية، ومن ثم انحلال الأخيرة، فإن هذه الأطروحة لا تظهر- بغض النظر عن رغبات المؤلف- كما يرغب أن تكون. إنها توضح بالضبط عدم صحة مُجادلته حول الطبيعة المتصدعة المزعومة للعقل والفكر والمنطق، بالإضافة إلى أنها توضح صحة الفرضيات التي تُظهرها المادية التاريخية المتعلقة بانحطاط الثقافة البرجوازية وفقدان الطبقة الحاكمة البرجوازية طابعها التقدمي السابق. يؤكد أدورنو "التنوير في العصر الحاضر يبدو خدعة كبيرة"³.

يقدم أدورنو لنا شكلاً غامضاً لهذه الخدعة: أنه يتجنب بعناد إحدائياتها الدقيقة وأية تفاصيل متعلقة بها. هذا الغموض، وعدم التحديد، وعدم وجود تماسك، يُساهم بشكل موضوعي في إنجاز مهمة ملموسة بما فيه الكفاية: مهاجمة الاشتراكية الحقيقية. كان نقد التنوير عند أدورنو إحدى تنويعات الهجوم الذي وجهه ضد مفهوم التقدم الاجتماعي بشكل عام. وفي سلسلة المحاضرات التي أُلقيت عام 1953-54 ونُشرت في جامعة راديو فونيكس انترناشونال الفرنسية قال أدورنو بأنه "على الرغم من كل التقدم في العقلانية والتكنولوجيا، فإنه لم يتغير أي شيء بشكل حاسم"⁴. كل هذه النضالات والثورات، وثورة

¹ - جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص20

² - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1,1985, P55

³ - جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص65

⁴ - Aspects of Sociology, Max Horkheimer and Theodor Adorno, Translated by John Viertel, Beacon Press Boston 1972, P26

أكتوبر الاشتراكية، لم يكن لها أي معنى بالنسبة له. هذه هي صيغة الاغتراب الذاتي للعقل والتقدم. كما أن موضوع الاغتراب الذاتي هذا قريب من أفكار كل من ماركوز وهوركهايمر وهابرماس وفروم. تطرّق ماركوز إلى هذا الموضوع قبل الآخرين. لقد اهتم بتفسيرات مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية في مقالة له بداية الثلاثينيات، مؤكداً أن ماركس استمد مفهوم اغتراب العمل من خصائص الطبيعة البشرية على العموم، وشمل هذا المفهوم موضوع الفلسفة الحقيقية للماركسية، كتب ماركوز: "المسألة تتعلق بالحقائق المتعلقة بالإنسان كإنسان (وليس فقط كعامل، كذات اقتصادية وما شابه)، وليس في عملية التاريخ الاقتصادي فقط، بل في تاريخ الإنسان وواقعه... يُفترض الاغتراب في جوهر الإنسان".¹

تعود مصادر هذا التشويه التجريدي-الأنثروبولوجي للمخطوطات الاقتصادية والفلسفية، هذه المعارضة المشوهة لماركس الشاب بماركس الناضج وإنجلز إلى زمن طويل. هناك أطروحة في عمل لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي) مفادها أن تاريخ البشرية هو تاريخ التشيؤ والاغتراب، لذا اختزل لوكاش جوهر المادية التاريخية إلى بندٍ مكرسٍ لصنمية السلعة. وفي مقدمة كتابه لعام 1967²، أي بعد تأليف كتابه، قال بأن الاغتراب "قضية مركزية للعصر الذي نعيش فيه"³. لقد ظل تحت تأثير تضخيم قضية الاغتراب.

كانت مراقبة أية تشيؤ، واحدة من المصادر الرئيسية النظرية للمفهوم الأنثروبولوجي والبدائي والطبيعي للاغتراب ليس بين مُنظري مدرسة فراكفورت وحسب، بل بين الماركسيولوجيين مثل هايدغر والماركسيين الغرب، مثل جان بول سارتر وارنست فيشر وروجيه غارودي. ان مُطابقة التشيؤ بالاغتراب يدل على تأبيد هذا الأخير. نجد كل هذا عند أدورنو بشكل مركز. الاغتراب بالنسبة له "ليس أكثر من تدمير ذاتي للتنوير"⁴ وإبادة للعقلانية البرجوازية كأيديولوجيا، إضافة إلى كونه عملية تدهور عالمية شاملة للإنسانية. الاغتراب هو مصدر "السلبى، المُدمّر".⁵

الاغتراب الذاتي العميق هو سبب الاغتراب الأبدي من وجهة نظر أدورنو. حتى أن مصطلح (الاغتراب الذاتي) نفسه بمعنى العملية لا يعبر عن جوهر المسألة: "إن هوية الذات من جهة

¹ - The Foundation of Historical Materialism, Herbert Marcuse, 1932

<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/historical-materialism/index.htm>

² - يُترجم الدكتور حنا الشاعر في كتاب (التاريخ والوعي الطبقي) هذه المقدمة، ويضعها في آخر الكتاب ص276 تحت عنوان: (عوض عن تنبيه) في آخر الكتاب.

³ - التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش، ترجمة د. حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1982، ص287

⁴ - جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006،

ص13

⁵ - نفس المصدر ص14

واغترابها من جهة أخرى لا يفترقان منذ البداية، هذا هو السبب في أن مفهوم الاغتراب الذاتي هو قصة رومانسية سيئة".¹

على مستوى تاريخ الأفكار، يمكن للمرء أن يتتبع مفهوم (العقلانية) عند ماكس فيبر وصولاً إلى مفهوم المجتمع الصناعي، وكيف تكررت هذه الأفكار واستخدمت في علم الاجتماع الأمريكي. لكن تكمن خصوصية مدرسة فرانكفورت في موقفهم النقدي السلبي حول ظاهرة العقلانية البرجوازية على أساس تعديل الأفكار الماركسية حول الأيديولوجيا. من المعروف أن المادية الديالكتيكية، في معارضتها للعقلانية الوضعية، ومن خلال تحليلٍ دقيق، تستوعب الجوهر الذي تُخفيه المظاهر الزائفة ولا تنفي بل تكشف عن التناقضات. مع ذلك، يؤكد المفكرين النقديين بطريقةٍ ديماغوجية بأنه إذا لم تضمن الماركسية بأن الجوهر وتناقضاته سوف ينكشفان فوراً، فإن قوة التفكير الذاتي الناقد ستسمح للمرء بتقويض شبكة الأفكار التطوعية المفروضة من الخارج والتي تُنكر التناقضات الاجتماعية الموضوعية، ولهذا يجب اللجوء إلى هذه القوة.

عند تقييم (النزاع مع الوضعية)، من الضروري النظر في هذا بالإضافة إلى علاقة النظرية النقدية بنظريات المجتمع الصناعي خلال الخمسينيات والستينيات. تتميز أفكار مدرسة فرانكفورت منذ البداية، عن تلك النظريات الوضعية التبريرية بحقيقة أن أنصار مدرسة فرانكفورت لا يعترفون بعقلانية المجتمع الصناعي الذي يُدعى بأنه تطور كثيراً بوسائل تصفية تناقضاته، ولكنهم يعتبرون هذه العقلانية مجرد وسيلة لإخفاء وإنكار الجوهر المتناقض واللاعقلاني في المجتمع. بدأ نقد (العقلانية الأدائية) في أوائل الأربعينيات من قِبَل هورקהايمر على أساس الأفكار التي كانت لديه آنذاك حول الرأسمالية الاحتكارية في الولايات المتحدة.²

أعلن هورקהايمر أن المذهب الوضعي هو نتيجة كل تطور الأيديولوجيا البرجوازية. وقام بتطوير هذه الأفكار إلى جانب أدورنو في (جدل التنوير). ولكن هناك قصور عام في أعمال تلك السنوات مقارنةً بـ(الإنسان ذو البعد الواحد) لماركوز: لم ينتقدوا الآثار الاجتماعية للثورة العلمية التكنولوجية في ظل رأسمالية الدولة الاحتكارية كما فعل ماركوز في أعماله في الستينيات. وبخلاف ماركوز، بقي هورקהايمر وأدورنو في عالم النقد الصرف للنظرية البرجوازية الوضعية ومقيدون أنفسهم في أطر العقلانية الأدائية البرجوازية، ومهدوا بذلك، الأرضية النظرية لأعمال ماركوز، ولكنهما لم يرتقيا إلى مثل هذا النقد الواضح الذي فعله ماركوز للمجتمع اللاعقلاني الذي يُفترض أنه يقوم على العقلانية. هكذا وكما يقول يوري زاموشكين ونيلي موتروشييلوفا بأن لاعقلانية العقلانية هي التناقض الأساسي لعصرنا عند هربرت ماركوز "فمن جهة يتطور المجتمع بعقلانية مستأصلة في داخله فيما

¹ Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P216

² His thoughts in his Book: Eclipse of Reason, Max Horkheimer, Continuum New York

يخص إدارة الأشياء والناس، وهي عقلانية تجد تجسيدها الأكثر مثالية ووضوحاً في (البعد الواحد)... ومن جهة أخرى، وهذا هو الأكثر أهمية عند ماركوز، أن هذا المجتمع لاعتقائياً ككلية تقوم إنتاجيته بتدمير التطور الحر لحاجات الإنسان واختياراته وتتم المحافظة على السلام فيه بالتهديد المستمر بالحرب ويعتمد نموه على كبت الامكانيات الحقيقية...¹ وبالتالي، كما لاحظنا، فعل ماركوز ذلك في الستينيات، مما أدى نمط نقده هذا به، إلى كونه صار مشهوراً على أنه أيديولوجي اليسار الجديد في الولايات المتحدة ثم أوروبا.

يحب أدورنو أن يطرح نفسه كمفكر مُستقل، ونحن لا نواجه في أعماله، في الحقيقة اقتباسات أو أي حديث عن تيارٍ فلسفي قديم أو جديد بدون أن يُدلي بتصريحاته الساخرة أو إطلاق الذموم عليه. لكن ارتباط وجهات نظره بالكثير منها أمرٌ لا شك فيه، وهنا في أذهاننا، الوجوديين، بمخططهم حول الاغتراب المُزدوج أو المُضاعف والذي يعني أن الاغتراب الحقيقي يظهر كدالة للتغلب على الاغتراب. على غرار الوجوديين، وفي نفس السياق، يعتقد أدورنو أن التغلب على الاغتراب أمرٌ مستحيل حقاً و"حتى أفعال التغلب على العدمية هي أسوأ دائماً مما يحاولون أن يتغلبوا عليه".²

يقوم أدورنو بتغيير وجهات نظر ماركس بشكل غير دقيق للغاية، حول صنمية السلع ويوجهها ضد لوكاش، ليس بهدف الدفاع عن نظرية ماركس، ولكن من أجل احتلال منصب القاضي الوسيط بينهما ولكي يحصل على (رأس مال نظري) بدون بذل جهد كبير. لكن الإشارات إلى ماركس ليست سوى مظهر: حيث يُركز كل أنواع الاغتراب في المبدأ المجرد حول العنف السياسي التوتاليثاري³، وينقطع عن التحليل الطبقي ويخلق إمكانات شعوذة غير مُقيدة من المصطلحات (الاعترايبية)، هذه الشعوذة التي تميز مؤيدي النظرية النقدية. يُشير أدورنو إلى ماركس، ولكنه يتحدث بلغة وأفكار نيتشه وهايدغر. إن معنى هذه الصيغة لا يعني فقط فكرة أن الإنسان هو موضوع الاغتراب، بل أيضاً أن إلغاء الاغتراب لا يعني الوصول إلى الحرية ولكن تحويل أولئك الذين كانوا مُغتربين إلى أسيادٍ جُدد. السلطة والهيمنة بحد ذاتها هي شروط مُغتربة يتعذر استئصالها، والاعتراب هو نتاج الهيمنة والسلطة، كما هو الحال مع العنف.

في انسجام تام مع هجوم هايدغر على عالم الحضارة والتكنولوجيا، يتحدث أدورنو عن اغتراب الإنسان عن الطبيعة. إن العقل- وهو هنا بمعنى التنوير عند أدورنو- "ليس عقلاً فقط، إنه الطبيعة وقد

1 - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

2 - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P380

3- يقول أدورنو: "أما جوهر التنوير فيتمثل في البديل الذي كان يُشكل السلطة" جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهأيمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص54.

صارت معقولةً في غربتها عن ذاتها"¹، وهو يكرر هذا التفرع ضد الاغتراب الصناعي، التكنيكي والحضري الذي نجده عند شبنغلر وماكس فيبر والعديد من سوسيولوجيي وفلاسفة التاسع عشر والعشرين البرجوازيين، تقرّياتٍ تظهر بتنوّعاتٍ أخرى عند منظري مدرسة فرانكفورت فروم وماركوز.

يميل أدورنو إلى التشاؤم أكثر من زملائه الآخرين عند توضيح مسائل الاغتراب الذاتي عند البشر، على الأقلّ يعقد أولئك الأخيرين آمالهم على شيءٍ ما. أما أدورنو فلا يضع آماله على أي شيء. إنه اليأس التام. هذا هو خاتمة الجدل السلبي. يُظهر معسكر أوشفيتز للاعتقالات سخافة أي تفاؤل تاريخي، حتى أن "أية ثقافة بعد أوشفيتز، هي قُمامة"². هذا هو المعنى النهائي لهذا القول: إذا تبين أن الناس قادرين على صنع ما يُماثل أوشفيتز، فهذا يعني انهم غير قادرين على أن يصنعوا الشيوعية، وبالتالي فإن الشيوعية ليس لها مكانٌ على الأرض.

لاعقلانية السلبية

تتخلل جدلية أدورنو السلبية تشاؤماً عميقاً. إنه يبدأ بالهجوم على الأيديولوجيا الفاشية، مُلقياً عليها اللعنات، من بين أشياء أخرى، لكونها مُعاديةً للمنطق، ومن ثم يُهاجم الماركسية، ويلومها لكونها منطقياً بالنسبة إلى جدل أدورنو، كونه منطق الانحلال، فانه تدميرٌ للمنطق. وفقاً لهذا، يُمكن للفكر وينبغي له أن "يُفكر ضد نفسه"³. إن جدل أدورنو مُعادٍ للمنطق ولديالكتيك العلمي. وهنا يحاول أدورنو "إثبات أن الديالكتيك الحقيقي ينبغي (أن يتحول ضد ذاته أيضاً) بحيث لا يُبقي بعده على شيء. أما الفهم الهيجلي والماركسي لـ(النفي) فيبدو أن له غير ديالكتيكيين بما فيه الكفاية، أي ليسا سلبيين سلبية مُطلقة. ومن هنا راح يُفتش عن (نفي كلي). وهذا النفي لا يمت بصلة إلى قانون نفي النفي، لأن هذا الأخير، حسب رأيه، يتفق مع فهم النفي بمعنى (النسخ) *Aufhebung* ذي الطابع الإيجابي والبناء، الأمر الذي يرفضه أدورنو رفضاً حازماً، ليزعم أن (النسخ) يستعيز عن (النفي) (بالتطابق) الميتافيزيقي والكونفورمي"⁴.

من الضروري هنا إثبات لاعقلانية الجدل السلبي. لا حاجة لنا هنا لأن نقترح مجالات واسعة مفتوحة على مصراعها للبحث. ولكن علينا فقط، ومن الضروري أن ننتبه إلى سمة من سمات هذه التنويعات من اللاعقلانية التي لم تولد من العدم. حتى شيلنغ وكيركيغارد تنكروا لشعار فرانسيس بيكون

¹ - نفس المصدر ص62

² Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P367

³ - Ibid. P365

⁴ - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص721

"المعرفة قوة" ولعنا العقل. رفض نيتشه ثقة هيغل بالعقل واستمروا في إساءة استخدام الفكر المنطقي. وتخللت اللاعقلانية نقد سارتر للعقل الجدلي. يجب أيضاً أن نذكر معالجة بعض الفلاسفة الذين اعتبروا أنفسهم مدافعين عن العقل لـ(اللاعقلاني). اعتبر فيبر أن اللاعقلانية هي كل ما يتجاوز حدود التطبيع الأداتي والذي يُساعد على تأكيد نظام الهيمنة القمعية. أما لوكاش الشاب فرأى في اللاعقلانية أنها قضية "تفتح على قضية عدم تخلل أي مُعطى بمدرجات الوعي، وعلى قضية عدم إمكانيتها من أن يُشتق من مُدرجات العقل".¹

بعبارة أخرى، لقد أُعْلِنَ للاعقلانياً ويعارض التفكير العادي، كل ما هو غير معروف وليس خاضعاً في المرحلة الراهنة للفهم النظري. عرّف لوكاش اللاعقلانية بعفوية العلاقات الرأسمالية في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى قال أنها الحركة الثورية غير المنظمة. أعرب كذلك عن تعاطفه المباشر مع اللاعقلانية في الفكر: "إن معضلة الماديين- أي ضد المثاليين- خسرت معناها لأنها تكشف عن انحيازها العقلاني، كدوغما للفهم الصوري".²

ينطلق أدورنو من هذه المواقف، ويشن حملته ضد العقل. ومن الصعب حقاً أن نجد في الفلسفة البرجوازية المعاصرة هجمات أكثر شدة على العقل والفكر النظري والمنطق أكثر مما عند أدورنو. انخرط هو وأنصاره في حملة تحويل أفكار هيغل إلى للاعقلانية من نوع دلتاي وبرغسون ونيتشه³. ونفى صدقية العلم والديالكتيك الموضوعي⁴ مُقنعاً ذلك بهجماته على وضعية كارل بوبر في نظرية المعرفة والسوسيولوجيا. فقط الاندفاعات والانفجارات العفوية، وأيضاً الأفكار التي تنمرد على ذاتها يمكن أن تدعي أنها الحقيقة، لأن عبثية هذا الاحتجاج يتوافق مع تعمق عبثية الحياة نفسها: "كلما تعززت قوى الإنتاج، كلما قلت مسألة إدامة الحياة كغاية في حد ذاتها بالطبع"⁵. وهنا تتعارض الرغبة في الحياة وإدامتها مع تعزيز قوى الإنتاج وتطويرها.

يختبئ خلف (العداء للفلسفة) البرنامجية، لأدورنو، ليس فقط محاولة رفض جميع التقسيمات الفرعية

¹ - التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش، ترجمة الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس، الطبعة الثانية 1982، ص106.
² - نفس المصدر، ص129-130. وهنا، لا تُعطي ترجمة الدكتور حنا الشاعر المعنى الحقيقي لما يقوله لوكاش، لذلك قُمت بتعديل الترجمة لتناسب النص التالي في النسخة الانجليزية من الكتاب:

"The Dilemma of the materialists will have lost its meaning for it stands revealed as a Rationalistic prejudice, as a dogma of the formalistic understanding". History and Class Consciousness Translated by Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, P 147

³ - See: Hegel-Three Studies, Theodor Adorno, Translated by Shierry Nicholsen, The MIT Press 1993
Hegel's Ontology and the Theory of Historicity, Herbert Marcuse, Translated by Seyla Benhabib, The MIT Press

⁴ - يقول أدورنو "يمكن الجدال في الأشياء، ولكن لا يمكنه أن يوجد بدون الوعي الذي يعكسها... سوف لن يكون هناك جدل في المادة لو كانت المادة شاملة، غير متمأيزة واحادية مُسطحة"

Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P205

⁵ - Ibid. P349

وتصنيفات مختلف الاتجاهات في ترسانة تاريخ الفلسفة. يهاجم دون إستثناء جميع أنواع المثالية الواضحة والمُتَعَنَّة، ثم يهاجم خصوم كلٍ من هذه الأنواع؟! بالكاد، ينجو أحد من نقد أدورنو. إنه يوزع إداناته على الجميع يميناً ويسراً، اللاعقلانيين وعلماء سوسولوجيا المعرفة، والمُطَلِّقين والنسبيين في نظرية المعرفة، شوبنهاور ونييتشه وكانط وهيغل وهوسرل وهایدغر. إن محاولة أدورنو للتغلب على جميع أنواع نقد أنماط المثالية الملموسة كنقدٍ غير مُرضٍ تلعب عنده تماماً وظيفة تأكيد المثالية. يتطلب منطق النفي الذاتي اللاعقلاني نقداً دقيقاً لتلك المفاهيم التي تُشبهه وجهات نظر أدورنو نفسه: إن نفي المثالية يدل على تأكيدها، ويخضع أقرب الأشياء إلى مفهومه لأشد اللوم. علاوةً على ذلك، ينبغي للمرء أن يُقرع كل مفهوم، لأن كل مفهوم، برأي أدورنو هو "أيدولوجي" بمعنى كونه مفهوماً مشوهاً وخاطئاً. هذا هو نتاج الجدل المُحرر، الذي لا يشوبه التناقض وحسب، بل يرفع التناقض المنطقي إلى منزلة المبدأ. وبالتالي يُهاجم المناهج السوسولوجية الإمبريقية البرجوازية واصفاً أياها بأنها وضعية وسطحية ومُبتذلة ولكنه، في نفس الوقت، يستخدمها في بحثه السوسولوجي¹. إذا كان هناك شيءٌ صحيح، فإن الضد المباشر صحيح أيضاً، ولكن هذا الانتقال اللاعقلاني إلى الضد يحدث بشكل مختلف تماماً عند أدورنو عندما يُهاجم المادية الديالكتيكية. هنا يتحقق مسار التفكير العكسي. يؤكد أدورنو صراحةً أنه ماركسي. لكنه في الوقت نفسه ينقل لنا فكرة أن رفض الماركسية يعني تقييماً إيجابياً لمحتواها، في حين أن قبول الماركسية سيُقدم لها خدمةً سيئة. يدلنا منطق أدورنو على الحل: الصديق الحقيقي للماركسية هو ذلك الشخص الذي ينفىها ويهاجمها ويكون عدوً لها. يُوضَع هذا الاستنتاج في إطار الفكر التحريفي والمعادي للشبيوعية. تسير اللاعقلانية والعنف ضد المنطق، جنباً إلى جنب مع حيل التحريفية البارعة والعداء للشبيوعية. وهكذا يتحقق شعار أدورنو "العقل أمرٌ مرضي، لا شيء سيكون عقلانياً إلا بعد أن نُعالج أنفسنا منه"².

كيف تُعبر للاعقلانية أدورنو عن نفسها في نظراته الاستمولوجية؟

بالنسبة لأدورنو، المعرفة هي الفعل الاجتماعي الرئيسي، ولكن فقط عندما لا تكون معرفةً بالمعنى الدقيق للكلمة. المعرفة بالمعنى الدقيق حسب رأيه، هي تصور للماهية، بالتالي، تُصلحها وتبررها وتتوافق بذلك مع الأيديولوجيات الامتثالية. وحده التحديد الذاتي الاجتماعي للمعرفة، هو الذي يؤدي إلى موضوعيتها، وتفقد المعرفة هذه الموضوعية لأنها خاضعة لقوى الإكراه الاجتماعي. وهكذا فإن "المعرفة المقبولة" حول المجتمع، وفي هذا المجتمع القائم مُعادية لأية معرفةٍ على هذا النحو. يذهب أدورنو إلى ما هو أبعد من تحديد المعرفة كونها معرفة بالظواهر الاجتماعية فقط، وبالتالي من نفي إمكانية معرفة خصائص الطبيعة والديالكتيك الموضوعي عموماً. يدعي مؤلف (الجدل السلبي)، أن جدله هو نوعٌ خاص من نظرية المعرفة الاجتماعية. يتوافق هذا الإدعاء مع مُطابقة منهج ونظرية المعرفة بسوسولوجيا المعرفة والنقد الاجتماعي والذي يُميز مدرسة فرانكفورت بأكملها. ولكن هذا يعني أيضاً أن أي معرفة، على هذا النحو، تُعالج على أنها ظاهرة أيديولوجية بعمق بمعنى أنها وعي

¹ - في تقاليد علم الاجتماع المُبتدل، يشتق أدورنو ثنائية كانط الاستمولوجية من ثنائية علاقات الانتاج

² - Ibid. P172

مشوه وغير صحيح، وهذا، كما هو معروف جيداً هو أحد أعمدة (النظرية النقدية). المعرفة مرفوضة! بهذه الأفكار، وفقاً لمعايير الانتقائية، يستخدم أدورنو فكرة نيتشه حول بيولوجية محتويات العمليات الإدراكية: إذا تمت التضحية بالوحش تحت تأثير الجوع، ففي المجتمع يحتاج التهام مجموعاتٍ من الناس إلى أوهامٍ تبريرية. "الحيوان الذي يجب أن يُلتهم شريراً. إن تسامي هذا المخطط الأنثروبولوجي يمتد إلى نظرية المعرفة"¹.

لا يوجد ما هو مشترك بين شبه المعرفة هذه والمعرفة الحقيقية: "أن تسعى إلى المعرفة التي تُكافح من أجل المحتوى الحقيقي، يعني أن تسعى إلى اليوتوبيا"². وهو يؤكد أن كل المفاهيم التي تصل إلينا عبر التواصل اللغوي ذات طبيعة مُشوّهة³، لأن الحقيقة لا تُرد إلا في كليتها. المعرفة حسب أدورنو، هي السلوك الاجتماعي للذات. يتم تحويل هذا الافتراض المُعبّر عنه في هذا الشكل المشوه للغاية حول وحدة النظرية والممارسة، المعرفة والفعل- إلى نقيضه التام: "أن تعرف" العمليات التاريخية، يعني أن "تعتاد" عليها، أن تتلاعب بها عقلياً، لا أن تعرفها، بالمعنى الدقيق للكلمة.

يتكشف من هذه المواقف هجومٌ عنيفٌ على مبدأ الانعكاس. يُعلن أدورنو أن هذا المبدأ هو أساس مفهوم المعارضة الميتافيزيقية بين الذات والموضوع، وفي نفس الوقت أحد مصادر تشييء الأول. إنه يكتب عن نظرية الانعكاس بأنها "الفكر الرسمي للمعسكر الشرقي"⁴. ويؤكد أنها مجرد تكرار لمذهب الذرية القديمة الساذجة وهي "تُتكر عفوياً الذات... التفكير العاكس سيكون بدون تفكير، تناقض لاديباليكتيكي لأنه بدون تفكير لن يكون هناك نظرية"⁵.

هذه الاعتراضات كاذبة وميتافيزيقية. إنها ترتبط بموقف التحريفيين الذي كان ذائعاً في منتصف القرن العشرين في المعارضة بين الانعكاس و(الإبداع). إن نظرية الانعكاس اللينينية لا تعترف بالنشاط الإبداعي للذات وحسب، بل وتفترض وجوده وتفسره كذلك. ووضع قوانين العلوم هو النتيجة الطبيعية للنشاط المعرفي، وبالتالي النشاط الانعكاسي للعلماء.

إن لغة أدورنو مغامرة إلى حدها الأقصى. وتسير هذه المغامرة يداً بيد مع تناقضه مع نفسه، وقد رأينا هذا في لاعقلانيته. إنه يرفض كلاً من الإيمان الديني والإلحاد معاً، ويسخر من (ميتافيزيقيا الموت) عند النازيين والوجوديين، وكذلك أفكار فلسفة الحياة الألمانية، ويُشجع الخوف القاتل. إنه يمجّد عيانية الممارسة ومن ثم يخرج مقاتلاً كلاً من أولويتها على النظرية ووحدها معها.

¹ - Ibid. P22

² - Ibid. P56

³ -Ibid. P41

⁴ - Hegel-Three Studies, Theodor Adorno, Translated by Shierry Nicholsen, The MIT Press 1993, P8

⁵ - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P205-206

يظهر أدورنو خجلاً من الانتقائية ويرغب في مدحها في نفس الوقت عندما يُقرع أولئك الفلاسفة الذي يستعير ويستند بفلسفته على أفكارهم: إنه يُسمي الفلاسفة الذين تجنبوا الانتقائية بأنهم مصابين بجنون الارتياب (البارانويا)، ولكنه لا يريد أن يبدو انتقائياً أمام الآخرين. وعندما قام أخيراً، بعد معارضة ماركس بهيغل، بتوحيدهم، قام في البداية بتصوير هيغل كسلفٍ للعنصرية النازية، وهذه أيضاً أداة منهجية، ولكنها مُبتذلة. يلجأ أدورنو أيضاً إلى مخططٍ حيث يعارض فيه ماركس بإنجلز. إنه لا يؤمن بالعلم ولا بالنظرية ولا بالمعرفة ولا بالإنسان أو التاريخ أو الممارسة. يسعى أدورنو إلى عدم إنكار أي شيء بطريقة ملموسة وواضحة تماماً، لكن جدله السلبي ينفي كل شيء، ويتحول، مثل (عدم) هايدغر، في التحليل الأخير، إلى صوتٍ أجوف. يفشل مؤلف الجدل السلبي أمام أي تناقض يقف في مواجهته، فكل التناقضات بالنسبة له لا يمكن حلها.

لكن فيما يتعلق بهذا، هناك سمة أخرى واضحة في منهجية أدورنو. ان منهجيته مضادة للديالكتيك إلى أقصى الحدود، انها تنفي نفسها وتحول نفسها إلى نقيضها. لم يعد الديالكتيك على يديه ديالكتيكياً، وتحل الميتافيزيقية المشوشة وغير القابلة للحل مكانها.

يُعرّف أدورنو الجدل بأنه "أنطولوجيا الحالة الزائفة لوضع الأشياء الراهن"¹، لأن ما هو "زائف، وفي الوقت نفسه ضروري، هو أحد مراحل الديالكتيك"². هذه الأنطولوجيا مُخادعة وغير محددة مثل منهج أدورنو نفسه. لكنها، في ميلها الرئيسي، تتحدث عن نفسها بطريقةٍ بليغةٍ بما فيه الكفاية. قبل كل شيء سنرى ما يقوله عن الفلسفة بشكل عام. إذاً ما هي الفلسفة بالنسبة لأدورنو؟ يتجنب أدورنو، كالعادة، التعاريف. والخصائص التي يقترحها ليست أكثر من استعارات مجازية ورموز غامضة. إنه يدعو الفلسفة لتكون صوت التناقض و"الفشل الشامل"، وتعبير النقد الذاتي للفيلسوف. الفلسفة هي النقد الكلي، وتتمثل مهماتها في الإمساك بزمام المظهر العام للوجود، وتقود كل مقولاتها إلى حالة التنافر. "الفلسفة ليست علماً ولا تياراً فكرياً... إنها شكلٌ تحولها إلى أشياءٍ تختلف عنها. إن حالتها المُعلقة ليست سوى تعبير عن عدم قابليتها للتعبير. وفي هذه الحالة، إنها أخت حقيقية للموسيقى"³.

هذه الكلمات قريبةٌ من القول أن القضايا الفلسفية هي حالة تعبير عن عدم قدرتها على التعبير عن أي شيء، أو عدم قدرتها على فهم أي شيء. في الواقع كان أدورنو قادراً على التعبير عن (منطق الانحلال) بعبارات لاعقلانية وجمل منفصلة، وكثيراً ما يتوافق شكل فلسفته مع محتواها. يقول المفكرين السوفييت: "لقد سمى أدورنو ديالكتيكه الكاذب العدمي (منطق الانحلال) (Des Verfalls)، وكان حقاً مع الوجودية القريبة منه- أحد الأشكال المتطرفة لانحلال الوعي البرجوازي

1 - Ibid. P11

2 - Ibid. P173

3 - Ibid. P109

وتفسخه. فإن نظرة أدورنو إلى العالم الموضوعي كـ(عائق) على طريق الوعي البشري، يأتي من قبل نتاجه المُعَرَّب، هي نظرة قريبة جداً من الوجودية. وليس الموضوع (Object)، عند أدورنو، إلا (قناعاً اصطلاحياً). إن أدورنو وشركائه في الرأي ينفون التعارض الفلسفي الأساسي بين الذات والموضوع، ليؤكدوا على (التحديد المتبادل) الكُلِّي".¹

يحل أدورنو، بطريقته الخاصة المشكلة الأساسية للفلسفة، حيث أدى حل إنجلز المادي لها إلى نتيجة لاجدلية برأيه². لا يوجد أهمية أنطولوجية لمعارضة الذات والموضوع، من وجهة نظر أدورنو، ولذلك ليس هناك ما يدعو إلى السؤال عما هو أساسي وما هو ثانوي. إن تصريحات أدورنو حول المادية الديالكتيكية سامة، ولكنها لا تملك الدقة ولا الإقناع، وتُغطي الكراهية رؤيته. يؤكد، مهاجماً المادية، أنه "على الرغم من رُجحان الموضوع Object، فإن شيئية العالم ظواهرية Phenomenal كذلك... الموضوع حتى وإن كان بـ(شكل) ضعيف، لا يمكنه أن يكون بدون ذات"³. ولكن ما الدافع وراء مثل هذه التأكيدات؟ الدافع مثل هذه التأكيدات مُزدوج. من ناحية، إذا كان أدورنو، يُظهر احتراماً للموضوع Object، فإن هذا من أجل أن يُهين الذات والوعي الإنساني والشخص. فـ"السلبية Passivity المُفترضة للذات تتناسب مع التحديدية الموضوعية للموضوع Object"⁴. ومن جهةٍ أخرى، يُصور كل نشاط للوعي كمجرد الجانب الآخر للتشويء العالمي المُعترَب. "...التذويت والتشويء لا يفترقان وحسب، بل ويرتبطان معاً كذلك... الوعي المتشويء هو لحظة من كلية العالم المُتشيء"⁵، بكلمة أخرى الوعي المُتشيء هو جزء من العالم المتوضع Objectified.

يؤكد أن المادية لا يمكن أن توجد بدون المثالية⁶ وأن الموضوع هو مجرد قناع إصطلاحي⁷. هذا هو السبب في أنه يُعارض بحماسٍ شديد ماركس الشاب بالمادية الديالكتيكية ويؤنب إنجلز لاعترافه بأسبقية المادة⁸، ويحلم في الوقت نفسه بالنفي الكامل للمادية التاريخية⁹. وفقاً لجميع أعضاء مدرسة فرانكفورت الأرتدوكسية، فإن الأيديولوجيا هي وعي اجتماعي مُزيف، خاطئ. أكد أدورنو أنه بمجرد أن تتوقف الأيديولوجيا عن كونها وعياً صحيحاً، لن يكون هذا المفهوم قادراً على نقد الوعي الزائف. إن الموقف الذي يقول بأن ما هو خاطئ يتضمن مفهوم أيديولوجيا الطبقة الحاكمة في التشكيلات الاجتماعية الاستغلالية لا يُثير أي اعتراض عند الماركسيين. لكن

¹ - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييتي، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص722

² - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P121

³ - Ibid. P189

⁴ - Ibid. P188

⁵ - Ibid. P91, 95

⁶ - Ibid. P197

⁷ - Ibid. P192

⁸ - Ibid. P121

⁹ - Ibid. P197

بالنسبة إلى أدورنو، كذلك بالنسبة إلى زملاؤه في مدرسة فرانكفورت، فقط هذا النوع من الأيديولوجيا موجود. إنها إما تزييف العنف أو الخداع الذاتي لخبية الأمل. "إذا كان لدى الأسد وعي، فإن غضبه من الطبي الذي يريد أن يأكله سيكون أيديولوجياً... اليأس هو الأيديولوجيا النهائية، مشروط تاريخياً واجتماعياً"¹. نعم، إنه اليأس، هو نهاية تطور كل أيديولوجيا رجعية. لم تدع معاداة الشيوعية والسوفييت له مجالاً للعثور على نقاط مرجعية وأهداف أخرى جديدة لبحثه. لم يكن له إلا أن يُكرر أن "الأيديولوجيا ترقد ههنا مُتربصاً بالعقل"² ودائماً ما تُدمره. على أية حال، يمكن قول هذا حقاً عن أيديولوجية أدورنو نفسه ومثاليته، على الرغم من أنه لم يرغب أبداً في أن يرى أن نقده الأيديولوجي الشامل هو أيديولوجيا في حد ذاته.

ما هي الأهمية الاجتماعية ونتيجة فلسفة أدورنو؟ ماذا قدّم لشعوب عصره، الذي يُبرز نبينا نفسه لهم؟

أولاً، لنجيب عن السؤال، ما الذي يُمثل الجدل السلبي ككل؟

أعلن أدورنو نفسه، بأن فلسفته تقف "ضد النظمنة" حيث لا يوجد فيها ولا يمكن أن يوجد فيها مجموعة محددة من المقولات أو أي علاقة مُحددة بينها. ومع ذلك، يظهر في نظامه "المُعادي للنظمنة" فئتين متميزتين من المقولات بشكل واضح: تتكون الأولى من مقولات يرفضها أدورنو، والثانية مقولات يتبناها كمكونات للجدل السلبي. ولكن الارتباك والحيرة ستواجه أي شخص سيحاول معالجتها.

إن الوظيفة السيكولوجية الكئيبة، وبشكل أكثر تحديداً، الأيديولوجية الرجعية للجدل السلبي، تستند بدرجة معينة على أطروحة ماركوز الخاطئة حول أن الجدل الماركسي "يتناول مرحلةً بعينها من مراحل المسار التاريخي"³، أي فقط، رأسمالية القرن التاسع عشر، ومن المُفترض أن لا أهمية لها تتجاوز تلك الحدود.

ومن أجل أن يتوافق الجدل، ليس مع مرحلة تاريخية واحدة من مراحل التاريخ، بل مع تاريخ البشرية ككل، لم يعد الديالكتيك، برأي أدورنو قادراً على تفسيره، إنه فقط يرفض فكرة التاريخ والتقدم. يجب على الديالكتيك، برأيه، أن يجعل مجرى الأحداث التاريخية تفقد جوانب وحدتها، وتتناثر في حلقاتٍ منفصلة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلن يكون هناك شيء غريب على الجدل السلبي أكثر من التحليل

¹ Ibid. P349, 373

² Ibid. P30

³ - العقل والثورة- هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فواد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص304.

النظري للواقع الاجتماعي. إنها -أي المادية التاريخية- ليست معرفة موضوعية ولا هي "تُفسر العالم، وأن تقاعسها في وجه العالم قد أعاقها كلياً"¹.

يجب أن أحول انتباهنا الآن إلى تلك الذرائع الاجتماعية التي ربط بها ماركوز وأورنو هيكل جدلهاما السلبي. لقد أكدا بكل طريقةٍ ممكنة الطابع الكفاحي لجدلهاما. ضد من وماذا يتوجه هذا الجدل؟ إن شُرّاح هؤلاء المعلمين يعلنون أنه أداة لتدمير كل امتتالية وهيمنة. وبالتطابق مع هذا يُعلن سارتر أن تدفقات الجدل "ليست فيما يتعلق بما يُدعى النظام الثوري، لكن في روح التمرد ضد كل نظام"².

وفي نفس الوقت، لا يفعل الجدل السلبي شيئاً في الواقع للنضال ضد النظام الرأسمالي. بدلاً من ذلك، كما يكتب أدورنو وهوركهايمر، فإن ما يميزه أنه "لا يتوقف أمام التقدم"³. ولكن خلف قناع الهجوم على كل الجبهات، يقبع معنىٌ محافظ وتبريري، انه-أي الجدل السلبي- بالأصل مُناورة دفاعية بمعنى أن الفكر يعود إلى نقطته الأولية: إلى الذاتية.

في الواقع، هذه المعركة الدفاعية هي من نوعٍ آخر. فمن خلال نقده، يُسهّم أدورنو، سواءً رغب بذلك أم لم يرغب، في الحفاظ على المجتمع البرجوازي بكل تناقضاته، وإلى تأييد أساساته وتناقضاته التي بدونها لم يكن للمجتمع البرجوازي أن يوجد ببساطة. ليس صدفةً، أن يصوغ ماركوز هذا النمط الحائر وخائب الآمال واليائس من الاحتجاج والرغبة في الحفاظ على الوضع الراهن، وهذا يظهر جلياً في الكلمات التالية على هذا النحو: "فالنظرية النقدية لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي الفاصل بين الحاضر والمستقبل، ولا تمنح الوعود جُزافاً. فهي لم تنجح حتى الآن، وظلت سلبية، وبذلك يمكن أن تظل وفيّةً مُخلصةً تجاه أولئك الذين وهبوا ويهبون حياتهم بلا أمل، للرفض الأعظم"⁴. في ضوء ما تقدم، فإن المعنى المُحدد بالكامل والمشووم اجتماعياً للتشخيص المُجرد الذي يُعطيه أدورنو للجدل السلبي يصير واضحاً: الديالكتيك ليس منهجية محضة ولا واقعاً بالمعنى الساذج للكلمة. إنه ليس منهجاً، حيث أن وجود مسألة غير قابلة للحل تفتقر بدقة للوحدة التي يستطيع الفكر أن يجده فيها، ستكون متناقضةً وستقاوم أية محاولة للتفسير. وبهذا لا يمكننا فهم الواقع الاجتماعي بتناقضاته.

لا يستخدم أدورنو التحليل الطبقي في بحثه بقدر ما أن كل تقييماته مُجردة وفارغة. نكتشف أن

¹ - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P3

² - Cited from: Sartre on Cuba Revisited: the Unhappy Consciousness of the Marxist Sartre, Jay Murphy- Sartre Studies International, Vol2, No2 1996, P42. From the Original Source:

On a raison de se revolter, J. Sartre, P. Gavi and P. Victor, Paris 1974, P47, 8.

³-جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص6.

⁴ - الإنسان ذو البعد الواحد، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988، ص267-268

الإنسانية هي "مسيرة لأنهاء من الشخصيات المحنية المرتبطة ببعضها بالسلاسل، وغير القادرين على رفع رؤوسهم تحت عبئ ذلك".¹

"وفي أثناء كونهم مسحورين، مشدوهين، يمتلك الأحياء خياراً بين الأتاركسيا²- بما هي عاقبة جمالية للضعف، وبهيمية الانخراط-أي الانخراط في العالم الاجتماعي- وكلاهما طريقة خاطئة للعيش".³

البديل الثاني يعترف بشكل غامض بعدم جدوى التمرد الأناركي، في حين أن الأول هو اعتراف أدورنو بشكل غير مباشر بخطأ موقفه نفسه- موقف الهروبية الأرسقراطية. وهنا نرى البشر، شعوب العالم، بعيون أدورنو، إما بهائم منخرطين في العالم الاجتماعي، أو أرسقراطيين منعزلين عن العالم ومطمئنين بما لديهم، أو مُصابين بانفصام الشخصية Schizophrenia⁴، أو "مقيدين بصخور ماضيهم"⁵. هذا هو تقييمه لشعوب العالم ونظرته لها.

يربط أدورنو هذا الموقف الكئيب بالوضع الاجتماعي للرأسمالية اللاحقة بسماته اللإنسانية. المجتمع البرجوازي هو مجتمع كُلي متناقض. يُعرّف هذه الكلية بالصين المعتادة للنظرية النقدية للمجتمع الصناعي بمفهومها عن (الهيمنة الشاملة) التي تُميز الاشتراكية والرأسمالية والفاشية، كلها على مستوى واحد.

إحدى أهم جوانب تحريف مدرسة فرانكفورت للمادية التاريخية يرتبط بتفسير مفهوم (الكلية) Totality. يخدم هذا المفهوم في رفض التصور المادي في أولية البناء التحتي والوجود الاجتماعي فيما يتعلق بالبناء الفوقي والوعي الاجتماعي، يتم إضفاء صفة الإطلاق على استقلال البنية الفوقية وتأثيرها على البناء التحتي، واستخلاص "البعد الواحد للإنسان" ليس من جوهر رأسمالية الدولة الاحتكارية بل من "الوعي أحادي البعد" لهذا المجتمع. يقوم ممثلو المدرسة بتغطية مثالياتهم الذاتية في معالجة المجتمع بوسائل (نقد) مفهوم الكلية. يكتب أدورنو: "لا تقود الكلية الاجتماعية إلى حياة مُستقلة فوق ما توحدته هي، وفوق ما تُشكله بدورها".⁶

بالرغم من أن هذه الفكرة قد تم تطويرها والدفاع عنها في النزاع مع الوضعية في علم الاجتماع، إلا

¹ Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004, P345

² - الوصول الى حالة الطمانينة الخاملة.

³ Ibid. P364

⁴ - Ibid. P281

⁵ Ibid. P51

⁶ The Positivist Dispute in German Sociology, Theodor Adorno and Karl Popper and Others, Translated By Glyn Adey and David Frisby, Published By Heinemann Educational Books Ltd 1976, P107

أنها في الحقيقة تؤدي إلى تقاطع الوعي الجديد للنواحي الموضوعية التي تُحدد حياة هذا المجتمع بالذات، مع الوعي الاديكالي للنظرية النقدية.

لكن فكرة الكلية، هذه، لها جانبٌ آخر، حيث تضع مدرسة فرانكفورت نفسها في مواجهة السوسيولوجيا الوضعية، ولكنها تتقاطع مع هذه الأخيرة في الصراع ضد المادية التاريخية. يُعارض مُنظري هذه المدرسة إدراج الفيلسوف الاجتماعي والعالم السوسيولوجي والناقد، في الكلية الاجتماعية. إنهم يقفون ضد الذاتية الأيديولوجية المفروضة على وعيهم، وفي نفس الوقت يعارضون الافتراض الوضعي بأن لديهم تحليلاً موضوعياً للحقائق الاجتماعية، وخالياً من القيمة -Value Free.

وفي النهاية، يقول المفكرين السوفييت "إن الانهيار الحتمي للرأسمالية يعني، بالنسبة لأنصار (الديالكتيك السلبي) دماراً للإنسانية عامةً. ولقد غدا ديالكتيك أدورنو (السلبي) أحد الأساليب النظرية للحرب التي يشنها (خبراء الماركسية) البرجوازيون ضد الأفكار الشيوعية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المغزى العميق لـ(موديل اسفنسيم) يكمن، في نظر أدورنو، في أنه إذا كان (الناس) (الناس عامةً!) مؤهلين لإلحاق الأذى بالآخرين فإنهم ليسوا أهلاً لبناء الشيوعية. ويختتم أدورنو مؤلفه بالوعي التام لإمكانية أي مستقبل أفضل، فيزعم أن نتيجة التخلص من (الاغتراب) ستكون دوماً أسوأ مما تم التخلص منه (فاليأس هو الأيديولوجيا الأخيرة، المشروطة تاريخياً واجتماعياً)¹.

العقل والثورة

إن أول عمل مدرسي نشره ماركوز في فرانكفورت هو (نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية)² عام 1932، أعلن في هذه المقالة بأن الماركسية تستقيظ في الوحدة التي لا تنفصم بين النظرية والممارسة، وأنه يجب على كل تحليل ماركسي أن يحتفظ بهذه الوحدة كمبدأ أساسي مرشد له. يمكن لهذا الإعلان الذي قام به ماركوز أن يخدم كنقطة تقييم لكل تحليل ماركوز اللاحق. لقد كان مشروع ماركوز النظري في بدايته ينطلق من رغبته في إنشاء الوحدة التي لا تنفصم بين النظرية والممارسة، ومع ذلك يفشل ماركوز بشكل دراماتيكي في ذلك.

يعبر كاتب هذا المؤلف في مقدمته، عن امتنانه العميق لمارتن هايدغر (الذي قادته نزعاته الوجودية إلى الاصطفاف مع جيش الفوهرر). أدى نهل ماركوز من الهيجلية الجديدة لديلتاي إلى تحريف وتشويه الديالكتيك الهيجلي على طريق اللاعقلانية. كان مذهب فلسفة هيغل، في الحقيقة، ذروة المثالية العقلانية، لم تُعَلِّ فقط عظمة وقوة العقل وحسب، ولكن -وهذا هو الإنجاز التاريخي الأساسي

¹-موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييتي، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص722

²- نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية، ماركوز، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير 1984

الأهم لفلسفة هيغل- الكشف عن الجوهر المنطقي العقلاني لكل أشكال الوجود والوعي التي اعتُبرت من قبل لامنتطقية وغير متاحة للعقل بسبب تناقضاتها الداخلية. لقد كانت الهيجلية قادرة على أن تكون مصدراً للماركسية بسبب كونها منطقية دياليكتيكياً بالذات. وحيثما كان الدياليكتيك الهيجلي توسيعاً، وانتشاراً عالمياً لمجال العقل وتحقيقه ووضعه كل الحواجز أمام اللاعقلاني، حاولت الهيجلية الجديدة الألمانية أن تقلب هذا المذهب رأساً على عقب، مُعلنةً أن منطق التناقضات هو انتصار للاعقلانية. لم يذكر ماركوز في كتابه هذا ماركس ولا الماركسية. ومع ذلك، ليس كتابه في جوهره تجاهلاً لنقد ماركس لهيغل ولا تقيماً لأهميتها التاريخية، ولكن تفسيراً جديداً للهيجلية معادياً للماركسية. يضع ماركوز نفسه ضد التفسير الأرقى-أي تفسير ماركس- للفيلسوف الألماني العظيم، مُزيفاً نظرات هيغل ومُستعيراً من مذهب فلسفة الحياة لديلتاي ونيثشه والهيجلية الجديدة محولاً فلسفة هيغل الكلاسيكية إلى نقيضها. يتتبع ماركوز خطى الفيلسوف الألماني الهيجلي الجديد ريتشارد كرونر في التأكيد على أن هيغل كان لاعقلانياً بما أنه كان دياليكتيكياً، وأن الدياليكتيك هو لاعقلانية تحولت إلى منهجية.

يفسر ماركوز المنطق الهيجلي، متتبِعاً خطى الهيجليين الجدد كمقدمة لنظرية التاريخانية، والتي عمل عليها ديلتاي. إنه يجعل مفهوم التاريخانية كتطور وحركة ذاتية تأخذ مكانها تبعاً لقوانين منطق العقل العالمي، متطابقاً مع المفهوم اللاعقلاني لـ(الحياة). هذه الأخيرة، بالنسبة إلى ديلتاي، بدائية، ولا يمكن إيجاد أي شيء في طبيعتها. يتم الادعاء بأن هذا المفهوم هو محط الأنظار الرئيسي لكل تاريخانية هيغل. الكائن التاريخي، بالنسبة إلى كل من ديلتاي وهيغل، هو كائن روحي، ولكن صيغة ديلتاي المحرفة بشكل كامل والتي تتستر على التناقض الأساسي بين عقلانية هيغل الدياليكتيكية ولاعقلانية فلسفة الحياة، والتي تنحل فيها المعرفة العقلانية إلى الشعور الحدسي، تؤخذ كحقيقة عند ماركوز. ولكن ألم يعلن هيغل في كتابه فلسفة التاريخ، أنه يجب علينا أن نؤمن بصرامة أن هناك عقلاً في تاريخ العالم، وأن سياق تاريخ العالم يكشف عن نفسه أنه عقلاني، وهذه العقلانية هي التعبير الضروري عن روح العالم؟¹

يشوه ماركوز المحتوى الحقيقي للدياليكتيك الهيجلي ومفهوم التاريخ المبني عليه، ليس فقط ووضوحاً تفسيره في تعارض مع التفسير الماركسي للمثالية الكلاسيكية الألمانية، بل ممهداً الطريق نحو نقد لاحق للمادية الدياليكتيكية كذلك، التي استخدمت ونهلت من الدياليكتيك الهيجلي. ظهر عمل ماركوز الفلسفي الأول عشية استيلاء العصابة النازية على السلطة. ولكن لم يكن هناك أي أثر في الكتاب لأي تحذير، أو إنذار للكارثة الوشيكة. لا يوجد فيه أية ظلال لأي فهم للعملية المتوحشة التي تحصل في وعي الأمة، ولا حتى وهم حول الوحشية الأخلاقية والانحلال الثقافي الذي كان يحصل هناك. كُتب هذا الكتاب، وكان مؤلفه، ليس ألمانياً، ولا حتى إنساناً، بل كان كأنه كائن قد أتى من إحدى الكواكب البعيدة.

1 - العقل في التاريخ، هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبدالفتاح امام، دار التنوير، الطبعة الثالثة 2007

وضعت الفاشية الألمانية، والإمبريالية الغربية، البشرية، في حرب متوحشة. وها قد مرت 9 سنوات على عمل ماركوز الفلسفي الأول. وهنا، حيث ظهر كتاب ماركوز الثاني حول هيغل (العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية) 1941. لم يعد ماركوز ها هنا في فرانكفورت، بل في نيويورك. الآن لم يلاحظ كيف كانت الفاشية وحسب، لقد شعر بها جيداً أيضاً. لقد علمته السنوات السابقة شيئاً جديداً.

إن هذا الكتاب ليس مجرد تحليل وعرض لنظرية هيغل، إنه في المقام الأول دراسة لتأثير الهيجلية على الفكر الأوروبي. إنه يحطم الأسطورة التي تقول بأن هيغل هو سلف للأيديولوجيا النازية. تبعاً لماركوز خانت النازية كل ما كان حيويًا في فلسفة هيغل. نحن نعرف الآن خطأ الأسطورة التي يهاجمها ماركوز، ولكن تفسير ماركوز لهيغل هو تفسير خاطئ، كما فعل الألماني فلهم دلتاي والفرنسي ألكساندر كوجيف وجورج لوكاش.

إنه يفسر الهيجلية بروح ليبرالية، حيث يعتقد بفكرة أن المثالية الألمانية التي بلغت ذروتها في التعاليم الهيجلية قد أكدت على أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية يجب أن تتناظر مع التطور الحر للفرد. إن الفرضيات الأساسية التي لعبت دوراً محددًا في تشكيل مدرسة فرانكفورت، قبل كل شيء في التفسير المثالي الذاتي لديالكتيك الذاتي-الموضوعي واستبدال ديالكتيك ماركس المادي بجدل هيغل. بعد ذلك، في معارضة أفكار ماركس وبتخاذ هيغل كمرجعية، يتم تفسير كل تشيؤ لـ "قوى الإنسان الجوهرية" على أنه اغتراب لا مفر منه. وتم استبدال نفي هيغل الملموس ومفهوم المادية الديالكتيكية عن النفي بجدل سلبي راديكالي مُفترض.

يقول المفكرين السوفييت: "وفي كتابه الثاني عن هيغل (العقل والثورة-1941) يستخدم ماركوز على نطاق واسع نظرية الاغتراب الهيجلية التي أخذ بها لوكاش في المراحل الأولية من تطوره الفكري، والتي تذهب إلى أن الشيئنة (تحول قدرات الإنسان إلى أشياء وتجسدها فيها) تعني اغتراباً، ولهذا يتعذر استئصال الاغتراب. وقد قام ماركوز بنسب هذا الاغتراب إلى ماركس"¹.

تأثر تشكل مدرسة فرانكفورت بشكلٍ واضحٍ بأعمال كارل كورش *Marxism and Philosophy* و(التاريخ والوعي الطبقي) لجورج لوكاش، وخصوصاً تفسير فلسفة هيغل في هذه الأعمال-بغض النظر عن كل اختلافاتهما، وكذلك معارضة الماركسية والممارسة الثورية كما فهموها. وبدون أن نهتم إزاء مختلف التقييمات التي أجراها لوكاش وكورش الشابين للثورة الاشتراكية- والتي اعتبرها لوكاش تأكيداً للنظرية الماركسية، واعتبرها كورش نفيًا لها- يجب أن نلاحظ تفسيرهم الهيجلي للديالكتيك- وهو التفسير الذي استحوذ عليه الفرانكفورتيين- وعلاقته بالماركسية.

1- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص718.

بالنسبة إلى كورش، كانت القضية هي (إلغاء الفلسفة)، لأنه في رأيه، كل فلسفة هي أيديولوجيا، والأيدولوجيا هي وعي زائف. لذلك، يجب، أثناء عملية بناء مجتمع شيوعي، إلغاء جميع أنواع وأشكال الوعي (الأيدولوجي) الخاطيء وتجاوزه. علاوةً على ذلك، فقد اعتقد أنه في هذه المرحلة من العملية التاريخية، كان لا يزال يتعين على الماركسية أن تنتقد المجتمع البرجوازي باعتباره (كُلِيَّةً) Totality وتنبأ منه بدون أن تختزل نفسها إلى علم اجتماع خاص حول المجتمع. كانت القضية بالنسبة إلى لوكاش، هي فهم المنهجية الجدلية، والتي نتجت عن معالجته لفلسفة هيغل وتحديداً من إنكار ديالكتيك الطبيعة وتأييد تطابق الوجود والفكر. فقط (الكلي)، هو ذلك الذي يمتلك أهمية، وما هو ملموس، فردي وخاص هو دائماً تظهر مُعْتَرَب وحيد الجانب، وفي نفس الوقت تشويهاً لهذا الكل.

يقول المفكرين السوفييت: "كذلك يستخدم ماركوز في مؤلفه هذا-أي (العقل والثورة)- عدداً من أفكار لوكاش الشاب الأخرى... المطابقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي على أرضية القول بالأولوية (الأنطولوجية)".¹

إن الإشارة إلى أهمية الأعمال المبكرة لكورش ولوكاش ومعالجتها للديالكتيك ضروريةً ليس لإعادة إنتاج اللحظات التاريخية لتشكل مدرسة فرانكفورت، بقدر حقيقة أنه تم إعادة نشر تلك الأعمال في ألمانيا الغربية وإيطاليا وفرنسا. تشابك تأثيرها الأيدولوجي بشكل وثيق بتأثير (النظرية النقدية) لهوركهايمر وأورنو وماركوز وهابرماس.

كان هيغل، في عيون مهاجر من بطش الفاشيين، مختلف عن في نظر ذلك المقيم في فرانكفورت والمتتبع لخطى الموضة الفلسفية الألمانية الهيجيلية الجديدة. لم يتبقى أي أثر لما يُدعى بأنه (لاعقلانية هيجيلية). سيكون من العبث البحث في كتاب (العقل والثورة) عن ذكر لديلتاي، كرونر أو هايدغر. وبالرغم من أن هناك قسماً كاملاً يتحدث عن الهيجيلية الجديدة (قسم: نهاية الهيجيلية)، إلا أنه لم يكن هناك أي كلمة حول الهيجيلية الجديدة الألمانية التي كان لحم ودم كتابه الأول يتكون منها، وكأنه لم يكن لكتابه أو لتلك الهيجيلية الجديدة أية وجود، بل ناقش فقط الإيطالية والانجليزية. وعندما تم الحديث حول الهيجيلية الجديدة الإنجليزية فقد ذكر أهمية تطور الفلسفة العقلانية. وفي مقدمته للطبعة الجديدة سنة 1960 يؤكد ماركوز بوضوح على أن هيغل "يُخالف أنصار الجهالة الذين يؤكدون حقوق اللامعقول في مقابل العقل".²

ولكن ماركوز لم يكن لديه أية كلمة ليقولها بشأن الأخطاء التي ارتكبها سابقاً حول الديالكتيك

- نفس المصدر ص718
2- العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية- هيرت ماركوز، ترجمة فواد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص24.

الهيغلي. ولا كلمة ذُكرت أيضاً بخصوص الدور الذي لعبه التزوير اللاعقلاني للديالكتيك الذي أحدثته الهيغلية الجديدة الألمانية كبشيرةٍ لعردة اللاعقلانية الساحقة القادمة. ولكن بعد كل ذلك، هل يستحق الأمر أن نقوم بنبش أخطاء ماركوز الشاب بعد ظهور (العقل والثورة)؟ ألم يتخلى عن أخطاءه؟ بالاحسرة، لا يوجد سبب، ولو كان ضئيلاً لقول ذلك. كان تفسير ماركوز لهيغل في عمله الفلسفي هذا صحي أكثر من ذلك الذي سبقه¹، ولكنه، استخدم هذا التفسير كأساس لتطبيق قدراته كمشوه لشيء أكثر أهمية من فلسفة هيغل.

لقد مات هيغل. وماركوز، لم يهاجر إلى (موسكو) طبعاً، بل إلى نيويورك، لكي يشتبك، ليس مع هيغل الميت، بل مع الماركسية اللينينية الحية، والتي قدمت للبشرية كل ما هو قيم ومثمر في مذهب الفيلسوف الألماني العظيم. إن إحدى أبواب كتابه، هو (ظهور النظرية الاجتماعية) الذي يكرسه الكاتب لكارل ماركس، يمر فيه من تشويه لأحد مصادر الماركسية إلى تشويه وهجوم آخر على الماركسية نفسها، من القتال ضد الديالكتيك كأعلى مراحل المثالية العقلانية إلى القتال ضد الديالكتيك المبني على أسس علمية مادية صلبة، ضد الديالكتيك الذي تجاوز تضارب نزعة هيغل المحافظة، ووضع لنا نتائج ثورية رائعة منها. وفي هذه العملية، كان هناك تشويه راديكالي جديد لإحدى مقولات الديالكتيك: إنها مقولة (النفي).

يقول المفكرين السوفييت: "ويفسر الفرانكفورتين ديالكتيك هيغل على أنه (نفي كلي)... ويحول ماركوز (العقل) الهيغلي إلى رمز للنفي الكلي لكل ما هو قائم، في حين يُعلن (الفهم) الهيغلي أساساً منهجياً للنزعة الكونفورمية (التكيفية) - (الامتثالية)، التي لم يتخلص منها، على حد زعمه، حتى ماركس. (فلم تقترب فكرة العقل الهيغلية، ولا الماركسية، من التحقق، فلا في الروح، ولا في الثورة، لم يتخذ التطور الصيغة المفترضة في النظرية الديالكتيكية... إن العقل، في جوهره، تناقض، معارضة، نفي)"².

حاول ماركوز أن يعالج هيغل كما فعل مع فرويد في محاولة منه لأخذ عناصرهما النقدية والسلبية. ما وجده ماركوز مركزياً في هيغل أنه (فيلسوف النفي)، لقد كان آخر وأعظم فيلسوف سلبي تمتد جذوره إلى الفلسفة اليونانية، خصوصاً أفلاطون وأرسطو. إن المعركة بين الإيجابي والسلبي التي يأخذها ماركوز على أنها صراعاً عظيماً في الشعر الحديث ليست معركةً بين مقاربتين فلسفيتين، إنها تمثل حياة وموت صراع الفلسفة نفسها. يضع ماركوز يده على العناصر المتضادة في هيغل ويرفعها إلى مبدأ أول.

1- بالرغم من أن ماركوز، لم يزل يشكك في كتابه هذا، في ان فكرة العقل الهيغلية، بما انها تحتوي كل شيء، فانها قد تحتوي على محاكم التفقيش وغرف الغازات السامة وتكديس الأسلحة النووية، والتي هي غير عقلانية أساساً. العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية-هربرت ماركوز، ترجمة فواد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص 23

2 - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص 718

إن النفي هو دافع للحركة والتطور. من المعروف لأي شخص لديه اطلاع ولو بسيط على فلسفة هيغل، أن مفهومه حول النفي، عموماً، مواجه للمفهوم الشكلي الميتافيزيقي: الثنائية في الوحدة، لهذه المقولة، هي وحدة المتناقضات التي تتضمنها. يستعير هيغل صيغة سبينوزا، عندما يتحدث عن مفهومه للنفي: "Omnis Determinatio est negation"، مما يعني، كل تعين سلباً، أو (جميع التحديدات عبارة عن نفي). يقول والتر ستيس: "عند هيغل، كل نفي هو تحديد أو تعين... مبدأ هيغل هو نفي الشيء معناه إيجابه. وعلى ذلك فحينما صادفنا هيغل يتحدث عن (قوة النفي) الهائلة، فلا بد أن نتذكر أن النفي عنده هو عملية خلق. لأن الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديده² من المستحيل أن ماركوز لا يعرف هذا. وعلى الرغم من ذلك، يقوم بتفسير الديالكتيك الهيجلي بعكسه تماماً، مُظهراً لنا أن ديالكتيك النفي هو شيء ما، مُدمر، نفي ميتافيزيقي مُطلق، معاكس للإيجابي. إن فلسفة هيغل، بالنسبة إلى ماركوز هي فلسفة النفي، بقدر ما يكون النفي هو مبدأها الأول. وهذه الفلسفة، ديالكتيكية فقط، بقدر ما هي سلبية، نافية، وليست إيجابية إقرارية بناءة Constructive. يتطلب الديالكتيك بما هو سلبي (نافي) في جوهره، نفي الواقع، نقده، إظهار ذنبه وعيوبه، تدمير الموجود، كون الديالكتيك تدميري بالضرورة حسب ماركوز.

إن الدارسين الماركسيين الحقيقيين لفكر هيغل يتفقون على أن فلسفة هيغل في جوهرها هي فلسفة التناقض، وليست (فلسفة النفي). يرد الماركسي السوفييتي إدوارد باتالوف على فكرة ماركوز هذه فيقول:

"وماركوز بوجه عام، لا يقبل جدل هيغل بسبب تناقضاته الداخلية، ولكنه يحاول (كما يفعل أوردنو حقاً) أن يُعدل في أفكار هيغل لكي تتناسب مع (جدله السلبي). وهذا يفسر تعريفه لفلسفة هيغل بأنها (فلسفة النفي)، وخاصةً تفسيره للنفي في حد ذاته. وفي الحقيقة، فإن جوهر وروح هيغل لا يكمن في النفي، وإنما في التناقض، ومن هنا فقد يكون من الأكثر ملائمة أن نشير إلى فلسفة هيغل بوصفها (فلسفة التناقض) أكثر من كونها (فلسفة النفي). فالنفي هو عملية، كما أنه نتيجة مؤقته للتطور في مرحلة زمنية محددة من هذا التطور. إن النفي ليس وسيلة للتطور مثلما هو الحال مع التناقض (بوصفه الوحدة الجدلية للإثبات والنفي). إنما هو وسيلة لحل التناقض وبهذا المعنى الضيق فقط يمكن اعتباره وسيلة للتطور. إن النفي هو التناقض المحلول. هو مظهر نضج هذا التناقض، أما تحويل النفي إلى وسيلة للتطور (وهو ما يميز إلى حد كبير التشكيكية الفلسفية والعدمية السياسية) إنما هو مساوٍ لرفض الجدل والانتقال إلى موقف السفسطة المائعة، إلى الانتقال من العقل إلى مجرد الاستدلالات المنطقية الشكلية. وحقاً فإنه في مراحل معينة في سيرة التاريخ، وعندما يتم تعطيل تطور التناقض بصورة مُفتعلة، فإن النفي ذاته (أو العنف إذا استخدمنا لغة السياسة) كرد فعل للتناقض غير المحلول (وبهذا المعنى فهو محاولة لتطوير بديل) يمكن أن يظهر كحافز لحل التناقض،

1 - كل تحدد سلباً، هي مقولة هيغلية موجودة في كتاب هيغل عن المنطق. التعين هو نفي، هو مبدأ كجزء من الحركة الديالكتيكية من الوجود البحث، إلى عدم، من ثم إلى الصيرورة، ومن ثم إلى الوجود المُتعين. الواقع بالنسبة إلى هيغل يجب أن يحتوي على بعض عناصر التمايز، والتي بدونها لن يحدث الوجود المُتحدد أو المُتعين. الوجود المُتحدد لا يُمكن وصفه إلا من خلال وجود خصائصه، والخصائص لا يُمكن أن تكون مفهومة إلا من خلال التناقض.

2 - المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول من فلسفة هيغل، والتر ستيس، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، ص 44

ولكن في هذه الحالة (وبقدر ما لا يوجد هناك تحضير موضوعي لحل التناقض) فإن النفي لا يكون بعد قادراً على طرح التجاوز Sublation، بوصفه النتيجة الإيجابية للنفي، أو تحقق البديل، إذا ما أخذنا الجانب الاجتماعي-السياسي... إن كل ظاهرة تنفي نفسها وتنتقل إلى ظاهرة أخرى، وبالتحديد لأنها تناقض نفسها من الداخل، بمعنى أنها تُناقض أحاديثها وتجريدها، وإن كانت لا تناقض اتساقها بأي حال من الأحوال- وإلا فلن يمكن للتناقض أن يتطور داخل الموضوع (النظام). والتطور يحدث لأنه ليس قاصراً على النفي، ولا يتوقف عنده. إن السلب في الجدل هو إيجابي في نفس الوقت، بقدر ما يتضمن داخله ذلك الذي ينفيه ك لحظة، وبالتحديد ذلك الذي (ينشأ عنه ولا يوجد بدونه) إذا ما استخدمنا كلمات هيغل. لذلك فإن الجانب الإيجابي في النفي ليس فقط وظيفياً (النفي كحافز للتطور التاريخي)، بل أيضاً جوهرياً (بنيوياً): كما أن البناء الجديد يُعد لحظة من لحظات التطور فقط بقدر ما يتضمن داخله العناصر المتحولة (التي لم يتم تجاوزها Sublated) من البناء القديم. إن السلبية المطلقة المميزة لكتابات ماركوز، والتي تؤدي إلى مملكة التجريد والتشكيكية، يمكن تفسيرها إلى حد بعيد بحقيقة أن منهجه النقدي إنما هو خاضع لموضوعه بالذات، التفكير الاستدلالي والفسفسطة الوضعية. فالناقد الراديكالي يفكر بلغة النقيض: الإيجابي-السلب، الإثبات-النفي. ومع تبني هذا التناول فإن نفي المصالح الذاتية الزائلة للأفراد (المندمجين) يمكن النظر إليه فقط بوصفه إثباتاً للمصالح المضادة-والزائلة أيضاً-للنقاد الراديكاليين أنفسهم. ومرةً أخرى، فإن النفي الراديكالي للتفكير المحدود المجرد الاستدلالي لا يمكن تحقيقه إلا على قاعدته الخاصة-على قاعدة التفكير المحدود والمجرد الاستدلالي".¹

ليس دياليكتيك هيغل هو فلسفة التناقض وحسب، بل والدياليكتيك الماركسي أيضاً. يقول فلاديمير لينين في دفاثره الفلسفية "يمكن تعريف الدياليكتيك بأنه مذهب وحدة المتناقضات. بذلك نقبض على نواة الدياليكتيك".²

عندما صاغ هيغل قوله المشهور (كل ما هو معقول واقعي، كل ما هو واقعي معقول) فإنه يخون الدياليكتيك كما يقول ماركوز، ولكن هذا الأخير، لم يعرف أنه بهذا الرأي، انضم إلى جوقة الأوساط الإقطاعية المحافظة والبرجوازيين الليبراليين الذين اعتقدوا أن هذا القول يعني مجرد تبرير للأوضاع القائمة وتبرير للرجعية. قال إنجلز رداً على هؤلاء: "هذه الموضوعة كانت، في الظاهر، تبريراً لكل ما هو موجود، كانت بركة فلسفية للاستبداد، والدولة البوليسية، والقضاء الملكي والرقابة. هكذا فكر فريديريك ولهم الثالث، هكذا فكر رعاياه. ولكن كل ما هو موجود، ليس على الإطلاق عند هيغل، واقعاً من كل بد. فإن ما يميز الواقع لا يطبق عنده إلا على ما هو ضروري في الوقت نفسه. (الواقع في تطوره يتشكف ضرورة-هيغل). ولذلك، فإن هيغل لا يعتبر، دون أي تحفظ، هذا التدبير أو ذاك من تدابير الحكومة، بأنه شيء واقع... ولكن ما هو ضروري يبدو أخيراً معقولاً أيضاً، وموضوعة هيغل المطبقة على الدولة البروسية القائمة في ذلك الوقت لا تعني، بالتالي، إلا ما يلي:

1- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص 95-97.

2- دفاثر عن الدياليكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 220

إن هذه الدولة معقولة وتناسب العقل بقدر ما هي ضرورية... تتحول موضوعة هيغل، بفضل الديالكتيك الهيجلي نفسه، إلى نقيضها: فكل ما هو واقع في مجال التاريخ الإنساني يغدو على مرور الزمن منافياً للعقل، فهو إذن في طبيعته بالذات غير معقول، مطبوع مسبقاً بخاتم اللاعقلية، وكل ما هو معقول في رؤوس الناس، محكوم عليه بأن يغدو واقعاً مهماً كان مناقضاً للواقع المتصور القائم. فالموضوعة التي تقول بأن كل ما هو واقع هو معقول تتحول وفقاً لجميع قواعد طريقة التفكير الهيجلية، إلى موضوعة أخرى، هي أن كل ما هو قائم يستحق الزوال".¹

يدّعي ماركوز: "وإني لأعتقد أن فكرة العقل ذاتها هي العنصر غير الجدلي في فلسفة هيغل".² لا أدري إن كان ماركوز يعرف، أو لا يعرف أن العقل في مذهب هيغل هو المحرك والمسيطر على الديالكتيك، إنه مرادف، وإن معقولة (عقلانية) الواقع كانت مرادفة لخاصيتها الديالكتيكية. إن وضع سلبية الديالكتيك في مواجهة العقل الديالكتيكي، يعني استبعاد إمكانية فهم الإنجاز التاريخي لهيغل، صعوده من العقلانية إلى المستوى الديالكتيكي.

نحن نرى هنا، جذور فشل ماركوز في فهم الوحدة الديالكتيكية للتاريخ والمنطقي، الفشل الذي يقبع في أساس كتابه الهيجلي الجديد الأول. ما لدينا هنا، هو شخص ميتافيزيقي غير قادر على فهم وحدة المنطقي والتاريخي، الواقع والمعقول. إنه يستنني من مفهوم العقلاني، ما يشكل لبه العقلاني. لا يوجد هناك أي ميرر للخطأ الذي يُعرّف فكرة ماركوز حول سلبية الديالكتيك بفكرة أن الديالكتيك هو جبر الثورة. تشير مقولة (جبر الثورة) إلى نفس مقولة (منطق الثورة)، وليس لامنطقيتها، لاعقلانيتها. إضافة إلى ذلك، فليس النقد الخلاق معناه نفي وحيد الجانب، نفي ميتافيزيقي، ولكن تأكيد على الجديد، وهو بالتالي إيجابي.

في أي جانب يرى ماركوز الفرق بين ديالكتيك ماركس وديالكتيك هيغل؟ تبعاً له، فإن ماركس قد "فصل الجدل عن الأساس الأنطولوجي"³، وعند ماركس فقد طابعه الكلي "الميتافيزيقي". و"الكلية التي يصل إليها الجدل الماركسي... تشمل الطبيعة، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر تدخل هذه الأخيرة في العملية التاريخية للإنتاج الاجتماعي وتتحكم فيها"⁴، أي أن الكلية الجدلية لا يمكن أن تتم إلا من خلال نشاط البشر، وبالتالي، هذه الكلية لا تشمل الطبيعة بذاتها. وبالنسبة إلى ماركس ليس الديالكتيك "مبدأً عاماً ينطبق بنفس الطريقة على أية موضوع"⁵.

1 - مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1975، ص 9-10

2 - العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية- هيربرت ماركوز، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص 23

3 - نفس المصدر ص 303

4 - نفس المصدر

5 - - نفس المصدر ص 304

أراد ماركوز، مثله مثل كل التحريفيين قبله وبعده، أن يفصل نفسه، بجرة قلم، عن الديالكتيك المادي كمنهج كلي وشامل "وعلى ذلك فإن (الانقلاب) المادي الذي قام به ماركس على هيغل لم يكن تحولاً من موقف فلسفي إلى آخر"¹. الثورة التي قام بها ماركس، ليست كما قال ماركس في قلب الجدل على قدميه بينما كان واقفاً على رأسه ووضع على اسس علمية مادية، بل إنه، كما يدعي ماركوز، وضع حدوداً للديالكتيك، وضيق مجاله بعد أن كان ينطبق على كل شيء، وحوله إلى أن ينطبق فقط على المجال الاجتماعي التاريخي. عندما يقول ماركوز بأن "الجدل الماركسي يُعدّ منهجاً تاريخياً"² فإنه لا يقصد التاريخية كمبدأ لكل الحركة والتطور، أي أنه لا يقصد التاريخ بما هو سيرورة وضرورة عالمية لكل مستويات المادة، ولكن التاريخ بوصفه تاريخ البشر وحسب، ذلك التاريخ الذي يضم النشاط الإنساني وحسب. إنه يُنكر ديالكتيك الطبيعة، وحيثما لا يوجد المجتمع، لا يوجد ديالكتيك. يقول ماركوز: "كل واقعة لا تخضع للتحليل الجدلي إلا بقدر ما تكون متأثرة بالنزاعات والصراعات التي تنطوي عليها العملية الاجتماعية"³. يقول جورجيفانوف عن هذا النمط من التفكير: "هذا النمط من التفكير الذاتي، بالطبع، لا يجمعه بأي شيء مُشترك مع المادية الديالكتيكية، ويتم تحويل المادية التاريخية إلى جُملة فارغة"⁴.

إذا اعتقد المرء، أن هربرت ماركوز كان على الأقل، يُريد أن يحافظ على المادية التاريخية بعد إنكاره المادية الديالكتيكية، فإنه سيكون مخطئاً حتماً. لا شيء من هذا القبيل. المادية التاريخية ليست إلا نتاج للمجتمع الرأسمالي، للمجتمع الطبقي عموماً، وهي تأخذ صلاحيتها وعملها فقط في هذا المجتمع. وحسب فكرة مؤلفنا، تُنكر نظرية ماركس، المرتبطة حتماً بذلك النوع من المجتمعات، الفلسفة والسوسيولوجيا أيضاً⁵. والآن لماذا يتم اقتصار مجال تأثير المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية على نظام اجتماعي محدد؟ يُجيب ماركوز، أن الديالكتيك، الذي هو سلبي بالضرورة، يحتفظ بأهميته فقط في المجتمع الذي يجب تقييمه سلبياً، بينما لا تفعل مادية ماركس سوى "كشف الطابع المادي للنظام الاجتماعي السائد"⁶ والذي لا يستحق الوجود. وبالتالي يستنتج ماركوز بأن المادية التاريخية والديالكتيكية ستفقدان أهميتهما بإختفاء المجتمع "المادي" المتناقض. ليس لدى أنصار المادية الديالكتيكية والتاريخية ان يكونا موجودين إلا في الرأسمالية، بما أن ماركوز يقول بأن ديالكتيك ماركس مرتبط فقط بتلك المرحلة التي تطلق الماركسية عليها (ما قبل التاريخ)⁷. وبعد الانتقال إلى التاريخ الحقيقي، من مملكة الحرية إلى مملكة الضرورة، سيكون ذلك خطوةً نحو إلغاء المادية التاريخية لنفسها⁸. قد يكون هذا صحيحاً في إطار مجال أفكار هربرت ماركوز فقط، أي عند

1 - نفس المصدر ص 24

2 - نفس المصدر ص 304

3 - نفس المصدر

4 - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1, 1985, P51

6- العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية- هربرت ماركوز، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص 308-309

6 - نفس المصدر ص 276

7 - نفس المصدر ص 204-208

8 - نفس المصدر ص 305

الانتقال إلى (المجتمع الجديد) الماركوزي، وليس إلى الاشتراكية، لن يكون هناك مكان للمادية التاريخية ولا للماركسيين. وهذه ليست إلا طوباوية، لم تحدث إلا في أفكار ماركوز، ولن تحدث سوى في أفكار أتباعه.

بكلمات أخرى، في كتاب (العقل والثورة)، مُوجهاً إلى الناس: احذروا أيها الماركسيين من الثورة الاشتراكية، لأنها ستجلب معها نفيكم بالذات!. لا عجب أن اصداقاً ماركوز وطلبته يصرحون بأن لدى معلمهم هذا حس دعابة. فكم سيكون من الممكن، بدون حس دعابة، التصريح بتوقع (علمي مبني على مفهوم للتاريخ مادي دياليكتيكي) يتضمن دعماً للماركسية؟ كيف يكون من الممكن الإعلان بجديّة، أن الانتقال القانوني من مملكة الضرورة إلى تشكيلة اجتماعية تبعاً لقوانين الحرية، سيكون نفيّاً للقانونية التاريخية، وبالتالي للمادية التاريخية؟ أو أن الانتقال الدياليكتيكي النوعي من نظام اجتماعي إزاحته التناقضات المتعارضة، سيكون نهايةً للدياليكتيك؟

إن تحقيق تحرير البشر هو نهاية تطور الإنسانية، وبهذا، لا يمكن للمرء أن يستهين بالتأثير المستمر لفلسفة هيغل على ماركوز، إنه لمن (الغامض!) فعلاً، لماذا لم تدعم كل ممارسة دول المنظومة الاشتراكية في التخطيط، المبنية على المادية الدياليكتيكية، تنبؤ ماركوز العبقري ذلك. ولكن هذا لم يكن إلا الزهور الظاهرة في قمة شجرة نظرية ماركوز (بالرغم من عفونتها الكافية)، ولكننا لم نأتي على ذكر ثمارها شديدة السمية بعد، والتي سنتحدث عنها في بداية الفصل الأول من القسم الأول.

فرانكفورت والتحليل النفسي

شكّلت الفرويدية أحد المصادر الأيديولوجية لمدرسة فرانكفورت وهي من بين المكونات التي شكّلت نظريتها في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين.

حاول ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وإريك فروم أن يجمعوا بين الماركسية والفرويدية، ولم يكن هؤلاء فقط من حاول ذلك، بل كان فرويد اكتشافاً مُشتركاً لألتوسير وسارتر كذلك. لم تكن اهتمامات التحليل النفسي العلاجية والعملية هي التي جعلته واسع الانتشار أكثر من أفكار نيتشه وبرجسون في النصف الأول من القرن العشرين. سيكون من السخف اعتبار أن كل جماهير فرويد وأنصاره هم من المرضى النفسيين المهتمين بالمسائل العلاجية-العيادية. إن أي حركة أيديولوجية ليست محدودة بمجرد مجموعة من المختصين، بل وتتضمن كذلك مهتمين وقُراء غير

قادرين على الإحاطة بالتفاصيل التقنية، ويمتدون إلى قطاعاتٍ واسعةٍ من السكان، تجد مفتاحاً لها في الأيديولوجيا السائدة ككل.

إن التحليل الذي يقدمه فرويد يظهر بوصفه تحليلاً للإنسان بالمطلق، ولا يمكننا من خلال هذا التحليل التمييز بين إنسان يعيش في المجتمع الطبقي وفي المجتمع اللاتبقي، بين الإنسان في مجتمع رأسمالي وإنسان آخر في مجتمع اشتراكي. إذا كان القهر العصابي ملازماً للحياة المادية ككل، في كل العصور التاريخية فإن الناس لا يعملون إلا تحت ضغط الضرورة حسب هذه النظرة، وهذا ما يؤدي إلى أن ينفر الناس من العمل. إن المادية التاريخية نظرت إلى العمل العبودي والعمل القني والعمل المأجور بوصفه عملاً اكراهياً، إجبارياً، خارجياً. ولكن هذه النظرة المادية التاريخية تنطلق من بحث شامل يفصل أشكال العمل في كل عصر تاريخي، ولا ينفي العمل بالمطلق، بوصفه نشاط يعبر عن علاقة البشر بالطبيعة.

قامت مدرسة فرانكفورت بإعادة بناء مفاهيم فرويد الميتاسيكولوجية، في غلاف نقدي، ولم تتخلص من أصولها الميتافيزيقية.

في بداية الأمر، تم استحضار الفرويدية إلى هذه المدرسة بشكل رئيسي من خلال أعمال إريك فروم. مارس فروم التحليل النفسي في برلين خلال العشرينيات. أصبح فروم مؤسس المدرسة الأمريكية للتحليل النفسي الجديد في الولايات المتحدة بعدما هاجر إليها إلى جانب كارين هورني 1885-1953. انتقد الفلاسفة الماركسيين الأمريكيين والسوفييت الأسس الأيديولوجية والنظرية للفرويدية الجديدة. نحن هنا مهتمون فقط ببعض تلك الجوانب الفرويدية الجديدة التي دخلت إلى الترسانة الأيديولوجية لمدرسة فرانكفورت. قامت المدرسة بإعادة تدوير واستخدام المفاهيم الفرويدية بطريقتها الخاصة، ويُجادل ماركوز في كتابه (أيروس والحضارة) أفكاراً معينة عند الفرويدية الجديدة. كان إريك فروم، من داخل المدرسة، أول من حاول الجمع بين أفكار فرويد وأفكار ماركس. بينما شرح فرويد المرض العقلي من حيث فشل الفرد في نموه بشكل طبيعي من خلال المراحل المختلفة من التطور الجنسي، فسّر فروم المرض العقلي بأنه فشل الفرد بأن يرتبط بشكل صحيح مع الأفراد الآخرين. بالنسبة له، ليس فقط العقل، بل معظم الأمراض العقلية كانت اجتماعية.

قد يُقال لنا، أن هذا يعني أنه يصل إلى حد الإطاحة الكاملة بنظام فرويد. لم يذهب فروم نفسه إلى هذا الحد. لقد كدّ في التحليل النفسي كعلاج وكان ما يزال يفكر بمنظار (غريزة الحياة) و(غريزة الموت). في كتابه (المجتمع السوي) The Sane Society، الذي ظهر أيضاً في عام 1955، كتب هذه الفقرة- التي قادت الفرويديين الأرثوذكس إلى الاعتقاد بأنه لم يكن فرويدياً على الإطلاق-: "وقد اعتقد فرويد في البحث عن القوة الأساسية التي تحرض العواطف والرغائب الإنسانية أنه وجدها في الليبيدو. ولكن على الرغم من قوة الدافع الجنسي وكل تفرعاته، ولكنه ليس أقوى القوى في داخل

الإنسان البتة وليس إحباطه السبب في الاضطراب الذهني. إن أقوى القوى التي تحرض سلوك الإنسان تنشأ عن وضع وجوده، (الوضع الإنساني)¹.

كان فروم يقصد بـ(وضع وجوده، الوضع الإنساني) أن البشر هي الكائنات الحيوانية الوحيدة التي يدرك أفرادها أنفسهم كأفراد منفصلين، لديهم (وعي ذاتي). يقول فروم أن هذا يعطينا شعوراً بالفردية والحرية. لكن في نفس الوقت شعوراً بالوحدة. ووفقاً له، فإن القوة الدافعة وراء السلوك البشري ليس، كما ادعى فرويد، البحث عن المتعة التي كانت في نهاية المطاف جنسية، ولكن الرغبة في التغلب على هذا الشعور بالوحدة، والرغبة في الشعور كجزء من كل أكبر، والرغبة في أن تكون محبوباً ومقبولاً من قبل الناس الآخرين.

هذه هي نظرية الطبيعة البشرية. في النقاش الذي دار حول الطبيعة البشرية بين الاشتراكيين - هل تستطيع الطبيعة البشرية أن تكون متكيفة تماماً، أم أن هناك ظروفاً لن يستطيع البشر التكيف معها لأنها تعارض طبيعتهم؟ يصطف فروم لصالح النظرة الثانية. البشر هم حيوانات اجتماعية، ونحن بحاجة لبعضنا البعض ليس فقط من الناحية العملية حتى ننتج الأشياء المادية التي نحتاجها جماعياً من أجل أن نعيش، بل ونفسياً أيضاً، لاننا بحاجة إلى أن نشعر بأننا جزء من مجموعة. يستنتج من ذلك، أن أي مجتمع لا يلبي هذه الحاجة النفسية، أو الذي يعمل بدأب لمنع اشباعها، لا يتوافق مع الطبيعة البشرية.

إن الموضوع الأساسي لـ(المجتمع السوي) هو أن الرأسمالية، لا توافق الطبيعة الإنسانية لأنها تشجع على التنافس بين الأفراد وتشجعهم ضد بعضهم البعض في سباق الفئران على السلطة والامتيازات والهيبة. أنه (مجتمع مجنون) و(مجتمع مريض). فقط المجتمع القائم على التعاون هو المجتمع العاقل. وهكذا كان فروم، يستخدم خطية ساذجة، ويتجاوز كل تعقيد أحداث التاريخ ونفسية الإنسان والجماعات ليؤكد على التفاهات التي ستنشأ وتترسخ لاحقاً باسم (التممية البشرية). إنه يستخدم ماركس وفرويد ويدمجهما معاً لينسج بناءه الخطي هذا.

كان تحليل التطويع الذي كانت مدرسة فرانكفورت تمارسه مشروعاً Project سيكولوجياً منذ البداية. وبهذا بدأت مجلة المعهد بتفحص كتابات فرويد ويونغ وعلماء نفس آخرين. كان أعضاء معهد البحوث الاجتماعية أول مجموعة من الفلاسفة والمنظرين الاجتماعيين الذين يأخذون التحليل النفسي على محمل الجد، حيث يُمنح فرويد المكانة التي يتم تخصيصها لعائلة التقاليد الفلسفية. بالإضافة إلى فيبر وهيجل، صار فرويد أحد أحجار الأساس التي بُني عليها برنامجهم متعدد التخصصات لنظرية المجتمع النقدية. غالباً ما لوحظ أن المنظرين النقديين تحولوا إلى التحليل النفسي لاعتقادهم بقصور في النظرية الماركسية.

¹ - المجتمع السوي، اريك فروم، الترجمة العربية بمقدمة محمود منقذ الهاشمي، ص133. (دار النشر غير مذكورة على الكتاب)

بعد الحرب العالمية الثانية، تم ترسيخ علاقة العمل بين مدرسة فرانكفورت والتحليل النفسي عندما عاد هوركهايمر وأدورنو إلى ألمانيا. قدم كلاهما الدعم للمحلل النفسي ألكسندر ميتشرك في إنشاء معهد سيغموند فرويد، وهو المعهد الذي ساهم بصورة أساسية بإحياء التحليل النفسي في ألمانيا بعد الحرب. مرةً أخرى، كان هوركهايمر في مجلس إدارة معهد التحليل النفسي. بعد الحرب العالمية الأولى، أعاد فرويد صياغة نموذج للجهاز النفسي بشكل جذري، وقدم نظريته الغريزية الجديدة- التي تضمنت الآن (غريزة الموت)، وبالمثل، تغيرت تصورات هوركهايمر وأدورنو بعد الحرب العالمية الثانية، حيث صار التنوير يبدو متورطاً في الكارثة التي اجتاحت أوروبا، وبالتالي لم يعد من الممكن اعتبار العقل كمركب لفهم تلك التجربة أمراً مفروغاً منه. كان لا بد من إنشاء نظرية غير معتمدة على العقل في مقابل نظرية (لاعقلانية) من نوع ما، والتي يمكن أن تتسلخ العقل لتبحث جذور نشأته. ومن أجل صياغة هذا النوع الجديد من النظريات وكتابة ما قبل تاريخ العقل، أي (التاريخ السري) لأوروبا وتاريخ "قَدَر الغرائز والميول الإنسانية المكتوبة وقد عرتها الحضارة"¹ تحوّل كلاهما نحو التحليل النفسي. دفعته طبيعة هذه المهمة إلى تناول بعض الجوانب الأكثر تأمليةً إثارةً للجدل في أعمال فرويد، وهي نظرياته في علم التحليل النفسي الأنثروبولوجي حول الثقافة والحضارة.

في كتاب (جدل التنوير) الفرانكفورت الكلاسيكي، عرض لنا مؤلفيه رؤيتهما الفرويدية الخاصة حول التطور الفردي والجمعي، آخذين مفهوم نظرية نيتشه وفرويد عن (الاستدخال)² كنقطة انطلاق لهما. وهكذا استعان أدورنو وهوركهايمر بلاعقلانية نيتشه الذي ندب حظه لأن الإنسان صار واعياً في المجتمع السليم، واستعانا بتأملات فرويد الزائفة ليقوما بلعن التنوير والعقل، واستنتجا بأن العنف هو النتيجة التي يجب على البشرية أن تدفعها ثمناً للعقل والتنوير، وهما في خسارة نتيجة لنشوءهما بحد ذاته. وعلى أساس تحليل هوركهايمر وأدورنو، لا توجد وسيلة للخروج من هذا المأزق. وصارا بذلك سجينين في مأزق نظري لم يخرجوا منه ابداً، وكانت سلبيتهما السياسية بل ونزعاتهما المحافظة جزءاً من ذلك المأزق.

تتألف الفرضية العامة للفرويدية الجديدة التي تبنتها مدرسة فرانكفورت من الآتي: من المفترض أن

1 - جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص 278

2- يتحدث نيتشه مفهوم (الضمير المُتعب) في كتابه (أصل الأخلاق وفصلها) ويشرحه كما يلي: "انني اعتبر الضمير المُتعب بمثابة حالة مرضية عميقة كان على الإنسان أن يقع فيها بتأثير ذلك التحول الذي هو أكثر التحولات التي خضع لها جذرياً، ذلك التحول الذي حصل عندما وجد نفسه مكبلاً تكبيلاً نهائياً بأغلال المجتمع والسلام". ما هو ذلك التحول؟ اعتبر نيتشه ان من بين الغرائز العدائية التي امتلكها البشر، القسوة، السرور في الهجوم وفي التغيير والتدمير. وعندما يصبح المرء عضواً في المجتمع يصير من الصعب تصريف هذه الغرائز بسهولة. ويزعم نيتشه ان تلك الغرائز تملك قوة كامنة لا يمكن تجبيرها إلى الخارج، بل يتم قمعها واعادة توجيهها، ويستخدم نيتشه مفهوم (الاستدخال) ليشير إلى الغرائز المقموعة والمحجوزة في داخل النفسية البشرية. يشير (الضمير المُتعب) إلى شكل من الألم، المعاناة الذهنية التي تنتج عن (استدخال) تلك الغرائز.

أصل الأخلاق وفصلها، فريدريك نيتشه، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 79. وعند فرويد، (الاستدخال) هو "استدماج" لغريزة العدوان، والتي تتحول في التركيب النفسي الإنساني إلى "شعور واع بالذنب". قلق في الحضارة، سيغموند فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت 1996، ص 89.

المادية التاريخية غير قادرة على تقديم تفسيرٍ ناجعٍ لسلوك كل فرد وبالتالي تحتاج أن تُستكمل بأفكار فرويد. وكان في سياق دراساتهم نظرة رسختها المدرسة حول علم النفس عند (الماركسية الأرنثوكسية)، أنها، أي المدرسة، ترى أن الماركسية الأرنثوكسية (الماركسية اللينينية) تستبعد أي تطوير للمادية التاريخية عبر علم النفس. ولم يأت في بال رواد المدرسة بأن أي توفيق بين ماركس وفرويد هو انتقائية ساذجة بالفعل. إن هذه الانتقائية الساذجة في علم النفس لا تتمثل في محاولة التوفيق بين التحليل النفسي والمادية التاريخية وحسب، بل الفشل في استيعاب الأول بالاضافة إلى تفويض الثانية كذلك.

وفقاً لما يشرح ماركوز، يحدث صراعٌ مستمر بين الغرائز الأساسية، وقبل كل شيء، غريزة تأكيد الحياة أيروس، وغريزة الرغبة في الموت ثاناتوس، في مجال السلوك الإنساني اللاواعي. ولكن يُجبر البشر، في صراعهم مع البيئة الطبيعية والاجتماعية، على أن يقمعوا، ويُصعدوا، ومن ثم يحولوا غرائزهم ودوافعهم اللاواعية، ويوجهون أنفسهم بـ(مبدأ الواقع). يُشكل الإرضاء غير المحدود للرغبة الغريزية البدائية في اللذة خطراً على الحياة الاجتماعية للبشر. يتم استبدال حاجاتهم هذه بحاجات أكثر (ثقافةً) بحيث تُخضع هذه الأخيرة الفرد للمجتمع. ولكن يتم، نتيجةً لذلك، تحويل العقل الإنساني، الإدراك والذاكرة والقدرة على الحكم والتقييم من كونها تعبيراً عن الوعي الذاتي إلى أداة "قمعية" لقمع الفرد.

من المعروف أن جماعة فرانكفورت بينوا ضرورة تطور (النظرية النقدية) التي تقف في مواجهة الطرائق القديمة للمعرفة الاجتماعية المتسمة بالمثالية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية. صاغ هوركهايمر هذه الفكرة في مقالته (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) التي نُشرت عام 1937 والتي تم من خلالها الدفاع عن فكرة مفادها أن منظومة العلاقات المتبادلة بين الطبيعة والإنسان والمجتمع، وليس بين بعض مكوناتها، هي التي ينبغي أن تكون مادةً للمعرفة الاجتماعية. ويلجأ هوركهايمر، من أجل إعادة استيعاب التناقض بين الذات والموضوع، والذي عالجه كل من كانط وفيرر ومانهايم بشكل مختلف، إلى الأفكار ذات الروح الفرويدية حول المواقف بين الفرد والحضارة البشرية. ورغم أن هوركهايمر لا يستشهد مباشرةً بفرويد، إلا أنه يناقش مسألة الصلات المتبادلة بين نشاط البشر الواعي واللاواعي في المجتمع. فهو يذكر أنه: "في أعلى مستويات الحضارة التقنية، يحدد البراكسيس الإنساني تحديداً لأواعياً ليس الجانب الذاتي من الإدراك فقط، بل إلى حد كبير، الموضوع ذاته أيضاً"¹. وينطلق هوركهايمر من أنه يمكن شرح التقسيم بين الذات والموضوع، من ناحية الاعتراف بنشاط البشر الهادف والواعي. وهنا لا يخص الأمر التناحر الأبدي بين الإنسان والمجتمع، بل التناقض بين وعي الفرد وبصيرته من جهة، والعلاقات اللاواعية المتوضعة في أثناء نشاط البشر العملي.

¹ - النظرية النقدية والنظرية التقليدية، ماكس هوركهايمر، ترجمة مصطفى النواوي، دار نشر عيون المقالات، الطبعة الأولى 1990، ص22

يبدو أن محاكمات هورקהايمر في هذا المنحنى، تتميز عن الرؤية التحليلية النفسية إلى الصلة المتبادلة بين الفرد والحضارة البشرية. بيد ان تأملاته عن الإنسان والمجتمع تبدو، في واقع الأمر، إلى حد كبير، متطابقةً مع تأملات التحليل النفسي الفارغة. وهكذا إذا كان عالم الإنسان الداخلي، في تصورات فرويد، هو ميدان للنزاعات والأخطاء الدائرة بين الهو والأنا والأنا العليا، فان الإنسان حسب هورקהايمر، موجود في حالة من الصراع مع نفسه بسبب التعارض القائم بين عقلانية الفرد وعفوية العمليات السائدة في المجتمع.

إن توجه هورקהايمر إلى التحليل النفسي مُفصَحُ عنه بكل جلاء في تلك الحالات عندما يسعى إلى استكناه القضايا المرتبطة بفهم العلاقات في الأسرة والصلات المتبادلة بين الأسرة والمجتمع. ففي (خسوف العقل)-1941 يصف العلاقات بين الأب والابن في الأسرة، وبين الأنا العليا والأنا. وبهذا الصدد لا يكتفي هورקהايمر باستخدام مصطلحات التحليل النفسي، بل يُعبر أيضاً عن موقفه من بعض الأفكار الفرويدية، وكتب: "إن التحليل النفسي، كصيغة معدلة عن المذهب الشكي المعاصر، أحرز الظفر على القانون الأخلاقي بفضل اكتشافه للأب في الأنا العليا". ويرى هورקהايمر أن فرويد بالذات هو الذي وضع البداية لإعادة فهم العلاقات التقليدية بين الأب والابن. وهو، في المجتمع المعاصر، لم يعد الأب بل هو الابن الذي يصبح ذلك الواقع الذي تنتشر وراءه القوى المحركة للتطور الاجتماعي. أشار هورקהايمر، في مقدمة كتاب (دراسات في الإنحياز) الذي وُضع في الخمسينيات، أن فضل فرويد الرئيسي لا يكمن في إغناء السيكولوجيا والمعرفة البشرية بحقائق جديدة مُستقاة من الممارسة العيادية السريرية بل في إدخال مفهوم "الصلة بين قمع الأطفال (في إطار المنزل وخارجه على حد سواء) والديناميكية السيكولوجية لحياة الطفل والراشد الكبير والتي يتم، عادةً وبسذاجة، تجاهلها من قِبَل المجتمع".¹

يرى هورקהايمر أن التحليل النفسي قدم إسهاماً في إلقاء الضوء على العلاقة المتبادلة بين الأسرة والمجتمع، الآباء والأبناء. وحسب رأي الفرانكفورتيين إن "الطفل اليوم وفي المراحل المبكرة من تطوره لا يزال يكشف عن تلك المشاعر ذاتها من الكراهية والحب تجاه الأب والتي كانت قد شكلت عقدة أوديب في العصر البرجوازي"². ولكن الطفل، في الوقت الحاضر، يكشف في فترة مبكرة أكثر، إن الأب لا يملك القوة والسلطة الكافية كي يحميه من مختلف أنواع المصائب. ومن أجل البحث عن الهوية فهو لا يسعى إلى جعل ذاته متطابقةً مع الأب الفعلي بل مع نائبه الأكثر قوةً (الأب العلوي) أو الصورة التي خلقتها (الأيديولوجيا التوتاليتارية).

في هذا الاستيعاب المُعاد إدراكه للعلاقات المتبادلة بين الطفل والوالدين يحاول الكثيرون من ممثلي مدرسة فرانكفورت استقصاء منابع ظهور التسلط والفاشية.

¹ - Studies in Prejudice, Adorno and Others, the American Jewish Committee, P5

² - Aspects of Sociology, By the Frankfurt Institute for Social Research, Translated By John Viertel, Baecon Press-Boston 1972, P141

إن افكار التحليل النفسي مُتضمنةً عضويًا في تأملات هوركهايمر حول قضايا العقلانية في الثقافة الصناعية المعاصرة والعلاقات بين الإنسان والطبيعة، وفي (الخطيئة العلمية المعرفية) للذهنية والمؤدية إلى الخَبَل الجماعي و(الذهان الشامل). ففي كتاب (خسوف العقل) يستعين دائماً بمقولات التحليل النفسي التي تتناول عُقد الأطفال والآباء والتي حاول فرويد من خلالها شرح العمليات النفسية وظواهر النظام الثقافي. وإذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى البحث عن طرق الاتصال بين عقدة أوديب وعجز الإنسان الذي يحتاج إلى الحماية من قوى الطبيعة مفترضاً أن محرك الحنين إلى الأب يتطابق مع الحاجة إلى الحماية من آثار عجز الإنسان، فإن الطفل، وفقاً لنظراته، اضفى على الأب قوة خارقة للطبيعة، وينقل هذه الصورة إلى العالم الخارجي، ويحاول التغلب على عجزه عن طريق إخضاع الطبيعة وتحطيمها مع الشعور بالكراهية لأبيه "وينقل هذا الشعور إلى سَخَط على الحضارة نفسها"¹.

في واقع الأمر، يحدث في فهم فرويد، وحسب تطور الحضارة البشرية، انتشار أكبر فأكبر للأمراض النفسية المترافقة مع ظهور ثقافات عصابية، عندما تمرض البشرية بأكملها. ويتمسك بوجهة نظر مماثلة، من حيث الجوهر، هوركهايمر الذي تمثل الحضارة البشرية بموجب آرائه "عقلانية غير معقلنة"². وفي إطار هذه الحضارة يستبعد الإنسان الطبيعة ويصبح (مبدأ التسلط) مثلاً أعلى، ويكشف الذهن عن ظواهره المرضية أكثر فأكثر والتي تدل على خسوفه، وأما البشر فيقعون في حالة من الفاشية. فهذا الخسوف، من وجهة نظره، هو السمة المميزة للحضارة الغربية بأمراضها الجماعية، والمتجلية بوضوح في التدمير الحديث للطبيعة والإبادة الجماعية للبشر.

لقد اختلفت إعادة إنتاج التحليل النفسي الماركوزي عن مثيله في المعهد. في فترة الستينات قامت الحركات الطلابية في أوروبا بالاحتجاج على الأنظمة السلطوية. وفي الفترة التي صار فيها هوركهايمر رجعيًا، يؤيد بيانات البابا، استلهم ماركوز أفكاره من الحركة الطلابية وبدأ بدعمها. في كتابه (ايروس والحضارة)³ دعا ماركوز في أواسط الخمسينيات مستخدماً الأدوات النظرية الفرويدية إلى مقاومة النزعة السلطوية، ومحاولاً على طريقته، معالجة القضايا التي تناولها هوركهايمر.

أراد هيربرت ماركوز أن يسطع نجمه بوصفه أفضل مفسر لفرويد من بين الفرويديين الجدد الآخرين من خلال كتابه. انتقد ماركوز الفرويديين الجدد مثل إريك فروم بأنهم خلصوا إلى نتائجهم المنقحة بالتخلي عن الحقائق البغيضة لسيكولوجيا الأعماق عند فرويد: الدور الحاسم للجنس في سيكولوجيا الناس، اللاوعي، أولوية مرحلة الطفولة، غريزة الموت، نظرية جريمة أوديب.

¹ Eclipse of Reason, Max Horkheimer, Continuum New York, P75

² Ibid. P65

³ الحب والحضارة، هيربرت ماركوز، ترجمة مطاع الصفدي، دار الاداب بيروت 2007

استند انتقاد ماركوز لهؤلاء الفرويديين على أساس تليفهم، واضافتهم بُعداً اجتماعياً لسيكولوجيا فرويد على أساس أن نظرية فرويد تمتلك بُعداً اجتماعياً عميقاً لم يستطيعوا ادراكه، وبأنهم ارادوا ان يضيفوا هذا البعد عشوائياً لفرويد.

لم يعجب ماركوز مسألة أن الفرويديين الجدد قد أبعدا بؤرة اهتماماتهم بعيداً عن تأكيد فرويد المقصور تقريباً على الطفولة المبكرة. كان ماركوز عملياً، يتسابق مع الآخرين- من دون رغبة شديدة منهم -على منصب الأكثر فرويديةً.

في دفاعه عن فرويد أمام نقاده الفرويديين الجدد، دافع ماركوز بأن نظرية فرويد هي نظرية سيكولوجية في جوهرها وأنها لا تتطلب توجيهاً ثقافياً جديداً للكشف عن هذا الجوهر. إن زعم ماركوز هذا مضلل تماماً، لأن التفسير الذي قام به لنظرية التحليل النفسي اعتمد على اقحام عدة تمايزات سوسولوجية ذات طابع تاريخي، وهذه التمايزات كان منها ما قد يبدو، بشكل مضلل، ذا قوة تفسيرية كبيرة، ومنها ملاحظات أخرى قد تبدو صحيحة تاريخياً للوهلة الأولى، مثل التصور بأن الحضارة كانت دائماً وحتماً تتسم بالقمع.

بعد إعلاء ماركوز من شأن التاريخ عند هيغل في كتابه (العقل والثورة)، ما الذي قد يكون أكثر غرابةً بالنسبة لهيغل، من شكية ولاتاريخية فرويد؟ بغض النظر عن تأكيد هذا الأخير على العوامل الجنسية والأساطير التاريخية التي استخدمت في تفسير أصل العقدة الأوديبية والتابوهات، فإن نظرة فرويد هي نظرة لاتاريخية في جوهرها. إن كل شخص، في كل زمان ومكان يواجه نفس الصراعات الكامنة. إن أشكالها الظاهرة، فقط، هي التي تتغير. لقد جسد الأيديولوجي البرجوازي فرويد صراعات المجتمع البرجوازي المتفسخ، ورفعها إلى مصاف حروب أبدية من الغرائز اللاواعية واللامتغيرة. ولم يقد فرويد بسرد قصة تحقيق العقل والحرية في التاريخ عندما ذهب إلى تأملاته في تطور الحضارة، بل سرد قصة المعاناة المتزايدة والقمع المتصاعد بسبب الإحساس بالذنب. وبالرغم من ذلك، اعتبر ماركوز-ولا نعتقد أنه كان سيغير رأيه- بأن فرويد هو مفكر سلبي ورافض عظيم ومُتُمرّد، للقرن العشرين. وضع ماركوز يده على كل ما هو رجعي وذو أقل بعد إمبريقي في فكر فرويد، مثل نظرية الغرائز، والصراع بين أيروس وثاتانوس.

بدأ ماركوز في كتابه بمناقشة كتاب فرويد (قلق في الحضارة) Civilization and its Discontents، الذي صدر عام 1930. هذا واحد من أكثر الكتب المعادية للشوعية التي كُتبت على الإطلاق، لأنه يقدم تبريراً زائفاً لما يُسمى بـ(الطبيعة الإنسانية) بالاعتراض على الاشتراكية. كان فرويد صريحاً تماماً حول هذا: "ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح، ذي القلب الضمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنما هو على العكس كائن تنطوي

معطيته الغريزية على قدر لا يُستهان به من العدوانية. وعليه، ليس القريب بالنسبة إليه مجرد مساعد وموضوع جنسي ممكنين، وإنما أيضاً موضوع إغراء وإغواء. وبالفعل، إن الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله. وإلى إنزال الألام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب للإنسان".¹

وفقاً لفرويد، تستند الحضارة الإنسانية، ويجب أن تستند، على قمع (الطاقة الجنسية)، (الغريزية)، الأساسية التي يعتقد أن البشر يمتلكونها. ما حدث، من وجهة نظر فرويد، هو أن هذه الطاقة الجنسية المكبوتة تحولت إلى العمل الذي كان لا بد من القيام به لإنتاج الأشياء التي يحتاجها البشر للبقاء وبناء الجانب المادي للحضارة. هذه التأملات بأن الطاقة للعمل تأتي من الطاقة الجنسية المحولة لا أساس لها من الصحة. نحن نعرف ببساطة، من أين نحصل على هذه الطاقة- الطعام الذي نأكله، وهو شكل من أشكال الطاقة الكيميائية التي يحولها الجسم إلى طاقة ميكانيكية كامنة.

قال لنا فرويد، بأنه بدون هذا القمع الجنسي، سنتصرف مثلما يفعل الأطفال في السنة الأولى أو نحو ذلك من حياتهم سعياً إلى رضاهم الفوري، وهو ما يعني برأي فرويد الإشباع الجنسي. ولكن أكثر من ذلك، بحلول هذا الوقت قدم لنا فرويد مفهومه (غريزة الموت) في فلسفته التأملية. لذلك، بدون القمع الجنسي، سنتهار الحضارة إلى حطام من طقوس العريضة والجنس والعنف.

عَرَضَ ماركوز، في كتابه (أيروس والحضارة) سياقاً يتحدث فيه بأن النظريات الفرويدية لم تستبعد بالضرورة وجود مجتمع حر وغير قمعي. لقد قَبِلَ تكهنات فرويد بأن الحضارة كانت في الأصل قائمة على قمع جنسي ضروري، لكنه أضاف شيئاً: أولاً، أن جزءاً من هذا فقط قد جاء من ظروف الندرة التي أجبرت البشر على العمل، وجزءاً آخر جاء من مجتمع منقسم إلى طبقات فرضت فيه الطبقات الحاكمة على الناس قمعاً إضافياً فوق ذلك الناتج عن الندرة الطبيعية. ولكن فرويد نفسه كذلك رأى في كتابه (قلق في الحضارة) بأنه كان هناك قمع ضروري من أجل مكافحة الندرة والتقدم نحو الحضارة. ومن خلال هذه الفرضية الفرويدية قام ماركوز بتقديم مفهوم فائض القمع، وهو ضروري فقط لتعزيز مبدأ أداء المجتمعات الصناعية المتقدمة.

ثانياً، مع قدوم الأتمتة تم التغلب على الندرة. على هذا النحو، لم يعد القمع الجنسي، الذي تفرضه الظروف الطبيعية- وكذلك الذي فرضه المجتمع الطبقي- ضرورياً. لم يعد هناك ضرورة لأن تقوم الحضارة على القمع الجنسي بعد الآن. هناك إمكانية لإقامة مجتمع حر وغير قمعي. صار يمكن الآن التوفيق والمصالحة بين فرويد والاشتراكية انطلاقاً من حتمية تكنولوجية ما (أي قدوم الأتمتة). كان

¹ - قلق في الحضارة، سيغموند فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت 1996، ص72

تفسير ماركوز حول سبب قبول الناس للرأسمالية هو أنه تم تطويعهم نفسياً ليقبلوا بها. بمعنى آخر، تم إعادة تشكيل (غرائزهم) الأساسية بحيث تتلائم مع المجتمع الرأسمالي. وبقيامه بذلك، عرض ماركوز نفسه إلى معضلة: إذا كان الحال كذلك بالفعل، فكيف يمكن لمثل هؤلاء الأشخاص أن يرغبوا في التخلص من الرأسمالية؟

لقد تعلق الأمر عند ماركوز، في كتابه، بادئ ذي بدئ، بتطور الثقافة الأوروبية الغربية وعقلنة الحياة الاجتماعية، وبالتجلي المرضي للذهنية. تكمن خصوصية موقف ماركوز من استكناه العلاقات المتبادلة بين الإنسان والثقافة في أنها تبرز كمنظور فلسفي يسعى من خلاله إلى فهم التوجه التاريخي لتطور البشرية. ومن هنا تأتي محاولاته في طرح مفاهيم التحليل النفسي من حيث تبعيتها للظواهر الاجتماعية الثقافية. يعتمد ماركوز في أفكاره التحليلية النفسية على مبدأ اللذة ومبدأ الواقع وغريزة الحياة وغريزة الموت.

ينطلق ماركوز من أن تعاليم فرويد تتضمن مبادئ تتيح الإمكانيات للتشكيك باستنتاج مؤسس التحليل النفسي نفسه حول القمع الحتمي التاريخي لرغبات الانسان، وهنا يطرح عدة تساؤلات: هل العلاقات بين الحرية وقمع الانسان وبين امكانياته الخلاقية والتدميرية، وبين التقدم الثقافي والسيطرة على الفرد من قِبَل القوى الاجتماعية، هل هي بالفعل تُشكل المبدأ الأساسي للحضارة الانسانية؟ اليس هذا المبدأ عابراً تاريخياً ويخص تنظيمياً اجتماعياً معيناً من الوجود البشري. هذا ويحاول ماركوز، رداً على هذه التساؤلات، تطوير (الجوهر الاجتماعي) لتعاليم التحليل النفسي.

من أجل أن يقوم ماركوز بإخراج فرويد من ورطة معادلة الحضارة تساوي القمع، اتفق معه في البداية على أن هناك حداً أدنى من القمع كضرورة ملازمة للحضارة، وبأن قدراً كبيراً من القمع الجنسي كان ضرورياً واستلزمه الشكل التاريخي للحضارة، وبعد ذلك أصر ماركوز على أن القسم الأكبر من القمع الجنسي في الحضارة الحديثة كان يمثل فائضاً للعمل لأجل السيطرة، وبذلك، عند ماركوز، صار يمكن للمجتمع الحديث أن يتخلص من طابعه القمعي دون الارتداد في الوقت نفسه إلى البربرية.

ويحدد ماركوز مسار تطور الإنسان ومنظومته القيمية والتي تترافق بالانتقال من (مبدأ اللذة) إلى (مبدأ الواقع) ومن المظهر الحر للحياة إلى القمع الثقافي للأهواء اللاواعية. وسيراً على خطى معلمه فرويد، يُعالج ظهور واشتداد البدايات الاضطهادية التي تتبدى في مستويين: الأول مرتبط بتطور الفرد بدءاً من كونه طفلاً حتى مرحلة برونه كفرد عضو في المجتمع، والثاني مرتبط بتطور الحضارة الاضطهادية بدءاً من البشر البدائيين وانتهاءً بالمجتمع الصناعي المعاصر. وهو ينطلق من

أن الميتاسيكولوجيا الفرويدية هي محاولة لدراسة الصلة بين الحضارة والبربرية، بين التقدم والألم، أي في نهاية المطاف الصلة بين أيروس وثاناتوس.

كانت إحدى التمايزات التي أدخلها ماركوز إلى مفاهيم فرويد هو مفهوم (فائض القمع)¹ Surplus Repression كما قلنا، ليصح معادلة فرويد التي تساوي بين الحضارة والقمع. ففائض القمع يعبر عن القيود الكمية التي فرضت على الحياة الجنسية نتيجة السيطرة السياسية الاقتصادية. وكان الغرض من هذا المفهوم بأن يكون واضعاً عرباباً لـ(رأسمال) جنسي. إنه يريد أن يطابقه مع مفهوم فائض القيمة لكارل ماركس.

يحاول ماركوز أن يبرز ازدواجيات فلسفة التحليل النفسي حول الثقافة، وهو يُدرج، من أجل تجاوزها، مفاهيماً مثل (القمع الفائض) و(مبدأ الأداء) أو مبدأ المرودود (كما في ترجمة مطاع الصفدي). وهو يسعى، عن طريق هذه المفاهيم إلى تأكيد الطابع التاريخي للاضطهاد الاجتماعي ومبدأ الواقع والتي يتم تقييمها من قبل فرويد بصفاتها ثابتة لا تتغير. هذا ويحدد الاضطهاد الثقافي حسب رأي ماركوز التقييدات المفروضة على الإنسان من جانب المؤسسات الاجتماعية في المجتمع البرجوازي. إن (مبدأ الأداء) هو الصيغة التاريخية السائدة لـ(مبدأ الواقع) الفرويدي والمشروط بسيطرة العلاقات السلعية بين البشر والإجبار على العمل، والذي يُعتبر، في المجتمع الصناعي الحديث، غريباً وعاملاً على تصفيد الإنسان. ويتوصل ماركوز، على أساس المفاهيم الجديدة التي استخلصها، إلى استنتاج مفاده، أن الطرف المتأزم، في ظروف (الاغتراب الشامل)، والذي كتب عنه فرويد سابقاً، يتوسع على مستوى آخر من نشاط الإنسان الحياتي، إذ يتكشف نزاع شديد بين العمل الاغترابي (مبدأ الأداء)، وأيروس.

لقد وافق ماركوز، مُعلِّمه فرويد، بأن الندرة هي التي فرضت العمل الذي أصبح أساسياً للوجود الإنساني مما أدى إلى سيادة الألم وتأجيل اللذة، طوال تاريخ الحضارة البشرية كان يُفرض العمل على جميع الأفراد، ومحاولة التغلب على الندرة بالقوة المحضنة، ومن ثم عن طريق السلطة العاقلة لاحقاً. وفي ظل هذه السيطرة فإن التقدم التقني والمادي ليس إلا نتاج جانبي لا يمكن تفاديه للحفاظ على الحاجة والندرة اللاعقلانية. إن القمع الأساسي يجد جذوره في المستوى البيولوجي، أما القمع الإضافي فجدوره في المستوى الاجتماعي.

وفي معالجة ماركوز، التي ميزت مدرسة فرانكفورت ككل في الستينيات، يتحول (مبدأ الواقع) إلى (مبدأ الأداء) في ظل ظروف المجتمع الصناعي المتطور. وبهذه الطريقة يتم التعطيم على الجوهر الطبقي لرأسمالية الدولة الاحتكارية، ويتحول العمل الاجتماعي إلى مصدرٍ لا يُقهر لاستعباد الإنسان.

1- يُترجم مطاع الصفدي Surplus-Repression إلى (ما فوق القمع، أو القمع الفوقي)، ونعتقد أن ترجمته ليست دقيقة بما يكفي. لقد استبدلت هذه الترجمة بـ (فائض القمع).

إن مقولة الاغتراب، تُحرم، مرةً أخرى من محتواها التاريخي الملموس وتتلقى تفسيراً أنثروبولوجياً مُجرداً و(مُسكلاً). وتُستكمل الفرويدية التي تُفسر النفسية الفردية بنزعة بيولوجية، بفرويدية جديدة تُسكج الظواهر الاجتماعية وتُضفي على المادية التاريخية نزعةً أنثروبولوجية.

عند ماركوز، يُناظر (مبدأ اللذة) و(مبدأ الواقع) السلوك غير المكبوت والسلوك المكبوت المتحضر على التوالي، ويترتب على ذلك أن مبدأ الواقع هو اليقظة التي تقبع الحضارة تحتها. وبالاتفاق مع فرويد حول السلوك المكبوت وغير المكبوت، قال أن (مبدأ الواقع) في العصر الحديث أخذ شكلاً أكثر تنوعاً وتعقداً مما كان ضرورياً لضمان استمرار الحضارة، إنه (مبدأ الأداء). أراد ماركوز لمبدأ الأداء أن يكون مطابقاً لمبدأ الاغتراب الماركسي، إنه يحول الجسد والعقل إلى أدوات للعمل المغترب، وضمّن ماركوز هذا المفهوم عناصر من الأخلاق البروتستانتية مثل النفسية اللاعقلانية للعمل من أجل العمل نفسه، تطويع الجماهير وتنظيم وقت الفراغ للتسلية. استوحى مبدأ الأداء مفهوم فرويد للطاقة الجنسية الطفلية، فمبدأ الأداء ليس مجرد كبت يقع على الحياة الجنسية نفسها، بل يقع على نوع معين من الحياة الجنسية هو الدوافع الجنسية الثانوية. حسب فرويد، تنشأ الحياة الجنسية للطفل في شهوة تعم الجسد بأكمله، وتدور حول مراكز جسدية معينة: الفم، الشرج والأعضاء التناسلية، ووافق ماركوز طرح فرويد بأن هناك نوعاً من الأساس البيولوجي لانتقال الشهوة الأيروسية العامة في الطفولة إلى الجنسية التناسلية في أثناء المراهقة. أدى (مبدأ الأداء) الماركوزي إلى سحب الطاقة الجنسية-(لاحظ المفاهيم الكهربائية-الفيزيائية)- الأيروسية العامة من الطفل، مما يؤدي إلى اختزال لقدرة الإنسان على اللذة. يؤدي قمع الحضارة إلى سحب هذه الشهوة من جسد الطفل، وتركيزها في الأعضاء التناسلية، حتى يتسنى استغلال بقية أعضاء الجسد كأداة للعمل. النتيجة الواضحة التي يمكن استخلاصها من هذا التحليل هو أن هدف البشرية يجب أن يتمثل في إعادة الطاقة الجنسية للجسم كله، وانطلاقاً من هذه النتيجة انتقد ماركوز فكرة رايتش على أن سعادة البشرية يجب تتمثل في تكثيف الجنس من خلال الأعضاء التناسلية وحدها.

لا شك بأن ماركوز يضع بصماته على مسائل يجب البحث فيها بشكل خاص، من أجل الخروج باستنتاجات صحيحة. نحن نقول إن الأساس الاقتصادي-الاجتماعي الرأسمالي لأخلاق الأسرة الأحادية تجعل منها عجلةً طحن دواراً، تعيد إنتاج الأجيال المتلاحقة للانصياع لمتطلبات العمل في الرأسمالية. تعيد الأسرة (والمدرسة كذلك) إعادة إنتاج الأجيال، عبر آليات متعددة، منها الدين وأخلاقه الطهرانية، مما يعوق إنشاء علاقات إنسانية قادرة على إشباع الحاجات الجنسية بشكل طبيعي إنساني. ليس هناك أبداً، ما يشير إلى وجود أي أساس بيولوجي لقمع طفلي منسحب. ونحن نعلم جيداً أن هناك وحسب، حساسية لمسية عالية لجسد الطفل، بسبب أنه لا يزال لا يمتلك بعد، اختباراً متكرراً لهذا اللمس. على أن الإنسان، يقل استمتاعه اللمسي بجسده مع مرور السنين بسبب ازدياد اختباره له، وتناقص التنبيه العصبي بسبب هذا التزايد، وليس الأمر بالطبع أن الحضارة، بقمعها الاقتصادي-السياسي تقوم بآلياتها المتعددة، بسحب مراكز الشهوة الأيروسية العامة عند الطفل، وتركيزها عند المراهق في الأعضاء التناسلية من أجل تأمين أداء أفضل في العمل تحت الرأسمالية. لا شك أيضاً أن قمعاً سياسياً وثقافياً معقداً-(يشمل الدعارة)، تجري سياقاته من أجل

تعزير القمع الجنسي، هذا القمع هو عائق طبيعي يولده النظام الرأسمالي، إلا أنه وبكل تأكيد، ليس له أية علاقة بسحب الطاقة الشهوية العامة من الطفل. بالرغم من هذا، لم يذكر ماركوز الدور الذي تؤديه الأسرة في إعادة الإنتاج الرأسمالية، مع أن دورها يُقارب أن يكون حاسماً. حتى وإن قام، سيكون على أساس خاطئ، وبالتالي باستنتاجات خاطئة. ولكنه فضل أن يظل داخل إطارات الغموض الفرويدي.

من جهةٍ أخرى، يبدو، أن محاكمات ماركوز تسير في مجرى مفاهيم ماركس حول ضرورة تصفية العمل الاغترابي وخلق شروط يحدث فيها تطور حر لقوى الإنسان الابداعية. هنا النقطة الحاسمة، إذ ماركوز، يربطه بين مبدأ الأداء والعمل الاغترابي لم يعد، في كتابه (أيروس والحضارة) يكتفي بالتوجه إلى ماركس -وهذا مفهوم- بل يعبر عن تلك الأفكار التي تتعارض جذرياً مع وجهة نظر ماركس بصدد دور نشاط العمل والنشاط العملي في حياة الإنسان. وبالفعل، في كلامه على إمكانات تطور (الحياة الاضطهادية) يؤيد، فعلياً، تصفية العمل الاغترابي حسب فهمه له، والنشاط العملي أيضاً. إن إزالة القدرات البشرية من عالم العمل (الاجترابي)، بالنسبة إلى ماركوز، تخلق المقدمات لإزالة العمل من عالم القدرات البشرية. ومختصر القول: هذه هي الخلفية المستترة لإعادة استيعاب (مبدأ الواقع) الفرويدي والذي لا ترتبط في إطاره (الحضارة اللاضطهادية) مع نشاط الناس العملي والمتحرر من القسر الخارجي بقدر ما ترتبط باللعب الذي يجسد حرية الروح البشرية.

إن مفهوم (القمع الإضافي) الذي يستخدمه ماركوز يمكنه أن يثير تداعيات مع المفهوم الماركسي ل(فائض القيمة) وأن مثل هذه التداعيات تخطر على البال فيما إذا أخذنا بعين الاعتبار كتاب ماركوز (العقل والثورة) الذي عالج فيه مسألة العمل الاغترابي والمفهوم الماركسي حول الثورة البروليتارية على حد سواء. بيد أن مفهوم (القمع الإضافي)، عدا أنه، في الواقع، لا يتطابق مع مفهوم ماركس ل(فائض القيمة)، فهو في تضميناته السياسية، يتناقض معه أيضاً.

إذا كان كارل ماركس يطرح مطلب تحقيق الثورة البروليتارية التي تسهم في إزالة العمل الاغترابي، فإن أية ثورة، بالنسبة إلى ماركوز، والتي هي ضد الاضطهاد الاجتماعي القائم وسيطرة فئة اجتماعية على أخرى، إنما تُختتم بظهور عناصر (الدفاع الذاتي) المتحول إلى سيطرة جديدة. وهنا تتبدى، من وجهة نظره، في الآليات التي يصفها فرويد بما ينسحب على القطيع البشري البدائي، حيث أن قتل الأب-الطاغية من قِبَل الأبناء كان يترافق عندهم بظهور مشاعر الذنب التي كانت نتيجتها تنامي سيطرة الأب وتحولها إلى سيطرة على المجتمع، وأما الذنب فقط، أصبح محتوماً. هناك عند ماركوز، ذنب متأصل عند أولئك الذين يثورون ضد ما يثورون عليه، وعند بناء سلطة جديدة تنعكس العقلنة المتنامية في عقلنة متزايدة للقمع. لم يعد هدف الهيمنة، الحفاظ على امتيازات معينة فحسب، بل النزعة إلى الحفاظ على المجتمع على نطاق واسع. يتصاعد الشعور بالذنب نحو التمرد، ويتم عقلنة هذا الشعور بالذنب. يتم إحياء الأب المحبوس في إطار أسرته وفي سلطته

البيولوجية، في الإدارة التي تحافظ على حياة المجتمع، وفي القوانين التي تحافظ على الإدارة. بمعنى آخر، بكلمات ماركوز، هناك نزوع حتمي عند البشر لتحوّل المضطهدين والمظلومين الى استغلاليين في حال استلامهم السلطة (وهذا يُشبه مفهوم أورويل عن السُلطة السياسية). وهكذا نرى أصول فكرة أبدية السلطة المُهيمنة والاستغلالية، اللاتاريخية، عند ماركوز، إنه يستمدّها من فكرة الشعور بالذنب الفرويدية.

إن ماركوز يعتبر بأن إرضاء حاجات الإنسان الغريزية لا تتوافق نهائياً مع الحضارة، حيث أن تأخيراً وكبحاً ما، يجري في عملية إرضاءها، وهذه هي نتيجة التقدم. يتأتى من فهمنا لطروحات ماركوز أن القمع هو ظاهرة تاريخية وأن النضال ضده هو فعل عقيم. يعتمد ماركوز على فكرة فرويد بأن الدافع المجتمعي في تعزيز تعديل البنية الغريزية هو دافع اقتصادي، بما أن المجتمع لم يكن يملك وسائل كافية ليدعم حياة أعضائه بدون عمل من جانبهم، وكان من الضروري تحويل اتجاه طاقات نشاطاتهم الجنسية بسبب العمل وبتجاهه. إن عميلاً لمكتب الخدمات الاستراتيجية الأمريكية يجد أنه من الناجح استخدام الاقتباسات الطويلة من فرويد، والفقرات التي يشرحها فيها في كتابه، والتي صرف وقته وماله وجهده عليها، لإثبات أن أساس التغير والتطور في التاريخ هو الصراع بين أيروس والحضارة.

ولكن ما هو التغير والتطور في التاريخ، بالنسبة لماركس وإنجلز؟ بالنسبة للماركسية (السوفييتية)؟ بالنسبة لحقيقة الأمر؟ إنه الصراع الطبقي من أجل ملكية وسائل الإنتاج والثروة، إنه الصراع الطبقي بين مالكي وسائل الإنتاج وبين من لا يملكونها. يشير ماركوز في كتابه (أيروس والحضارة) إلى أنه لا زال من الواجب خلق الفرد وحرياته وحقوقه من خلال تطوير علاقات اجتماعية مختلفة نوعياً. ما الأهمية السياسية التي تتبع من هذا التحليل الفرويدي للتاريخ؟ هذا التحليل ينكر ببساطة، وقبل كل شيء، الوجود الحقيقي للإمبريالية الأمريكية والصراع الطبقي بمفهومه الماركسي الحقيقي.

وبعد، يُعيد ماركوز إنتاج فرويد من جهة، ساحقاً الماركسية بأفداه من جهة أخرى. لقد طرح المسلمة الميتافيزيقية الغامضة حول (الأب البدائي) كنموذج للهيمنة، ومن المفترض حسب ماركوز أن بداية الظلم التاريخي كانت من عند الأب. يفترض أغلب المثاليين الرجعيين أن البشرية لم تسر في العملية التاريخية التطورية، وبأن الإنسان ظهر على الكوكب كاملاً بغرائزه المعطاة الثابتة، مع وجود مبدأه في السعادة وسوء حظه في كونه انخرط في إنتاج وسائل عيشه. تأخذ فكرة الصراع بين النضال الغريزي من أجل الحرية، والقمع الذي تقوم به الحضارة، الشكل السياسي الذي يمثل الانسحاب من الحياة العامة، وانتظار أن تأتي الروبوتات والآلات في ذلك اليوم الذي ليس على الإنسان فيه أن يعمل إطلاقاً، وسيكون لديه حينها الفرصة من أجل أن يمارس إرضاء رغباته الغريزية التي لم تعد مقموعة. صرح ماركوز دون أن يستحي من ذلك، أنه استخدم فرضية فرويد حول الأب المقتول بسبب قيمتها الرمزية فقط. رأى ماركوز أن الأب البدائي يمثل الرأسمالي، والأخوة هم البروليتاريا الأوروبية. لم ينكر ماركوز ثورة الأخوة كلها، لكنها بالنسبة إليه كانت تمثل

الثورة البروليتارية الأوروبية التي فشلت، ورأى أن احساس الأخوة بالذنب بسبب قتل أبوه لم يكن بسبب حبهم له فقط، بل بسبب إحساسهم بأنهم خانوا الثورة باسترجاعهم الاستبداد الأبوي تحت قناع ديانة الطوطم. خطيئة الأخوة، صارت عنده خطيئة البروليتاريا بسبب عدم قدرتها على إنجاح الثورة، ونظراً لأن البروليتاريا كانت لا تزال تحمل الندوب النفسية للنظام الرأسمالي الأبوي، فصارت تساهم في إعادة إرساء دعائم السيطرة، واستمرت في أثناء الثورة بمحابة القوة التي كانت تثور عليها، وهنا نلاحظ إصرار ماركوز على فكرته المركزية التي يعتنقها منذ بدأ يعرف القراءة، أي فكرة أن البروليتاريا ليست ثورية. اتفق ماركوز مع فرويد بأن أهم نتيجة للدكتاتورية البدائية هو إقصاء الأبناء عن التمكن الجنسي من الأخوات والأم، وصاروا بذلك أحراراً ويستخدموا كامل طاقتهم الغريزية في أنشطة غير ممتعة وان كانت ضرورية. لا حاجة بنا للكثير لكي نقول بأن اقصاء الصبغة الفرويدية على تحليل الوضع الثوري في أوروبا هو أمر سخيف جداً، وليس له أدنى قيمة علمية.

إن أطروحة فرويد حول قتل الأب البدائي تكشف اللاتاريخية السخيفة للنظرية الفرويدية، وتكشف بأن التحليل النفسي لا يمكن أن يتفق مع التحليل الماركسي للمجتمع. إن هذه الحكاية تلخص كل رداءة فرويد، وتلامذته.

لم تكن الرسالة الوحيدة التي أراد ماركوز أن يوصلها لنا في كتابه (أيروس والحضارة) مجرد الرغبة في القضاء على فائض القمع الجنسي. إن الحضارة التي تتسم بالقمع لم تكن تهدد باستمرار العمل المرهق وحسب (إصرار ماركوز متسق منذ كتاباته المبكرة على رفض العمل بالمجمل)، بل وكذلك خطر تدمير الذات، وهكذا، إن اللجوء إلى مفاهيم فرويد الميناسيكولوجية قد اختُتم عند ماركوز برفض التحويل الثوري للحضارة الاضطهادية، ورؤية هذا الأمر على أنه مستحيل.

لكن، كيف تكون ممكنة، في هذه الحالة، (الحضارة اللاضطهادية)؟ ويتوجه، من أجل أن يرد على هذا السؤال إلى أفكار التحليل النفسي، التي تتوفر في الإنسان، بموجبها، قوى نفسية تخرج عن سلطة (مبدأ الواقع). ويتعلق الأمر هنا بالخيالات، من وجهة نظر فرويد وماركوز على السواء، من حيث (البدائل الثقافية). وفي مجال الخيالات، إن النشاط البشري يمتلك الحرية الكاملة، وغير المحصورة، ضمن إطار الاضطهاد الخارجي. ويذكر ماركوز أن الفانتازيا تؤدي إحدى الوظائف الحاسمة في التركيب النفسي الإجمالي: فهي تربط مستويات اللاوعي العميقة مع نتاجات الوعي السامية (الفن) والحلم مع الواقع. وهي تحتفظ، في ذاتها، بالطرق البدئية للجنس البشري، وبأفكار الذاكرة الجماعية والفردية، الأبدية، ولكن المقموعة، وبالصورة المكتملة للحرية. تصبح الفانتازيا عند ماركوز ذلك المجال الذي تخرج منه قوى التحرر. فإذا كانت الذهنية تجسد (عقلانية مبدأ الأداء) فإن الفانتازيا تعبر عن الاحتجاج على كل مظاهر الذهنية التي صارت اضطهادية، في وقتنا الحاضر. وبافتراض أن فرويد قد عالج ودرس الفانتازيا بصفاتها حقائق مركزة تتناقض مع الزيف والضلال، فإن ماركوز

يُدرج مؤسس التحليل النفسي ضمن قائمة هؤلاء المفكرين العظام الذين كانوا يدعمون التقاليد التاريخية ويطورونها. وهو نفسه يستقبل الفانتازيا بصفحتها ميداناً للنشاط البشري حيث تتوفر (حقيقة الرفض الأعظم) أي رفض (الذهنية الاضطهادية) و(الحضارة الاضطهادية).

هذا وقد خرجت (الحضارة اللاضطهادية) في الستينيات عن نطاق تأملات ماركوز، وتطورت إلى فعل سياسي عفوي في العالم الغربي، إذ أن الأفكار الماركوزية التي استقبلها جزء من الشبيبة، قد حددت طابع الحركة الراديكالية اليسارية. وأصبح مفهوم الرفض الأعظم، المقتبس عن ماركوز، أحد المفاهيم الأساسية التي كان ممثلو اليسار الراديكالي قد تلقفوها كمرشد للرفض الشامل لقيم الحضارة المعاصرة.

تجدر الإشارة إلى أن محاولة دمج الماركسية بالفرويدية، والتي ميزت الفترة التكوينية لمدرسة فرانكفورت، لم تكن امتيازاً حصرياً لها. على سبيل المثال، كان هناك جدال حاد ضد عددٍ من المحاولات للتحريف الفرويدي للماركسية في صفحات مجلة *Under the Banner Of Marxism*. كتب فلهم رايتش مقالته (المادية الجدلية والتحليل النفسي)¹ في هذه المجلة عام 1929، والتي كانت محاولة يسارية راديكالية لتدمير الماركسية باسم دمجها بالفرويدية. حاول رايتش، الذي انضم لاحقاً إلى الحزب الشيوعي الألماني لفترة معينة من الزمن، تفسير التأثير الجماهيري للأيديولوجيا الفاشية بمساعدة الأدوات الفرويدية. وقام بالترويج لفكرته المشهورة حول (الثورة البروليتارية الجنسية) كوسيلة للقضاء على الفاشية وانتصار الاشتراكية. بدأ فلهم رايتش بمغازلة التروتسكية بعد طرده من الحزب الشيوعي الألماني، ومن ثم غادر الحركة الثورية بعد أن هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كان من الضروري الحديث حول رايتش، لأن أفكاره بُعثت فيها الحياة في الستينيات² حيث تداخلت بطريقة أو بأخرى مع أفكار مدرسة فرانكفورت.

وبالعودة الى طبيينا النفسي، طرَح، فرويد، الذي كان ملحدًا واعتبر نفسه شخصاً علمياً، نظريةً لشرح السلوك اللاعقلاني. طرح كطبيب متخصص في الاضطرابات العقلية فرضية أن هذه الاضطرابات ترتبط عموماً بالقمع الجنسي في مرحلة الطفولة المبكرة، ولكن كان مطلوباً منه بنفس القدر اقتراح آلية لكيفية حدوث ذلك. كان تفسيره المادي المُقترح هو وجود نوع خاص من الطاقة الغريزية في البشر-الطاقة الجنسية أطلق عليها اسم (الليبيدو). لقد أعطى ذلك، العلماء الآخرين شيئاً ما ليواصلوه، أي شيئاً ما ليبحثوا عنه في فسيولوجيا البشر، المشكلة أنه لم يتم العثور على مثل هذه الطاقة الجنسية الغريزية. ولكن، فإن ما كان فرويد محقاً به، كمقدمة فقط، هو أن ما يحدث في الطفولة المبكرة هو

1- تتوفر هذه المقالة باللغة العربية: المادية الجدلية والتحليل النفسي، فلهم رايتش، ترجمة بوعلي ياسين، الطبعة الثانية 1982، دار الحداثة بيروت.

2- أصدرت ألمانيا الغربية مؤلفاته الكاملة عام 1970، وتم إعادة نشر مؤلفه (المادية الجدلية والتحليل النفسي) ومقالته *The Mass Psychology of Fascism* في عدة انحاء في أوروبا الغربية في الستينيات.

امر ذو أهمية حاسمة لنمو شخصية البالغين. أكد علماء آخرين ان هذه هي نفسها فترة (التعلم السريع Rapid Learning). ولكن ليس هناك سبب لافتراض أن هذا كله يتعلق بالجنس. التفضيلات والتوجهات الجنسية ستكون مجرد واحدة من بين العديد من الأشياء الأخرى التي سيتم تعلمها خلال هذه الفترة. لقد كان فرويد مخطئاً في السعي لاختزال كل شيء إلى تعبيرات أو قمع أو تسريبات الطاقة الجنسية الغريزية.

كان ويلهلم رايتش، مثل فرويد، طبيباً. في البداية كان مهتماً بفسولوجيا الجنس، ولكن بعد ذلك أصبح تحت تأثير فرويد في اهتمامه بعلم النفس. لكنه احتفظ دائماً بالاهتمام بعلم وظائف الأعضاء وكان أحد أتباع فرويد الذين أخذوا فرضية فرويد الأكثر جدية بأن هناك نموذجاً لطاقة مادية ما، تسمى (الليبيدو) أو (الطاقة الجنسية الغريزية) وبدأ في محاولة العثور عليها.

لم يكن انفصاله عن فرويد على هذا الأمر، بل على رؤاه السياسية. كان فرويد مدافعاً عادياً عن الرأسمالية الليبرالية وأراد الحفاظ على نظرياته كعلاج سريري لأشكال معينة من الأمراض العقلية. رايتش لم يتفق معه. لقد شعر أنه يمكن أن يوجد مجتمع حر إذا تم تعليم الناس أن يتخذوا موقفاً عقلانياً من الجنس، قاده هذا إلى الانتساب للحزب الشيوعي عام 1927، ومن ثم طرد منه عام 1933. قدم رايتش تفسيراً لأسباب تطور الفاشية: القمع الجنسي في مرحلة الطفولة المبكرة. وفقاً له، فإن الشكل الخاص للقمع الجنسي والحياة الأسرية التي كانت تُمارس في ألمانيا ما قبل النازية، أدت إلى ظهور أشخاص، بمن فيهم البروليتاريا، يمتلكون شخصيةً استبدادية دفعتهم إلى مناصرة الزعماء الذين يمثلون الشخص الأب، البطريارك والذين كان عليهم أن يؤمنوا به كحاجة نفسية لهم. لم يكن لنظرية رايتش تأثيراً كبيراً في ذلك الوقت، لكن تم احياؤها في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين عندما كانت الأحداث تعصف بالدول الأوروبية وعندما كان يدور نقاش كبير حول نفسية الجماهير في الدول الفاشية وطابع الدول الأيديولوجية وما إلى ذلك. تمت إعادة طباعة كتابيه (الثورة الجنسية) و(سيكولوجيا الجماهير الفاشية) وترجمتهما إلى عدة لغات. صار المزج بين الماركسية والفرويدية موضة العصر في ذلك الوقت. في كتابه (سيكولوجيا الجماهير الفاشية) نقل حجته حول سبب دعم الناس للفاشية، دون تغيير، لشرح سبب دعم الناس للرأسمالية، وصار كما لو كان عنوانه (سيكولوجيا الجماهير الرأسمالية)، وبهذه الطريقة، أصبح التحرر الجنسي معادياً للرأسمالية.

زعم رايتش أنه وجد طاقة فرويد الجنسية المُفترضة، مُطلقاً عليها اسم (الأورغون)، وبحُقق ادعى انها أتت من الفضاء الخارجي وأن لديها القدرة على شفاء السرطان. نتيجةً لرفضه التوقف عن بيع (صناديق الأورغون) لعلاج السرطان، تم سجنه بتهمة ازدراء المحكمة وتوفي في إحدى السجون عام 1957. كان رايتش يحاول فقط أن يثبت ما كان يستند على نظريات فرويد: أن هناك شيئاً مثل يُسمى الطاقة الجنسية. لقد فشل، وكذلك فشل الجميع في إيجادها، ولن يجدها أحد.

على الرغم من اعتقاد فرويد أنه سيتم اكتشاف طبيعة (الطاقة الجنسية)، إلا أنه لم يزعم ابداً أنه اكتشفها، أو أنه كان قريباً من اكتشافها. ولكن هذا لم يمنعه من الاستمرار في تأملاته الفلسفية على أساس أنها موجودة فعلاً. في الواقع، ومن وجهة نظر ماركسية، يمكن أن يُنظر إلى فرويد على أنه فيلسوف تأملي أكثر منه كعالم مُمارس. كانت المشكلة الأكثر عموماً أنه توصل إلى نظريات تأملية لا يمكن اثباتها أو دحضها بالوسائل التجريبية الصارمة، إلا أنه يمكن دحضها بالتاريخ، وتعزيز البدائل العلمية.

على سبيل المثال، افترض وجود (غريزة الحياة) و(غريزة الموت). لاحقاً تحدث عن (مبدأ المتعة) و(مبدأ الواقع). ولكن كيف يمكن إثبات وجود هذه (الغرائز) والمبادئ؟ معظم اتباعه رفضوا وجود ما يُسمى بـ(غريزة الموت) ومنهم رايتش مثلاً، ولكن لم يرفض ماركوز وجود هذه الغريزة. قال فرويد بأنها موجودة، وقال رايتش بأنها ليست كذلك. ولكن كيف يمكن اثبات أي منهما كان على حق؟ بالطرق التجريبية الصارمة؟ يُمكن فعل ذلك فقط عن طريق البحث التاريخي والمنهجي في المفهوم نفسه، والأصول الفلسفية له، بالإضافة الى تعزيز مُنجزات السيكولوجيا على أساس الفهم المادي للإنسان.

لقد وقع أعضاء مدرسة فرانكفورت، ومنهم هربرت ماركوز، وكل من حاول أن يستقي المفاهيم النظرية الفرويدية ودمجها مع الماركسية، في فح إعادة تدوير ما هو مثالي فيها. إن أهم هذه المفاهيم المثالية هي (نظرية الغرائز) و(الطاقة النفسية).

إن الفكرة المفتاحية في وجهة نظر ماركوز حول التحرر هو إصراره على النشوء المسبق والضروري لـ(الإنسان الجديد) سواءً في الدول الصناعية المتقدمة، أو الدول الاشتراكية، وفي العالم الثالث. يمكن أن نجد هذا في عمله (Essays on Liberation) عام 1969 وأفكاره السابقة في كتاباته حول التحرر منذ عام 1954. إنه يقترح بأن هذه الفكرة كانت مُتضمنة في أفكار ماركس عن البروليتاريا كذات ثورية في الدول الصناعية.

يملك هذا الإنسان الجديد، كما يقترح ماركوز جذور دافعية غريزية، بيولوجية، وحتى تشريحية باتجاه رفض الوضع القائم وتدمير المجتمع (ذو البعد الواحد). يتميز الإنسان الجديد بأنه يملك (حساسية جديدة) و(عقلانية جديدة) تنتج مباشرةً ونسبياً من مشاعر وتعبيرات الحياة غير المُصعّدة (غريزة الحياة) أو أيروس. بالنتيجة يُنظر إلى البراكسيس كأنه متناغم مع وموجه بجوهر الإنسان الداخلي. يناقش ماركوز أيضاً بأن الإنسان الجديد موجود في جماعات معينة في المجتمعات الصناعية المتقدمة والعالم الثالث. يقول الماركسي السوفييتي ادوارد باتالوف: "إن مفهوم ماركوز

عن الاشتراكية يقوم على فكرة أن التغيير في (الطبيعة البيولوجية) للإنسان هو الشرط الجوهري لتشكيل (الإنسان الجديد)¹.

تستند فكرة الإنسان الجديد كلياً على المفهوم الفرويدي لطبيعة الإنسان، والذي تغلغل في كل أفكار ماركوز حول البنية الاجتماعية والتغيير. ترى نظرية الغرائز الفرويدية بأن العقل يمتلك مصدراً ثابتاً ولكن لا يمكن استبداله من (الطاقة النفسية). لا يمكن استبدالها بمعنى أن هناك فئتين من الغرائز: غريزة الحياة (أيروس) وغريزة الموت (ثاتانوس). ويظهر ثباته في أنه متوزع بشكل متناسب بين هاتين الغريزتين كنتيجة لخبرة الإنسان التاريخية والحياتية. إذا قادت الظروف التاريخية، على سبيل المثال، إلى زيادة شدة غرائز الموت، ستتناقص بالنتيجة وبالتوازي شدة غرائز الحياة. تبقى كمية (الطاقة ثابتة)، ويجب أن تجد تعبيراً لها أو اعتاقاً من خلال تمظهرات الحياة أو الموت المختلفة. يطور ماركوز فكرة (الحساسية الجديدة) ومجسداً إياها في (الإنسان الجديد) على أساس نظرية الغرائز هذه.

يقول باتالوف: "إن ماركوز، وهو يفترض أن الشروط المادية اللازمة لتشكيل (الإنسان الجديد) توجد داخل نسيج المجتمع الرأسمالي المتقدم، يفوته تماماً أن يضع في اعتباره حقيقة أن نشوء إحساس جديد لا يحدث في الفعل القصير الأمد للانفصال- وهو التمرد، بل في مجرى عملية طويلة تتضمن تشكيل علاقات اجتماعية جديدة- علاقات عمل أساساً. وهو يضع التغييرات الاقتصادية والسياسية في مواجهة الإحساس الجديد، جاعلاً الأولى تعتمد على الأخير، أي أنه يقترح أن يتعلم الإنسان السباحة أولاً، ثم يقفز عندئذٍ إلى الماء"².

اعتمد ماركوز على مفهوم (الطبيعة الإنسانية). ولكن هذا المفهوم من المنظور الماركسي، يقول أنه بينما هناك جوهر للإنسان، فإنه لا يُعامل على أنه إلهي أو أن لديه أصولاً غامضة. إنه ليس عودةً بيولوجية أو أنثروبولوجية إلى مناشئ الإنسان التاريخية، بل إنه جوهر متطور يتكشف خلال التاريخ. ينتج الإنسان المنخرط في الممارسة نفسه، لذلك ليس هناك شيء ما في طبيعته ليس ناتجاً عن الاندماج بين الأفراد، المجموعات والمجتمعات والطبقات بالدرجة الأولى. "فالتبيعة التي تجد صيرورتها في التاريخ الإنساني-مولد المجتمع الإنساني- هي طبيعة الإنسان الواقعية، ومن هنا فإن الطبيعة كما توجد من خلال الصناعة-وإن يكن في شكل مُغترب- هي طبيعة أنثروبولوجية حقيقية"³.

في ما يتعلق بتحليل ماركوز لبنية وديناميكية النظام الرأسمالي واندماج الطبقة العاملة في ذلك

1 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص273

2 - نفس المصدر ص276

3 - مخطوطات كارل ماركس 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974، ص103

المجتمع، فإن استنتاجات مماثلة بالتزامن مع الفكرة الماركسية عن الطبيعة الإنسانية يجب أن تقود منطقياً إلى موقف التشاؤم المتطرف فيما يتعلق بإمكانيات نشوء وعي طبقي ثوري. لقد قادت تحاليله إلى نظام هيمنة مُغلق، ويؤدي قوله باندماج الطبقة العاملة في الوضع القائم، إلى اعتبار أية إمكانية لبروز قمع ثوري سيفلت من برائن (القمع المستمر) كيوتوبيا. هناك أفق كئيب حقاً، بالنسبة لماركوز، حول إمكانية الخروج من هذا النظام المُغلق. سيكون الاعتماد على المفهوم الماركسي عن الإنسان، ومفهوم العلاقة بين الوجود والوعي، غير مجدياً ويوتوبياً بالنسبة لماركوز. هذه هي المعضلة أحادية البعد الأبدية التي قادت ماركوز للبحث عن منظور أنطولوجي جديد، فرويدي. لم يكن ماركوز بعيداً عن الجهل في نظرية الغرائز الفرويدية، حيث ساعده ارتباطه بمدرسة فرانكفورت على تملكه الجيد لنظريات التحليل النفسي. وكان انتقاله التام نحو التحليل النفسي قد بدأ نحو منتصف الخمسينيات.

حيث، وفقاً لتحليل ماركوز، أثبتت التقديرات السابقة التي تتحدث عن تناقضات وحدود الرأسمالية أنها غير صحيحة من خلال المسار الفعلي للتطور التاريخي (تقودنا المؤشرات إلى القول بنظام رأسمالي أكثر استقراراً وقوة). تُعتبر الديناميات الداخلية للأيروس، غريزة الحياة، القيمة الواقعية الوحيدة التي تقف كحجر عثرة لنظام الأداء المُعقّن والسلس. تصبح غريزة الحياة، بالنسبة لماركوز الدافع الأساسي لإمكانية كسر النظام الرأسمالي ومخرجاً من (القمع المستمر). حسب ماركوز، توفر الطاقة النفسية، مع كل مظاهرها الثقافية المتنوعة في غرائز الحياة والموت، توفر ما يفتقر إليه المفهوم الماركسي عن الإنسان. يوجد ما يمكن أن يكسر نظام الاندماج الرأسمالي، الرفاه طويل الأمد، وتطويع الوعي على شكل الطاقة النفسية.

إن الفكرة الأساسية التي يتمحور التحليل النفسي حولها ويرتكز عليها هي أن الحياة الواعية تتحدد بالأفكار الغريزية والدوافع النشطة واللاواعية. ما يحرك الإنسان كدافع، في التحليل النفسي، هو ذو طابع إكراهي وليس تفاعلي. بالتالي، إنها هذه الطاقة النفسية، مطالب غريزة الحياة غير المُصعّدة هي التي يهمل لها ماركوز كبصيص الأمل الوحيد في النضال من أجل التحرر. من أجل الخروج من دائرته المُغلقة، ألزم ماركوز نفسه بأفطع وأشد مفاهيم التحليل النفسي تطرفاً، معتقاً أفكار فرويد عن غريزة الموت.

يقول ماركوز: "إنني استند في مناقشتي على آخر تعديل لنظرية فرويد في الغرائز، التي تقول بأن هناك دافعين أساسيين: أيروس، غرائز الحياة والتي أطلقنا عليها تسمية الجنسية، وغرائز الموت، يتحكم مبدأ اللذة بالأول، ويتحكم مبدأ النيرفانا بالثاني، والذي يهدف إلى تدمير الحياة والعودة إلى وضع ما قبل الولادة الخالي من الصراعات. علي أن أضيف فقط أن هذه الطاقة الغريزية في العضوية، تبعاً لهذا المفهوم، ثابت، ولكن توزعه متفاوت في كلا الدافعين الأساسيين. بكلمات أخرى، إذا كان لديك وضع ما، تكون ضعفت فيه الطاقة الأيروسية، الليبيدو، فهذا يعني، أن طاقة غرائز

التدمير الموت سوف تزداد -في نفس الوقت، والعكس صحيح"¹. يؤمن وجود هذه الطاقة النفسية الثابتة الموزعة بنسب مختلفة بين الحياة والموت قاعدةً للتفاضل (الحذر) حول إمكانية تحقيق التحرر الإنساني. إنه تمظهر أيروس وتفوقه على تاناتوس بالفكر والممارسة، هو الذي يقدم لماركوز مخرجاً من دائرة القمع المغلقة. وبذلك، يمكن الاستنتاج بأن رؤية ماركوز حول التحرر تركز في الأساس على نظرية الغرائز الفرويدية، والتي يجب أن تكون صحيحةً بالنسبة له. ولكنه لا يقوم -بالطبع- بنقد هذه النظرية من وجهة نظر المادية التاريخية والابستمولوجيا الماركسية. إنه يقبل هذه النظرية بشكل قبلي. إن الطاقة النفسية بالنسبة إلى فرويد هي إحدى ركائز التحليل النفسي كاملاً، يقول: "ونحن لا نستطيع ان نتقدم أية خطوة إلى الأمام بدون أن نفترض وجود طاقة قابلة للنقل من هذا النوع"². إن القول بوجود طاقة شاملة ثابتة في الإنسان يُمثل خطأً كبيراً في تاريخ علم النفس، ونحن نجد في معظم السيكلوجيا العقلانية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

نظر فرويد إلى الصفات المحددة لبنية الإنسان الغريزية، نسب قوة وضعف غرائز الموت والحياة كنتيجة لعملية تعديل أو قمع. في الحالة الأولى، النمو (التشريحي، مراحل نمو الفرد)، الطاقة الغريزية الأصلية، تتعدل وتُكبت كنتيجة لخبرة الفرد الحياتية. في الحالة الثانية، النشوء (التاريخي والبيولوجي للإنسانية)، يُنظر إلى البنية الغريزية على أنها تتعدل من خلال عدة أجيال وخبراتها، بحيث أن بنيتنا الغريزية الحالية هي نتيجة لخبرة أجدادنا القداماء.

تحصل هذه الفكرة، على أهمية خاصة في تقييم ماركوز لحجم اندماج الإنسان في نظام القيم المُهيمنة. يؤمن قبوله لهذه العملية مفتاح أفكاره حول دائرة القمع. تتجذر هذه الفكرة النشئية، والنتائج الاجتماعية-السياسية في فكرة تطويرية خاطئة. لا يحدث التغيير التطوري من خلال الطفرات (كاستجابة) للقوى المحفزة الخارجية. بل يَنبُج القوام الفسيولوجي والبيولوجي من الطفرات العفوية للتركيب الجيني، وهي بقايا محصلة النوع أو الأفراد التي تتفاعل مع القوى الخارجية تبعاً لعملية الانتقاء الطبيعي. إن التحدث كما لو أن القوى الخارجية سببت كل تغيير تطوري في كل نوع حيواني، أو الاقتراح بأنه بما أن كل عضوية تنمو تبعاً لتركيبها الجيني، يتضمن أن العضوية تسعى لتستعيد حالتها الأصلية، فهذا غير صحيح.

برزت نظرية الغرائز هذه في محيط الجهل بعمليات الدماغ، ولم يمنع هذا فرويد من تطوير نظريته عن (العمليات الذهنية). وبالرغم من أنه قال بأن هناك أساساً فسيولوجياً لنشاط الدماغ، إلا أنه اختار أن يسير في طريق البنائات الأسطورية، التي اعتبرت من بين ما اعتبرت، أن العقل هو كائن منفصل عن الجسد ككل، في حين انه في الحقيقة، وظيفة المادة رفيعة التطور.

¹ - Collected Papers of Herbert Marcuse, Edited by Douglas Kellner, Volume Two: Towards a Critical Theory of Society, Routledge, 2001, P88-89

² - الأنا والهو، سيغ蒙德 فرويد، الدكتور محمد عثمان نجاتي، مكتبة الشروق 1982، ص72-73

يقول فرويد: "فالغرائز كائنات أسطورية فخمة ومبهمّة في الوقت نفسه. ومع أنه لا يسعنا أن نتغاضى عنها لحظة واحدة في عملنا، فلسنا واثقين البتة أننا نتصورها تصوراً واضحاً جلياً!". ويؤكد على أهمية الغرائز و(غموضها) في كتابه (ما فوق مبدأ اللذة) كذلك.

وكان فرويد يشتكي من أنه لا علم البيولوجيا ولا الفسيولوجيا بقادرين على أن يزودا علم النفس بنظرية علمية عن الغرائز، ومن ثم فلا بديل من افتراض الفروض عنها، "وكان من المحال علينا، بما كنا قد وصلنا إليه من معرفة حينذاك، أن ندرك أية فروق أخرى بين هذه الغرائز أو تلك. ولم يكن هناك من معرفة تنفع أساساً لعلم صحيح بالنفس أكثر من وقوفنا على الخصائص العامة للغرائز، وعلى أوجه الخلاف والتمايز بينها. غير أننا كنا في هذه الناحية من علم النفس نتحسس خطانا في أشد جوانبه غموضاً وأكثر مناطقه ظلاماً. فقد كان كل واحد يعدد من الغرائز أو من (الغرائز الأساسية) ما شاء، وكان يتلاعب بها ويتحايل، كما كان يتلاعب الطبيعويون من قدامى الفلاسفة اليونان بالعناصر الأربعة- التراب والهواء والنار والماء. وحين عجز التحليل النفسي عن التهرب من ضرورة وضع فرض من الفروض عن الغرائز، التزم أول الأمر بالتقسيم المألوف للغرائز الذي يتمثل في عبارة (الجوع والحب)"². وبعد هذا يقول فرويد أنه "وسط هذا الغموض والإبهام" ابتدأ افتراضاً "المقابلة بين غرائز الحياة وغرائز الموت"³، وما ابتدأ به فرويد انتهى إليه في جميع الأحوال، أي كان بحثه النهائي هو غاية افتراضه الأولي. ولكن، لا ينكر فرويد أنه كان ينوي "الخروج من مأزق شديد الحرج"⁴ عن طريق هذا الافتراض.

إن التصورات الفرويدية عن غريزة الحياة وغريزة الموت تعود إلى فترة سحيقة، وهي ليست إلا تعديل شكلي لأفكار امفيدوكليس⁵ حول الحب والكره، لأنهما من حيث الجوهر، متماثلان. وليس من قبيل المصادفة، أن يستعين فرويد بأمفيدوكليس، عندما يقول أن نظرية امفيدوكليس عبارة عن "فانتازيا فضائية" وهي "تلتصق بتأويلات التحليل النفسي لغرائز الإنسان"⁶.

وفي هذا الصدد، ذكر أن المبدأين الأساسيين عند امفيدوكليس، أي الحب والكره، هما من حيث التسمية والوظائف، عبارة تماماً عن الشيء نفسه الذي هو الغريزتان الأوليتان: أيروس وتاناتوس. وقد توجه فرويد في أعماله المختلفة إلى إدراك مسألة الخوف. وفي محاولة منه للكشف عن الآليات السيكولوجية لظهور مختلف أنواع القلق عند الإنسان، قد رأى (الخوف من الموت) في مثل هذه

1 - محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، سيغmond فرويد، ترجمة عزت راجح، منشورات مكتبة مصر، ص86

2 - ما فوق مبدأ اللذة، سيغmond فرويد، ترجمة اسحاق رمزي، دار المعارف، ص88-89

3- نفس المصدر ص92.

4 - نفس المصدر ص94

4- فيلسوف يوناني ابيقوري 490-430 ق.م، يمكن العودة إلى كتابه (شذرات فلسفية) للنظر في هذا الموضوع:

The Fragments, Empedocles, William Leonard, The Open Court Publishing Company, P20

6- Completed Works, Freud, P5039 (Publishing House is not Cited)

الوضعية. بيد أن هذه الإشكالية تعود، في جذورها، إلى النظرات الفلسفية لمفكري الماضي، مثلاً كان قائماً مفهوم الخوف من الموت في الفلسفة الهندية القديمة.

ولا يسعنا، إلا أن نوافق على ما يقوله فرويد هنا "إن نظرية الغرائز هي أسطورة أصحاب التحليل إن جاز التعبير، فالغرائز كائنات أسطورية فخمة ومُبهمَة في الوقت نفسه"¹، أما مفهوم الطاقة النفسية، فيشغل مكاناً هاماً في تعاليمه. وكان عالم النفس الألماني اللاعقلاني ويلهلم فوننت كذلك يتحدث عن الطاقة النفسية وعن وجودها وأهميتها².

وأما فيما يتعلق بحامل الطاقة النفسية، الذي يسميه فرويد (الليبيدو)، ويمثل ميول الإنسان الجنسية، فان مؤسس التحليل النفسي، في هذا المجال، لم يكن المبتكر الأصلي. يمكن مصادفة مفهوم الليبيدو في أعمال عالم الأعصاب موريس بينديكيت 1835-1920.

لقد كانت الاتجاهات الطاقية، في العلوم الطبيعية منتشرةً انتشار النار في الهشيم في علوم الكيمياء والحرارة والكهرباء والكيمياء. حتى الفسيولوجيا، نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره نظاماً معقداً من الطاقة يستخدم الطاقة المستمدة من الطعام لأداء عمليات عضوية. فالطاقة النفسية عند فرويد تباشر عملاً سيكولوجياً مماثلاً تماماً لعمل الطاقة الميكانيكية في مجال الحركة الميكانيكية، وهكذا تأثر فرويد باتجاهات الطاقية التي سادت عصره، ولم يكن بإمكانه أن يكون (أصيلاً) بشكل كافي. وبالتأكيد لا تنحصر المسألة في عدم أصالة مفاهيمه وكونها كانت مطروحةً في الفلسفات السابقة عليه، بل في أنه قد اقتطع تلك المفاهيم من سياقاتها اللاعلمية وأبقى على لاعلميتها في سياق جديد. لعله ينبغي لفت الانتباه إلى أنه ينتشر على نطاق واسع رأي مفاده أن فرويد، في فترة متأخرة من نشاطه النظري، قد بدأ يهتم بالقضايا الفلسفية، في الوقت الذي كان يركز فيه في الفترة الأولية وبصورة رئيسية على حقائق الملاحظة السريرية، وفي أعمال الفترة المتأخرة بالذات، غالباً ما وقف ضد تطابق التحليل النفسي مع الفلسفة. ومن المعتقد أن هذا التصور الدارج لا يعكس وضع الأمور الفعلي.

وبالفعل، ناقش فرويد، في أعماله اللاحقة، مجموعةً كاملةً من القضايا الفلسفية المرتبطة بالدين والثقافة والحضارة، وأعلن، في الوقت نفسه عن موقفه السلبي من الفلسفة. بيد أن الدراسة الجادة لتاريخ التحليل النفسي، تقودنا إلى الاستنتاج بأن هذه الدراسات، لم تحمل منذ البداية طابعاً فلسفياً وحسب، بل كان لها هدف ملموس يتمثل في إيجاد فلسفة للتحليل النفسي، تتميز، بصورة ملحوظة عن المنظومات الفلسفية الأخرى، رؤيةً شاملة للعالم.

¹-محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، سيغموند فرويد، ترجمة عزت راجح، منشورات مكتبة مصر، ص86

²- See: Outline of Psychology, Wilhelm Wundt, Wxtext Conversion Project, Nalanda Digital Library

ولكن الفكرة التي أريد أن أصل إليها من هذا الشرح، هو أن محاولة فرويد لأن يصور فلسفته بعيدة كل البعد عن أي اتجاهات فلسفية أخرى، والتأكيد على طابعها العلمي، كان له أثره على ماركوز. كان فرويد في تحليله النفسي، يحاول أن يجد مخرجاً من المآزق الفلسفية لنهاية القرن التاسع عشر- بداية القرن العشرين، والمشروطة بتطرفات التيار الوضعي الموجه معارف العلوم الطبيعية. ومن هنا كان توجه فرويد نحو الفلسفة القائمة على المعرفة الدقيقة لقوانين الحالة النفسية البشرية من جهة، وفي نفس الوقت الرغبة في تجاوز الفلسفة، بدون بطاقة فلسفية، بغية عدم الوقوع في متاهة تصاميم نظرية فلسفية (ميثافيزيقية) أو تأملية جديدة من جهة أخرى، هذا هو الإغراء الذي وقع فيه ماركوز تجاه فرويد، لأن ماركوز كان يعتقد كذلك، أنه معادٍ للاتجاه الوضعي في النظرية.

العلاقة مع الدين

يميل كل شراح ومفسري وأنصار مدرسة فراكفورت إلى اعتبار (النظرية النقدية) أساساً فلسفياً لنقد الدين. وهكذا، يقول بروفيسور الفلسفة إدواردو ميندييتا: "في قلب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، لا نجد فقط الاهتمام العرَضِي بالدين، ولكن المواجهة المركزية والمتعمدة والواضحة مع الدين واللاهوت".¹

ويرى هذا البروفيسور أن مدرسة فراكفورت قامت بكشف النقاب عن مزاعم الدين وأسسها الاجتماعية. ولكن يجب على نقد الدين أن يُعيد إحياء النقاش وأن يكون مُعاصراً في بحثه عن المسار الصحيح لنقد المسيحية. ويبدو بالنسبة لشراح أفكار المدرسة أن معلمهم بالذات، هم من وضعوا أحجار الأساس للسير فيه.

قد يبدو للقارئ العابر لمؤلفات مدرسة فرانكفورت أن هذا الكلام مُبرر وصحيح. رُبما يعتبر أغلبية ممثلي مدرسة فرانكفورت أنفسهم ملحدين. يمكن للمرء أن يقول هذا عن أدورنو وهابرماس على سبيل المثال. لكن هذا لا يُحدد علاقة هذا الاتجاه الاجتماعي الفلسفي بالدين. توجد في أعمال ممثلي مدرسة فرانكفورت تصريحات نقدية موجهة إلى المسيحية وحجج ضد اللاهوت. وبالانتقال إلى الموقف المعاصر من الدين، يُلاحظ أدورنو في كتابه عام 1964 أن اللاهوت الإنجيلي قد مات منذ زمنٍ طويل وأن هناك حاجة إلى "تفسير الوحي" الذي يعترف به رجال الدين الذين يحاولون بث الحياة في نصوصٍ ميتة. "ما يتبقى بعد إزالة الهُراء الوجودي هو العادات الدينية المنعزلة عن

¹ - the Frankfurt School on Religion, Edited By Eduardo Mendieta, Routledge 2005, P8

محتواها الديني. لا يوجد اعتراف بحقيقة أن أشكال العبادة وموضوع الثقافة الشعبية مثل الفذائف الفارغة، تُحافظ على غموضها. يتم الدفاع عن هذا الوضع بمساعدة الرطانة".¹

هاجم هوركهايمر في عام 1934 "سدنة الدين الفلسفيين"، أولئك الذين فسروا علمنة العالم على أنها مُطالبية بإيمان كامل، والتمسك بأوهام جديدة بدلاً من تلك القديمة. ولكنه كان يقول بأن فرض مُطلقات جديدة بدل تلك القديمة وفرض آلهة جديدة بدل تلك القديمة هو أمر غير منطقي، وبأنه يمكن للناس اليوم أن يتركوا الدين، ولكنهم ضعيفين أمام فعل ذلك. إن ضعف وسطحية مثل هذه الحجج ضد الدين، وعدم القدرة على رؤية جذوره الاجتماعية والطبقية لا يشهدان على عجز هذا الإلحاد في النضال ضد الدين وحسب، بل هو أيضاً محفوفٌ بخطر الاستسلام للخصم، الذي هو في الواقع، أقوى بكثير مما يبدو لأولئك الذين يريدون أن يقتنعوا الناس بأنه غير منطقي وغير واقعي من خلال المُحاججات التنويرية.

من اللافت للنظر بالفعل، رؤية الضلال الفلسفي لهوركهايمر نفسه الذي أدى في النهاية إلى موقف تصالحي تجاه الدين. وهذا ما يُشير إليه الماركسي السوفييتي بوريس بيسونوف في مقالته². وهكذا، اعتبر أدورنو في السبعينيات أن الشر الاجتماعي هو التعريف الأنطولوجي للوجود الإنساني. وصل أدورنو إلى هذا التقويم المسيحي للواقع الدنيوي ليس لأنه قبل الدوغما الإنجيلية كمقدمة فلسفية تاريخية اتضحت صحيحةً أمامه، بل على العكس من ذلك، لأنه وصل إلى المفهوم التاريخي الذي ينبع من دوغما الخطيئة الأصلية المسيحية والمفهوم التاريخي كشكلٍ للتعبير استطاع أن يجيب على نظراته الاجتماعية السياسية. لقد كان مسحوراً بالأمل الزائف في أن يجد (يوتوبيا) خاصة به تتجاوز حدود الواقع الذي لا يُناسبه: لا الرأسمالية ولا الاشتراكية. من هنا، ما هي إلا خطوة واحدة إلى الاعتراف بالدين باعتباره الأسلوب الشرعي للوعي الفوري بمصير البشرية، واللاهوت كتعبير لا يقل شرعيةً عن الأمل في أن الظلم المتأصل في العالم ليس هو الحُكم الأخير بما أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد، بل هناك عالمٌ آخر يتبعه.

وهكذا، من خلال هوركهايمر، بطريارك مدرسة فرانكفورت الأرتدوكسية، تحولت النظرية النقدية صراحةً إلى المسيحية، بعد أن اكتشفت في التكهات اللاهوتية حوافر مثيرة للإعجاب. على الرغم من أن هذه الخطوة غير المتوقعة، وغير المدهشة التي ظهرت لدى الماركسيين الغرب، فإنها لم تكن مصادفةً. إنها منطقٌ يحتمه على وجه التحديد المبادئ الذي يقوم على أساسها هذا التيار المتنوع. إنه يمثل عَرَضاً متعدد الأوجه للغاية لتذوق الدين والذي يمكن للمرء أن يلاحظه بشكل واضح في الفلسفة البرجوازية المعاصرة ككل، ما يوفر أساساً للحديث عن تحولها إلى الدين. إنه

¹ - the Jargon of Authenticity, Theodor Adorno, Translated By K. Tarnowski and F. Will, Northern University Press, P25.

² - The Frankfurt School and the Social Conceptions of the Contemporary Petty-Bourgeois Left-Radical Movement, Boris Nikolaevich Bessonov, 1986, P6

منعطفٌ كبيرٌ حقاً، إذا استذكر المرء أن نشوء الفلسفة البرجوازية في وقت تحطيم دوغما العصور الوسطى الإقطاعية قد حدث أثناء النضال ضد اللاهوت تحت راية نقد مستنير للمسيحية. اهتم اللاهوت المسيحي أيضاً، في هذا الوضع المتغير، بالفلسفة (العلمانية). بالنظر إلى الأزمة الثقافية العميقة الذي يعيشها المجتمع البرجوازي، فقد نشأ تحالف جديد بين الفلسفة المثالية والدين، واستناد الفلسفة النافعية على وسائل التفكير الديني، يُملي البحث عن الوسائل التي من شأنها أن تُمكن من الاستجابة لدعوة العالم المعاصر، انجذابهما المُتبادل، لإيجاد حلول لأهم ظروف التطور الاجتماعي المعاصر والقدرة على معاداة النظرة الماركسية اللينينية للعالم.

إن بحث النظرية النقدية عن أساسٍ فلسفيٍّ لها، والذي وجدته في الجدل السلبي، كان سمةً من سمات اللاهوت المسيحي المعاصر بأكثر أشكاله راديكاليةً. استعار اللاهوت السياسي أو (لاهوت التحرير) العديد من أفكار النظرية النقدية، ولا سيما أفكار ماركوز، واستخدمها للتفسير المعاصر للمسيحية. ستتوقف المسيحية، بفضل هذا عن أن تكون (أفيوناً)، لتصبح "خميرةً للسخط الاجتماعي".

لقد كان التنوير أداةً جبارة في النضال ضد الدين: تبيان لامنطقية ومغالطات المحاججات والنصوص الدينية، ومقارنة العلم بتلك النصوص وتبيان تناقضات مفهوم الإله. ولكن لم تعد هذه المنهجية صالحة حتى النهاية بعد تأسيس النقد الماركسي للدين، الذي يقوم بتبيان الجذور الاجتماعية والطبقية التاريخية للدين، والأساليب التي يمكن من خلالها القضاء على الوعي الديني عن طريق الثورة الاشتراكية والثقافية. ليس بالضرورة أن يكون الفكر المتدين، فقط ذلك الفكر بالمعنى التقليدي للكلمة، والذي يعني الإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة، أو الإيمان بإحدى الأديان المتعارف عليها. إن الاستسلام لعالمٍ خيالي (لا رأسمالية ولا اشتراكية)، وإضفاء صفة الإطلاق على تقسيم العالم إلى (روحي-بمعنى ثقافي- ومادي)، والنظر إلى أصل الشر والظلم بعيداً عن مجال التاريخ، ونقله إلى مجال فوق التاريخ، وسحبه أنطولوجياً على الحياة الاجتماعية بغض النظر عن كل تاريخ المجتمعات الطبقية واللاطبقيّة، ونقل دافع التغيير في الحالة الاجتماعية والتاريخ من داخل تناقضات الظاهرة إلى خارجها، إن كل ذلك يميز فكر مدرسة فرانكفورت، وهو تفكير يميز التفكير الديني بشكلٍ أساسي.

القسم الثاني

المجتمع ذو البعد الواحد

الفصل الأول: الثمار السامة

بادئ ذي بدئ، من هو هيربرت ماركوز؟ ولد في برلين سنة 1898 وتلقى تعليمه المُعادي للشيوعية في برلين وفرايبورغ. انبهر بالهغيلية وتأثيرها على الفكر الألماني اللاحق، وأعطى اهتماماً خاصاً لكتابات ماركس الشاب. كَوّن ماركوز في تلك الفترة العداء للتفسيرات الاشتراكية الديمقراطية للماركسية وتحريفية برنشتاين التي انتشرت في وقت لاحق. وفي نفس الوقت كان هناك شكلاً نظرياً معيناً، وهو نموذجي جداً لكثير من المؤلفين في ذلك الوقت تقريباً، إذ ادعوا بوجود تناقض بين الجوانب الأبيقية لنظرية ماركس والجوانب العلمية لتحليل الواقع وتطوره. إذا استفسرنا عن التأثيرات التي انصبت على ماركوز في هذه الفترة، فإن علينا أن ننظر بشكل خاص إلى الروابط بين وجهات نظره ووجهات نظر الاشتراكي البلجيكي هنري ديمان، وتأثير جورج لوكاش عليه، وعلى الراديكاليين الألمان الآخرين. وبحلول نهاية العشرينيات من القرن العشرين، كان ماركوز مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما يعرف بمدرسة فرانكفورت والتي أتت منها عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين المشهورين، والذين كان لهم تأثير مهم جداً في تشكيل الماركسية الغربية. تضمنت الدائرة في ذلك الوقت، بالإضافة إلى ماركوز، ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، كارل فيثوغل، فريدريك بولوك، إريك فروم، جيرهارد ماير، هنريك جروسمان. كان هوركهايمر هو القائد الفكري في فرانكفورت. لم تكن جماعة فرانكفورت مدرسة فلسفية أو مجموعة سياسية، على الرغم من أنها جمعت سمات معينة من كليهما. كانت هناك بعض الاختلافات الفلسفية والسياسية بين الأعضاء، على الرغم من أن مفهومهم للمسائل الأساسية كان متشابهاً إلى حد كبير. جاء بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت إلى الجماعة عن طريق الهغيلية، ووصل آخرون إلى هناك عن طريق الانفصال عن الماركسية.

لم يكن الموقف السائد تجاه الماركسية متجانساً داخل المدرسة. إلى جانب الأشخاص الذين اعتبروا أنفسهم ماركسيين، كان هناك آخرون لا يذهبون إلا إلى حد الاعتراف بأن الماركسية كانت ذات تأثير مهم في عملهم. كانت العوامل التي جمعت مدرسة فرانكفورت معاً هي: الفلسفة، الديالكتيك، وكنتيجة، التعاطف مع هيغل وماركس ومعارضة الاتجاه الامتثالي في السياسة، ومعاداة الفاشية، جنباً إلى جنب مع مزيج مميز من الليبرالية واليوتوبيا والعداء للسوفييت، وكانوا من ناحية أخرى كذلك، أبعد ما يكونوا عن إدراك أهمية ووظيفة المرحلة اللينينية في الفلسفة الماركسية، وبعيدين عن إدراك العلاقة بين النظرية الماركسية والممارسة السياسية. وبناءً على ذلك، أعتقد أنه ينبغي النظر إلى نشاط مدرسة فرانكفورت على أنه مجرد إشراك مباشر بهذه الدرجة أو تلك للماركسية في اتجاهات فلسفية واجتماعية أخرى، وليس كونها جزءاً من تاريخ الماركسية¹.

¹- والتي نعتبر أن جزءاً منها، هو فقط تلك التي تطوّرت في الاتحاد السوفييتي وطورها ماركسيو الأممية الثالثة.

بعد هجرته من ألمانيا وعندما صار عضواً في معهد البحوث الاجتماعية في جامعة كولومبيا عام 1934، واصل تعاونه النشط مع المجلة التي انتقلت إلى باريس ونشر فيها عدداً من المقالات¹ هاجم فيها الفاشية، ومنها (النضال ضد الليبرالية) 1934، (الطابع الإيجابي للثقافة) 1937، (الفلسفة والنظرية النقدية) 1937، (حول مذهب اللذة) 1938. وعلى الرغم من أن العناصر الأخلاقية ومشكلة الحرية والقيم الإنسانية تظهر بالفعل في نقده، لكنها تنفصل عنده عن الآليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدكتاتورية الفاشية كنتيجة لسلطة الاحتكارات محمولةً إلى أقصى حدودها. وهناك جانب بارز آخر في تفكيره، هو إضفاء صفة الإطلاق على مسألة الفرد، والتي يضعها في وسط ما يعرف بالأنثروبولوجيا الفلسفية.

قاده تطوره الفكري في سنوات ما بعد الحرب، في الاتجاه المعاكس، رسمياً. شهدت السنوات 1942-1950 ارتباط ماركوز الوثيق بسياسيات الدوائر الحاكمة في الولايات المتحدة. عمل هربرت ماركوز حوالي 10 سنوات في مكتب الخدمات الاستراتيجية الأمريكية OSS كخبير للشيوعية وشؤون أوروبا الشرقية. عمل خلال تلك السنوات رئيساً لقسم في وزارة الخارجية وفي المخابرات المركزية بعد الحرب، وساعد على تحضير تقرير استخباراتي سري حول (إمكانات شيوعية عالمية). كما كان مرتبطاً بقسم الدراسات الروسية في جامعة كولومبيا (المعهد الروسي) والمركز المماثل في هارفارد (مركز البحوث الروسية) المدعومتين من أموال مؤسسة روكفلر، التي عبّر لها ماركوز عن امتنانه في كتابه (الماركسية السوفييتية). إن التوجه الأيديولوجي لهذه المؤسسات لا يترك مجالاً للشك في كون ماركوز قد ذهب بشكل رسمي، باتجاه معاداة الشيوعية والسوفييت.

إن مكتب الخدمات الاستراتيجية OSS هي السلف المباشر لوكالة الاستخبارات المركزية، وهي نقطة الصفر التي كان يُنطلق منها لتعبئة الباحثين الاجتماعيين والفلاسفة في زمن الحرب. إن الكثير من العلماء البارزين لسنوات الخمسينيات والستينيات كانوا من خريجي مكتب الخدمات الاستراتيجية بشكلٍ مُدهش، وليس الأمر أن ماركوز هو واحدٌ منهم وحسب، بل والسوفييتولوجي الأمريكي أليكس انكيليس والذي كان بروفيسوراً متخصصاً في شؤون الاتحاد السوفييتي في مركز الدراسات الروسية في جامعة هارفارد من 1956-1961، وصديق هربرت ماركوز بارينغتون مور² والذي كان صار بعد تخرجه من الاستخبارات الأمريكية متخصصاً في الشؤون السوفييتية هو الآخر، في مركز الدراسات الروسية في جامعة هارفارد.

بالإضافة إلى هؤلاء، خدم والت روستو، أحد رواد نظرية المجتمع الصناعي في مكتب الخدمات الاستراتيجية. وعمل بول سوزي ثلاثة سنوات هناك 1942-1945، ثم أرسل إلى فرع مكتب

1 - المقالات مترجمة في كتاب: فلسفات النفي- دراسات في النظرية النقدية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الصادر سنة 2012
2- قدم هربرت ماركوز للسوفييتولوجي بارينغتون مور شكره وعرفانه في الطبعة الانجليزية من كتابه (الماركسية السوفييتية)، واصفاً إياه بأنه "صديقه".

الخدمات في لندن، ثم عمل في جامعة هارفارد. ثم كان أحد من ساهموا في إنشاء مجلة Monthly Review في وسط معمعان المكارثية، والتي أعلنت-أي المجلة- عن نفسها بأنها (مستقلة عن أي تنظيم سياسي). وهكذا نلاحظ، أن خريجي مكتب الخدمات الاستراتيجية، تبنا جميعهم، آراءً مُعادية للسوفييت.

تستند شهرة ماركوز كـ(ثوري) على كتابين (أيروس والحضارة 1955) و(الإنسان ذو البعد الواحد 1964) ومقال آخر هو (مقالات في التحرر) Essays in Liberation 1969 ، وهي كتابات موالية لأيديولوجيا الإمبريالية الأمريكية كما سيلاحظ قارئها.

لم يكن هناك من جديد في نظريات ماركوز: انها تكرر لأفكار كانت قد تطورت على يد عدد من رجعيي القرن العشرين رداً على الحركات الثورية التي كانت تحت قيادة الماركسية اللينينية. كان هدف ماركوز الأوحده هو تشويش أساس التغيير والتطور والحركة ودور الوعي في التاريخ وعلاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي. استخدم هربرت ماركوز، في كتابه (ايروس والحضارة) كل رطابته اللغوية ليقنع الناس أنه لا يوجد هناك ما يسمى إمبريالية أمريكية، بل إن مشكلة الإنسان الرئيسية هي كبت غرائزه التي تقمعها الحضارة نفسها.

كان ماركوز يكتب كتابه (الماركسية السوفييتية) في الولايات المتحدة برعاية المؤسسات الأكاديمية المُعادية للشيوعية، في ذلك الوقت الذي كانت فيه الأوساط الحاكمة البرجوازية في ألمانيا الغربية- مسقط رأس ماركوز- تأخذ البلاد تحت مظلة حلف الناتو، وتتعزز فيها القوى النازية الجديدة والانتقامية. كان ينتقد الماركسية السوفييتية في الوقت الذي كانت القوى الرأسمالية الألمانية تُعزز الاحتكارات وتفرض سيطرتها على النقابات العمالية وفي نفس الوقت الذي حُظِر فيه الحزب الشيوعي الألماني. فبدلاً من الذهاب إلى ألمانيا الغربية والمشاركة في الصراع الطبقي ورفع سوية ووعي الطبقة العاملة الألمانية التي كانت تتأثر بالأيديولوجيا البرجوازية السائدة، كان ماركوز يكتب ويُنظر عن (الماركسية السوفييتية) في أروقة مكاتب الدراسات (الروسية) في الجامعات الأمريكية! إن نصف كتابه (الماركسية السوفييتية) قد عمل عليه في جامعة كولومبيا، ونصفه الثاني في هارفارد، حيث كان يدرّس الماركسية. في عام 1954 صار ماركوز أستاذاً للفلسفة والسياسة في جامعة برانديز التي كانت تحتضن الثقافة اليهودية الأمريكية داخلها، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا. يقول فياتشسلاف شيرونين: "كان المعهد الروسي لجامعة كولومبيا قد أُسس بتمويل من روكفلر، وكان هذا المعهد يخرج ثلثي العاملين بشؤون الاتحاد السوفييتي في أمريكا. ومع مرور الوقت تحول هذا المعهد إلى مركز رئيس لإنتاج نظريات جديدة لمواجهة الدول الاشتراكية. وبعد مجيء جيجينسكي لرئاسة هذا المعهد، أصبح يُنظر إليه على أنه معهد لتربية الكوادر وإنتاج النظريات، التي سَتُستخدم

¹- وبذلك، لم يكن من الممكن، ولم يكن ماركوز يُريد ان يُشارك في صراع العمال الطبقي في ألمانيا الغربية، وبالتالي، على سبيل المثال، لم يُشارك في اضطراب عمال المعادن والمناجم الذي ضم 800 ألف عامل طالبوا فيه برفع المستوى المعيشي لهم- بالطبع.

The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P95

ضد المعسكر الاشتراكي"¹. هذا المعهد، في هذه الجامعة، كتب ماركوز فيه نصف كتابه، وهو المعهد الذي طبعه وأعاد طباعته مرةً أخرى لاحقاً.

في مقالة نيكولاس مولدر (كم هذا اجتماعي)، وفي استعراضه لكتاب رفائيل لوداني² يتحدث عن وثيقة كتبها ماركوز لشعبة الاستخبارات الدولية والوظيفية في وزارة الخارجية الأمريكية. "كُتِب هذا التقرير قبل شهر واحد من تفجير أول سلاح نووي سوفياتي، وقبل شهرين من تأسيس جمهورية الصين الشعبية بعنوان (امكانيات شيوعية عالمية)³.

ويقول الشارح لمدرسة فرانكفورت دوغلاس كيلنر، بأن ماركوز اعتمد على التقارير التي كتبها لمكتب الخدمات الاستراتيجية الأمريكية عند كتابته لـ(الماركسية السوفييتية). أما جامعة هارفارد، التي كتب فيها ماركوز النصف الثاني من كتابه، فقد كانت محجاً لأعداء الشيوعية الأجانب من مختلف أنحاء العالم لدراسة التروتسكية، فضلاً عن كون بعضهم تروتسكيين. "لماذا جذبهم هارفارد؟ هنا، وفقاً لإرادة تروتسكي يتم الاحتفاظ بجميع ارشيفاته الشخصية. لقد درسها بعناية (علماء الاجتماع) المعادين للشيوعية هؤلاء، مثل روبرت دانيلز، اسحاق دويتشر، مبير شابيرو، وعشرات المتخصصين الأقل شهرةً في الدعاية المعادية للشيوعية"⁴.

كان هربرت ماركوز، في كل سياق مهنته الفلسفية والسياسية خصماً عنيداً للماركسية لا يكل ولا يمل. حتى في أعماله تلك التي لا يقول فيها أي كلمة عن الماركسية، حتى هذه الأعمال بالذات حينما يضع حول نفسه هالة منقذ المذهب الحقيقي للماركسية مُدافعاً عنها ضد إنجلز ولينين وحتى ضد ماركس نفسه.

لقد استند فهم هربرت ماركوز للماركسية في الاتحاد السوفييتي في عمله الموسوم (الماركسية السوفييتية) على أفكاره الخاصة حول اندحار الطبقة العاملة في الدول الصناعية المتقدمة، واندماجها في النظام الرأسمالي، ودمج الماركسية بعناصر السوسيولوجيا البرجوازية مثل نظرية التقارب ونظرية المجتمع الصناعي، وانتقل فيه من هجوم متعمد على مؤسسي الماركسية، إلى هجوم أشد شراسة ضد الماركسية التي عاصرها. كتب ماركوز كتابه بسابق الاصرار والترصد، من أجل كشف

1 - خبايا الأنهيبار، فيانتشسلاف شيرونين، ترجمة يوسف الجهماني وجمال الأسعد، دار حوران للنشر، ص195

2- Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort, Princeton University Press, 2013.

لأسف لم أستطع الوقوف على هذا الكتاب بنسخة الكترونية أو ورقية، فقط بضعة صفحات وجدتها منه على الانترنت.

3- The Potentials of World Communism, Herbert Marcuse, August 1, 1949

<https://www.kingsreview.co.uk/oh-so-social>

4- Contemporary Trotskyism: It's Anti-Revolutionary Nature, M. Basmanov, Progress Publishers 1972. P191

ويمكن مراجعة نفس المصدر ونفس الصفحة حتى صفحة 198 من أجل الاطلاع على المزيد في هذا الموضوع.

فقر وعدم صدق النظرية السوفييتية، حسب كلماته، والهجوم على الدولة السوفييتية. حصل كتابه، على عدد من اطروحاته، بشكل أساسي من الجزويتي البارز، التوماوي الجديد والسوفييتولوجي غوستاف ويدر¹.

لقد كان اليسار الجديد دائم الوقوف مع أعداء الشيوعية، أي مع أولئك الأشخاص الذين كان من المفترض، حسب إعلاناتهم الصريحة، أن يقفوا ضدهم. يقول ادوارد باتالوف: "وبقدر ما كان اليسار الجديد، يعرف المجتمع الرأسمالي عن طريق نظام برجوازي ذي بُعد واحد من العلاقات والمؤسسات والقيم الاجتماعية، وبقدر ما كانت الحاجة لتدمير هذه العلاقات والمؤسسات والقيم يجري استنباطها بشكل ميكانيكي في مُجمل المجتمع الرأسمالي، كذلك فقد وجّه الراديكاليون اليساريون انتقادهم ضد كل أولئك الذين حاولوا أن يحدّوا التخوم، وأن يضعوا أيديهم على العناصر الإيجابية في هذا المجتمع كنقطة انطلاق إلى التطور اللاحق في نسيج المجتمع الرأسمالي الحديث، كشرط مُسبقة لتحوّله إلى مجتمع اشتراكي، وهذا يُفسر في بادئ الأمر واقع أن الكثيرين من الراديكاليين والأوروبيين الغربيين الواقعيين تحت تأثير المتطرفين، يعارضون التنظيمات الشيوعية في البلدان الرأسمالية، وهو ما يؤدي بهم في الغالب لأن يجدوا أنفسهم متكاتفين مع أولئك الذين كان يجب، من الناحية المنطقية، أن يكونوا أعدائهم الرئيسيين، ألا وهم المعادين للشيوعية"²

كيف كان يبدو الوضع في الولايات المتحدة، أثناء كتابة ماركوز لـ(الماركسية السوفييتية)؟ هل كان وضعاً لم يتأثر به ماركوز، البتة، بأجواء العداء للشيوعية والسوفييت؟ في فترة الخمسينات عندما كانت الدعاية التي تصدح بنمط الحياة الأمريكية: كانت زعانف الكروم على سيارات الكاديلاك، وجوارب الشياطات للفتيات الصغيرات، الثلاجات، معاطف الفرو، ابتسامة (مرحّباً بكم في أمريكا)- هي المظهر المُشرق-المبتدل، للوضع القائم من الخلف، الذي اعتبر حيازة أسطوانة للمغني الشيوعي بول روبنسون عملاً سوفييتياً تخريبياً يجري على قدم وساق، أقول في هذه الفترة بالذات، كان هربرت ماركوز يكتب كتابه (الماركسية السوفييتية) في الولايات المتحدة، لقد كانت تلك أجواء المكارثية.

لا يندرج العداء للشيوعية والسوفييت الذي مارسه الولايات المتحدة خلال تاريخها وحتى اللحظة،

1- غوستاف ويدر، أحد رواد التوماوية الجديدة، وقُطب من أقطاب الماركسيولوجيا والسوفييتولوجيا. لقد أشار إليه هربرت ماركوز في كتابه (الماركسية السوفييتية) بأنه قام "بأوسع تحليل وأفضله" للماركسية السوفييتية.

الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص76.

2- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981 ص18

تجدد الإشارة إلى أن كتاب باتالوف، هو أفضل الكتب الذي ينقد النظريات اليسارية الراديكالية. ولكن العيب الوحيد فيه، برأيي، هو انه لم يركز كثيراً، بل وكان ضعيفاً في اختراق مصادر العداء للسوفييت الذي بثه اليسار الجديد في العالم، ذلك السم الذي اخترق بعض حركات العالم الثالث التي عول اليسار الجديد عليها، والتي (للمفارقة) حصلت على دعمها المادي من الاتحاد السوفييتي، وبالتالي لم يعطنا باتالوف الا نظرة جزئية ومُختصرة عن عواقبها. ومع ذلك، استطاع باتالوف ان يواجه جانباً واحداً من جوانب العداء للسوفييت عند اليسار الجديد: جهلهم المدقع وسوء فهمهم للدول الاشتراكية: ما فعله اليسار الجديد هو انهم بنوا نماذج ذهنية في السماء حول تلك الدول ومن ثم اصدروا حكمهم على الأرض بواسطتها.

تحت ما يُسمى (ضرورة خلق عدو خارجي)، بسذاجة. إنه خوف الأوساط الحاكمة في الولايات المتحدة والدول الغربية عموماً من أن تقوم الشيوعية بتصفية ثرواتها وامتيازاتها المحلية والكونية. إنه (خوف يتماشى مع المصالح) كذلك، أي إنه خوف حفّز من تشديد وتائر العسكرة، وعبّد الطريق، أكثر من ذي قبل، من أجل مكافحة أي مشروع ثوري تحولي. تبلور هذا العداء بشكله الأكثر وضوحاً في المكارثية السياسية-الاجتماعية خلال خمسينيات القرن الماضي.

أثار جوزيف مكارثي، السناتور الفاشي عن ولاية وسكونسون، المخاوف الكامنة مسبقاً، في الأوساط الحاكمة الأمريكية، بأن الشيوعية كانت متفشية ومتنامية في المجتمع الأمريكي. كان أول تعبير عن هذا المشهد، هو قيام مكارثي بالدخول إلى المسرح الوطني من خلال خطاب ألقاه في ويلينغ في ولاية فرجينيا الغربية في 9 شباط عام 1950، وهو يلوح بوثيقة في الهواء، وأعلن ان لديه قائمة من 205 أسماء لأشخاص شيوعيين يقومون برسم سياسة الولايات المتحدة. بعيداً عن التفاصيل- كون جون مكارثي لم يكن يمتلك أية قائمة اصلاً، وحيث تغير عدد الأشخاص في القائمة من وقت إلى آخر، إلى أن وصل العدد إلى شخص واحد فقط- ما يهمننا، أن ادعاءات مكارثي عبّرت عن الخوف من الشيوعية في الأوساط الحاكمة الأمريكية بأفضل شكل ممكن، وأذكت الخوف من السوفييت وضخمت أساطير (الخطر السوفييتي). أدت هذه الحملة إلى ملاحقة آلاف الناس، وطُرد المئات من عملهم في الجامعات والمعاهد العلمية، ولم يسلم المجال الفني من أعمال مطاردة الساحرات هذا الذي تزعمته كل اقسام الشرطة ومنها الـFBI.

ليست المكارثية وليدة (خطاب) قدمه مكارثي بشكل مفاجئ، أو مجرد فكرة خطرت في رأسه فجأةً بعد استيقاظه من النوم وشربه للقهوة. لقد كان العداء للشيوعية متأصلاً في الطبقة البرجوازية الحاكمة على مدار القرن العشرين، كانت هناك شبكة مُعادية للشيوعية واسعة النطاق، كان يؤلف أعضاؤها (الكنيسة، رجال الدولة، جون هوفر، بنجامين ماندل، جوزيف ماثيوز واللجان الاجتماعية والثقافية وغيرها) يتولون قيادة الحملة الصليبية ضد الشيوعية المحلية وتأثيراتها الخارجية بحلول الأربعينيات. ومن المعقول جداً ما قرأته في مكان ما، أن تكون المكارثية، جزئياً، وفي احدى تمظهراتها، تجلياً لرد فعل عنيف في منتصف القرن العشرين ضد العالم العلماني الحديث ككل، وحيناً إقطاعياً حديثاً للقرون الوسطى القديمة.

بينما كان المفكرين البرجوازيين يدعون أن الحياة الروحية في الدول الرأسمالية ذات روح حرة وخالية من (الأيديولوجيا)، كانت الندوات والكتب والكراسات المعادية للشيوعية تُعرض في المناهج بشكل واسع وكثيف. يتم تعليم الطلاب منذ صغرهم بروح الأيديولوجيات الرجعية. ويرافق التعليم المعادي للشيوعية الأطفال منذ البداية وحتى شيخوختهم. على سبيل المثال، في عدد من الولايات

الأمريكية، ومنها فلوريدا سنة 1961، بدأوا يدرّسون كراس (الأمريكية ضد الشيوعية).¹ تلقن الطلاب في المدارس الثانوية. فكرة أن (كل الشيوعيين أشرار) وأن الولايات المتحدة لديها أفضل نظام اجتماعي. كان يمكن لأي مواطن أجنبي يزور الولايات المتحدة أن يُصعق بالملصقات والشعارات التي تواجهه على كل زاوية وحافة وشارع والتي كانت تحفز الناس للنهوض بالسلاح من أجل خوض معركة ضد الشيوعية. وكان سيتفاجئ أيضا بعصف طبول مسيرات العداة للشيوعية التي حاولت أن تقنع المتكاسلين بأن الأمريكيين الحقيقيين هم أولئك الذين يسيرون مشياً عسكرية في أعمدة بشرية منظمة. إنها همجية محمومة لإنشاء (تقاليد أمريكية) من أجل تعزيز صلابة النظام واستقراره، منادين بكليشيات (نحن البلد الحر) أو (الديمقراطية بالفعل). وقدم مكارثي خدمات سخية لأمثال أولئك اليمينيين. عاشت أرواح هؤلاء الهَمَج المعادين للشيوعية في عدد من الجامعات الأمريكية مثل كولومبيا وهارفارد وكاليفورنيا، ومعاهدها الروسية حيث عمل ماركوز، نبي الحرية.

تميز المؤرخين السوفييتولوجيين الذين عملوا في تلك الجامعات بالدوغما والكذب، وقمع النزعة النقدية تجاه دراساتهم في المؤسسات البحثية التي يعملون بها.² هذه هي الأجواء التي عمِلَ في إطارها هربرت ماركوز عند كتابته (الماركسية السوفييتية) خاصته. ما يُثير الاهتمام، ما يقوله المفكر الماركسي السوفييتي أناتولي فيدوسييف حول السوفييتولوجيا الأمريكية: "لم يقتصر علماء السياسة البرجوازيون المعاصرون على قبول التوجه الحماسي والمعادي للماركسية لتعاليم أسلافهم السياسية فحسب، بل ساهموا في تشديد هذا التوجه إلى حد كبير. ومما يدل على هذا، قبل كل شيء، أنه في علم السياسة البرجوازي المعاصر بالذات قد أحرز العداة للشيوعية أقوى تطور له بحيث أصبح نوعاً من المفتاح العام الذي تحاول الطبقات الحاكمة في الغرب بواسطته حل جميع القضايا الاجتماعية- السياسية، واكتسبت الاتجاهات المعادية للشيوعية في علم السياسة البرجوازي المعاصر أشكالاً مختلفة. كانت معاداة السوفييت وتظل الشكل الأساسي لمعاداة الشيوعية، وهي لا توحد الآن خصوم الشيوعية الألداء بل وأولئك الذين يدافعون بالكلام عن الديمقراطية بينما هم يخفونها بالفعل. ويقدم (إسهاماً) فريداً من نوعه في نظرية معاداة السوفييت وتطبيقاتها ما يُسمى بمجموعة (الاختصاصيين في الشؤون السوفييتية) الذين يزداد عددهم في الغرب من عام لعام كما يتزايد على الدوام (المنتوج) الذي يصدرونه. مثلاً في عام 1962 لوحده تم إعداد 253 عملاً في المعاهد الأمريكية في وقت واحد حول الاتحاد السوفييتي و114 عملاً في شؤون البلدان الاشتراكية الأوروبية الأخرى منها 30 حول بولونيا، 25 حول يوغسلافيا، 13 حول هنغاريا... يُعتبر ما يُسمى بـ(علم الشؤون السوفييتية) مادة وسطية تتشابه فيها النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية... ويصل عالم

¹ - Fla. Anti Communism Course is Divisive Cold War Legacy, By Berry Klein

<https://www.edweek.org/ew/articles/1983/05/18/03200014.h02.html>

1- يكشف الباحث جيمس جينسن، من جامعة كولومبيا البريطانية طابع الأجواء العامة والسمات التي ميزت المؤرخين الأمريكيين في تعاملهم مع التاريخ والسياسة السوفييتية. من الممتع ان نذكر ما دعى اليه رئيس الرابطة التاريخية الأمريكية، الباحثين في الخمسينيات "إلى ترك الموقف النقدي، والتزام نوع من التاريخ يخدم المصالح الوطنية للولايات المتحدة في صراعها ضد الاتحاد السوفييتي العدائي"

The new left and the Historiography of the Cold War, University of British Columbia, James Viggo Jensen
1969, P16

الاجتماع البولوني فياتر في دراسته لبعض من هذه النظريات إلى الاستنتاجات التالية: أولاً، يكشف (علم الشؤون السوفييتية) عن القدرة غير العادية لتغيير المفاهيم النظرية بسرعة وطبقاً لأهداف الإمبريالية السياسية. ثانياً، تؤثر المفاهيم النظرية لهذا (العلم) في طبيعة سياسة الإمبريالية التي تستخدمها على نطاق واسع. ثالثاً، تنعكس في مفاهيم (الاختصاصيين في الشؤون السوفييتية) من مختلف الاتجاهات، التيارات النظرية الأساسية لعلم الاجتماع البرجوازي المعاصر بحيث يشير إلى ضرورة تحليلها النقدي... وإلى جانب معاداة الشيوعية والسوفييت يكمن هذا المقصد أيضاً في تزييف أسس الشيوعية العلمية النظرية وقبل كل شيء الفلسفية. هذه هي بصورة خاصة (دراسات) جينزسكي وخانتينفون وبوشنسكي حول مهمة السلطة السياسية وجوهرها ومحتواها في ظروف النظام الاشتراكي وحول طبيعة المؤسسات السياسية المختلفة... هذا هو الروتين العام لعدد من المجالات السياسية البرجوازية ومنها مجلة (أنالي) لسان حال الأكاديمية الأمريكية للعلوم السياسية والاجتماعية والتي يقوم دافعها الأساسي على الاقتتان بالنظام البرجوازي والحماس المفرط (للبنان) الرأسمالي وتبرير سيطرة الاحتكارات السياسية وتبجيل النظام البرجوازي والكراهية غير الذكية لنظام الاشتراكية ولنضال الشعوب الوطني التحرري والنفخ في جنون الحرب وجر العالم إلى حافة الكارثة النووية".¹

وبعد، قاد سيدني هوك عصابة العداة للشيوعية في جامعة نيويورك. واهتم أقطاب البنس كثيراً حول أخلاقيات موظفيهم، حيث استفادوا مثلاً من منظمة العداة للشيوعية (برنامج التعليم الوطني) الذي كان عاملاً في أركنساس وكان رئيسه الكاهن الفاشي الدكتور جورج بنسون.² تحوّلت هذه المنظمة إلى أخطبوط ذو ملامس سامة، وغذتها مؤسسة الجمهورية للحديد، والمؤسسة الأمريكية للمعادن، وشركة غالف، وشركة أولين ماثيسون للكيماويات والشركة الأمريكية للألمنيوم ALCOA وغيرها بملايين الدولارات، والتي امتلك صحافتها وكتبها التي انتشرت على نطاق واسع. حاربت جمعية بيرش بأنفاس دينية، الشيوعية والسوفييت بقسوة شديدة ووصل عدد أعضائها في الستينيات إلى 60 ألف عضو.

تشكل في الولايات المتحدة طيف واسع من الفاشية الجديدة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين امتلكت مدارسها ومنظماتها، وعملت جاهدة لزرع نواة صلبة من العداة للشيوعية في المجتمع الأمريكي. ونحن نوافق بو اندرسون وزملاءه في اقتراحهم أن إحدى تيارات اليمين المتطرف الأمريكي كانت متخصصة في العداة للشيوعية³، أما الوضع بالنسبة إلى السياسة الخارجية الأمريكية آنذاك، فقد كان مُعادياً للشيوعية، ولكنه كان يختلف عما هو في الداخل. بعد الحرب العالمية الثانية، كان جزء من حملة العداة للشيوعية قيام الأيديولوجيين البرجوازيين بالتبشير بالعسكرتاريا والعدوان

1- السياسة كموضوع للدراسة الاجتماعية- نقد الأسس المنهجية لعلم السياسة البرجوازي الحديث، ترجمة زياد الملا، دار دمشق، 1981، ص40-42

2- وهذه إحدى مُحاضراته المقيّنة: <https://archive.org/details/WarWeAre1962>

3 - On Conservative Attitudes, Bo Anderson and Morris Zelditch and others, 1964, P1

باسم الدفاع عن (العالم الحر). وكان ذلك العالم، يعني مجموعة الدول الإمبريالية والدول الرأسمالية التي تعتمد عليها وما تبقى من منظومة الاستعمار المنهارة. وصورت الدعاية البرجوازية التنازلات التي تم تقديمها بعد انهيار النظام الاستعماري القديم على أنها ممنوحة طوعاً للشعوب. وحاولت تصوير الاتحاد السوفييتي والعالم الاشتراكي على أنها قوى عدوانية تهدد شعوب الدول الرأسمالية. افتتحت حملة حماية (العالم الحر)، بادئ ذي بدئ في مؤتمر (مستقبل الحرية The Future of Freedom) في ميلان سنة 1955 ضم 150 كاتباً وسياسياً وصحفيّاً وأكاديميين ينتمون للجامعات، وكان اليساريين من أهم مكوناته: اليساري البريطاني عضو حزب العمال هيو جايتسكل، الكاتب الأمريكي اليساري ريتشارد غروسمان، الاشتراكي الديمقراطي الفرنسي اندريه فيليب. هذا المؤتمر المذكور، كان قد انبثق عن مؤسسة عُقد مؤتمرها سنة 1950 في غرب برلين (مؤتمر الحرية الثقافية)، وقادها مثقفين وسياسيين أعضاء لوكالة المخابرات المركزية الأمريكية ومنهم من كانوا يأخذون منها الدعم، منهم: القائد النقابي الأمريكي المعادي للشيوعية أيرفينغ براونو، الأمريكي التروتسكي السابق جيمس برنهام واليساري الأمريكي وعميل الاستخبارات الأمريكية اليساري سيدني هوك، عميل الاستخبارات مايكل جوسلسون، الشيوعي السابق والمعادي لها آرثر كوستلر والكاتب والمؤلف الأمريكي عميل المخابرات ميلفن لاسكي الذي يقف يمين اليسار المعادي للشيوعية، والكاتب والمؤلف الموسيقي اليساري المعادي للشيوعية نيكولاس نابوكوف والروائي اليساري اغنازيو سيلوني. يقود هذا المؤتمر كما هو واضح، اناس يساريين، أو شيوعيين سابقين جندهم عدو البلاشفة مايكل جوسلسون.

يشرح الكاتب الليبرالي فرانسيس سوندرز في كتابه (من دفع للمزمار)¹ الدور الذي لعبه العميل مايكل جوسلسون في المؤتمر بالتفصيل الشديد. ونذكر، بأن المؤتمر، وخصوصاً جوسلسون كان قد وظف آخرين كأعضاء للمؤتمر يساريين وشيوعيين سابقين من أجل استخدامهم في الحرب ضد السوفييت، ومنهم: الروائي الفرنسي جورج مالروكس، النظري السويسري دينيس روجيمونت، الكاتب الفرنسي أندريه جايد والبريطاني مايكل بولاني والنظري النمساوي فرانز بوركينو أحد رواد نظرية التوتاليتارية. تجنّد داعية السلام والمنطقي البريطاني برتراند راسل على يد جوسلسون كذلك، وشارك المؤتمر جاك ماريتين وارنست رويتز. وقد افتتح مؤتمر الحرية الثقافية مكاتباً له في 35 دولة.

دعمت وكالة الاستخبارات الأمريكية المجالات اليسارية المعادية للسوفييت: انكاونتر، بارتيزان ريفيو (التمس سيدني هوك الرجاء من وكالة الاستخبارات لدعم المجلة بعد أن اصابتها أزمة مالية)، مجلة كومينتاري ومجلة نيوليدر. مجلة كوادرنوز ومجلة فورام التي كان يديرها الليبرالي عميل المخابرات فريدريك توربيرغ. أدار وولتر لأكير الممثل الرسمي لمنظمة الحرية الثقافية في إسرائيل مجلة سوفيت سيرفي. حرر اليساري المعادي للشيوعية وعميل الاستخبارات اغنازيو سيلوني مجلة تيمبو برزنت الإيطالية. حرر الشاعر الكاثوليكي جيمس مكولي مجلة كوادرنانت. دعمت المخابرات كذلك المجالات اليسارية جيو اليابانية ومجلو كويست اليسارية الهندية.

1 - الحرب الباردة الثقافية- السي أي إيه والحرب الباردة الثقافية، فرانسيس سوندرز، المركز القومي للترجمة سنة 2009

بالتأكيد لم يكن كتاب ماركوز (الماركسية السوفييتية) من ضمن الـ30000 كتاباً التي أوصت دائرة المخابرات المركزية عام 1953 بازالتها من على أرفف دائرة الإعلام الأمريكية في سبعة دول. حظرت وزارة الدفاع الأمريكية أي كتاب للشيوعيين. نحن نعلم بأن كتاب ماركوز لم يكن حينها صادر بعد. ولكن (الماركسية السوفييتية) صدر برعاية مركز الدراسات الروسية ذو الارتباطات الاستخبارية الأمريكية وفي أجواء المكارثية. وبالرغم من ذلك، رأى هذا الكتاب النور على الأرفف الأمريكية.

إن الحقيقة التي يشير لها كتاب (الحرب الباردة الثقافية) لسوندرز إن وكالة المخابرات المركزية كانت تمتلك برنامجاً لدعم الكتب في سنوات الخمسينات والستينات، بدون الكشف عن تأثير حكومة الولايات المتحدة، بصرف النظر عن قيمتها التسويقية، وحفز المؤلفين الأمريكيين والأجانب على كتابة الكتب السياسية عن طريق دعم الكتاب بشكل مباشر أو دعم الناشرين. ويذكر الكتاب أن صحيفة نيويورك تايمز قد ذكرت سنة 1977 أن وكالة المخابرات المركزية كانت متورطة في نشر ما لا يقل عن 1000 كتاب. لقد بحثت كثيراً في أرشيفات السي آي ايه المرفوع عنها السرية عن أسماء تلك الكتب التي دعمتها الوكالة، ولكني لم أجد. إلا أن البحث في هذه المسألة يُشير إلى أن موقع عمل ماركوز، وتوجهه السياسي، والظرف الذي كان يعمل في ظله، جعلني أرجح بأن كتابه (الماركسية السوفييتية) كان موصى به بشكل خاص. دعمت المؤسسات المالية، والمؤسسات التابعة للشركات الاحتكارية العملاقة، اساطين المال، مثل مؤسسات فورد وروكفلر، بإشراف وكالة الاستخبارات المركزية، المعاهد العلمية والجامعات مثل جامعة كولومبيا وهارفارد، وخصوصاً معهد الدراسات الروسية في كل منهما حيث عمل ماركوز. كانت مؤسسة روكفلر وبدرجة لا تقل عن مؤسسة فورد إحدى المكونات الرئيسية في الحرب الباردة الأمريكية ضد الاتحاد السوفييتي. كان المانح الرئيسي لرأسمالها هو الرجل ذو الميول المحافظة والمعادي للشيوعية جون روكفلر الثالث. إن نتائج تزواج روكفلر وحكومة الولايات المتحدة الأمريكية، فاقت كل ما يمكن تصوره من آثار. كان معظم أعضاء مؤسسة روكفلر من خبراء الحرب الباردة في وكالة الاستخبارات المركزية مثل جون ماكلوي وجورج لافيت، وبالتالي نرى العلاقة وثيقة بين المخابرات المركزية، وتلك المؤسسات التمويلية.

قد يرد علينا أحدهم بأن اليمينيين في كاليفورنيا قد طالبوا بقتل ماركوز، وقد تم تهديده بالطرد من جامعة كاليفورنيا بالفعل، فكيف كان يمكن أن يكون هذا الرجل مدعوماً من الإمبريالية، وفي نفس الوقت مهدداً؟ في حقيقة الأمر ما أو من به، وما تُشير إليه كل القرائن، أن عمله في المعهد الروسي للدراسات في جامعات كولومبيا وهارفارد، مدعوماً بأموال روكفلر، وهو أكبر منتج للدراسات المعادية للشيوعية والسوفييت، والذي يمتلك جنوراً غير مباشرة مع وكالة الاستخبارات الأمريكية التي نسقت تمويل كل المجالات والمعاهد والمؤتمرات وكل القوى اليسارية المعادية للسوفييت، يكفي لوحده لكي تقنعنا بعمالة ماركوز. منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى سنوات 1970، كان هناك صراع داخلي في الولايات المتحدة بين تيارات يمينية معادية للسوفييت لا تريد أن تقدم أي دعم لليساريين حتى لو كانوا معادين للسوفييت (المكارثيين وأحفادهم) من جهة، وتيارات يمينية معادية للسوفييت هي الأخرى تعمل في إطار وكالة المخابرات المركزية، كانت تريد أن تستخدم كل الوسائل (الذكية) المتاحة لحربهم الباردة، بدعم الباحثين والناشطين اليساريين والمجلات اليسارية في الخارج

والداخل. يظهر هذا التناقض بين التيارات المُعادية للشيوعية بجلاء، عند قراءة كتاب (الحرب الباردة الثقافية) للكاتب الليبرالي فرانسيس سوندرز.

ويشير الباحث الأمريكي الليبرالي دونالد ادامز، إلى التناقض الذي كان قائماً بين قسيمي العداء للشيوعية في الولايات المتحدة، المكارثيين من جهة ووكالة الاستخبارات الأمريكية من جهة أخرى، ويقتبس ما قاله عدو الشيوعية ارثر شليز نغر في مقابلة معه عام 1994: "كانت ستكون مُشكلة حقيقية لو علم جو مكارثي أن الحكومة الأمريكية كانت تُموّل المجلات اليسارية غير الشيوعية والنقابات الاشتراكية والكاثوليكية في أوروبا".¹

وكمثال آخر نضربه لممارسة وكالة الاستخبارات الأمريكية في تجنيد اليساريين، واستخدامها بطش المكارثية في جذبهم، يقول الدكتور عبد العظيم أحمد في استعراضه لكتاب (نشاط وكالة المخابرات المركزية في نصف القارة الإفريقية الجنوبية) الذي كُتِبَ بناءً على شهادات عاملين تركوا العمل في الوكالة، يقول: "أن الوكالة لم تتورع عن محاولة تجنيد بعض المُثقفين الأمريكيين المعروفين بميولهم التقدمية أو حتى نزعاتهم الراديكالية. ومثال الأستاذة كيمبا ميش واضح في هذا المجال. فهذه الأستاذة السوداء كانت معروفةً بمناصرتها الشديدة لحركة السلطة السوداء في الولايات المتحدة، وكانت شديدة النشاط في حركة حقوق السود. ومع أن الوكالة قد فشلت في هذه الحالة على وجه التحديد، فإنها نجحت في حالات عديدة أخرى في تجنيد عناصر اشتهرت في شبابها على الأقل بمواقفها الراديكالية. من هذه الحالات حالة الأستاذ الجامعي جيمس هووكر الأستاذ بجامعة ميتشجان. فقد كان معروفاً بعدائه لحرب فيتنام وللمكارثية... ولكن وفقاً لأرملته (مات 1987) فقد تبين أن هووكر جُنِدَ في المخابرات خلال أول فترات تدريسه في أواخر الخمسينات، وأن عمله الأساسي في الوكالة كان تقييم مدى نفوذ الأحزاب السياسية والقادة السياسيين في أفريقيا. كما كان مُكلفاً بدراسة نقابات العمال الأفريقية. ولقد قال لزوجته أن حجة المخابرات عند تجنيده كانت كما يلي: (اننا لن نستطيع الحصول على صورةٍ دقيقةٍ عن أفريقيا، وبالتالي تحديد سياسة صحيحة لأمريكا في أفريقيا إلا بالاعتماد على الأذكياء الليبراليين من أمثالك، اما المهووسين من أنصار المكارثية -التشديد من عندي- فإنهم يُلحقون أضراراً بالغة بالولايات المتحدة). ومن المؤسف أن هذا الأسلوب من النقاش قد نجح مع العديد من أساتذة الجامعة الأمريكية".²

هناك العديد من الشواهد، والأدلة التي تظهر عند البحث في تاريخ العداء الأمريكي للشيوعية، تكشف عن صراع أجنحة في الداخل الأمريكي، في كيفية مُحاربة الشيوعية. لذلك، ليست المسألة أنه كان يكمن في الأوساط الحاكمة الأمريكية تيار واحد مُتسق مُعادٍ للشيوعية، بل كانت هناك تيارات متعددة. نعتقد أن ماركوز ضابطته احدى التيارات المتوحشة البلهاء، ودعمه تيار آخر متوحش ذكي

- Collateral Damage: Anti-Communism and U.S. Cultural Policy, Donald Elwin Adams, University of Missouri-Kansas, P199

2- مجلة الطريق، العدد الخامس، 1981، ص174-175

في الجامعات من جهة أخرى. ولكن أياً يكن الأمر، ماركوز كان معادياً للسوفييت، وبالتالي، لا يسعنا إلا أن نتفق مع ريمون ارون الذي قال بأنه لا مفر للشخص المُعادي للسوفييت من أن يقبل الإدارة الأمريكية في نهاية المطاف.

أخذ العداء للسوفييت مجرىً جديداً تماماً بعد الإطاحة بالثورة المضادة في تشيكوسلوفاكيا. وكان هذا الحدث، هو الذي ذرّف عليه اليساريين دموع التماسيح، بسبب التدخل السوفييتي. قامت القوى الصهيونية والرجعية في الداخل التشيكوسلوفاكي مدعومةً بالاستخبارات الأمريكية والألمانية الغربية -وخلال 7 أشهر- بالدعوة إلى عزل الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي، وتفكيك الميليشيا الشعبية (التي كان عدد أفرادها 100 ألف)، والانسحاب من حلف وارسو، واكتُشفت في الأيام قبل المساعدة السوفييتية لتشيكوسلوفاكيا، مستودعات لأسلحة ثقيلة ومضادة للدبابات ورشاشات آلية من صنع أمريكي وألماني. قام السوفييت بجهود دبلوماسية جبارة، بالتعاون مع الأحزاب الشيوعية في بولندا، هنغاريا، ألمانيا الديمقراطية وبلغاريا من أجل تهدئة الوضع الناشئ في تشيكوسلوفاكيا. ولكن عندما بدأت هذه القوى الرجعية، المسيطرة على وسائل الإعلام والصحف بتأزيم الوضع، تدخلت قوات حلف وارسو في 21 آب عام 1968، في عملية للقضاء على الثورة المضادة.

إن أولئك الذين يسعون إلى الثورة المضادة لا يلعبون. لقد تطلب الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية بذل جهود وتضحيات رائعة من قِبَل أنبل الرجال والنساء في التاريخ، وبعد تحقيق الاستقرار والمحافظة على منجزات الشعب، قد يتطلب الأمر بذلك جهد وتضحيات أكبر. إن النضال ضد العدو، يتطلب فهمه، أي فهم ذلك العدو، بالدرجة الأولى، والتخلص من أية أوهام حول طبيعته. أعتقد أن أكبر فشل حصل في العديد من الأحزاب الشيوعية في أوروبا، وبالتأكيد، قبل ذلك اليسار الراديكالي، هو التقليل أو عدم فهم الطبيعة الفعلية للإمبريالية الأمريكية. إذا كان أنبل رجال ونساء التاريخ هم من يحققون الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فإن العودة بالتاريخ إلى الخلف واستعادة النظام الرأسمالي يحتاج إلى جهود أعتى المجرمين والقتلة والعنصريين والفاشيين والصهاينة.

وفيما اصطف كل اليسار الراديكالي وغيرهم من الماركسيين الغرب والتروتسكيين والماويين، وللأسف عدد من الأحزاب الشيوعية في أوروبا الغربية في موقف واحد ضد المساعدة الأممية التي قدمتها الدول الاشتراكية إلى تشيكوسلوفاكيا للحفاظ على منجزات الشعب التشيكوسلوفاكي، منجزات أنبل البشر، فإنهم بذلك، اصطفوا في موقف واحد، موضوعياً، مع موقف الجيش السابع الأمريكي الذي كان مُستنفراً في ألمانيا الغربية مع قطعان البوندسفير الفاشية الداعمين لأعتى القتلة والمجرمين في الداخل التشيكوسلوفاكي، من أجل انتهاز اللحظة الحاسمة في التدخل العسكري. لقد وسمت كل هذه القوى اليسارية الغربية والتروتسكيين والماويين التدخل المُشترك لدول حلف وارسو بأنه (اعتداء على استقلال تشيكوسلوفاكيا)، (اعتداء الإمبريالية الاجتماعية على تشيكوسلوفاكيا) وعلى أنه (جريمة بحق الشعب التشيكوسلوفاكي)، وطبعاً، هكذا كان موقف ماركوز أيضاً.

يمكن أن نجد موقف التروتسكيين على سبيل المثال، من الأحداث في تشيكوسلوفاكيا في كثير من المقالات والكتب ومجلاتهم اليسارية. في مجلة International Socialist Review اعتبروا الثورة المضادة هناك ثورةً ضد السلطوية من أجل الديمقراطية¹، وفي عدد آخر، وضعوا النضال الفيبينامي ضد الغزو الأمريكي على قدم المساواة مع "النضال ضد السلطوية"² في تشيكوسلوفاكيا. لا يمكن للمرء، في فترة الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية أن يقف ضد الطرفين، أو أن يدعي انه يناضل ضد الإمبريالية في الوقت الذي يُعادي فيه الشيوعية. بالضبط، مثلما يقول الأمين العام للحزب الشيوعي الأمريكي غاس هول "من بديهيات الصراع الطبقي أنك لا تستطيع أن تجري فراراً مع الأرنب البري وأن تصيد مع الكلاب في نفس الوقت. وفي عالم الواقع لا يمكنك أن تكون في فلك الإمبريالية، مُندفعاً في تيار القوى المعادية للسوفييت والمعادية للاشتراكية، وأن تظل في نفس الوقت ضمن تيار قوى الطبقة العاملة والاشتراكية والتحرر الوطني. وفي عالم الواقع لا يمكنك أن تكون في نفس الفُلك مع الشيوعيين والقوى الثورية الأخرى، بينما تُساند وتؤيد جهازاً قوى الرجعية والثورة المضادة عند كل نقطة تحوّل في الأحداث"³.

ما هي الظروف الخارجية التي كانت تُحيط بالتدخل السوفييتي في تشيكوسلوفاكيا؟ ما الذي كان يجري في العالم آنذاك؟ قد يظن قارئ السطور حول التدخل السوفييتي في تشيكوسلوفاكيا أن هذا التدخل حدث في ظروف بسيطة، أو خالية من أي أخطار خارجية كانت تهدد حلف وارسو. هكذا قد يظن من يلعن التدخل ومن يقرأ التاريخ من منظار مُعادي للسوفييت. من الأساسي في هذا الصدد أن نأخذ في الاعتبار أن تشيكوسلوفاكيا لم تكن وحدها، وأن ميثاق حلف وارسو قد تم انشاؤه بعد ولادة حلف شمال الأطلسي، كتحالف دفاعي من جانب الدول الاشتراكية ضد القوى العدوانية وكانت ألمانيا الغربية وبريطانيا أبرزها. قام مجموعة من الضباط الفاشيين عام 1967 بانقلاب في اليونان. كان هذا الحدث متعدد المعاني: كانت الفاشية قادرةً على ان تُطل برأسها من جديد في أوروبا. ظهر تهديد جديد في البحر المتوسط، مع وجود أقسام من الأسطول الأمريكي السادس على الحدود مع اليونان، كانت حدود هذه الأخيرة مع بلغاريا مرةً أخرى ذات طبيعة عدائية بنشاط. في هذا الصدد -وفي الوقت نفسه تقريباً- حمل ميل يوغسلافيا المكثف للتحرك غرباً خاصةً من الناحية الاقتصادية، خاصةً فيما يتعلق بالقرارات الجديدة آنذاك حول الاستثمارات الرأسمالية في يوغسلافيا، نقول حمل مغزىً مُعيناً. كان العدوان الإسرائيلي عام 1967 على الدول العربية وإصرارها على توسيع غزواتها جزءاً من صورة الظروف الدولية تلك، تضمّن هذا، كما الأحداث في اليونان، علاقة القوى في البحر المتوسط. كان نجاح ديغول بمساعدة اليمين المتطرف والفاشيين عام 1968 مصدراً لخيبة الأمل والقلق. اثارت التطورات في جنوب أفريقيا والمستعمرات البرتغالية المتمردة قلقاً بالغاً بين تلك القوى التي كانت تسعى إلى منع نشوب الحرب.

¹-International Socialist Review Vol 29 No 6, P33

²- International Socialist Review Vol 30 No 1, P53

³ - حول الشيوعية الأوروبية، غاس هول، ترجمة سعد رحمي، دار الثقافة الجديدة القاهرة 1982

الاعتبار الأساسي يكمن في التطورات الأمريكية، ويشمل هذا تكثيف الحرب على الشعب الفيتنامي ومشاركة الولايات المتحدة في الانقلاب اليوناني ودعمها المستمر لأشد العناصر صهيونية في إسرائيل وأكثر العناصر المتخلفة في المنطقة العربية والموافقة على أكبر مخصصات عسكرية في التاريخ آنذاك حيث بلغت حوالي 72 مليار دولار، هذا عدا عن النفقات العسكرية في الخارج. في ذلك الوقت كانت الولايات المتحدة تنفق مليارات الدولارات للبدء في تطوير الصواريخ متعددة الأهداف MIRV والتي كان كل واحدٍ منها قادراً على نقل 10 قنابل هيدروجينية عبر مسافات طويلة وإسقاطها على أهداف محددة. كانت مناورات النانو البحرية والبرية مكثفة بشكل خاص في ربيع وصيف عام 1968، وشملت تدريباتٍ على توجيه الضربات النووية.

ربما كانت مسألة ألمانيا الغربية برمتها، هذه المسألة لوحدها، حاسمة في تحرك قوات حلف وارسو. قتلت القوات الألمانية حوالي 3 ملايين روسي بين عامي 1914-1917، وقتلوا تحت قيادتهم النازية أكثر من 20 مليون مواطن سوفيتي بين عامي 1941-1945. ان معنى الإمبريالية الألمانية كان واضح بنفس القدر بالنسبة للدول الأخرى في وارسو، وخاصةً جمهورية ألمانيا الديمقراطية وبولندا، التي فقدت هذه الأخيرة 7 ملايين مواطن أمام النازيين. هل كان الوضع في ألمانيا الغربية هادئاً لدرجة يصعب معها تقدير مخاوف السوفييت والبولنديين؟ لنأخذ هذه الحقائق بعين الاعتبار: في عام 1967 بدأ التحالف البرجوازي الكبير يتشكل في ألمانيا الغربية، أي توحيد الحزبين المسيحي والديمقراطي في حكومة واحدة لأول مرة: أي نهاية أية معارضة برلمانية. أصدرت الحكومة في أيار عام 1968 مراسيم الطوارئ- رغم الاحتجاجات الشعبية والمظاهرات. كانت هذه المراسيم تذكر الجميع بسلطات هتلر، لأنها كانت تهدف إلى تدمير إمكانية وجود معارضة محلية فعالة في مواجهة الحرب التي كانت ألمانيا الغربية تُعدها. كان مُستشار ألمانيا الغربية آنذاك جورج كورت كيسينجر. انضم هذا المُجرم إلى الحزب النازي عام 1933 وتسلق صفوفه حتى شغل مناصب عليا خلال الحرب العالمية الثانية في وزارة غوبلز للدعاية. أعلنت حكومة ألمانيا الغربية في صيف عام 1968 تعيين قائدٍ جديد لجميع القوات البرية: الجنرال النازي البيرت شينيز. انضم هذا الرجل إلى النازيين عام 1933 وخدم هتلر خلال الحرب كعقيد. أنشأ هذا الفاشي عام 1949 ما سُمي بمنظمة شينيز Schnez-Truppe، وهي مجموعة متكونة من 40000 فرد الغرض منها الحرب ضد الاتحاد السوفيتي، وكانت ناشطة في منطقة الاحتلال الأمريكي، وبقيت كذلك حتى وقت لاحق. عمل أعضاء هذه المنظمة في البوندسفير وجهاز المخابرات. ثم تم تعيين شينيز فيما بعد قائداً لقوات البوندسفير البرية!. أعلنت حكومة بون في صيف عام 1968 عن خطط مناورات (الأسد الأسود)، التي كانت مُقررة اصلاً قريباً من الحدود التشيكوسلوفاكية، وكان قائدها الجنرال كارل فيلهلم تيلو الذي كان سابقاً رئيساً للعمليات في القيادة الجنوبية للجيش النازي، ومن واجباته سحق حركات المقاومة في بلغاريا ويوغسلافيا واليونان. ألم يكن على السوفييت أن يفلقوا من كل هذا؟ ومع ذلك، لم يحدث التدخل العسكري السوفيتي في تشيكوسلوفاكيا، كبرقٍ في سماءٍ صافية. في 8 كانون الأول عام 1967، أي قبل الأحداث في تشيكوسلوفاكيا، أصدرت الحكومة السوفيتية تحذيراً جدياً بشأن التطورات السياسية الخطيرة في جمهورية ألمانيا الاتحادية فيما يتعلق بتنشيط النزعات العسكرية

والنازية الجديدة داخل حدودها. وتذكر السوفييت في هذا البيان عشرات الملايين من القتلى والدمار الذي سببته الحرب النازية، وقد انتهى هذا البيان بعبارات الإنذار المباشر: "ان الاتحاد السوفييتي من جانبه، سيبدل قسارى جهده لحماية الشعوب من مكائد القوى الفاشية والعسكرتاريا الجديدة... بتبنيه الإجراءات السياسية والإجراءات الضرورية الأخرى لمنع مثل هذه التطورات التي يمكن أن تؤدي إلى اقامة بؤرة أخرى من الخطر الفاشي في أوروبا وتهديد السلام العالمي".¹

وأصدر الاتحاد السوفييتي عدداً آخر من البيانات لاحقاً، تُحذر القوى الإمبريالية من محاولة تحطيم المنجزات الاشتراكية في دول وسط وشرق أوروبا. لقد كانت الأحداث واضحة لكل من يقرأ التاريخ. امام من أعماهم الحقد على الشيوعية والسوفييت، فقد صمّوا إذانهم وبدأوا بالنحيب ورسوا صفوفهم إلى جانب كل القوى الرجعية.²

¹- Daily Report, Foreign Radio Broadcasts, Issues 236-240. P180-181
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435064983687&view=1up&seq=180>

²- للقراءة حول هذا الموضوع، يمكن مراجعة كُتيب
Czechoslovakia at the Crossroads, Guss Hall, Report to the meeting of the National Committee of the
Communist Party, USA, Sep 2, 1968.

الفصل الثاني: الإنسان ذو البعد الواحد

"ولكنك توافق معي على أن المرء الذي لم يفهم وضع المجتمع في الوضع الراهن أعجز أيضاً عن فهم الحركة التي تسعى إلى تدمير هذا المجتمع وعن فهم التعابير الأدبية لهذه الحركة الثورية"¹

يُعلن ماركوز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) أن المُجتمع الأمريكي هو مجتمع بدون معارضة أو تناقض داخلي. يُعتبر اكتشافاً (ثورياً) ما يصل إليه ماركوز بأنه لا يوجد تناقض داخلي، في المجتمع الأمريكي. يقول ماركوز بأن تطور الرأسمالية قد غير بُنية ووظيفة الطبقتين الاجتماعيتين الرئيسيتين البروليتاريا والبرجوازية، بحيث لم تعودا تظهران كطبقات تحمل رسالة التغيير التاريخي، وصار تطور الوضع القائم يوحد المتضادات في المجتمع المعاصر. إن أبسط طريقة للدفاع عن القمع هو القول بأنه ليس موجوداً أو بأنه لا يمكن تغييره. ينتمي منهج ماركوز في التحليل إلى تقليد قديم متصوف وفاشي. لقد كان يفبرك الحقائق مما يُتيح للنظريات الإمبريالية المجال واسعاً لتنتشر بسهولة. إن الحاجات المباشرة للصراع الطبقي تتطلب من الإمبريالية الأمريكية أن تُجند شتى أنواع الخبراء في المجالات والكتب، من الذين يرتدون قناع الاهتمام بالتصدع الذي يأخذ مكانه في المجتمع الإمبريالي والذين يضعون توقعاتهم على أساس سلطاتهم المهنية والفكرية بأنه لا مكان لذلك التصدع في مجتمعاتهم. وفي معرض الحديث عن إمكانيات التغيير، يشير ماركوز إلى أنه من المحتمل أن تقوم (صدفة ما) بتغيير الوضع، ولكن اندماج آليات المعارضة في النظام تشير إلى أنه حتى أية كارثة غير قادرة على أن تجلب تغييراً، وبذلك يقضى ماركوز على تلك (الصدفة) التي افترض إمكانيتها. ويتحدث كذلك عن أن النظام كلي الوجود يدمج الثقافة والعلم والاقتصاد وبيئته كل بديل له، ويقوم بخلق استقرار اجتماعي ناجم عن ارتفاع الإنتاجية، محتويًا التقدم التكنيكي في إطار الهيمنة. صارت العقلانية التكنيكية عقلانيةً سياسية. وهذا يعني بالنتيجة، حسبما نرى، ان الإمبريالية الأمريكية لا تُقهر ولا يمكن تدميرها. فرضية ماركوز المبدئية في (الإنسان ذو البعد الواحد) هي أن المصدر الحقيقي للكرب والبؤس والمعاناة في المجتمعات الإمبريالية هو رغبة الإنسان النهم في ارضاء الذات واشباعها.

يُفهم من قراءة فكر ماركوز أن الثقافة لا تنتمي إلى البناء الفوقي للمجتمع، وهي لا تخدم القاعدة الاقتصادية ولا تحميها، ولا تنبثق منها عناصر المقاومة والصراع. الثقافة عند ماركوز هي مستودع، مخزن، من المثل والقيم والأفعال المتعالية، وهي تشكل بهذا المعنى بعداً ثانياً للواقع الاجتماعي لا يتعلق بهذا الأخير. إن المجتمع الذي يسمح للثقافة أن تقف في موقف معارض للواقع الاجتماعي، هو مجتمع ذو بعدين اثنين، أما المجتمع الذي تندمج فيه الثقافة في النظام القائم هو مجتمع ذو بعد واحد.

¹ - من ماركس إلى انينكوف في 28 كانون الأول 1846.

ينتقد هربرت ماركوز المجتمع الإمبريالي الأمريكي لأنه مجتمع ذو بعدٍ واحد (بدون أية إمكانية للتغيير).

تكمن فائدة نظرية ماركوز للإمبريالية الأمريكية في أنها تضرب عاصفةً من الدخان المشوش على حقيقة مادية التغيير والتطور الاجتماعي (مفهوم ماركوز للثقافة المتعالية غامض ويوحى بأنها، أي الثقافة، فطرية وهبة من الله)، وتعترف هذه النظرية بأن اسس التغيير والتطور لا تكمن في التناقضات الكامنة في المجتمع بل في الأسباب الخارجية، والثقافة بطبيعتها خارجية وفطرية، وهذا يعني انه لا يمكن لأي ثورة أن تكون ممكنة في الولايات المتحدة بسبب عدم وجود ثقافة متعالية. إن الوظيفة السياسية لكتاب مثل (الإنسان ذو البعد الواحد) في حقيقة الأمر، هي تعزيز مؤلفه لحلم الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية، وفي أن تقوم هذه الإمبريالية بإنشاء الظروف المادية المواتية لرشوة الناس وإبعادهم عن الصراع الطبقي، وإسكات أي معارضة داخلية أو خارجية لها. هيّج هذا النوع من المُحاججات، الأرسقراطيات والفاشيّات الأمريكية الداخية لقمع أي معارضة وإسكاتها، حيث كان ماركوز يعتبر أن خسارة حقوق وحرّيات الناس في المجتمعات الصناعية المتقدمة تشير إلى مرحلة أعلى من هذا المجتمع، مرحلة حيث لا يحتاج أحد إلى أي حريات أو حقوق. لقد سيطرت الدوغما البرجوازية عقود طويلة على علم الاجتماع ولذلك، "ظهرت في الغرب حاجة شديدة لنظرية نقدية عن المجتمع. هذا مفهوم، نظراً لحقيقة أن الثورة العلمية التكنيكية، وتناقضات التطور الاجتماعي تأخذ شكل مُفارقات قاسية يشعر بها أغلبية الجماهير في الغرب"¹. وكان هربرت ماركوز هو رائد النظرية التي كان من المُفترض أنها ستقضي على تلك الدوغما. لاقت مؤلفاته، نشرهاً واسعاً من قبل دور النشر البرجوازية، وتُرجمت إلى عدة لغات، وصارت موضوعاً للنقاش والتحليل على نطاق واسع، حتى خارج دائرة اليسار. وبدأت شهرته، مع نشر كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) تتسع بين طلبة ألمانيا الغربية ويوغسلافيا والولايات المتحدة.

كانت مفاهيم مدرسة فرانكفورت، بحلول منتصف سبعينيات القرن الماضي، الأساس للبعها كدورٍ مُحدد للأفكار التحريفية والانتهازية الجديدة في أوروبا وانتشارها وتأثيرها، وكأحد مصادر الحركات المعادية للاشتراكية في تشيكوسلوفاكيا. "لا تتوافق الفترة التي ظهرت فيها مدرسة فرانكفورت مع فترة انتشارها عالمياً، حيث بلغت ذروتها عام 1968، وذلك في أيام التحركات الفوضوية للطلاب الفرنسيين والألمان، مما توافق مع فترة تحركات القوة المضادة للثورة في تشيكوسلوفاكيا (1967-1968)"².

وفي هذه المناسبة "أُعلن على صفحات مجلة الجناح اليميني التشيكوسلوفاكي المُضاد للثورة في نهاية الستينيات Literarni Listy أن عمل هربرت ماركوز ينتمي إلى الماركسية المُعاصرة ذات التفكير

¹ - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

² - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص717

الحر، وذروتها الفلسفية"¹، تم شرح أكثر أفكار اليمين المضاد للثورة في تشيكوسلوفاكيا، شيوعاً وثباتاً، في كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد) لهربرت ماركوز، الذي نُشر وتوزع على نطاقٍ واسعٍ في العديد من الدول، وكان له تأثير على دوائرٍ واسعةٍ من المثقفين. شارك ماركوز سنة نشره لكتابه هذا في أعمال مدرسة البراكسيس ودعا نفسه صراحةً بأنه "ماركسي"².

في أيار 1968 خرج طلاب باريس إلى الشوارع تحت شعار الثلاثة Ms، الثلاثة هم ماركس وماو وماركوز على الرغم من أن هذا الشعار مضلل للغاية، فلا يمكن وضع مفاهيم ماركوز عن المجتمع الصناعي المشتقة من السوفييتولوجيا، وتحليل ماركس للرأسمالية على مستوى واحد. أو فهم ماركس الخلاق للديالكتيك من جهة، وشروحات ماو حولها، المسروقة من الفلاسفة السوفييت والمُعَدلة بطريقة مُبتدلة³، من جهةٍ أخرى، على مستوىٍ مُماثل.

لقد أصبح الأستاذ البالغ من العمر سبعين عاماً، مؤلف الأعمال الفلسفية والمقالات الصحفية العريضة، حتى قبل وقت قصير من ذلك التاريخ معروفاً لدائرة ضيقة من المتخصصين، فجأةً شخصيةً رمزيةً، ونوع من نبي الحركة الطلابية. كان تأثير ماركوز قوياً على الحركة الطلابية الألمانية بشكلٍ خاص، يقول السوسيولوجي البريطاني المعاصر كولن باركر أن "أحد الأشياء التي ميزت الحركة الطلابية الألمانية كان انفصالها شبه التام عن الحركة العمالية. قَبِلَ معظم الطلاب الراديكاليين بسهولة حجج كُتاب مثل ماركوز وفانون بأن الطبقة العاملة لم تعد قادرة على أن تكون ذاتاً ثورية"⁴.

ويشير الكاتب إلى أن الحركة الطلابية الألمانية، هي أول من تلاشت في عداد الحركات الطلابية في أوروبا الغربية. أما تأثير أدورنو وهوركهايمر كان شبه معدوم فيها لأنهما -كما يُشير السوسيولوجي الماركسي السوفييتي بوريس بيسونوف- "لم يتجاوزا حدود النقد الليبرالي للمجتمع والثقافة البرجوازيين... لقد استبدلوا تحليل العلاقات الاقتصادية الاجتماعية الحقيقية بتصريحات أخلاقية ذاتية، وحل محل الإنسان العياني في تشكيلة اجتماعية اقتصادية عندهم، انساناً فوق التاريخ، صورة تخطيطية لـ(الإنسان بشكلٍ عام)"⁵.

¹ - The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 24:3, 1985, P39.

وهذه المقالة، تشرح بالتفصيل تأثير مدرسة فرانكفورت على التحريفيين التشيكوسلوفاكيين في كتاباتهم وطروحاتهم، ومنها أطروحة (الاشتراكية بوجه انساني).

²-Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Socialism in the Developed Countries, Routledge Publisher2014, P169-180.

³ - أنظر كتاب: نقد المفاهيم النظرية لماو تسي تونغ، هيئة من العلماء السوفييت، دار التقدم 1974

⁴ - Some Reflections on Student movements of the 1960s and early 1970s, Colin Barker-Revista Critica de Ciencias Sociais, 81, 2008, P64.

⁵ The Frankfurt School and the Social Conceptions of the Contemporary Petty-Bourgeois Left-Radical Movement, Boris Nikolaevich Bessonov, 1986, P6

إن وجهات نظر ماركوز ذات أهمية كبيرة لفهم طبيعة الحركة الطلابية في البلدان الرأسمالية. كان لدى هذه الحركة، وفرة من الأيديولوجيين الشباب الذين استلهموا بشكل أو بآخر من ماركوز، وحاولوا الحفاظ على مظهر الأصالة الكاملة. يؤكد الفيلسوف الماركسي السوفييتي ادوارد باتالوف أن التجارب الشخصية لأعضاء معهد فرانكفورت للعلوم الاجتماعية يمكنها أن تُفسر موقفهم حول المجتمع الصناعي والمجتمع ذو البعد الواحد، وبالرغم من أنها ليست عاملاً رئيسياً في ذلك التفسير، إلا أن هذا العامل الشخصي يساعدنا على تمييز السمات المحددة لتلك النظريات وإبراز تفسيرات مؤلفيها لمصير المجتمع الذي يعيشون فيه. "إن كلاً من ماركوز وأدورنو... قد نشأ على القيم الأوروبية التقليدية، وعلى الاحترام المخلص (للروح)، ولما أُلقت بهما أقدارهما إلى أمريكا الصناعية، لم يكن بوسعهما سوى الشعور بغربتهما في هذا العالم غير المؤلف من (العقلانية) التكنولوجية، عالم تنفذ فيه الأرباح والحسابات حتى أكثر أركان الحياة خصوصيةً، عالم من التوحيد القياسي تبدو الفردية فيه مُكتسحةً تماماً. كانا غربيين في هذا العالم (العقلاني)، ولا يكاد يبعث على الدهشة أن نجد الكثيرين منهم وقد أصبحوا أيديولوجيين (الغرباء)، أولئك الذين وجدوا أنفسهم خارج بيئتهم الاجتماعية المألوفة. وأكثر من ذلك، (فالغرباء) يميلون دائماً لأن يكونوا متشائمين، فهم ليسوا واثقين من الأرض التي تحتهم، والعالم ينهار فوق رؤوسهم، ويتحولون إلى كتلة رمادية بلا ملامح، إلى (شوال من البطاطس) لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر".¹

لا تعبر تضاربات وتناقضات تفكير ماركوز عبر سنوات طويلة، عن نضوج أفكاره، إنها على كل حال تعبر عن فوضى وإخفاقات كثيرة. يمتلك ماركوز نزعةً واضحة لتجاهل الحقائق غير المستساغة، بغض النظر عن مدى جوهريتها للوصول إلى الاستنتاج العلمي الصحيح، فهو يفضل اختيار وتأكيد تلك الحقائق-باقتطاعها من سياقها- تلك التي تعمل لصالحه فقط. كل هذا، وعلى الرغم من هدفه الذي أعلنه عن دراسة المجتمع الرأسمالي الحديث، وما يبدو عليه أنه قادر على كشف ما هو جديد.

تساعدنا قراءة ماركوز بلا شك، على لفت انتباهنا إلى عدد من الجوانب المهمة من التطور الذي عاصره -بالرغم من أن كثيرين قد سبقوه في كشفها، على أسس ماركسية- وإلى عدد آخر من التأكيدات غير المتوازنة على بعض النقاط، وإلى عدد من تعميماته غير المبررة على جوانب أخرى (تكون تشويهاً وتحريفاً في كثير من الأحيان)، ورجعيةً في أحيان كثيرة. ولكن لا يمكن لماركوز أن يدعي أنه رجل علمي، عندما يفشل في الاستيعاب العلمي للواقع العياني لعصره- وبالتحديد نظريته التي تستثني وتجاهل أشكال النضال العمالية في هذه الظروف أو تلك. يستدعي ماركوز شتى التعديلات إلى تفكيره عندما يجد أن الواقع يتجاوزته تماماً. إنه يجعل تصريحاته الواثقة السابقة تقف عاجزةً أمام الواقع. إن محاولاته الفاشلة في فهم أحداث 1968 في فرنسا هي مثال على ذلك. إن ما يُميز نظرات هربرت ماركوز السياسية تُميز بالضبط النظريين النقديين عموماً. يُلخص

1 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص88

الفيلسوف الماركسي السوفييتي ادوارد باتالوف الاتجاهات الموحدة والمشاركة لجميع فصائل اليسار الراديكالي كالتالي: "المواقف النقدية في (المجتمع الحديث). ورفض أن تكون الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتقدمة هي القوة المحركة الرئيسية للثورة الحديثة. والتناول النقدي للأحزاب الماركسية-اللينينية باعتبارها (اندمجت) في نظام رأسمالية الدولة الاحتكارية و(تجردت) بالتالي من مهامها الثورية السابقة. والتركيز على العالم الثالث بوصفه مجالاً يُفترض أن ينشأ فيه (مجتمع اشتراكي أصيل). ونقد الماركسية اللينينية عن الثورة ومحاولة خلق نظرية ثورية (عصرية). والتأكيد على الفعل العفوي الذي يقوم على إطلاق القوى غير الواعية والذي يستهدف تشكيل (ثقافة جديدة) و(إنسان جديد). ورفض الاستفادة من المؤسسات الديمقراطية في المجتمعات البرجوازية بوصفها أداة للقمع والتلاعب. والتهليل للطوباوية Utopianism بوصفها مبدأً للفعل الثوري-النقدي".¹

يجب النظر في ثلاثة مسائل رئيسية عند الحديث عن مفهوم ماركوز للثورة في الدول الرأسمالية ودور الطبقة العاملة فيها.

أولاً، دور الطلبة في العالم الرأسمالي: ما هي العوامل التي أتت بهم إلى مقدمة المشهد السياسي؟ كيف كانوا مختلفين عما سبقهم من أجيال الطلبة؟ ما هي طبيعة مساهمتهم في الثورة؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبارهم قادة لها؟ وما هي نظرية (القواعد الحمراء) في الجامعات؟

ثانياً، تجربة فرنسا في أيار 1968: والتي شكلت، بالنسبة إلى بعض اليساريين الراديكاليين، تأكيداً لنظرات ماركوز في الدور القيادي للطلبة، والادعاء بضعف قدرة الطبقة العاملة وفشل الحزب الشيوعي. هذه النظرات قد تم دحضها عملياً في الأحداث الحقيقية لأزمة 1968، والتي لم تدعم نظرات ماركوز، بقدر ما بينت ضحالتها، وأن الثورة الحقيقية ستكون في خطر شديد إذا ما قررت الطبقة العاملة التصرف على أسس مقارنة ماركوز.

ثالثاً، دور الطبقة العاملة الحديثة في الغرب: مسألة تأثير الثورة العلمية التكنولوجية على بنية ونظرة العمال، ومسألة الأرستقراطية العمالية ودور الإصلاحية على حركة الطبقة العاملة، وسياسات الأحزاب الشيوعية في الدول الرأسمالية، وموقع (اللامنتمين والمنبوذين) والفقراء والعاطلين عن العمل والزواج.

¹ - نفس المصدر ص 6-7

نظرات ماركوز حول المجتمع الرأسمالي الحديث

أشار فريدريك إنجلز ذات مرة إلى ان هيغل لجأ لدن إنشاء نظامه الفلسفي إلى حجج قسرية، وأحياناً إلى مجرد لعب بالكلمات. بالنسبة للفلاسفة الألمان بعد هيغل، فان السفسطة في بناء الأنظمة الفلسفية كانت تلوح في الأفق. إن مارتن هايدغر، أستاذ ماركوز في العشرينيات من القرن الماضي هو مثال على ذلك: كتاباته هي تكهنات وتأملات لا نهاية لها عن الوجود، حيث تلعب المراجع والكلمات ذات الجذور اليونانية وغيرها من الكلمات القديمة دوراً حاسماً فيها. ينتشر ماركوز هذا التقليد، وغالباً ما يشبه ماركوز الفلاسفة الاشتراكيين الألمان الذين سخر منهم البيان الشيوعي. تحدّث ماركس وإنجلز عن الاشتراكيين الفرنسيين الذين انتقدوا الوظائف الاقتصادية للمال والدولة البرجوازية، ولم يعتبروا أنفسهم ممثلين للمتطلبات الحقيقية لمصالح البروليتاريا، بل لمصالح الطبيعة البشرية، للإنسان بشكل عام الذي لا ينتمي إلى أي طبقة، الذي لا يوجد إلا في عالم ضبابي من الخيال الفلسفي. تعود مدرسة فرانكفورت بالفكر الاجتماعي القهقري نحو ما قبل الماركسية في تبنيها لفكرة أبدية الوضع الاجتماعي القائم وثبوتيته، ويجري الحديث عن إعادة إنتاج نظام الرأسمالية الاحتكارية لنفسها باعتباره اتجاهاً غالباً فيها، وإعادة الإنتاج هذه تتفوق على كل القوى التي تقف أمامه، بل حتى إن النظام الرأسمالي انطلاقاً من هذه الفكرة يدمج كل القوى المعارضة في ألياتها. قامت الأديان منذ القدم بتقديس العلاقات الاجتماعية القائمة واعتبرتها علاقات أبدية. ومنذ حلول المجتمعات العبودية، أي انحلال المشاعات البدائية بدأ الناس يحاولون فهم أصول اللامساواة الاجتماعية، وتبدى هذا للناس، وأكد عليه من كان له مصلحة، في أن هذه اللامساواة الاجتماعية هي نتيجة لإرادة الاله. مع ظهور المجتمع الطبقي صارت القوة الاجتماعية التي تمارس الاستغلال البشع ضد الجماهير تتخذ شكلاً مشوهاً في أذهانهم. وتحدثت الأساطير الدينية عن الأصل الإلهي لسلطة الحكام. أن تقدم الفكر الإنساني إلى الأمام في مجرى تطوره قوض فكرة ان القوة الاجتماعية المسيطرة هي شيء إلهي خارق يقف فوقهم. لقد كفّت الظواهر الطبيعية والاجتماعية، منذ عصر التنوير بشكل أساسي، عن الظهور بمظهر الثبات للناس، وعن الخضوع لقوى فوق طبيعية. لقد تطورت المادية العفوية المقاتلة في المجتمعات العبودية وواجهت، وان كان بضعف، المفاهيم الدينية عن ثبات العالم، وعن المصدر الإلهي للحكام، وطُرحت افكار نيرة حول ان العالم يتطور حسب قوانين معينة. إن تاريخ الأفكار الواعية حول تغيير ظواهر المجتمع، وحول ظروف الناس يمتد جذور بداياته إلى عمليات نضال الناس العفوي ضد مستغليهم. لقد حمل هذا النضال في طياته بذور الشك الأولى بأن الظروف الاجتماعية القائمة ستظل كذلك للأبد، ومع ذلك، تجاوز ماركوز كل الفكر المادي التقدمي في التاريخ وارتبطت أفكاره بأشد أنواع الأفكار استغلاليةً حول الثبات الأبدي للامبريالية. لا ترتبط فكرة ثبات الرأسمالية بماركوز وحسب، بل ان فكرة ثبات النظام الرأسمالي موجودة لدى التحريفيين الأوائل كذلك، ناهيك عن القول أنها أيضاً، أفكار المدافعين المخلصين عن هذا النظام.

كيف يشبه ماركوز التحريفيون الأوائل؟ نجد أن ماركوز يشبه كAUTSكي في أن هذا الأخير باختزاله

الجدل إلى مفعول سببي للاقتصاد جرد الماركسية من تصورها النوعي الذي كونته عن شروط الممارسة الثورية ووظيفتها التاريخية. إن الكاوتسكية بمصادرتها على أن تطور الرأسمالية متجه نحو انضاج شروط الاشتراكية، لم تقض إلى فلسفة ثورية، وإنما إلى ضرب من الطمأنينة الانتهازية المسلمة مقاديرها لقوى التاريخ. هذه الانتهازية والطمأنينة هي بالذات، التي تشبه انسداد الأفق الماركوزي الذي يفترض أن النظام الرأسمالي يدمج في داخله كل معارضة له، هذا أيضاً، كما هو عند كاوتسكي، استسلام لقوى التاريخ الغامضة.

من ناحية أخرى، يرى برنشتاين، في استعراضه لمجمل مسار التطور بين 1891-1889، إن جميع توقعات الماركسية تقريباً قد ثبتت بطلانها. فالرأسمالية، بدلاً من أن تتقدم نحو مرحلة من الاختلال وفقدان التوازن المتفاقمين، قد دلت على قدرة واسعة على (التكيف) كما تشهد على ذلك المسيرة الصاعدة للإنتاج الذي لم تعد الأزمات الدورية تحدث فيه سوى بعض الارتباك الطفيف. فلم يتحقق، لا تشكيل جيش من العمالة الصناعية الاحتياطية ولا إفقار نسبي للبروليتاريا. بل أمكن على العكس أن توسع من هوامش ربحها، أن تقدم للعمال تنازلات هامة، حيث رفعت الأجور وخف بؤس الشغيلة المادي والمعنوي بفضل الإصلاحات وتناقصت نسبة البطالة، وأخيراً، طرأ تحول على البنى الفوقية السياسية للمجتمع الرأسمالي ومالت لدمقرطة المؤسسات للحد من نفوذ البرجوازية في الدولة. شارك اليسار الجديد أفكار برنشتاين هذه حول الإصلاحات الرأسمالية. ففي (بيان الأول من أيار 1967-1968) اعتقد ستيوارت هول وادوارد تومسون وريموند ويليامز أن "الإدارة الناجحة لفترة انتعاش ما بعد الحرب هي التي جعلت مجتمع الوفرة في بريطانيا ناجحاً".¹

صحيح أن برنشتاين لا يشبه ماركوز في استنتاجاته، التي يقول فيها بأن ديمقراطية المؤسسات السياسية ستقود إلى تفعيل واسع لنشاطات الأحزاب، والتي ستؤدي إلى الاشتراكية. إلا أنه يشبه ماركوز في وصفه لعملية التطور الرأسمالي نفسها، لسيرورتها، فكلاهما، لا يريان إلا جانباً واحداً فقط من هذا التطور، أي تكيفها وتجاوزها للأزمات.

يبدو أن ماركوز لا يعرف ان منهجه ليس ماركسياً. إنه يؤكد في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) أنه لا يزال ماركسياً. اعتبر ماركوز أن الواقع الاجتماعي، في المجتمعات الصناعية الغربية، قد تغير عما كان في عهد ماركس. إن البروليتاريا في القرن التاسع عشر كانت بالفعل طبقة تحمل رسالة الثورة من أجل التغيير، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك. في (الإنسان ذو البعد الواحد)، يمكن اكتشاف وجهة نظر ماركوز حول الفرق في موقع النظرية الاجتماعية من الواقع الاجتماعي، أي علاقتها بالواقع، اليوم، وفي الوقت الذي طور فيه ماركس نظريته. إن مفاد وجهة نظر ماركوز تكمن في أنه يعتبر ان نظرية ماركس، عندما وضعت المفاهيم الأولى للنظام الاجتماعي السائد بنقد المجتمع

¹ - May Day Manifesto 1967-1968, a Re-Issue of the Text of the May Day Manifesto, With a New Introduction by Michael Rustin, Stuart Hall, Edward Thompson and Raymond Williams, 2013, P. 16

الصناعي، قد احتفظت بعيانية بتوسط تاريخي بين النظرية والممارسة، القيم والحقائق، الحاجات والأهداف. إن هذا التوسط، بالنسبة لماركوز، قد حدث في وعي وممارسة كل من الطبقتين الأساسيتين للمجتمع الرأسمالي. ومع ذلك، فإن تطور الرأسمالية قد غير بنية ووظيفة هاتين الطبقتين بحيث لم تعودا تظهران كممثلان للتغيير التاريخي. وفي غياب ممثلي التغيير الاجتماعي يذهب نقده إلى مستويات عالية من التجريد الأجوف، حيث لا أساس لالتقاء النظرية والممارسة. في حقيقة الأمر، نقول، لو أن كارل ماركس، قد سمح لمنهجيته، في القرن التاسع عشر، أن تتحد بالمظهر الخارجي للعلاقات الطباقية خلال تلك الفترة عندما كانت البرجوازية الصاعدة تحتفي بانتصاراتها المتتالية، الواحدة بعد الأخرى في كل مجالات الحياة، لو أنه سمح بذلك، لما كان بإمكانه أن يُظهر حقيقة وجود الطبقة العاملة كطبقة ثورية. كان يمكن إدراك ثورية الطبقة العاملة كعامل للتغيير التاريخي، فقط من خلال نظرية لم تتوقف على المظهر السطحي للمجتمع. ساهمت النظرية الماركسية بدورها بشكل كبير في تعزيز الطبقة العاملة في وقت لاحق، من أجل أن تكون قوة ثورية. وساعدت هذه النظرية التي انتقلت للطبقة العاملة على خلق الأرضية التي (التقى فيها الفكر بالممارسة)، في أول اتمام ضخم للاندماج الذي حدث في ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى سنة 1917.

ما يعتبره ماركوز فرقاً في (موقع) النظرية تجاه الواقع الاجتماعي هو في الواقع فرق بين طريقتين لتحليل الواقع الاجتماعي. فمن ناحية، ترفض الماركسية التضليل الذي ينبع من الوجه المخادع للواقع الاجتماعي وتقوم بالكشف عن هذا الوجه لإظهار القوى الحاسمة للتحويل التاريخي. ومن ناحية أخرى، تنطلق نظرية هربرت ماركوز (النقدية) من هذا الوجه المخادع نفسه كحقيقة أساسية، ثم تجد نفسها في مأزق على مستوى عال من التجريد الأجوف، حيث بالفعل، لا يوجد في نظريته أية أرضية لالتقاء النظرية بالممارسة.

بالنسبة لماركس، فقد بدأ إظهار وجود البروليتاريا كقوة ثورية ببحث العلاقات الإنتاجية الأساسية للمجتمع البرجوازي. لقد بحث هذه البنى كما فسرتها النظريات البرجوازية بشكل زائف، في أعمال الاقتصاديين الكلاسيكيين قبل كل شيء. وانتقل من المظهر الخادع، أي من انعكاس الظواهر الاجتماعية في التأمل والتصنيف والتحليل وتنظير العقل البرجوازي، نحو فهم علمي شامل للطبيعة المتناقضة للرأسمالية.

ومن خلال عقله الديالكتيكي، استطاع ان يكتشف التناقضات في النظام الرأسمالي، ووجدها متضمنةً كذلك في مقولات الاقتصاد السياسي البرجوازي، والتي عزّاهَا من مظهرها الخادع، مثل قيمة الاستخدام والقيمة التبادلية، حيث وجد السلعة، المال، العمل، قوة العمل والعمل المأجور ورأس المال. لقد اكتشف مجالات كاملة من الصراعات الاجتماعية، التي نشأت عن طريقة تنظيم علاقات البشر. لم يرى المفكرين البرجوازيين سوى قوانين طبيعية تقبع خلف مقولاتهم، والتي قد يحاول

البشر بسبب حماقتهم أو جشعهم التهرب منها، ولكن عليهم في نهاية المطاف أن يخضعوا لها، ولا يمكن تغييرها.

تمكن ماركس، من خلال اكتشاف التناقضات في السمات الأساسية للمجتمع البرجوازي -التي اكتُشفت في مظهرها السطحي في الاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي- من العودة إلى الظاهرة الاجتماعية الملموسة الواقعية وتفسيرها في ضوء هذه المفاهيم الديالكتيكية. استطاع أن يرى، في الألم والبؤس الذي يعاني منه العمال، آثار نظام اجتماعي متناقض ومتناحر. رأى في صراعات العمال وتمردهم دليلاً على قوة اجتماعية واعية ناشئة من شأنها أن تقلب في النهاية المجتمع الذي أنتجها. يمكن ان يُنظر إلى تحريض العمال وتنظيمهم حول قضايا محددة لظروف المعيشة والعمل والحقوق السياسية، على أنه ظهور الوعي وتنظيم مجموعة اجتماعية تحمل مبدأً جديداً تماماً. استطاع ماركس إثبات وجود الطبقة العاملة كقوة ثورية لأنه كان يبحث عن آثار وجودها في الواقع التجريبي.

لماذا وضعت الماركسية تقليدياً، الطبقة العاملة ونضالاتها في قلب التحولات الاجتماعية وبناء الاشتراكية؟ إنه ليس مجرد إيمان. إنه خلاصة تستند إلى تحليل شامل للعلاقات الاجتماعية والسلطة. في المقام الأول، يستند هذا الاستنتاج إلى المبدأ المادي التاريخي الذي يضع علاقات الإنتاج في قلب الحياة الاجتماعية ويعتبر طابعها الاستغلالي أصلاً للقمع الاجتماعي والسياسي. إن الافتراض القائل بأن الطبقة العاملة هي الطبقة الثورية بالإمكان، هو ليس تجريداً ميتافيزيقياً، ولكنه امتداد لهذه المبادئ المادية، وتبعاً للنظر إلى مركزية الإنتاج والاستغلال في حياة البشر الاجتماعية، وبالنظر إلى الطبيعة الخاصة للإنتاج والاستغلال في المجتمع الرأسمالي، تنبع الافتراضات التالية: 1- الطبقة العاملة هي المجموعة الاجتماعية التي لها المصلحة الموضوعية المباشرة في تحقيق الانتقال إلى الاشتراكية. 2- الطبقة العاملة، بصفاتها الموضوع الأكثر جوهرية وحتمية -وان لم تكن بالتأكيد لوحدها- للاضطهاد والاستغلال، والطبقة التي لا تعتمد مصالحها على استغلال الطبقات الأخرى، فإنه يمكنها أن تخلق الظروف لتحرر البشرية كلها بتحرير نفسها. 3- يجب أن يكون الصراع الطبقي هو المحرك الأساسي لهذا التحول التحرري، بالنظر إلى التعارض الأساسي الذي لا يمكن حله بين الطبقات المُستغلة والمُستغلة. 4- الطبقة العاملة، هي القوة الاجتماعية الوحيدة التي تمتلك قوة اجتماعية استراتيجية كافية للسماح بتطورها إلى قوة ثورية. يكمن وراء هذا التحليل رؤية تحررية تتطلع إلى تفكيك الاستغلال في كل مستوياته، انطلاقاً من العمل وصولاً إلى سلطة الدولة السياسية.

يقوم فكر ماركس السياسي، على أساس نقده (المجتمعات الصناعية)، مُعرِّفاً إياها أحياناً بالرأسمالية الحديثة، ولا يقدم لنا تمييزاً واضحاً بينهما. يُعتبر كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) الأفضل في عرض نظريته حول مسألة دور الطبقة العاملة في المجتمعات الصناعية في العالم الغربي. يمكن لفحص دقيق لهذا الكتاب أن يُظهر الأنماط العامة التي تهيمن على التفكير السياسي لماركس. تُبرز لنا هذه الأنماط عدداً من الأسئلة الأساسية حول العالم الرأسمالي، على المرء أن يجيب عليها إذا كان عليه أن يجيب على المسائل التي تعلق بالثورة الاشتراكية في الدول الرأسمالية المتقدمة. انه يستند بشكل كبير على

التطورات التي حصلت في الولايات المتحدة، حيث يرى مجتمعاً تتزايد فيه الهيمنة على الفرد باستمرار، ويصير المجتمع أكثر غنى وقوةً، وتنتج عن الثورة العلمية التكنولوجية زيادة ضخمة في الفعالية ومستوى معيشة متصاعد بشكل مستمر. يتم كبح كل القوى المعارضة وامتصاصها داخل النظام. يتم تطويع حرية البشر الحقيقية وحاجاتهم من خلال الإعلام، والذي صار بدوره مصنعاً جباراً لتشكيل الرأي العام.

هذا المجتمع، حسب ماركوز، مبني على التحالف بين المشاريع الكبيرة والطبقة العاملة التي عُسل دماغها في جرها للهث خلف عجلة دوارٍ من البضائع غير الهامة، لأنها صارت -الطبقة العاملة- في بحبوحة نسبية لتستطيع أن تشتريها. صارت الطبقة العاملة، العالقة في (المجتمع الاستهلاكي) فاسدة ومُروضة، وفقدت مواقفها السياسية، ولم تعد تحتفظ بإمكاناتها الثورية، بل صارت، على العكس، تُدْعَن لاستغلالها عن طيب خاطر، بل وأصبحت مُدافعةً مُحافظَةً ومخلصة عن الوضع القائم. تصير كل المؤسسات الديمقراطية الموجودة وكل الحقوق الديمقراطية التي انتزعها الناس بالنضال، والمنظمات الاجتماعية والسياسية التي أُقيمت، بما فيها النقابات والأحزاب السياسية (ولا تُستثنى منها الأحزاب الشيوعية) مندمجةً وجزءاً من النظام. ولم تعد الطبقة العاملة، وأحزابها (نفياً/سلباً) لهذا المجتمع، بل متواطئةً معه. من الصعب التقاط هذه الأفكار المعروضة في (الإنسان ذو البعد الواحد) بسهولة من أول قراءة، ولكن معناها لا مفر منه. يكتب ماركوز في المقدمة الأولى (تخدر النقد: مجتمع بلا معارضة): "فطاقات المجتمع المعاصر (الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس مما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه، أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس ومجتمعنا ينفرد عن غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه للتكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول إلى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع وتحسن مستمر في مستوى المعيشة"¹.

إنه يجادل بأن التقدم التكنولوجي امتد ليصل إلى منظومة الهيمنة، خالقاً أشكالاً من الحياة والسلطة التي تبدو "وكأنها منسجمة مع نظام قوى المعارضة، وتُبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الأفاق التاريخية، باسم تحرر الإنسان. وعلى هذا فإن المجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي... ولعل أغرب تفردات المجتمع الصناعي المتقدم تكمن في العراقيل التي يضعها أمام التغير الاجتماعي"². يعتقد ماركوز، بالنظر إلى كلا القوى المتعارضة في المجتمع البرجوازي الحديث، البرجوازية والبروليتاريا بأنهما "ما تزالان إلى اليوم الطبقتين الرئيسيتين"³. إنه يدعي، بأن "تطور هذا العالم قد شوه بنيتها ووظيفتها إلى حد أنها ما عادتاً تبدوان من وجهة نظر التاريخ عامل التحول الاجتماعي"⁴. إنه يؤكد، على العكس، بأنه " في القطاعات المتطورة من المجتمع

1 - الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988، ص26

2 - نفس المصدر ص28

3 - نفس المصدر ص29

4 - نفس المصدر

المعاصر توجد اليوم مصلحة قوية توحد خصوم أمس بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها¹. يبدو أن ماركوز كان مدركاً تماماً أن هذه الفرضية متشائمة للغاية، ويشير منذ استهلال الكتاب إلى وجود البديل، بالرغم من ترده: "فالإنسان الأحادي البعد سيتأرجح بين فرضيتين متناقضتين. 1- إما أن المجتمع الصناعي المتقدم قادر على الحيلولة دون تحول نوعي للمجتمع في المستقبل المباشر، 2- وإما أن هناك قوى وميولاً قادرة على التجاوز وتفجير المجتمع"². ولكن انهزاميته تؤكد نفسها مرةً أخرى: "لا أعتقد أن في وسعنا أن ننتظر جواباً واضحاً... والميل الأول هو السائد، ومهما تكن الشروط المناسبة لانقلاب في الموقف فإنها تُستخدم لتلافي هذا الانقلاب على وجه التحديد"³. ومرةً بعد مرة، تغلغل افتقاره العميق للإيمان بالشعوب، ورُعبه الظاهري من النظام المحكم الذي يعيش في ظله- والذي يدين له- تغلغل نقده لهذا النظام ورغبته المُعلنة في رؤيته ملغياً.

كيف يرى ماركوز المُجتمع ذو البعد الواحد؟

1- "استقلال الفكر والاستقلال الذاتي والحق في معارضة سياسية تتجرد من وظيفتها النقدية في جوهرها في مجتمع يبدو بفعل تنظيمه بالذات أقدر يوماً بعد يوم على تلبية الحاجات الفردية. فمثل هذا المجتمع قد يتطلب تقبل مبادئه ومؤسساته"⁴.

2- "في مثل هذه الشروط التي لا يني فيها مستوى الحياة عن الارتفاع، لا يعود لِمناوأة النظام وعدم الامتثال له من نفع اجتماعي ظاهر، ولا سيما إذا أدت هذه المعارضة إلى محاذير سياسية واقتصادية ملموسة وهددت حسن سير المجموع"⁵.

3- "إن ما يميز المجتمع الصناعي المتقدم، الطريقة التي يخنق بها تلك الحاجات التي تتطلب التحرر- بما فيها حاجة التحرر مما هو محتمل، مريح، مفيد- وتأييده في الوقت نفسه وتبريره قوة التدمير والوظيفة الاضطهادية لمجتمع الوفرة... إن الحرية، المنظمة من قبل مجموع اضطهادي، يمكن ان تصبح أداة سيطرة قوية"⁶.

4- "إننا لنواجه هنا واحداً من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاةً للأسف: الطابع العقلاني للعقلانية. فهذه الحضارة مُنتجة، ناجعة، قادرة على زيادة الرفاهية وتعميمها على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء. وبمقدار ما تحوّل الحضارة القائمة

1- نفس المصدر

2- نفس المصدر ص31

3- نفس المصدر ص31-32

4- نفس المصدر ص38

5- نفس المصدر

6- نفس المصدر ص43

عالم الشيء إلى بُعد للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات اشكالياً. فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال... إن الآلية التي تربط الفرد بمجمعه قد تبدلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها".¹

5- "عندما يصل العمل إلى أعلى إنتاجية ممكنة له، يمكن أن تُستخدم هذه الإنتاجية في إطالة أمد العمل كما يمكن ان يُستخدم التصنيع الناجع في تضيق الحاجات وتكييفها. وإذا ما تم الوصول إلى هذه المرحلة تغزو السيطرة -بدلاً من الوفرة والحرية- جميع دوائر العام والخاص، وتذيب كل معارضة واقعية، وتمتص كل الاختيارات والحلول البديلة التاريخية".²

ليس غريباً، أنه لن نجد في كل الكتاب، في وجه هذا التكرار المستمر والتحذيري للهزيمة، أي بحث حقيقي لوسائل النضال ضد النظام ونتائجه. يهمل أنصار ماركوز منادينه بـ(الماركسي)، وهو ينعت نفسه بذلك أيضاً. ولكن الصراع الطبقي يقع في قلب الماركسية بالضبط. ويتحدث ماركس وإنجلز ولينين عن دور الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي المتقدم -ينزع ماركوز لاستخدام الكلمة غير الماركسية "المجتمع الصناعي المتقدم"- كعامل حاسم في الصراع ضد الرأسمالية. أكد لينين، أن "الجوهري في مذهب ماركس، هو تبيان دور البروليتاريا التاريخي العالمي، بوصفها بناية المجتمع الاشتراكي".³ بالتأكيد، ماركوز حر في رفض هذه الفرضية الماركسية المركزية -ومن حقه أن يجلب لنا أدلة تثبت وجهة نظره. ولكن، لا يحق له، بعد أن يرفض الجوهر المركزي للماركسية هذا، أن يدعي أنه ماركسي، أو أن يصفه أي أحد بالماركسي.

يؤكد ماركوز على أن الطبقة العاملة تشهد تحولاً حاسماً في مناطق الحضارة الصناعية المتقدمة. ويضيف أربعة عوامل باعتبارها العناصر الرئيسية لهذا التحول:

أولاً، "إن المكننة تقلص تدريجياً كماً وشدة، الطاقة الفيزيائية المعروفة في العمل"⁴. من المؤكد أن البؤس القديم لا يزال باقياً، حتى بشكل أكثر حدة بسبب زيادة السرعة وما شابه، ولكن حتى في هذه الظروف، فإن التكنولوجيا قد أحلت، على حد تعبيره "التوتر النفسي أو التوتر الذهني محل التعب العضلي". يتابع، بأنه يتم التركيز على تحويل القوة الجسدية إلى مهارات تقنية في المصانع الأكثر تطوراً. إن البروليتاريا في المراحل الرأسمالية الأولى كانت في الواقع بمثابة مطية توفر بشقاء جسدها ضرورات حياتها بينما كانت تعيش في القذارة والفقر، إلا أنها كانت رفضاً لمجتمعها. وفي المقابل، فإن العامل المنظم في القطاعات المتقدمة من المجتمع التكنولوجي يعيش هذا الرفض بشكل

1 - نفس المصدر ص 48

2 - نفس المصدر ص 54

3 - المختارات في 10 مجلدات، المجلد الخامس، فلاديمير لينين، دار التقدم، موسكو 1976، ص 26

4 - المجتمع ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب الطبعة الثالثة 1988، ص 60

أقل وضوحاً، وهو يندمج في المجتمع التكنولوجي مثله مثل جميع الأشياء الإنسانية الأخرى التي تعاني من تقسيم العمل الاجتماعي.

ثانياً: "إن المشاغل والوظائف تميل هي نفسها إلى التجانس. ففي المؤسسات الصناعية الرئيسية يُخلى العمال أنصاف المختصين الساحة للأرستقراطيين من العمال المختصين، وعدد العمال اللامنتجين يزداد بإطراد. ومن الواجب أن ننتبه إلى الصلة الوثيقة القائمة بين هذا التغير الكمي والتغير في مظهر أدوات الإنتاج الرئيسية". التغير التكنولوجي المقترح له آثار خطيرة: تؤكد الآلة سيطرتها الأكبر - بالمدى الذي أصبح فيه الآلة نفسها منظومة من الأدوات والعلاقات الميكانيكية، وبالتالي تمتد إلى ما هو أبعد من عملية العمل الفردية - من خلال تقليل "الاستقلال المهني الذاتي" للعمال وتدمجه مع المهن الأخرى التي توجه الفِرَق الفنية. و"صحيح أن الاستعباد المهني هو ما كان يقاسي منه الشغل كنتيجة الاستقلال المهني الذاتي، ولكن هذا الشكل النوعي من الاستعباد كان في الوقت نفسه مصدر قدرته النوعية المهنية على النفي، قدرته على إيقاف الصيرورة التي تهدده بالإبادة باعتباره كائناً إنسانياً، أما اليوم فإن الشغيلة هم في سبيلهم إلى فقدان الاستقلال المهني الذاتي الذي كان يجعل منهم طبقةً على حدة، متميزةً عن سائر الجماعات الفعالة لأنها بمثابة قرار اتهام حي للمجتمع القائم"¹. ومن ثم يكمل ماركوز: "إن التغير التكنولوجي الميل إلى إنهاء دور الآلة كأداة إنتاج فردية، (كوحدة مطلقة)، يبدو وكأنه يززع التصور الماركسي عن (التركيب العضوي للرأسمال)، وبالتالي تكوين فائض القيمة... ولكن العلاقات بين العمل الميئ والعمل الحي تبدو في أيامنا، ومع انتشار الأتمتة، وكأنها تغيرت تغيراً نوعياً. فلقد أدركنا المرحلة التي تتحدد فيها الإنتاجية (بالآلات لا بالمرودود الفردي) بل لقد بات من المستحيل قياس المرودود الفردي"².

ثالثاً: "إن هذه التغيرات الطارئة على مظهر العمل وأدوات الإنتاج تبدل موقف الشغيلة ووعيهم. والبرهان على ذلك (اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي) بالمجتمع الرأسمالي، وهو البرهان الذي طالما فرض نفسه على المناقشات مؤخراً. ولكن هل نحن أمام مجرد تبدل في الوعي؟ إن جواب الماركسيين الإيجابي على هذا السؤال في غالب الأحيان يفتقد الكثير من صلابة المنطق. إذ هل يمكن فهم تبدل الوعي إلى هذا الحد إذا لم يُلاحظ في الوقت نفسه تبدل مناسب في (الواقع الاجتماعي)؟ وحتى إذا افترضنا أن العلاقات بين هذا التبدل وبين تحول الصيرورة الإنتاجية ليست مرتبطة ارتباطاً مطلقاً بالأيديولوجية، فإنها تعارض مثل ذلك التأويل. فما تجانس الحاجات والصبوات ومستوى الحياة ونشاطات أوقات الفراغ والنشاطات السياسية إلا نتيجة الاندماج بصيرورة الإنتاج المادية داخل المصنع بالذات... إن مظاهر الأتمتة السلبية هي الأهم في الوضع الراهن: فالواتر

1 - نفس المصدر ص63

2 - نفس المصدر ص64

تتسارع وثمة بطالة ناشئة عن نقص التكيف مع التقنية والعمال يزدادون عجزاً واستسلاماً... فالتنظيم التكنولوجي يولد تداخلاً وتبعية متبادلة أوسع نطاقاً يدمجان الشغل بالمصنع".¹

رابعاً: إن الموقف السلبي-أي الناقد- للطبقة العاملة يضعف ويتراخي في عالم العمل التكنولوجي الجديد. ولا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقيض الحي للمجتمع القائم. ومما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الآخر من الحاجز، جانب الإدارة والتنظيم. فالهيمنة تتلبس مظهراً إدارياً.²

عند إعطاء هامش ما، للفروقات في الأحكام القيمية، تتضح أوجه التشابه بين حجة ماركوز كما لخصناها في الأعلى، وأطروحة (البرجزة) الرجعية بشكل مدهش. افتقرت أطروحة البرجزة إلى أية صياغة شاملة وواضحة من أي من القائمين البرجوازيين عليها، يمكن أن نختصرها بأنه بسبب التغيرات المرتبطة بالصناعة، يتم دمج الطبقة العاملة بشكل متزايد في النظام الرأسمالي. تحددت في الأطروحة ثلاثة تغيرات أساسية، وهي الاقتصادية، التكنولوجية والإدارية، والايكولوجية. من الناحية الاقتصادية قيل أنه يحدث هناك تجانس معين للدخل والاستهلاك. من المفترض أن يؤدي التقدم في التكنولوجيا، مع التقدم المصاحب له في نظم الإدارة، ليس فقط إلى زيادة مداخيل قطاعات كثيرة مع العمالة الماهرة، بل وأيضاً تعزيز احترامهم لذاتهم وزيادة حريتهم. وتفترض الأطروحة أن تضخم البور الحضرية نتيجة للهجرة من المناطق الريفية قد أدت إلى تحطيم مجتمعات الطبقة العاملة وثقافتها وأيديولوجيتها. لقد وفر المفكرين البرجوازيين التاليين الأرضية لهذه النظرية: السوسيولوجي الألماني تيودور جيجر، والت روستو *The Stages of economic growth, a non-Communist manifesto*، عالم الاجتماع الأمريكي سيمور ليبست، الاقتصادي الأمريكي كلارك كير *Industrialism and industrial man 1960*. يقبل كلا الطرفين، أي أطروحة العلماء البرجوازيين حول برجزة الطبقة العاملة، وأطروحة ماركوز حول المجتمع ذو البعد الواحد، مسألة دمج الطبقة العاملة الصناعية في المجتمعات المتقدمة. بالإضافة إلى ذلك، يعترف كلاهما باستيعاب قوة عمل (الياقات الزرقاء) وتحويلها إلى (الياقات البيضاء). وتساؤل كلا الطرفين عن دور الطبقة العاملة كتناقض حي للمجتمع القائم، كما عبّر ماركوز عن ذلك. ويلاحظ التركيز على التقدم التكنولوجي كعامل مؤثر في تغير الوضع عند كليهما. وعلى أدنى مستوى من التجريد، تقدم كلاً منهما بالحجج التالية، في سياق زمنهم: 1- تستبدل التكنولوجيا المهارات الذهنية محل القوة العضلية. 2- يتقلص فقر العمال. 3- تتحول الهيمنة إلى إدارة. 4- كلما كانت التكنولوجيا أكثر تقدماً وتطوراً كلما ساهمت بفعالية أكبر في دمج العامل الصناعي بالمصنع، وبالتالي في المجتمع. سيساعدنا تتبع السياق الأوسع الذي تم من خلاله صياغة الأفكار المذكورة أعلاه، على فهم ماركوز.

1 - نفس المصدر ص65

2 - نفس المصدر ص67

كانت نقطة انطلاق ماركوز، مسألة اللاعقلانية الأساسية للمجتمع الصناعي المتقدم. صار ما يبدو أنه تجسيد للعقل، كما لو أنه لاعقلاني في الواقع. ويبدو هذا المجتمع عقلانياً في قدرته الأكبر على أن يصبح أكثر ثراءً وأكبر وأفضل تجهيزاً لاستغلال التكنولوجيا، أما لاعقلانيته فتقع في الضرورة الداخلية لجعل التكنولوجيا خاضعة للنظام القائم. هذا هو التناقض الداخلي لهذه الحضارة، العنصر اللاعقلاني في طبيعتها.

هناك بالتالي، في هذا المجتمع، وجود متزامن ومستمر للقمع والإنتاجية. في الواقع، يقول ماركوز: "إنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية، وسلمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان، ونموه مرهون بقمع الإمكانيات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء -الفردي والقومي والأممي- إلى نضال سلمي".¹ هذا المجتمع الذي أظهر كفاءة عالية في الإنتاجية قد أنشأ وسائل فعالة للقمع. هذا القمع مختلف جداً عن ذلك الذي ميّز المراحل السابقة الأقل تطوراً في مجتمعنا، فهو لا يعمل، حسب ماركوز، من مواقع النضج الطبيعي والتقني بل من موقع القوة. القدرات الفكرية والمادية في المجتمع المعاصر هي أكبر من أي وقت مضى، وهذا يعني أن نطاق سيطرة المجتمع على الفرد أكبر بما لا يقاس من أي وقت مضى. هذا القمع شامل وكلي، إنه كذلك لأن المجتمع ينزع، بحكم طريقته في تنظيم قاعدته التكنولوجية لأن يكون شمولياً. ليس لأن حكومة أو حزباً يجعلانه شمولياً، ولكنه كذلك كنظام محدد من التوزيع والإنتاج. يميز هذا النظام المحدد المجتمع الصناعي المتقدم. وهنا ليس الجهاز الفني للإنتاج والتوزيع مجرد مجموع إجمالي للأدوات التي يمكن عزلها عن تأثيراتها الاجتماعية والسياسية، بل بالأحرى نظاماً يحدد منتجات الجهاز وعمله وتوسيعه. وهنا، ينزع الجهاز الفني للإنتاج لأن يصبح شمولياً إلى الحد الذي لا يحدد فيه المهن والمهارات والمواقف الاجتماعية المطلوبة فقط، بل وحاجات الفرد وتطلعاته كذلك. هذا إذن، هو الطابع المميز للقمع. إنه ينجح في خلق حاجات الإنسان الحقيقية واستبدالها باحتياجات (زائفة)، (زائفة) بمعنى أنها تتجاوز الضرورات الحيوية، وفي فرضها على الفرد من خلال مصالح اجتماعية معينة تحرص على قمعها. (زائفة) بمعنى أنها تديم الكد والعدوانية والبؤس والظلم.

هذه الضوابط، هي أكثر نجاحاً، لأن المجتمع المعاصر يمتلك، كما لوحظ سابقاً، إمكانيات أكبر بكثير من أي وقت مضى. إن نجاح هذه الضوابط، متأثر باستخدام الغزو العلمي للطبيعة لاستفادة الإنسان، يكمن في "استخدامه التكنولوجي بدلاً من العنف للوصول إلى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع وتحسن مستمر في مستوى المعيشة"². تركز الرقابة الاجتماعية على الاحتياجات الجديدة التي أنتجتها: "فالجهاز الإنتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها (تبيع) أو تفرض على النظام الاجتماعي من حيث أنه مجموع. إن وسائل النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاطم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام، إن هذا كله

1 - نفس المصدر ص26

2 - نفس المصدر

تترتب عليه مواقف وعادت مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطاً مستحباً بهذا القدر أو ذاك، ومن ثم تربطهم بالمجموع".¹

وهكذا فإن الأيديولوجيا متأصلة في عملية الإنتاج نفسها، إن وعدها الأعظم هو حياة أكثر راحة لأعداد متزايدة من الناس، الذين لا يستطيعون تخيل عالم مختلف نوعياً. أما العواقب على الفرد، فهي مألوفة أيضاً. فحتى البعد (الداخلي) للعقل بالنسبة له، الذي يصير الإنسان ويظل (نفسه) فيه، يصبح مغزواً ومتقلصاً من قبل الواقع التكنولوجي. تُستدخَل الضوابط الاجتماعية إلى النقطة التي يتأثر فيها حتى الاحتجاج الفردي من جذوره. ويبدو الرفض الفكري والعاطفي لـ(المضي قدماً) متوتراً وعاجزاً. والنتيجة هي (الاندماج الفوري) Immediate identification مع المجتمع. هذا الاندماج ليس وهماً بل واقعاً، ومع ذلك، فإنه لا ينفى، بل يؤكد الاغتراب. "بيد أن هذا الواقع لا يعدو هو نفسه أن يكون سوى مرحلة أكثر تقدماً من الاستلاب. فهو قد أصبح موضوعياً تماماً، وباتت الذات المستلبة مبتلعة من قبل وجودها المستلب. ولم يعد هناك غير بعد واحد مائل في كل مكان وتحت شتى الأشكال. ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث أيديولوجياً كما تحول دون تبريرها، والوعي الزائف لعقلانيته قد أصبح أمام محكمته الذاتية هو الوعي الصحيح"². وعندما تصبح منتجات التكنولوجيا متاحة لمزيد من الأفراد المنتمين للطبقات الاجتماعية المختلفة "تخلق قيم الإعلان والدعاية طرزاً للحياة. هو بلا أدنى شك طرزاً للحياة أفضل من السابق، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعةً ضد كل تغيير نوعي. وهكذا يتكون الفكر والسلوك الأحادي البعد. ونعني بذلك أن الأفكار والصبوات والتطلعات التي تتجاوز، من يحث مضمونها، عالم الكلام والعمل القائم، تُطرح وتنبذ أو يقضى عليها بأن تكون جزءاً من هذا العالم ومصطلحات له. إذن فعقلانية النظام واتساع نطاقها كميّاً يضيفان تعريفاً جديداً على تلك الأفكار والصبوات والتطلعات". إن حكم مثل هذا الواقع أحادي البعد لا يعني أن المادية تسيطر، وأن الأشياء الروحية والميتافيزيقية والبهيمية تتلاشى، على العكس من ذلك، فلم تعد هذه الأشكال من الاحتجاج "تتناقض مع الوضع القائم، ما عادت سالبة. إنها تشكل بالأحرى الجزء الاحتفالي من سلوكية عملية، فيها غير المؤذي، والواقع القائم سرعان ما يتمثلها فتصبح جزءاً من نظامه الصحي"³.

والآن يجب أن نواجه النتيجة: "هذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً للحياة و(اللسطة) تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الأفاق التاريخية، باسم تحرر الإنسان. وعلى هذا فالمجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبديل جماعي، أي دون أي تحول بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الإنتاج وطرز جديدة للحياة". هذه العملية المرسومة أعلاه لا تترك العامل الصناعي بدون أي تأثير. إن عمليات الآلة في العالم التكنولوجي تقيده إلى الاستعباد الممكن. التكنولوجيا لا

1 - نفس المصدر ص 47-48

2 - نفس المصدر ص 47

3 - نفس المصدر ص 50

تزيح عنه عبئ عبوديته، بل تقوم بإخفائه، "إذا كانت الرقابات اليوم تأخذ طابعاً إدارياً ولا تفرض نفسها فرضاً على الأشخاص الذين من لحم ودم "عن طريق الجوع والتبعية والقوة"، وإذا كان العمل يبدو أقل مشقةً، وإذا كانت الطبقات النشيطة قد تجانست، وإذا كان هناك تساو في مجال الاستهلاك، فإن هذا كله لا يبدل شيئاً من حقيقة القرارات التي تتعلق بها الحياة والموت والأمان الشخصي والقومي تُتخذ على مستوى لا يتمتع فيه الأفراد بأي رقابة. إن عبيد الحضارة الصناعية المتقدمة هم عبيد متسامون، ولكنهم يبقون عبيداً، لأن العبودية لا تتحد بالطاعة ولا بقوة الكدح وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيء. ذلك هو الشكل المحض الخالص للعبودية: أن يوجد الإنسان كأداة، كشيء".

في حديث ماركوز عن آثار التكنولوجيا، ومحاولته لإيجاد عواقب متوازية لها في المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية، يتضامن بوضوح مع مفهوم (المجتمع الصناعي)، على النقيض من مفهوم (الرأسمالية الاحتكارية) الماركسي. لم يكن هذا مجرد مسألة اختلاف في المصطلحات. إن ماركوز عند التركيز على قوى الإنتاج، يتجاهل تماماً علاقات الإنتاج داخل المجتمع الرأسمالي. ويبالغ بفهم خاطئ في تقدير فاعلية التكنولوجيا وغرضها الداخلي لتحقيق الاندماج والاستقرار، في حين يتم الاستخفاف وتقليل قيمة النزعات والميول الاجتماعية والمصالح بنفس الدرجة.

إن نقد التكنولوجيا هو النظر للأمال الطوباوية في القرن التاسع عشر. أدان روسو وشيلر في نهاية القرن الثامن عشر تقسيم العمل وفسخ قدرات البشر إلى أجزاء متخصصة ضيقة. مع تطور التصنيع في إنجلترا تم التعبير عن الشكوك حول اتجاه التقدم أكثر فأكثر خاصة من قبل الكُتّاب من التقليد الرومانسي. كان الحنين للأشكال العضوية الأقدم للحياة الاجتماعية واسع الانتشار في الأوساط الأدبية. وفي حين أن الناقد الأدبي الإنجليزي جون روسكين 1819-1900 أدان الرأسمالية بسبب قبحها، فقد ندد الفلاسفة مثل كيركيغارد ونيتشه بامنتالية مُجتمع الأعمال الخالية من المشاعر. هاجم النقاد الذين كانوا يعتقدون بالمعاناة الإنسانية بسبب مدى لانسانية الرأسمالية. تظهر التكنولوجيا في هذه التقاليد باعتبارها الشرير الأساسي، مُعيدةً بناء المجتمع حول الأشكال الاجتماعية الميكانيكية والمُفتقدة للحياة مع العواقب الوخيمة التي يجرها مثل هذه الأشكال. إن القرن العشرين هو قرن التكنولوجيا بحق. تتحول الليوتوبيا إلى (العداء لليوتوبيا) النابعة من الخوف من التكنولوجيا في هذه الفترة. من أشهر هذه الكتابات المُعادية لليوتوبيا (عالم جديد شجاع) للكاتب الدوس هكسلي.¹

أصبح البشر أكثر بقليل من مجرد روبوتات لا يختلفون عن المكونات الميكانيكية الأخرى. وفي الوقت نفسه، توقع أنبياء الكوارث مثل أوزفالد شبينغلر (انهيار الغرب). لم يكن لمثل هذه التوقعات المتشائمة تأثير يُذكر على الثقافة السائدة حتى ستينيات القرن العشرين وظلت من اختصاص المفكرين المُحيطين، مع صداها الواضح في أعمال مدرسة فرانكفورت.

1 - عالم جديد شجاع، ألدوس هكسلي، ترجمة مروة سامي، دار عالم الأدب، بيروت 2016

تكمّن سمات كلِّ من مدرسة فرانكفورت والوجودية في خلفية كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد). قُرب نهاية الحرب العالمية الثانية، عمِلَ كلُّ من هوركهايمر وأدورنو في لوس انجلوس على (جدل التنوير). أعلن هذا الكتاب عن الاتجاه الجديد والأكثر تشاؤماً للنظرية النقدية في فترة ما بعد الحرب. كان هذا الكتاب اعتداءً بليغاً على الانتصار الحديث للعقلانية الأداة وتكنولوجيتها. لقد جادلوا بأنه قد تم تجريد العقل من أي هدف إنساني وتم اختزاله إلى مجرد أداة للأقوياء، وأن أمل تحقيق مجتمع مزدهر حيث يكون الفرد فيه سعيداً هو أمل شبه معدوم. لم يقدم أدورنو وهوركهايمر أي حل للمعضلة التي وصفوها، ولا يوجد أية ثورة متجددة يمكنها أن تضع التنوير مرةً أخرى على مسار إنساني سليم. قام هايدغر بتشخيص مشابه في نص أكثر شهرة وهو (السؤال عن التقنية)¹، جادل فيه بأن العالم الحديث تشكل بالكامل بواسطة الروح التكنولوجية التي اختزلت كل الوجود إلى عنصر من نظام واسع من الأدوات. كان هذان النصان أعمق التعبيرات النظرية لنوع النقد الثقافي الذي برز في الستينيات. يبدو أن العالم الجديد الشجاع قد وصل بالفعل، وأن الفكرة القديمة للفردية مهددة بالتقدم التكنولوجي. بدأت مخاوف اللايوتوبيا (العداء لليوتوبيا)، بالنسبة إلى العديد من المثقفين في استبدال الآمال اليوتوبية. قام ماركوز بكتابة (الإنسان ذو البعد الواحد) في هذا المناخ الذي يتسم برهاب التكنولوجيا المتزايد.

جادل ماركوز في هذا الكتاب بأن العقل الأداة قد انتصر على الشكل السابق من العقلانية والذي امتص الغايات والوسائل معاً. بالنسبة له لم تكن هذه مجرد ظاهرة فكرية، بل كانت متجذرة في بُنية تجارب الناس. لم تكن المعرفة أو الأجهزة التقنية بحد ذاتها ولكن العلاقة التكنولوجية بالواقع هي التي تجعل التقدم في العلوم والتقنية ممكناً في المقام الأول. وتاماً مثل هايدغر، فقد اعتقد ماركوز بأن العقلانية التكنولوجية شوّهت وقأصت التجربة الإنسانية إلى شظايا مُفكرة. ليس هربرت ماركوز ومعاصريه من أصحاب النزعة التقنوية الوحيدين في نزعتهم هذه، فقد سبقه إليها بكثير المنظرين البرجوازيين. حيث قام السوسيولوجي البرجوازي وليام أوغبورن سنة 1922 بوضع نظرية ذاع صيتها، تقول بوجود فجوة عميقة بين التطور العلمي التكنيكي والتطور الروحي. تؤكد هذه النظرية أن التطور التكنولوجي قد سبق بمسافات لا تقاس، المسافات التي قطعها التطور الثقافي الناتج عن النظام.

اكتنفت الأدبيات البرجوازية وعدد من مؤلفات (الماركسية الغربية) سلسلة من الافتراضات والبناءات النظرية النابعة من الحتمية التكنولوجية. من النادر أن يواجه المرء تقييماً لنظرية ماكس فيبر يقر بأنها مشبعة بشدة بافتراضات الحتمية التكنولوجية. إن تلك الافتراضات الفيبرية المشبعة بالحتمية التكنولوجية محجوبةً من قِبَل العوامل الذاتية وغير الاقتصادية في الحياة الاجتماعية التي أكد عليها فيبر. كان من المفترض أن تلك التأكيدات تناقضت مع افتراضات وجهة نظر الحتمية التكنولوجية. تفترض الحتمية التكنولوجية أن التقدم التكنولوجي والعلمي يحدد التأثير على المؤسسات

1 - كتابات أساسية-الجزء الثاني، مارتن هايدغر، ترجمة وتحرير اسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة 2003، ص171-204

الاجتماعية وتقسيم العمل، وأن التطور الاجتماعي يمكن فهمه بشكل أفضل من خلال التقدم التكنولوجي. وبشكل أكثر عيانية، تفترض أن تنظيم العمل الحديث -تقسيم العمل داخل الصناعة، ووجود مستويات مختلفة من العمالة الماهرة ونمو تسلسل الهرم الإداري- يتم تحديده من خلال مقتضيات تقدم التقنيات، أي من خلال المتطلبات التكنولوجية للإنتاج الصناعي الحديث. إن آراء فيبر حول الطبقة وتقسيم العلم مشبعة بشدة بافتراضات الحتمية التكنولوجية. نظر فيبر إلى العديد من ميزات التنظيم الاجتماعي (نمو البيروقراطية على سبيل المثال) على أنها نتاج التطور التكنولوجي والمتطلبات التكنولوجية للاقتصاد الصناعي. إن مفهوم (السلطة العقلانية القانونية) التي تدور حولها آراء فيبر حول البيروقراطية، هو نوع من أنواع البنية المعيارية (القيمة) التي يُفترض أنها تُحدد توسيع الضرورات التكنولوجية. يعبر هذا المفهوم عن كل ما هو ضروري للتقاليد الفيبرية: وجهة النظر التي تقول أن التطور الاجتماعي هو عملية (عقلنة تكنولوجية تراكمية). وفقاً لهذا المبدأ، يمكن اعتبار التاريخ بمثابة الظهور التدريجي، أو اللامتساوي للأشكال الاجتماعية التي تتوافق مع التقنيات المتزايدة تعقيداً باستمرار ومتطلباتها.

تأثرت الفلسفة الغربية بهذه التقاليد الفيبرية وتشبثت بها. منها مثلاً أعمال السوسيولوجي البريطاني انتوني جيدنز. تعامل جيدنز مع عدم المساواة الطبقيّة في المجتمعات الرأسمالية، وفشل مع ذلك، في وضع تصور دقيق لموضوعه لأنه قبل تقسيم العمل من (الناحية التكنولوجية)، وكان هذا واضحاً في عدم قدرته على تجاوز وصف عمليات السوق المباشرة في محاولته معالجة عدم المساواة الطبقيّة. الاختلافات الطبقيّة، وفقاً لجيدنز تنشأ من الاختلاف في المهارات والتعليم والخبرة وكيف يتم التعامل مع هذه الموارد المحتملة من قبل السوق، إنه يقدم تفسيراً للتفاوت الطبقي بالتركيز على الخصائص الوظيفية ذات الصلة (المهارات، التعليم، الخبرة، الخ). إن افتراض أن التفاوت الطبقي (الاختلاف في وضع السوق) يتحدد بالاختلاف في المهارات ومستوى التعليم لا يمكن أن يكون صحيحاً كتفسير حقيقي، إنه فقط يدفعنا خطوة إلى الخلف في التحليل. إذا تم تحديد الفروق الطبقيّة عن طريق الاختلاف في المهارات والتعليم، فعلى المرء أن يسأل عن العوامل التي تحدد الاختلاف في مستوى المهارة نفسه؟ إن وجود قوة عمالية تختلف في مهاراتها لا يمكن اعتباره أمراً مفروغاً منه في التحليل الطبقي، لا سيما عندما يُعتقد بأن هذا التفاوت يمثل عدم المساواة الطبقيّة. الاختلافات في المهارات ليست أشياء (مُعطاة) حيث تُقام البنية الطبقيّة عليها. تتطابق هذه الاختلافات على نطاق واسع مع التقسيم الاجتماعي للعمل، والذي يجب عليه أن يكون الطرف المحدد للاختلاف في المهارات. عينا، من الضروري أن نسأل عن ما الذي يحدد تقسيم العمل الاجتماعي الحديث الذي يتطلب قوة عمل ذات مهارات مختلفة. إن فشل جيدنز في تنظير المشكلة على هذا المستوى (أن يربط المهارات مع مواقع محددة في الإنتاج وأن يحلل تطور العلاقات الداخلية لتلك المواقع) يمكن تفسيره بسهولة من خلال معرفتنا بالطريقة التي يعالج جيدنز من خلالها المسائل، أي الحتمية التكنولوجية. في حجة ليست مختلفة جوهرياً عن تلك التي تقدم بها سابقاً السوسيولوجي الألماني البرجوازي رالف داهرنورف¹، يتهم جيدنز ماركس بالفشل في الاعتراف بأن العديد من مميزات التقسيم الرأسمالي

¹ - Class and Class Conflict in industrial Societies, Ralf Dahredorf , Stanford University Press, 1959, P36-41

للعمل، هي في الحقيقة مميزات للصناعة في الأصل، وليست مميزات لعلاقات إنتاج متناقضة ومتناحرة. هذه ليست إلا طريقة أخرى للقول بأن تقسيم العمل الحديث متحدد تكنولوجياً، وأن ماركس أخطأ في عدم الاعتراف بذلك.

يتحدد انتشار العمليات الفنية التكنولوجية داخل الإنتاج من خلال مستوى التطور التكنيكي، أما تجزئة تلك العمليات (تعيينها إلى عمال مختلفين) يتم تحديده طبقياً، أي بشكل أكثر تحديداً، من خلال مصلحة رأس المال في تعظيم الناتج الإجمالي لقوة العمل التي يوظفها. من خلال فصل عملية العمل إلى سلسلة من العمليات الجزئية، لا يكتسب رأس المال سيطرةً أكبر على عملية العمل المجزأة وحسب، بل إنه قادر أيضاً على تقليل فاتورة الأجور العامة. إن شراء يد عاملة قادرة على القيام بالعملية منفصلة، هو أقل تكلفة من شراءها كونها قادرةً على القيام بالعملية كاملةً. وهكذا يمكن تفسير روتينية وتجزئة المهام التي تميز تنظيم العمل الحديث، بهيمنة رأس المال على عملية العمل، وليس بالمطالب التقنية والحتمية التقنية. إن تفكك عملية العمل في المشاريع الصناعية واسعة النطاق ينطوي على تدمير تدريجي للمهارات العامة، وخلق فئة من العمالة اليدوية غير الماهرة إلى جانب فئة من المتخصصين الفنيين والعلميين الذين يحتكرون معرفة عملية العمل. إن تقسيم العمل هذا كله له مظاهر التخصص من الناحية الفنية، ومع ذلك، فإنه يعبر، قبل كل شيء عن فصل المنتجين المباشرين عن السيطرة على الإنتاج، وعجزهم عن تطوير تقسيم بديل للعمل. إن هذه التغييرات التي أحدثها رأس المال في عملية العمل مسؤولة عن تحويل البنية المهنية خلال القرن التاسع عشر. في حين أن عامل الإنتاج الحرفي هو مالك لعملية العمل في حرفته، فإن تفكك عملية العمل يخلق فئات جديدة من العمال الذين يؤدون أعمالاً ذهنية إلى حد كبير. هذا التحول في الفصل بين عملية التنفيذ والتخطيط في الإنتاج : لا يكمن الشيء الجديد في هذا التطور في فصل الدماغ عن اليد والتخطيط عن التنفيذ، ولكن في صرامة فصلهما عن بعضهما، ثم انفصالان بشكل متزايد، بحيث يتم تركيز عملية التخطيط في مجموعات محدودة أكثر من أي وقت مضى داخل الإدارة أو في مكان مرتبط بها ارتباطاً وثيقاً. إن الفصل بين التنفيذ والتخطيط وتقليص العمالة إلى مجموعات متجزأة على نحو متزايد هو نتاج علاقات الإنتاج الاجتماعية، وليس من الحاجة التكنيكية. لماذا يظل التنظيم الصناعي مرتبطاً بنموذج خط التجميع؟ ما الذي يفسر تقسيم العمل كما نعرفه في الدول الرأسمالية، في المصنع والمجتمع؟

يقول الماركسي السوفييتي غينادي فولكوف في تفسيره الرائع لما تتبنى كلا العقليتان المحافظة واليسارية الراديكالية النزعة التكنولوجية (التي تؤكد الأولى أن التكنيك هو الذي سيحل مشاكل العالم، والثانية التي تؤكد أن كل تلك المشاكل نابغ منها): "إن الإنسان في المجتمع الرأسمالي يفقد تصوره بأن العلم والتكنيك هو ثمرة نشاطه الخاص. فيُضفي على العلم والتكنيك حياةً مُستقلةً ما وسلطةً صوفيةً غامضة بالنسبة للناس، ويصبح العالم والتكنيك تجسداً لعلاقات تُسيطر على الإنسان وتشوّهه جسمانياً وروحياً. إذا كانت العلاقات بين الناس في هذا المجتمع تبرز وكأنها علاقات بين الأشياء، فإن العلاقة بين الرأسمال والعمل تُصور وكأنها علاقات بين التكنيك والإنسان، بين الإنسان الالي والعامل وبين عقلانية العلم و(لاعقلانية الفرد) و(الأيديولوجيين يقومون بتأكيد هذا الوهم).

يشعر الشغل بأنه ضحية لقوى عشوائية لا ترحم تُهدده بالركود والأزمات والبطالة. وتربط هذه القوى في وعيه بتقدم العلم والتكنيك. هكذا يتحول التكنيك مثل البضاعة، إلى شيء شعوري وما فوق شعوري ويكتسب طابعاً صوفياً ويبرز بصفة كائن مُستقل له حياته الخاصة وسلطته على الناس. هكذا يشرب (العمل المتجمد) مثل الخفاش، دم العمل الحي ويسيطر عليه ويمتصه. من حيث الظاهر، تبدو الأمور وكأن رأس المال ليس هو الذي يُسيطر على العامل وليس هو الذي يضطره إلى العمل بل الإنسان الالي، ليس الرأسمال هو الذي يُهدد العامل بالبطالة بل الإنسان الالي. لم يعد الإنسان يعتبر نفسه مُبدعاً للأشياء التي تُحيط به. بل توجد هناك حلقات وسيطة كثيرة بين العملية الجزئية التي يقوم بها الإنسان والمنتج الجاهز حتى يغيب الارتباط بينهما عن نظره. ان الإنسان كجزءٍ من الإنتاج يربط نفسه بالمنتج الجزئي فقط. ويقع عالم الأشياء الجاهزة الذي لا يمثل الا تجسداً لقوى الإنسان الخاصة، يقع خارجه وفوقه. يبدو وكأن للبضائع حياتها الخاصة التي تجري بموجب قوانين معينة. حتى في مجال دورة البضائع ترد هذه البضائع وكأنها هي (التي تشتري الناس). (ليس العامل هو الذي يشتري وسائل وجوده ووسائل إنتاجه بل وسائل الوجود إلى التي تشتري العامل لكي تضمه إلى وسائل الإنتاج -ماركس). على نفس الشكل تُطرح القضية بالنسبة لمنتجات العقل البشري (المعارف العلمية)، حيث تكتسب هذه المنتجات أيضاً استقلالاً صوفياً... لم يعد العالم، الذي اكتشف في مختبره نتيجةً جديدة، يغبطن، عندما يعرف أن اكتشافه قد سجل براءةً في الشركة وأنه سيحتجز في خزائنها لسنواتٍ طويلة. وستكون عنده الحجج للاغتباط أقل عندما تُستخدم مبتكراته لصنع الأسلحة لإبادة الناس بالجملة. ولكن ما حيلته إذا كانت ثمرات العلم لا تخضع لمراقبة الناس وإذا كانت هذه الثمرات تُنتزع عنهم منذ لحظة ظهورها إلى النور لتبدأ (حياتها المستقلة الخاصة بها)؟ ويهب العلماء والباحثون الاجتماعيون البرجوازيون برغبةٍ لرفع لواء هذا الوهم الاجتماعي كدرعٍ واقٍ وهم يوحون بفكرة أن العلم والتكنيك على الأخص هما سبب كل العيوب من جهة، ومن جهة أخرى فانهما وحدهما يستطيعان تأمين الحرية والازدهار".¹

صارت مسألة التقدم العلمي والتكنولوجي شماعاً يعلق عليها الفلاسفة والنظرين الغرب كل مشاكل العالم، وبدأوا يُنادون بوقف ذلك التطور والعودة إلى العصور السابقة.

لقد نشأت أفكار العودة إلى الماضي و(العيش في الطبيعة)، و(هجر الحضارة) بسبب الظروف الدولية، وتعزيز الأفكار الطوباوية والخوف من الحضارة والتكنيك. فبعد إلقاء الولايات المتحدة القنبلة الذرية على مدينتي هيروشيما وناغازاكي، وبعد التصعيد النووي الأمريكي ضد السوفييت في النصف الثاني من القرن العشرين، التفت سكان الأرض على مسألة وجود الأسلحة النووية وأثر ذلك بشكل واضح على حياتهم. عادةً ما كان الأدب البرجوازي السوسيوسياسي والفلسفي يحلل وجود القنبلة النووية بل وكل التكنيك بشكل مجرد بدون الذهاب نحو مسألة ماهية ومصالح الطبقات في الدول التي تمتلك الأسلحة النووية ومن الذي يُطور التكنيك. لذلك عادةً ما يتم الافتراض بأن السلاح النووي والقاعدة الصناعية لإنشائه والبحوث العلمية التي تعمل من أجلها تشكل في حد ذاتها خطراً

1 - الإنسان والثورة العلمية-التكنيكية، غينادي فولكوف، دار التقدم، ص14-16

على وجود البشرية، مما يؤدي إلى نتائج سخرية، مثل رفض العلم والتكنيك. أدت هذه التصورات (النووية)، والخوف من التطور التكنيكي، في الوعي الشعبي والأدب الفلسفي البرجوازي إلى القول بأن على الإنسان أو الانسان الملعون، العودة إلى مراحل المجتمع الأولى من أجل أن يهرب من المشاكل التي يتبدى أنه لا حل لها. على سبيل المثال، دعا بعض المفكرين إلى العودة للقرون الوسطى، ودعا آخرين إلى العودة إلى الحياة الإنسانية البدائية. كل هذه الأفكار رجعية ويوتوبية.

وُضعت هذه الأفكار وغيرها كبديل لنهاية الحياة الإنسانية على الأرض بسبب الكارثة النووية وتطور العلم والتكنيك الذي (لا يرحم). صارت فكرة الخطر النووي الوشيك تتملك أذهان الناس في الغرب، والحرب النووية سوف تنطلق من أساس تكنيكي وقويّ سياسية معينة، وبالتالي ظهر الاستنتاج بأن الحل الوحيد لأجل تجنب خطر المحرقة النووية هو رفض الحضارة الحديثة التي بنتها أيدي وعقل الإنسان. هذا بالضبط، يُفسر لماذا كانت أفكار (العودة للطبيعة)، وتتميط طريقة حياة القبائل البدائية (المتناغمة) منتشرة بكثرة. لم تكن هذه الأفكار معززة سياسياً وفلسفياً وحسب، بل وتداخل معها أطراف فنية وأدبية متنوعة. انفجر نجاح رواية البريطاني نيفيل شوت (على الشاطئ)¹، في نهاية الخمسينات وبداية الستينيات، وصارت تُستعرض بشكل متكرر وكثيف في الصحف البرجوازية. كتبت صحيفة واشنطن بوست حول الرواية أنها "أهم رواية في العصر الذري، وإذا كنت تقرأ كتاباً واحداً في السنة، فإنه يجب أن يكون ذلك الكتاب"².

يُعزى نجاح شوت، إلى محاولته لرسم معالم (سيكولوجية) الناس الذين يواجهون خطر الموت المؤكد من الإشعاعات في أرض صغيرة، أي استراليا التي خرجت من حرب نووية. سأل المؤلف نفسه سؤالاً: كيف سيتصرف الناس إذا عرفوا حتمية دمارهم ودمار كل الجنس البشري؟ لقد اعتقد أن الناس سوف يتصرفون بشكل عادي تحت ضغط ذهني شديد. سوف يحافظون على عاداتهم ومصالحهم ومشاعر الحب والصدقة. ولكن كل هذا سيفترض أشكالاً غير طبيعية نوعاً ما من الإيمان بالرموز المحتضرة، والتي سيموت بها الأشخاص أنفسهم. يرفض الكاتب بشكل كامل، فكرة (المأدبة في فترة الطاعون)³، على الرغم من أنها قد تكون مُبرّرة في هذا الوضع.

تُبرز هذه الفكرة سيكولوجيا الكاتب. كل الأحداث في الكتاب، منذ لحظة الحرب النووية، حتى موت آخر البشر على الأرض هي تلاحق لكل ما هو لاعقلاني، انها أحداث مميتة. الإنسان ذمية في يد تلك الأحداث، وتتطور أفكاره وأحاسيسه وأفعاله بشكل ميكانيكي وليس عبر إرادته. تبدو كل المحاولات التي تأتي من أجل اتخاذ خطوة خارج حدود الأحداث كحالات ضعف وهستيريا. الضابط الأسترالي

¹ - On The Beach, Nevil Shute William Morrow and Company, New York 1957

² - The Untold History of the United States, Vol2, Young Readers Edition, Peter Kuznick and Oliver Stone
<https://books.google.jo/books?id=ATHCAwAAQBAJ&pg=PT171&lpg=PT171&dq#v=onepage&q&f=false>

³ - المأدبة في فترة الطاعون هي مسرحية لألكساندر بوشكين عام 1830، وفيها يقوم الأشخاص بتحية الطاعون بنخب. الفكرة أن المأدبة لا تقام في العادة في فترات الوضع الصعب، مثل الطاعون. انها تُقام في فترات تكتنفها السعادة والسرور.

بيتر هولمز وقائد الغواصة الأمريكي تورز هم أبطال الرواية في نظر المؤلف. ولكن بطولتهم تعني أنهم يحتفظون بعبادات وتقاليد ومشاعر ماضيهم وليسوا منجذبين إلى الفعل الإيجابي، والذي يبدو مستحيلاً.

أعيد الاعتبار لرواية الكاتب البريطاني ألدوس هكسلي (عالم جديد شجاع) في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، التي نشرت سنة 1932 لأول مرة. فكرة هكسلي الأساسية هي أن التقدم التكنولوجي لا يوسع حرية البشر بل يحدها حتى تتلاشى الحرية من الوجود. يرسم الكاتب صورةً للعالم تبدو مميتةً للجنس البشر. يعتقد هكسلي أن التنظيم العلمي للعمل والحياة الاجتماعية سوف يقود إلى نزع الحرية من الإنسان. الأهم من ذلك، أن الإنسان سوف لن يعاني من كل هذا، فحياته منظمة من خلال العلم بشكل صارم، ويصير ترساً في ماكينة المجتمع، مفقراً للتفكير المستقل والمشاعر. تبدو حياة الإنسان وكأنها مكانه المخصص في العمل سلفاً. كل شخص لديه مكان مخصص في البناء الاجتماعي، ويحدد ذلك منذ مولد الإنسان. تفتقر الجماهير إلى أي حياة سياسية، وتقع السلطة السياسية تحت أيدي الرجل الذي يراقب تناغم هذا النمط من الحياة التي تدور في نفس الدائرة منذ القدم، وتقتضي مهمته في التأكد من الدوران السلس للألة. يظهر هذا المجتمع من الخارج كأنه غني ومنتعش، ولكنه يفتقر إلى الحياة الداخلية، إنه لا يملك روحاً.

وهكسلي لا يستطيع تمييز القوى الاجتماعية المُنخرطة في الصراع الاجتماعي على الكوكب، وبالرغم من هذا فهو يرى أن هناك مُستقبلاً رهيباً ينتظر دول العالم على الكوكب بأسره. نلاحظ بوضوح، تشابه آراء هكسلي مع آراء هربرت ماركوز عن (المجتمع ذو البعد الواحد)، ونذكر بأن هكسلي أثر كثيراً على جورج أورويل.

لا شك في أن تلك الأفكار التي تقبع خلف هذه القَدَرية مضللة تماماً. هناك جانب واحد لا يمكن إنكاره: هو أن هذه الأفكار قد انعكست فيها النزعات الموضوعية لتطور المجتمع البرجوازي. أدى انفصال الناس عن السلطة السياسية، واغترابهم عن العلم والتكنيك إلى ولادة النظرات القَدَرية للعملية الاجتماعية التاريخية. لم يكن لدى رجل الشارع في المجتمع البرجوازي، ولم يكن يأمل بأن تكون أفكاره العقلانية بالنسبة إليه، حاملةً لأي وزن لأجل حل مشاكل الحياة الاجتماعية.

إن الخوف من التطور التكنيكي مُتجذر في المؤلفات البرجوازية بشكلٍ عميق. يقول الماركسي السوفييتي غينادي فولكوف: "لقد عبّر الفيلسوف الروسي المهاجر نيقولاي برديايف منذ الثلاثينيات بوضوح عن هذا الرأي بصدد التكنيك يقول: (إن الخطر الرئيسي هو أن التكنيك يهدد الإنسان نفسه. إن قلب الإنسان يرتعد من برد المعادن... وتشغل بالي رؤىٌ مُخيفة: سيأتي زمنٌ تصبح فيه الماكينة كاملة التطور حتى تستطيع أن تعمل بدون أية مساعدة من قِبل الإنسان...) إن هذا تعبير طبيعي جداً يعكس الحالة النفسية للمتقنين الغربيين في مواجهتهم للثورة العلمية التكنيكية الزاحفة... أصدر الطبيب وعالم الاجتماع واللاهوتي في ألمانيا الغربية يوحيم بودامير كتاباً يؤكد فيه أن الإنسان

المُعاصر في خطر. وطبعاً، ما يُهدده، برأي هذا الكاتب، ليس هو النظام الرأسمالي ولا الحروب ولا الاستغلال ولا الظلم الاجتماعي. إن ما يُهدده هو التكنيك والصناعة المُعاصرة... إن الاستنتاج الذي يصل إليه بودامير يتلخص في أننا، على ما يبدو، نواجه عملية حتمية وهي أن النكوص الإنساني المتزايد باستمرار وانحطاط المبادئ الإنسانية سيكونان ثمن التقدم التكنيكي والصناعي المُتسارع بانتظام"¹.

على كل حال، ما كنا نود أن نقوله، هو أن اغتراب الناس عن العلم والتكنيك، واستعمالهما في استغلالهم وتخويفهم، أدى إلى أن ينظر البشر إليهما كرافعات تعمل بقوانينها الداخلية الخاصة سالكة طريقاً مناقضاً لمصالح البشر. من جهة، وجد هذا التصور طريقه إلى الفكر البرجوازي، وقام هو (الفكر) بتعزيزه. ومن جهة أخرى، وجد طريقه إلى سلوك قطاعات من السكان، في تمردهم وطريقة عيشهم، ورغبة هؤلاء في (العودة إلى أحضان الطبيعة) و(الهروب من الحضارة).

من الواضح أن ماركوز يعمل على مستويين متوازيين في مناقشته حول الطبقة العاملة. من ناحية، يُظهر منظوره النقدي لاعتقائنا المجتمعات الصناعية المتقدمة: إنتاجيتها تدمر التطور الحر للبشرية. يقوده منطق النقاشي هذا للتأكيد على أن الإنسان يعاني في هذه الحالة من مرحلة متطرفة من الاغتراب، وهي مرحلة أصبحت موضوعية بالكامل. ولأحظنا أن ماركوز يرى أن العمال يتقاسمون هذا الوضع تحت الظروف الحالية. ويخلص إلى أنهم ما زالوا عبيداً، وإن كانوا "عبيداً متسامين". من ناحية أخرى، يجد ماركوز، أثر التغيرات التكنولوجية الهائلة التي يعتبر الأتمتة الكاملة أكثر أشكالها تطوراً، مُتغلغلاً عميقاً في البلدان المعاصرة الأكثر تقدماً. واستناداً على استعراضه للأدب السوسيولوجي المُعاصر له، يستنتج أن الحديث عن (عالم العمال) المميز لـ(العمل) يترسخ، وأن العامل يندمج في المصنع نفسه، ويندمج من خلاله، في عالم أوسع، أي في المجتمع. في حين أن الحجة الأولى تؤكد على مدى آلية القمع في المجتمع، تؤكد الثانية على الاندماج الذاتي والاستيعاب (الامتصاص) الموضوعي للطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي. إن كلاً من هاتين الحجتين على حدة، مفهومتين بدون أن تشير إحداها إلى الأخرى. يكمن الرابط الوحيد بينهما في التأكيد على أن فعالية القمع تكمن في "النكوص عن التلبية الاضطهادية"².

ومع ذلك، يُثبت هذا الرابط هشاشته في افتراض الانتشار (الشامل) لـ"الوعي الزائف". الصعوبات التي تنطوي عليها الإشارة إلى هذا المفهوم واضحة لأي شخص على دراية بإمكانياته الممتدة. علاوة على ذلك، تبقى المشكلة أن تاريخ الطبقة العاملة، لا سيما التاريخ الحديث لإيطاليا وفرنسا، لا يُظهر أن العمال قد أصابهم عمى كُلي وشامل كما افترضه ماركوز. بالإضافة إلى أنه لا يحدد الشروط التي ينتفي فيها الاغتراب الذي يحدده هو. إنه يجادل وكأنما سيكون هناك دوماً وعياً زائفاً واغتراباً

¹ - الإنسان والثورة العلمية-التكنيكية، غينادي فولكوف، دار التقدم، ص11،12،13

² - الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، 1973، ص43

و(سلباً أو مُعارضة غير مؤذية) في أي مرحلة أو أي وضع من أوضاع المجتمع. ومع ذلك، فنحن نعلم أن الثورات لا تحدث في الفراغات. إنها سلسلة من التطورات تكمن عادةً خلف انتفاضات درامية، وتحليل ماركوز غير صالح بناتاً لتحديد ودراسة تلك التطورات. إن حدود ماركوز هي حدود منهجيته. يبدو واضحاً أن منظوره النقدي يفتقر إلى أساس تاريخي وتجريبي سليم، وتفتقر معالجته للنتائج التجريبية إلى التقييم النقدي السليم. بعبارة أخرى، ينتهي ماركوز، بانغماسه في عالمين منفصلين: (النظرية النقدية) و(الحقائق) والذي كان قد خلقهما، بإعطائنا خطين من التحليل يظلان منفصلين كذلك. مثلاً، يفتقر تحليله لـ(القمع) إلى القاعدة المادية التي تعلم المرء أن يربطها بكتابات ماركس وإنجلز، والأصح القول، يربطها بعلاقات الإنتاج السائدة. ويتركز انتقاده على مسألة حرية الفرد وكرامته، موجهاً إياه ضد الرأسمالية، والتي ينظر إليها على أنها (نظام قمعي) بغض النظر عن أساسها الطبقي، ودون أية إشارة إلى علاقات إنتاجها. لن يكون من الصعب، عند قراءة ماركوز قراءة جيدة، العثور على عناصر الرومانسية المحافظة في تحليله. يرتبط هذا بتصوره عن الإنسان كمزيج من الأفكار الفرويدية والأخلاقية الإنسانية. إن هذه النظرة، تقوده إلى تقديم أفكار حول تحقيق الذات الإنسانية على أساس مجتمع يزيد من إمكانيات هذا التحقيق. يقوده تحليله إلى السعي باتجاه مجتمع يلغي هذا التحقيق الفعلي، لأنه يُريد أن يصل إلى ذلك التحقيق في مُجتمع ليس اشتراكياً. من المفيد أن نلاحظ الطريقة غير النقدية التي يقبل بها ماركوز النتائج السوسولوجية التي اختارها، بعد أن ينتقد وظيفة السوسولوجيا البرجوازية واغترابيتها. في البداية، ينتقد هيربرت ماركوز الأشكال العيانية المُعاصرة للمعرفة الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية. ولكن هذا النقد الذي يوجهه ماركوز لها يعاني من قصور شديد. يقول يوري زاموشكين ونيللي موتروشيولفا: "هل من الصحيح أن العلوم الاقتصادية والسوسولوجية والسيكولوجية الاجتماعية توظف مناهج بحث إمبريقية تخدم عادةً أهدافاً براغماتية في الشروط التاريخية العيانية للنظام الاحتكاري البيروقراطي؟ نعم إنها كذلك. هل حقاً نشأت فجوة خطيرة واغتراب متبادل بين التفكير السوسيو فلسفي النقدي الموجه نحو التقاليد الإنسانية، والبحث الاجتماعي العياني في هذه الشروط التاريخية؟ هذا صحيح. هل يمكن للمرء أن يقوم بمطابقة المنطق الداخلي المتناقض لتطور الدراسات الاجتماعية العيانية - ذلك المنطق الذي قاد بالضرورة لتطور المناهج الإمبريقية والإجراءات العملية - بالوظيفة الأيديولوجية العيانية التاريخية والتي تكتسبها تلك الدراسات في النظام الاجتماعي المُعطى، في شروط تماسك الدولة الاحتكارية البيروقراطية، بتأثير أهداف اجتماعية مُحددة؟ هل يمكن للمرء أن يقوم ببساطة برفض الأدوات والمناهج العلمية كلياً، وإلغاء المواد الحقائقية المتعلقة بالأوضاع العيانية والظواهر لأنها فقط طرائق يستخدمها (مفتشي المصانع، السياسيين و(المهندسين الاجتماعيين) لأغراض وضعتها البيروقراطية؟ لا، لا يمكن...، إن أحد التبعات الأيديولوجية للتطور العلمي للدراسات الاجتماعية وحيد الجانب في الغرب هو تشويه سمعة السوسولوجيا كنوع من المعرفة الاجتماعية في عيون تلك القطاعات الاجتماعية التي تُدافع عن مُثل الإنسانية والديمقراطية. تحصل النظريات السوسيونقدية، في هذا الوضع، بما هي رد فعل (ذو بعد واحد) على ظهور الأشكال الاغترابية للبحث السوسولوجي، على شعبية واسعة. إن موقف الرفض المُجرد وحيد الجانب لمناهج وممارسة العلم الاجتماعي المُعاصر خطير للغاية، ولنا في مفهوم ماركوز مثلاً على ذلك..." "إن الفرق بين الموقف التبريري و(النقدي) في السوسولوجيا، كما يظهر في كتابات ماركوز، هو الفرق في المواقف القِيَمية (القبول أو الأدواتية)

تجاه الموقف الاجتماعي، والذي يتم وصفه ومعالجته بنفس الطريقة الأساسية غير الديالكتيكية¹. وبعد أن ينتقد السوسيولوجيا البرجوازية، يُشير باستمرار في القسم الذي يتحدث فيه عن "التحول الحاسم للعمال الصناعيين"² إلى "مراقب علم الاجتماع" أي تشارلز وولكر-الذي ينتقده بالرغم من ذلك- ومن ثم يقبل سلطته دون تردد في تأكيده أنه يتركز التحول في المصانع المؤتمتة على المهارات العقلية والفنية. ولو نظر إلى الميدان عن كثب، لكان وجد بالتأكيد أن هنالك العديد من (مراقبي علم الاجتماع) الآخرين الذين تحدثوا عن نفس الظاهرة، وأكثر من ذلك، على أقل تقدير، فإن نتائجهم لم تتوافق مع بعضها دائماً. ولكن يُشير الكتيب الصادر عن دائرة العمل الأمريكية سنة 1963، إلى الباحث أيفيريت كسالو من قسم البحث في النقابة الصناعية، حيث أنه يتبنى وجهة نظر مخالفة لولكر، ويعتقد أن تأثيرات الأتمتة على مهارات اللياقات البيضاء لا تُذكر³. إن إيراد رأي كاسلو، لا يعني أننا نريد إثبات خطأ وولكر. إيراد الآراء بطريقة مجتزأة للغاية لا يسمح لنا بتأكيد أحدهما. ولكن ما أردنا قوله أن ماركوز كان ينتقي ما يوافق آراءه المسبقة، ويُنحي جانباً الآراء التي لا تُوافق ما يُريده هو.

رفض ماركوز للطبقة العاملة

لا يرى ماركوز، عند دراسته للطبقة العاملة إلا "تواطؤ مصالح الرأسمال والنقابات وتحالفهما"⁴. وهو "يختزل دور الطبقة العاملة ومنظماتها إلى وظيفة (جماعات الضغط) التي ليس لديها تأثير إلا بكونها توفق التناقضات الاجتماعية الداخلية وتستعيد توازن نظام الدولة البيروقراطي الاحتكاري"⁵.

لا يمكننا أن نتجاهل أن هذا التواطؤ في الولايات المتحدة، بين الاحتكارات الكبيرة والقادة العماليين الرجعيين، مثل وليام جورج ميني، رئيس الاتحاد الأمريكي للعمل ومجلس المنظمات الصناعية AFL-CIO. وهذا الأمر واضح أيضاً في كل الدول الرأسمالية. يستند هذا التواطؤ على أسس الأوهام الإصلاحية لقطاعات كبيرة من العمال، وقدرة زعماء الجناح اليميني على تضليلهم، بدون استثناء التخويف والضغط والقوة التي تُمارسها السلطة في مواجهة أولئك الذين يتحدون ضد هذه القيادات العمالية المنبسطة. ولكن سنبرز لنا، رؤية هذا التواطؤ، أو تأكيده، على حساب النضال العمالي، صورة غير حقيقة عن المجتمع الرأسمالي الحديث. شَمِلَ ماركوز، الأحزاب الشيوعية أيضاً

¹ - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

² - الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، 1973، ص60

³ - Implications of Automation and other Technological Developments, U.S Department of Labour, December 1963, P51

⁴ - الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الثالثة 1988، ص56

⁵ - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

باتهاماته. لقد ادّعى، بشكل خاطئ أن "الحزبان الشيوعيان القويان في فرنسا وإيطاليا، لا يعلان من شيء غير توكيد الاتجاه العام للأحداث ببرنامجهما المحدود الذي يستبعد الاستيلاء على السلطة بالثورة ويرضخ لقواعد اللعبة البرلمانية"¹. ويؤكد ماركوز هذه الفكرة لاحقاً، ويظل مُتمسكاً بها في كتابه عام 1973 حيث الأحزاب الشيوعية و"برنامجهما في الديمقراطية وهو برنامج الحد الأدنى الذي يَعد بانتقالٍ سلمي (نسبياً) إلى الاشتراكية"².

يشارك ماركوز مع الماويين في رفض الصراع من داخل البرلمان. ما الذي كان اليسار الراديكالي الغربي يعجبه في بكين، وهو أمر مشترك كان يجمع بينهما، هو أنها كانت تنتقد سياسات الأحزاب الشيوعية في الدول الرأسمالية المتقدمة في نضالها من أجل احتياجات الشعب اليومية والديمقراطية، ومن أجل السلام كوسيلة لتعزيز انتصار الدول الاشتراكية. وبما ان ذلك النضال لم يتخذ بعد، في حينه، شكل الثورة كانوا يسمونه انتهازية. كان هذا واضحاً من موقف بكين تجاه النشاط البرلماني للشيوعيين ونضالهم الشجاع للدفاع عن الديمقراطية. إن دياليكتيك التاريخ يقول بأن النظام البرلماني يصبح مزعجاً جداً للبرجوازية بوجود التأثير الشعبي التحرري الحثيث، ولذلك، تُطلق البرجوازية هجمات مسعورة على الحريات الديمقراطية ومساعدياً لإعادة النظر في دساتير دولها، لإلغاء جميع القوانين التقدمية بشكل أو بآخر. يكتسب الدفاع عن الديمقراطية في هذه الظروف، حتى لو كانت ديمقراطيةً برجوازيةً محدودة، أهمية كبيرة، ويصبح هذا النضال صراعاً ضد الاحتكارات ويساهم في تقويض النظام الرأسمالي. يمكن للطبقة العاملة، أن تستخدم الحقوق التي اكتسبتها بشق الأنفس، في صراع أشد، في مراحل متقدمة أخرى. إن حركة كسب حقوق أكبر للناس في الدول البرجوازية هي جانب هام من المعارك الطبقيّة وجزء لا يتجزأ للنضال من أجل الاشتراكية. كانت جماعة ماو تسي تونغ تنكر أي احتمال بأن نضال الشعب العامل من أجل الديمقراطية قد يكون ناجحاً، وتقول بأنه حتى أفضل نجاحات الشيوعيين هي أشياء تسلمها لهم الطبقة الحاكمة طوعاً. تشرح إحدى المقالات في المجلة الماوية في مجلة (Peking Review) الماوية، أن مقاعد البرلمان البرجوازي لا يمكن كسبها بالنضال، ولكن تقوم البرجوازية بـ"تسليمها" من أجل التمكن من الطبقة العاملة وقادتها "تعترف البرجوازية بممثلي الحزب السياسي للطبقة العاملة في برلمانها في ظروف محددة، لذا فهي تسعى جاهدةً لجر بعض ممثليهم إلى الفساد، وحتى رشوتهم"³.

وهكذا يبدو، أن انتصارات الشيوعيين في الانتخابات ليست إلا مؤامرة برجوازية. لم يُدرك مؤيدي الخطط الثورية الزائفة أن المكاسب الديمقراطية تعكس توازن القوى في البلاد، وأنها نتيجة النضال

1 - الإنسان ذو البعد الواحد، هريبت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988، ص56-57 نحن نقف ضد ماركوز، لان ادعاه حول الحزبين الشيوعيين في فرنسا وإيطاليا غير صحيح، ولانه لم يكن الأمر على هذا النحو بالفعل. ولكننا بالطبع، سنقف ضد التيارات الانهازية التي تُسيطر في الأحزاب الشيوعية وتجعله في النهاية مُميةً مطواعةً في يد السلطة البرجوازية والبرلمانات.

2- الثورة والثورة المضادة، هريبت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب بيروت، 1973، ص10-11.

3- Peking Review, More on the differences between comrade Togliatti and us, March 15 1963, P36

العمالي.

يكتشف ماركوز من جهةٍ أخرى، أن الحركة الشيوعية، في وقته، قد انفصلت عن مواقعها الطبقيّة واتخذت الموقف التاريخي للأحزاب الديمقراطية الاجتماعية. وفي الوقت نفسه، قدّم الماويين أنفسهم استمراراً للماركسية اللينينية. يتضح، أن هذه الاستعارات تمتلك وظيفةً معاديةً للشيوعية. شارك الثروتوسكيين آراء ماركوز حول الأحزاب الشيوعية: "في جميع البلدان الأوروبية، كان العمال غير منظمين وضللتهم الأحزاب الستالينية والديمقراطية الاجتماعية البيروقراطية التي اقترنت سياساتهم في زمن الحرب بدعم الإمبريالية وقمع الثورة"¹.

إن برامج "الحد الأدنى"، المطالب الجزئية، والنضال من أجل الإصلاح واستخدام البرلمان هي أشكال ضرورية للنضال. يمكن للمرء أن يتذكر، على سبيل المثال ملاحظات إنجلز عن المكاسب الانتخابية التي حققها الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني وتشخيصه لأهمية العمل البرلماني. وشجع لينين العمال الروس أيضاً، على الدخول إلى أكثر البرلمانات هراءاً. ومن أجل شرح نقده للطبقة العاملة والأحزاب الشيوعية، فإن ماركوز يغوص في المياه العميقة حقاً: "ولسنا بحاجة إلى تحليل معمق على ما يبدو لتسليط الضوء على أسباب هذا التطور. ففي الغرب تتعدّل النزاعات القديمة في قلب المجتمع بفعل التأثير المزدوج (والمتردد) للتقدم التقني والشيوعية الأممية، وترجأ الصراعات الطبقيّة ودراسة (التناقضات الإمبريالية) إزاء الخطر الخارجي. فالمجتمع الرأسمالي يحقق تلاحماً داخلياً لم تعرفه مراحل الحضارة السابقة، ضد هذا الخطر. ولهذا التلاحم أسباب مادية بحتة: فالتعبئة ضد العدو تشكل حافزاً قوياً للإنتاج وتضمن مستوى مرتفعاً للحياة"². وحسب هذا النوع من الجدل، تهرع الأحزاب الشيوعية في الغرب، لدن مواجهة (العدو الخارجي)- أي "الشيوعية الأممية"- بغض النظر عما تعنيه هذه التسمية في هذا السياق- للاحتماء خلف ظهر طبقاتها الرأسمالية، مساعدين على تخفيف وتهدئة الصراع الطبقي، مهينين الأجواء لتعاون طبقي وتلاحم، من أجل الدفاع عن البلد. يمكن للمرء أن يستنتج، أن تصميمه على أن يصور عقم الأحزاب الشيوعية وخيانتها للصراع ضد الرأسمالية، يُعَمِّي حكمه وإحساسه بالواقع.

وبالعودة الى مسألة الثورة العلمية التكنيكية، يستخدم ماركوز عدد من أوجه هذه الثورة وتأثيراتها على بنية الطبقة العاملة ودورها في الإنتاج . يقول بأن الطبقة العاملة تواجه تحولاً حاسماً. ويُدرج العوامل التالية لهذا التحول، كالتالي:

1- "إن المكننة تقلص تدريجياً كماً وشدة الطاقة الفيزيائية المعروفة في العمل"، وبدلاً من "التعب الجسدي وبؤس العمل الفيزيائي" الذي صاحب المراحل المبكرة للرأسمالية في استخلاص القيمة الزائدة عندما كان العامل "مطيّةً"، يتم بشكل متزايد توظيف الجهود والمهارات الذهنية، وبصير

¹- International Socialist Review Vol 29 No2, P39

²- الإنسان ذو البعد الواحد، هريبرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الثالثة 1988، ص57.

العامل قادراً على الاستمتاع بالثروة التي ينتجها، بدلاً من العيش في "الفقر والقذارة" كما في السابق. لذلك يصبح العامل في سبيله "إلى الاندماج بالمجتمع التكنولوجي".¹

2- ينحو عدد "العمال غير المختصين" (ذوي الياقات الزرقاء) إلى التناقص بالمقارنة مع العمال المختصين (ذوي الياقات البيضاء)، ويتزايد أعداد العمال "اللامنتجين" باطراد.²

3- تُغير التبدلات الحاصلة في مظهر العمل وأدوات الإنتاج، موقف ووعي العامل "والبرهان على ذلك (اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي) بالمجتمع الرأسمالي".³

4- يُجبر "عالم العمل التكنولوجي الجديد" الموقف السلبي-النافي للطبقة العاملة على أن "يضعف ويتراخي" ولا تعود الطبقة العاملة بعد الآن التناقض الحي للمجتمع القائم. تتفوق هذه النزعة بالتأثير الذي تجلبه على الإدارة والتحكم والسيطرة. "فالهيمنة تتلبس مظهراً إدارياً. والملاك الرأسماليون ينتحون عن وظائفهم كوكلاء مسؤولين، ويتخذون وجه البيروقراطي في جهاز الرأسمال الكبير. ويتجاوز التسلسل الهرمي الواسع للجان التسيير والإدارة حدود المشروع الخاص، ويتسرب إلى عالم المخبر العلمي ومعهد الأبحاث والحكومة والمصلحة القومية، ويلبس المستغلين الحقيقيين طاقة الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية، وهكذا يمسي الحقد والحرمان بلا هدف يتوجهان إليه، ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة".⁴

لا يمكن للمرء أن يتجاهل التأثير العميق الذي ينبع من الثورة العلمية التكنيكية، وخصوصاً آثارها على مدى وخصائص النضال ضد الرأسمالية. إن الاستدلالات التي يأتيها بها ماركوز، خصوصاً في النقطة الرابعة تبين انفصاله التام عن الطبقة العاملة الحديثة وافتقاره الشديد للمعرفة حول النضال اليومي للعمال في المصانع والطريقة التي يتخذون ويعبرون فيها عن هذا النضال.

و بعيداً عن "طاقة إخفاء المستغلين"، والستار التكنولوجي الذي يخفي استمرار اللامساواة، تشهد العديد من الأحداث على أن العمال في الدول الرأسمالية المتقدمة كانوا يدركون أكثر فأكثر مصدر الاستغلال والرابط بين مسؤوليهم والتشعبات المتنوعة للشركات ودور الطبقة الرأسمالية بما فيها الإعلام الاحتكاري وغيرها من الإعلام الجماهيري، ووظائف سياسات الحكومة التي تقود إلى الهجوم على النقابات، والمحاولات إلى تخفيض الأجور ومستويات الحياة. ليس من المقصود القول أن ماركوز لم يشترك قط في أي اضراب، ولكن النقطة الحقيقية هي أن ملايين العمال فعلوا ذلك، وهذه المعارك صقلت معارفهم السياسية بشكل أعمق حول طبيعة نضالاتهم وخصومهم.

1 - نفس المصدر ص62،60

2 - نفس المصدر ص63

3 - نفس المصدر ص65.

4 - نفس المصدر ص67

لا يجب على المرء أن يبالغ في المدى الذي ذهبت إليه تلك العملية. فلو أن الأغلبية العظمى من العمال في الولايات المتحدة وألمانيا الغربية وبريطانيا وفرنسا كانت قد وصلت إلى مستوى مرتفع من الوعي الطبقي لكانت الرأسمالية قريبة جداً من نهايتها آنذاك. ولكن عملية تطور وعي العمال والشعوب ليست بوضوح مثلما تقترح لنا نظريات ماركوز. إن إنكار كون الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة لديها دور ثوري لتعبه هي فكرة مركزية في طرح ماركوز. وهذه الفكرة لا تميز (الإنسان ذو البعد الواحد) وحسب. لقد كان يكرر هذه الفكرة، بطريقة أو بأخرى في كل خطابه وكتابه.

بالنسبة إلى نظرية لينين عن الأرستقراطية العمالية، يدعي ماركوز، أن هذه النظرية كما صاغها لينين، ليست ملائمة لوضع الدول الرأسمالية المتقدمة، وكان يشير في غير مناسبة، إلى أن الأرستقراطية العمالية، ليست مجرد فئة تقف فوق الطبقة العاملة وتعمل ضد مصالحها، إنها الطبقة العاملة نفسها هي التي تصير أرستقراطية بمجملها. ونجد أن هذه الفكرة يعبر عنها بشكل جيد في كتابه (الماركسية السوفييتية)¹.

في ورقته (الاشتراكية في الدول المتطورة) Socialism in the developed countries² سنة 1965، يجادل بأن التغييرات في شكل العمل المرتبط بالثورة التكنولوجية وتطور الأتمتة تجعل العامل خاملاً أكثر من ذي قبل، وما يسميه "هيمنة ذوي الياقات البيضاء" تقود برأيه إلى "الفتور السياسي"، بالرغم من أنه لم يملك أي دليل ليثبت لنا ذلك. ولكن، على سبيل المثال، إذا نظرنا إلى بعض الأمثلة، سنجد أن ما يقوله ماركوز لم يكن صحيحاً. يشير الموقع الإلكتروني لأرشيف بريطانيا الوطني³ أن أعداد أعضاء النقابات كانوا في ازدياد كبير، وخصوصاً ذوي الياقات البيضاء منذ الستينات وحتى الثمانينات، مما قاد إلى زيادة في أعداد الاضرابات والاحتجاجات العمالية.

يعرف ماركوز بما يكفي ليُقدّر أنه كان هناك دعم كبير ونمو للأحزاب الشيوعية في الدول الرأسمالية الرئيسية في فرنسا وإيطاليا واليابان، كما في إسبانيا أيضاً. إنه يعلم أيضاً، في جوانب عدة، أن هذا يشير إلى أنها أصبحت أقوى في ذلك الوقت، وليس اضعف كما يدعي. ومن أجل أن يثبت وجهة نظره، يتهم الحزبين الشيوعيين الفرنسي والإيطالي، بأنهما يتحركان باتجاه الديمقراطية الاجتماعية، ويسير الإضراب، كشكل للاحتجاج، نحو الزوال، إنه يفقد أهميته بالتوازي مع نمو فتور حركة الطبقة العاملة.

لقد قال ماركوز كل هذا، بالطبع، قبل 3 سنوات من أحداث أيار 1968، وقبل حركة الإضراب الكبير لسنوات 1968-1970 في إيطاليا، مشيرةً (الأحداث) إلى عدم كفاية، وضحالة مجادلات ماركوز.

¹ - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص15-17

² - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014

³ - the British National Archive: 1950-1964 the Trade unions and postwar Consensus
<http://www.nationalarchives.gov.uk/cabinetpapers/alevelstudies/1950-trade-unions.htm>

وبنفس الطريقة، تدحض النضالات التي شنّها العمال البريطانيون سنوات 1970-1971 ضد حكومة إدوارد هيث Edward Heath المحافظة والتي شرعت قوانين معادية للنقابات ادعاءات ماركوز عن أن الطبقة العاملة تصير فاترة وضعيفة. يستنتج ماركوز في نهاية ورقته (Socialism in the Developed Countries) مناقشاً ما إذا كانت الطبقة العاملة هي "الذات التاريخية للثورة". أنه لا يعتقد ذلك. إنه يعتقد بأن تغيير وضع الرأسمالية هو الذي حتم أن لا تكون الطبقة العاملة "قادرة على إنشاء مجتمع مختلف نوعياً". إنه، في الحقيقة، يذهب إلى أبعد من ذلك في سؤاله عما إذا كان هناك "إمكانية للتفكير في الثورة عندما لا توجد أية حاجة لها"، وسؤاله عن (الحاجة) للثورة، في تخطيطاته للأشياء ومنهجيته، لا تكمن في التناقضات الأساسية للرأسمالية المعاصرة، بل في إشباع الطبقة العاملة، المزعوم، لتطلعاتها الاستهلاكية.

ليس من الغريب، بعد كل ذلك، أن لا نأخذ بالاعتبار تصريح واعتراف ماركوز عن كونه يقدم لنا في كتاباته تحليلاً متشائماً جداً، حيث عبّر في ورقته (The Obsolescence of Marx 1966) عن افتقاره للإيمان بالطبقة العاملة معلناً أن "الشروط المسبقة لأي معارضة فعالة في الدول الرأسمالية الأوروبية، تظل في أهمية تنشيط حركة الطبقة العاملة على الصعيد العالمي"¹. وهنا يظهر اعتقاده بأنها خاملة وفاترة سياسياً، وعلينا "تنشيطها".

وفي ورقة أخرى (Re-Examination of the Concept of Revolution) والتي كان قد كتبها قبل أحداث أيار 1968 في فرنسا بقليل، يعود إلى هجومه على الطبقة العاملة الصناعية بأنها لم تعد "القوة المخربة"² Subversive Force وينتهي في هذه الورقة إلى ان التطور التاريخي قد تجاوز المفهوم الماركسي عن الثورة، الذي بلغ أوجه في استيلاء الجماهير المستغلة على السلطة وفي إقامة دكتاتورية البروليتاريا التي تستهل عملية بناء الاشتراكية.

كان ماركوز ولا يزال سنة 1969 (أي بعد أحداث أيار في فرنسا)، يطرح فرضيته حول "اندماج الطبقة العاملة المنظمة (وغير المنظمة) في نظام الرأسمالية المتطورة"³ في مقالته An Essay on Liberation 1969. أي أن هذا الإصرار قد لازمه، حتى بعد سنة من الأحداث في فرنسا. إنه يجد، مرةً أخرى أن "معظم العمال المنظمين يشاركون في توطيد احتياجات الطبقات الوسطى المضادة للثورة، كما شهد على ذلك سلوكهم كمستهلكين للمواد الثقافية التجارية، ونفورهم العاطفي ضد الانتلجنسيا اللامنتالية". لا تزال، الطبقة العاملة، بسبب موقعها في الإنتاج واستغلالها وقوتها

¹ - The Obsolescence of Marxism, Herbert Marcuse (Publishing date is not Cited)

http://www.autodidactproject.org/other/marcuse23_obsolescence.html

² - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher, 2014, P201

³ - An Essay on Liberation, Herbert Marcuse

<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>

العديدية "ذاتاً للثورة" ولكن أصبحت محافظة، بل ومضادة للثورة بسبب أنها تشارك في توطيد حاجات النظام.

في مقابلة له في 28 حزيران 1969، ظهرت في صحيفة دير شبيغل البرجوازية في ألمانيا الغربية، أي بعد وقت طويل من أن أُتيحت له الفرصة لمراجعة نظراته، وربطها بالصراعات الطبقة لسنة 1968 وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا واليابان وإسبانيا، أفكاراً لم يُظهر حينها فيها أي ميول ليهجر نظرياته. وعلى الرغم من الدلائل اليومية التي فرضت نفسها أمامه، إلا أنه كان مُصرّاً على آرائه المتعلقة بالطبقة العاملة الصناعية في الدول المتقدمة. "البروليتاريا بالمفهوم الماركسي لم تعد موجودةً بعد الآن في المجتمعات الصناعية المتقدمة... لا يمكن للدور الذي قدمه ماركس للبروليتاريا أن يُسحب ببساطة على الطبقة العاملة لهذه الدول". هذه الطبقة العاملة، تبعاً لماركوز تصبح برجوازيةً بشكل مستمر. ويسيطر الرأسماليين بأيديهم على النقابات و"الأحزاب الشيوعية الدائرة في فلك السوفييت". وهذا غريب بالفعل، فحتى الرأسماليين أنفسهم لم يعتقدوا أنهم يفعلون ذلك. أثبتت ممارسة العمال في مصانع فورد، ورينو في فرنسا وفيات في إيطاليا خطأ ما أصر عليه ماركوز. كان ماركوز لا يزال سنة 1970 يعتقد بأن ماركس قد انتهت صلاحيته فيما يتعلق بالطبقة العاملة الصناعية، و"اليوم يظل الأمر كذلك في معظم الدول الرأسمالية المتقدمة"¹. وهو يجادل، بأن الطبقة العاملة "لا تمثل بعد الآن نفيّاً للاحتياجات القائمة"². كانت هذه النظرة مركزية بالفعل، لكل مقارباته الثانوية الأخرى. وبالمناسبة، كان التروتسكيين أيضاً ينظرون إلى الطبقة العاملة في أوروبا على انها "خاملة"³.

وبعد ذلك، أي في عام 1973، في أعوام النضالات العمالية الجارفة في كل أوروبا، ظل ماركوز مُحافظاً على موقفه من الطبقة العاملة، بل صار يرى، وبدون الحاجة إلى أي بحثٍ أو تقصي إلى أنه صار من "البديهيّات"... "إن وضع الطبقة العاملة في مُجمل المُجتمع يتنافى والوصول إلى الوعي الثوري" ويُكمل ماركوز مُضيفاً صفة الإطلاق على ميول الاندماج بأن "ليس اندماج غالبية الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي ظاهرة سطحية، فجزوره كامنة في البنية التحتية بالذات"⁴. لقد رأينا، مما تقدم أن كل كتابات ومقابلات ماركوز تشير إلى أنه كان مصراً حتى درجة التكرار المُمل، على الجانب الجوهري لنظرياته السياسية. وقد يقول لنا أحدهم، أن ماركوز قد اعترف في عدد من المرات بـ(الإمكانيات) الثورية للطبقة العاملة. ولكن نقول بأنه قام بذلك على مضض، وصاحبَ اعترافاته تحفظات كثيرة لدرجة أنها كانت قادرة على أن تلغي تلك (الإمكانية). ولسبب أن الطبقة العاملة لم تعد قادرة على القيام بالثورة، فهو يضع ممثلها من الأحزاب الشيوعية على القائمة،

¹ - Five Lectures, Herbert Marcuse, Translation By J. J. Shapiro and S. M. Weber, Allen Lane The Penguin Press 1970, P70

² - Ibid.

³ - Contemporary Trotskyism: It's Anti-Revolutionary Nature, M. Basmanov, Progress Publishers 1972. P95-103

⁴ - الثورة والثورة المضادة، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب بيروت، 1973، ص12

باعتبارهم صاروا جزءاً من النظام. وانطلاقاً من ذلك، نفترض أن من واجب الأطراف التي يعول عليها مركز في القيام بتغيير النظام، أن تناضل ضد كل أجزاء ذلك النظام، بما فيها الأحزاب الشيوعية. وهذا نوع آخر من أنواع العداء للشيوعية، المندمج اندماجاً مُطلقاً في فكر مركز نو البعد الواحد.

المعارضة الجديدة

في مناقشته حول (احتمالات الاحتواء) للقوى المعارضة المحتملة، يقوم مركز بتقدير أن هناك احتمالات لا حصر لها تقريباً. إنه يعتبر أن ارتفاع مستوى المعيشة المستمر والتعبئة الدائمة ضد عدو خارجي وتزايد إنتاجية العمل وارتفاع معدل المواليد من السكان الأساسيين واقتصاد الحرب الدائم والتكامل الاقتصادي السياسي للبلدان الرأسمالية، يعتبرها عوامل للاحتواء. يمكن لنظرية ملتزمة بالديالكتيك، ان تقوم بدراسة شاملة لاستكشاف العلاقات بين هذه العوامل، ومدى تحققها، وكم تطابق الواقع، وكم تعزز كل واحدة منها الأخرى في إطار ما هو مطابق للواقع، وكم يصطدم كل عامل من هذه العوامل مع الأخرى، على أساس من دراسة معمقة لعلاقات الإنتاج القائمة، والعلاقات السياسية والدولية. لو أن مركز قد فعل ذلك لكان قد اكتشف بُعداً، بل وحتى أبعاداً معارضة ليس في داخل النظام الرأسمالي كله وحسب، بل وضمن تناقضات النظام الدولي نفسه الذي كان قائماً في ذلك الوقت، بل حتى قبله وبعده تاريخياً، كذلك.

يُجيب مركز على السؤال، حول القوى الجديدة التي يعول عليها بدلاً من الطبقة العاملة، بطرق متنوعة في أوقات مختلفة. يُجيب في (الإنسان نو البعد الواحد): "النضال الذي يفترض فيه أن يقودنا إلى الحل الموائم لا يمكن أن يتخذ بعد الآن الأشكال التقليدية. فنظراً إلى الميول الكلية الاستبدادية التي تميز المجتمع الأحادي البعد، كفت أشكال الاحتجاج ووسائله التقليدية عن أن تكون ناجعة وفعالة، بل لعلها أصبحت خطيرة لأنها تُبقي على وهم سيادة الشعب... ولكن ما تزال هناك، تحت الطبقات الشعبية المحافظة، طبقة المنبوذين و(اللامنتمين)، والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المُستغلة والمضطهدة، والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه. إن هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية، وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة والمباشرة والواقعية إلى وضع حد للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تُحتمل. وعلى هذا فإن معارضتهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثورياً. إن معارضتهم تسدد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا كان عجزه عن دمجها به. إنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة، مُظهرةً بالتالي أنها لعبة زائفة"¹.

إن الهجوم على الحضارة من خارجها، من قِبَل المنبوذين واللامنتمين ، يُمثل، بالنسبة إلى مركز المرحلة الثانية من البربرية التي تأتي من الخارج، لتطيح بامبراطورية الحضارة. وبالطبع، يعني

¹ - - الإنسان نو البعد الواحد، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988، ص266-267

ماركوز سقوط الامبراطورية الرومانية عن طريق هجمات البرابرة من الخارج، كما هو معروف. تُنشيء هذه النظرية الرجعية الفرويدية خوف لاعقلاني ولاتاريخي بين الناس من عدوهم العظيم المُفترض، ألا وهو الحضارة، وهي توحى بضرورة إنشاء قبائلية دولية مُفككة تسمح للولايات المتحدة بأن تحكمها.

يظهر في مُحاججته، رفضه للطبقة العاملة المنظمة ونقاباتها وأحزابها وأشكال نضالها، ويقف بالمقابل إلى جانب (اللامنتمين) الذين ليس لديهم أي تنظيمات ومؤسسات والذين يرفضون "اللعبة الزائفة"، ليس هؤلاء "اللامنتمين" فقط، إنه يضيف أولاً ملايين من جماهير افريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية "اللامنتمين". وهو يضم ثانياً، إلى فئته "الثورية" الطلاب والمفكرين. لا تبدو نقاشات ماركوز حول هذه الفئات متناسقاً دائماً. وهنا نرى أنه من الضروري ان نورد ما كتبه في مناسبات متعددة. في مقالته (Socialism in the Developed Countries) سنة 1964، يقول: "تندمج الجماهير وتتنظم في إطار الديمقراطية التعددية. هناك عدة فئات تقع خارج، أو تحت هذه الديمقراطية، وليست مندمجةً بها، وهم ربما لن يندمجوا أبداً: فئات عرقية، اقلية وطنية، العاطلين عن العمل بشكل دائم والفقراء. إنهم النفي الحي للنظام. ولكن لا وعيهم ولا تنظيمهم كافٍ لهم ليكونوا ذات الانتقال إلى الاشتراكية".

وفي مقالته An Essay on Liberation اعتقد ماركوز أيضاً، أنه إذا كانت الطبقة العاملة ستكون ذاتاً للثورة، فإن "راديكاليتها ستعتمد على الحافز من خارج صفوفها".

ورداً على هربرت ماركوز الذي ينظر إلى "العناصر الخارجية" على أنها العامل الحاسم لمقاومة النظام القائم، يقول السوفييتي إدوارد باتالوف: "فإن البروليتاريا بوصفها الطبقة المُستَغلة التي تخلق فائض القيمة، إنما ترتبط بالضرورة بالنظام الرأسمالي، كما أنها في علاقتها بهذا النظام تشكل قوة داخلية. ولكن البروليتاريا في نفس الوقت، بوصفها (طبقةً لذاتها) واعيةً بالحاجة لتغيير جوهري... إنما تشكل أيضاً قوةً خارجيةً في علاقتها بهذا المجتمع، وذلك بقدر ما يصبح النفي الكيفي لوضعها كطبقة مُستَغلة ممكناً فقط خارج حدود النظام الرأسمالي... والبروليتاريا قادرة على البروز في دور القوة الخارجية التي تنفي النظام القائم، بالضبط لأنها قوة داخلية أيضاً، ترتبط مباشرةً عن طريق نظام علاقات العمل- برأس المال... فالقوة الخارجية، التي ليست بقوة داخلية في نفس الوقت، لا يمكنها، حتى وإن كانت (نقدية)، أن تُخضع البناء الاجتماعي للقائم للنفي الراديكالي، حيث أن نفيها لذاتها لا يترك أي تأثير حاسم على وجود الرأسمالية، كما أن (حركتها) خارج النظام لا تشكل خطراً قاتلاً بالنسبة لرأس المال، إذ أنها لا تعطل آليات استخلاص فائض القيمة. إلا أن ماركوز، كمدافع عن الجدل السلبي، يتجاهل بشكل متعمد التناقضات الكامنة في هذه القوى (الداخلية) و(الخارجية)، مركزاً

¹ - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014, P172-173

اهتمامه على القوى (غير المندمجة) و(الخارجية) التي لا ترتبط مباشرةً بوجود نمط الإنتاج الرأسمالي".¹

أدت نصره ماركوز لـ(اللامنتمين) إلى الاعتقاد، وعلى اسس جديدة، بأنه يشيد بالبروليتاريا الرثة في الدول الصناعية المتقدمة، على الرغم من أنه لم يصرح بذلك علناً. يندرج تحت بند (اللامنتمين) عند ماركوز، المُستغلين والمحرومين من الأعراق والألوان الأخرى والعاطلين عن العمل والعاجزين عنه والأقليات العرقية والفقراء ونزلاء السجون والمصححات النفسية. وسيكون من غير الصحيح سحب مفهوم (البروليتاريا الرثة) على كل هذه الفئات المتنوعة، وبالتأكيد هناك عناصر من البروليتاريا الرثة فيها. لا يستثني مفهوم ماركوز، للأقليات العرقية والألوان الأخرى، أولئك العاملين منهم، سواءً السود أو المهاجرين من بورتوريكو أو الأمريكيين الأصليين. البطالة مريعة جداً بين تلك الأقسام من الفئات، وخصوصاً الشباب السود، وهنا بالتحديد يمكن إيجاد القوة الديناميكية خلف تمرد الغيتو.

إن إحدى أهم عوامل احتجاجات السود ومنظماتهم الغاضبة في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، البثرة المستمرة والتدرجية لملايين المزارعين السابقين من السود، ولا يمكن للمرء أن يتجاهل ملايين السود الذين كانوا يعملون في مصانع الولايات المتحدة في الخمسينيات، وحتى اليوم. في السبعينيات، كان العديد من الصناعات الأمريكية تتضمن قوةً عاملةً عظمى، غالبيتهم من العاملين السود. هل يمكن اعتبار هؤلاء (مندمجين) في النظام؟ إنهم سود (من خارج النظام)، وهم يعملون في الصناعات الكبرى (من داخل النظام)، أين يمكن وضع هؤلاء، عند ماركوز؟ كانت نظرية ماركوز التي طورها بهذا الشكل خطراً على السود والبورتوريكيون أنفسهم، الذي يظهر أنه نصير لهم. ومن هنا يضع أمام السود إمكانية أن يكون البيض أعداءً لهم، وعلى ذلك فإن كل عبئ النضال يقع عليهم لوحدهم.

شكل رفض ماركوز للطبقة العاملة وتبنيه للأقليات العرقية والفقراء والعاطلين وغير القادرين على العمل ونزلاء السجون، افتراضاً خاطئاً بأن المنتمين للطبقة العاملة، هم فقط أولئك الذين على رأس عملهم ومن لديهم أجور مرتفعة نسبياً. تطرح مسألة السجناء، وخصوصاً السود منهم والبورتوريكيون، وجوب أن نفهم بأن أكثر من ثلث الشباب السود في الولايات المتحدة في السبعينيات كانوا عاطلين عن العمل. وفي سياق الاستغلال الطبقي يجب أن يكون واضحاً بأن أعداداً ضخمةً من أولئك الأفراد لا يلجأون للأفعال الإجرامية كاختيار من بين عدة اختيارات متاحة، ولكن بسبب أن النظام الرأسمالي قد قضى على كل فرصهم بالنجاة، بل وحتى، أن آليات النظام الرأسمالي نفسه تتيح المجال، وتدعم وتستفيد من وجود مثل تلك المجموعات. إن معظم السجناء السود هم بريئين، حتى من وجهة نظر القانون البرجوازي الليبرالي، من التهم التي وُجّهت لهم، ويتم التعامل

¹ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص101

معهم بقسوة شديدة في السجون، وتثبيت سجلات إجرامية عليهم بحيث يُحشروا في الزاوية ويصيروا رواداً دائمين للسجون، وبالرغم من ذلك، وتبعاً لماركوز، لا يقع السجناء السود والبوريتوريكيين "خارج" إطار النظام الرأسمالي.

يركز ماركوز انتباهه كذلك على الطلبة والمفكرين. في تعليق له في المقابلة التي سبق وذكرناها في دير شبيغل، أطلق عليهم وصف (الإنسانيين). هؤلاء، كما يشرح، هم "مفكرون ليست وظيفتهم أن يجلسوا خلف طاولاتهم، إنهم الآن يخاطرون بحياتهم، مقاتلين من أجل حقوقهم البرجوازية". يثير انتباهنا، مدافعاً عن المفكرين ضد الاستخفاف بهم، إلى فئة أخرى "تتسم بنفس النضالية الإنسانية" وهم الطلاب. ونفترض بذلك أن هذه "النضالية الإنسانية" لا تميز الطبقة العاملة. من الصعب أن يقف المرء صامتاً في مواجهة مثل هذه النخبوية المتغترسة والجهل المدقع بالطبقة العاملة. أكد النضال اليومي للطبقة العاملة أن إنسانيتها أرقى وأعلى كثيراً مما لدى تلك عند البرجوازية الصغيرة التي عبر ماركوز عن وجهات نظرها. التضحية بالذات، التضامن والصدق والتعاون، إخضاع مصالح الفرد منهم لمصالح الجماعة والطبقة، والتوق إلى العدالة، كل هذه الخصال يظهرها العمال في نضالهم، في إضراباتهم واحتجاجاتهم. ألم يكن إنسانياً، عندما أُضرب عمال مصانع فورد في داغينهام بريطانيا سنة 1971، وجمعوا الأموال من أجل مساعدة عمال البريد في إضرابهم؟ ألم يكن هذا تضامناً عمالياً طبقياً؟ ألم يكن إنسانياً عندما قام عمال البريد المضربين باستثناء، بإبقاء شبابيكهم مفتوحة لدفع معاشات كبار السن؟ ألم يكن إنسانياً عندما دفع سائقي تكاسي لندن المال من جيوبهم للأطفال الفقراء للذهاب إلى الشاطئ وشراء الطعام؟ عندما ذهب عدد من العمال من دول عدة إلى إسبانيا 1936-1938 مضحين بحياتهم لهزيمة الفاشية، ألم يكن ذلك إنسانياً؟ عندما تطوع عدد كبير من العمال السوفييت للقتال ضد العدو الصهيوني مع الجيوش العربية، ألم يكن ذلك أيضاً عملاً إنسانياً؟ لسنا بحاجة ليكون ماركوز حياً لكي يجيبنا على هذه الأسئلة. نظرياته ستجيبنا بأن فئاته الاجتماعية التي حددها فقط هي الإنسانية، الطبقة العاملة اندمجت في النظام الرأسمالي ولم تعد "إنسانية". لست في المقابل أقول ذلك لكي "استخف" بنضالات الطلبة والمفكرين. ولكن لم يكن يمكن للمرء أن يجد متطلبات الحاجات الإنسانية لذلك العصر إلا في برامج وأحزاب الطبقة العاملة. كانت هذه تطالب بالسلام ضد الحرب، إلغاء التمييز العنصري في التعليم، أجور متساوية لأعمال متساوية، إنهاء وضعية تبعية واستغلال المرأة، إجراءات جذرية لمشاكل السكن والأجور المنخفضة ومعاشات التقاعد البائسة، إلغاء التمييز العنصري، التضامن مع حركات التحرر العالمية، النضال ضد التلوث، والأهم، النضال ضد النظام الرأسمالي اللإنساني.

استند ماركوز في نظريته على الشباب، خصوصاً في الولايات المتحدة الذين تخللهم عدم الثقة بأية أيديولوجية حتى (الاشتراكية)، وتوجهت أفكارهم الجنسية والأخلاقية والسياسية في تمرد كلي ضد النظام ككل. والسبب الذي يقدمه ماركوز ليشرح هذه الإمكانيات الثورية للشباب هي اشمئزازهم من "مجتمع الوفرة". إن إحدى أهم ركائز مناقشات ماركوز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، هي المدى الذي استطاعت فيه الدوائر الحاكمة المحافظة على هيمنتها عبر استخدام اللغة نفسها كأداة للسيطرة، مطورةً عادات للتفكير تساعد على بقاء النظام بإخفاءها الواقع. وفي عدة مناسبات، ومنها

استخدامه (اللانقدي) لمصطلح (مجتمع الوفرة)، يكشف ذلك المدى الذي يقع هو الآخر فيه، ضحيةً لـ(الخُدع اللغوية). نذكر أيضاً استخدام المصطلح (الفيتكونغ) التي أطلقتها وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية لأول مرة، بدلاً من استخدام الاسم الحقيقي، جبهة التحرير الوطنية لجنوب فييتنام. إنه ينتقد وقوعنا في الخُدع اللغوية، وهو أول من وقع فيها. استخدم اليسار البريطاني الراديكالي، مفهوم "مجتمع الوفرة" كذلك في بيان الأول من أيار 1967-1968.¹

يبدو ماركوز باصراره المتكرر على رفض (مجتمع الوفرة)، على أنه يضع هذا الجانب من النظام الرأسمالي كأكثر زاوية مرفوضة في المجتمع الرأسمالي بدلاً من رفضه للاستغلال المباشر للطبقة العاملة واستخلافه للقيمة الفائضة التي ينتجونها، ومن هنا ينتصر للطلاب الذين يشمنزون من هذا الجانب. يظهر مفهوم ماركوز للقوى الخارجة عن إطار النظام الرأسمالي بشكل جلي، في مقاله (1968 Re-examination of the Concept of Revolution) ويركز اهتمامه على نضالات حركات التحرر الوطنية في العالم الثالث، مدعياً، بلا أية مبرر، أن الماركسيين التقليديين نظروا إلى سكان المناطق الكولونيالية المتخلفة كـ"حلفاء ملحقين لذوات الثورة التاريخيين الرئيسيين"². وكالعادة، يسيئ ماركوز الفهم، في هذه النقطة. إن مفهوم الحلفاء، مبني على فهم حقيقي أن كلا الشعوب الموجودة في الدول الرأسمالية المتقدمة، والدول المتخلفة تستغلها نفس قوى الرأسمالية الاحتكارية، وأنهم حلفاء في مواجهة نفس العدو ويتشاركون نفس المصالح في محاربة أعداءهم وانتصارهم عليهم. لا يمكنني العثور على أي شيء في الماركسية اللينينية يشير، ولو حتى بطريقة غير مباشرة، إلى اعتبار شعوب العالم الثالث كـ"ملحقين" للطبقة العاملة في الدول الإمبريالية، أو حتى في دول المنظومة الاشتراكية. بل على العكس، تعتبر الماركسية أنه من واجبات الطبقة العاملة أن تقدم المساعدة لحركات التحرر الوطنية في الدول المتخلفة. وأثبتت ممارسات الدول الاشتراكية خطأ ما قاله ماركوز.

إن الاستنتاج المتشائم الذي يصل إليه ماركوز حول انعدام أية إمكانية لقيام ثورة في البلدان الرأسمالية "إنما هو محكوم سلفاً، ليس فقط بموقفه العدمي من بروليتاريا البلدان الرأسمالية، وإنما أيضاً بأحد الأخطاء الأساسية عن مفهومه عن الثورة العالمية- وهو تجاهله للمنظومة الاشتراكية العالمية، التي القوة الحاسمة في النضال المعادي للإمبريالية"³.

يُحذرنا، عن حق، من نزعة اعتبار حركات التحرر الوطنية، وكأنها هي القوة الثورية الوحيدة⁴،

¹ - May Day Manifesto 1967-1968, a Re-Issue of the Text of the May Day Manifesto, With a New Introduction by Michael Rustin, Stuart Hall, Edward Thompson and Raymond Williams, 2013

² - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014, P201

³ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص136

⁴ - Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014, P201

ولكنه بعد ذلك يميل إلى اليمين نحو مفهومه حول خصائص العمليات الثورة العالمية، والطبقات والقوى التي سوف تتدخل كقوى محرّكة. إنه يضع، بدلاً من الصراع الحاسم بين الدول الرأسمالية والاشتراكية "انقسام ثلاثي للقوى التاريخية متقاطعةً في العالم الأول والثاني والثالث"¹. و"الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية يقسم العالم الثالث"² أيضاً، ويظهر على ما يبدو "ما يمكن أن يُسمى... بديلاً للرأسماليات وللمجتمعات الاشتراكية القائمة، يمكن أن نسميه النضال من أجل بناء اشتراكية مختلفة، بناء (من تحت)، ولكن من (تحت جديد) غير مندمج بنظام القيمة للمجتمعات القديمة، أي اشتراكية التعاون والتضامن، حيثما يحدد النساء والرجال بتعاون، حاجاتهم وأهدافهم، أولوياتهم وطرق التحديث"³. ماركوز هنا، كما في كل استعراضاته، غامض جداً، فيما يتعلق بخصائص المجتمع الجديد الذي ينشده. ولم تغب الاتجاهات الأناركية عنده كما عند بقية أعضاء اليسار الجديد (عبادة العفوية في النظرية والممارسة، معارضة الطبقة العاملة ومنظماتها، رفض الدول الاشتراكية). يتقدم ماركوز أكثر فأكثر في طرح فرضياته، ولدن تحذيره لنا بأن لا نعتبر حركات التحرر الوطنية "ملحقات" للنضال في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، يقول "بغض النظر عن الدليل القاطع أنه على العكس، فإن مصير الثورة (الثورة العالمية) قد يتقرر في المتروبولات"⁴. إن الجذور التي زرعتها الإمبريالية في دول العالم الثالث هي امتدادات للقاعدة، وحتى أن تم قص تلك الجذور كما في كوبا وفيتنام والصين وكوريا تبقى هناك مهة القضاء على الوحش في عرينه الأساسي. ولكن هذه المهمة الأخيرة لا تتم إلا بتحالف الطبقة العاملة في المتروبولات مع حركات التحرر الوطني. ويبقى السؤال، كيف استطاعت حركات التحرر الوطنية تلك الانعتاق من تلك الجذور؟ ألم يكن هناك مركز للثورة وحلفاءه من الدول الاشتراكية يساندون تلك الحركات؟ هل كان بإمكانهم التحرر من تلك الجذور لو كانت حركات التحرر الوطنية مجرد "ملحقات" لدول المنظومة الاشتراكية؟ ألم يكن نضال حركة التحرر الفيتنامية المدعومة من قبل الاتحاد السوفييتي، سبباً في هزيمة الجيش الأمريكي وإضعاف الاقتصاد والبنية التمويلية الرأسمالية مما ساعد في صعود تيار جديد من المعارضة هناك؟

يرى ماركوز النضال في المتروبولات في إطار تحالف (اللامنتمين) مع الطلبة والمفكرين. "تتركز خصائص المعارضة في وسط الرأسمالية الاحتكارية في قطبين متعارضين في المجتمع: في سكان الغيتو (وهم ليسوا متجانسين بحد ذاتهم)، وفي إنتلجنسيا الطبقة الوسطى، خصوصاً بين الطلبة"⁵. يدعي ماركوز بأنه عثر على خصائص مشتركة في تلك الفئات المتنوعة والتي تشكل "المعارضة" خاصته. إنهم جميعاً يشتركون، وبغض النظر عن الاختلافات فيما بينهم، بـ"خصيصة الرفض والتمرد، الشاملة"⁶، ومن أجل أن يشرح نقطته، يُعرّف "الرفض والتمرد" في هذه النقاط:

¹ - Ibid. 201-202

² - Ibid. 202

³ - Ibid

⁴ - Ibid

⁵ - Ibid

⁶ - Ibid. 202

1- "الإصرار على القطيعة مع استمرارية الهيمنة والاستغلال- مهما كانت أحوالها واسمها، ليس الإصرار على مؤسسات جديدة وحسب، بل وعلى تقرير المصير أيضاً"

2- "عدم الثقة في كل الأيديولوجيات، من ضمنها الاشتراكية مصوغة كأيديولوجية"

3- رفض العملية الديمقراطية الزائفة التي تستدعم الرأسمالية الاحتكارية"¹

لقد فهم أن كلاً من جماعتيه الغيتو وإنتلجنسيا الطبقة الوسطى والطلبة "لا تملكان (القاعدة البشرية) لعملية الإنتاج الاجتماعي"²، والتي اعتبرها ماركس "الشرط الحاسم لذات الثورة التاريخي". وهو يعلم بأن هذه المجموعات لا تشكل أغلبية السكان وليس لديهم أي دعم وهم ليسوا منظمين على الصعيد المحلي والعالمي. كيف يجد ماركوز لنفسه مخرجاً من هذه المشكلة التي نصبها لنفسه؟ إنه يضيف إلى اعترافه بأنه "لا يمكننا أن نعتبر هذه المعارضة ذاتاً للتغيير الراديكالي"³، إنه يمكنها أن تصبح ذاتاً للتغيير "فقط إذا دعمتها الطبقة العاملة التي لم تعد سجيئة اندماجها وبيروقراطية نقاباتها وأدوات أحزابها التي تدعم هذا الاندماج". أين إذا يجد ماركوز هذا الحليف الجوهرى للغيتو وإنتلجنسيا؟ إنه يجده في العالم الثالث. "تصبح البروليتاريا الثورية ذاتاً للتغيير حينما لا تزال تكون قاعدة بشرية لعملية الإنتاج الاجتماعي، وبالتحديد في المناطق التي تغلب عليها الزراعة في العالم الثالث، أي هناك حينما تؤمن الدعم الشعبي لحركة التحرر الوطنية"⁴. ولكي يرسم لنا الخطوط العامة حول رؤيته للعلاقة بين حركة التحرر الوطنية والثورة في المتروبولات، يؤكد أن "القوى السلبية، أي النافية، في الخارج يجب أن (تتزامن) مع تلك الموجودة هنا"⁵.

وبالنسبة إلى التناقض العالمي بين الرأسمالية والاشتراكية، والذي لا يضعه ماركوز في حسابه. فإن انتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى وانتصار الثورة البروليتارية في مجموعة من البلدان، قد رفع في حقيقة الأمر، الإمكانية الثورية لشعوب العالم، وهذا ما لا يريد ماركوز أن ينتبه له. كان هناك مشاكل صعبة تتعلق ببناء الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي. وعلى الرغم منها، فإن المدى الإجمالي لتأثيرها على تقدم الثورة العالمية كان يتزايد بشكل حاد، وهذا بسبب العوامل التالية:

1- كان النظام الاشتراكي العالمي هو السبب الرئيسي للتحول المطرد في ميزان القوى العالمي، وازدياد قوة البروليتاريا.

¹ - Ibid

² - Ibid

³ - Ibid. 203

⁴ - Ibid

⁵ - Ibid

2- لقد كانت القوة الرائدة للثورة الاشتراكية العالمية، حيث هذا النظام بالذات هو من تعامل مع المسائل والمهام الأكثر مسؤولية وإحاحاً المطروحة أمام البشرية.

3- كانت منظومة الدول الاشتراكية هي القوة الحاسمة والأساسية في الصراع ضد الإمبريالية ، لقد كان ماركوز مُركباً لقوة رد الفعل الإمبريالي وأهدافها لإضعاف النظام الاشتراكي العالمي وتقسيمه وعزله عن الحركات الثورية، ومع ذلك كان يرى أن اللامنتمين هم القوة الثورية الوحيدة.

4- لقد كان التجسيد الحي الوحيد للقوة الثورية، وكان بمثابة المرآة الاجتماعية التي كان يمكن لجميع الشعوب أن ترى فيها تجسيد إنجازات النظام الاجتماعي الجديد.

5- وكان المصدر الرئيسي المعنوي والمادي للمساعدة السياسية والعسكرية لجميع الحركات الثورية الأخرى.

لقد كانت هذه العوامل هي التي جعلت البرجوازية الإمبريالية أن تُبدي قلقاً دائماً، لحماية دولهم الرأسمالية من النفوذ الثوري. لجأوا في هذا المسعى إلى الاستفزات العسكرية وتصدير الثورة المضادة. ولهذا لم يُخفي الزعماء السياسيين وأيديولوجيي الأوساط الحاكمة الأمريكية حقيقة أن العدوان الإمبريالي في فييتنام والتوسع في جنوب شرق اسيا والاستفزات في أوروبا والشرق الأوسط لم تكن مُوجهة ضد شعوب تلك المناطق وحسب، بل وضد النظام الاشتراكي العالمي أيضاً. كان النظام الاشتراكي العالمي، هو تجسيد الاشتراكية الحقيقية. لقد تركزت في داخله شحنة ثورية ذات قوة هائلة. إن الطبيعة المُتناقضة تماماً للرأسمالية والاشتراكية والقوى الطبقيّة التي تقف خلف كل منهما قد عملت بشكل صارخ لتصل إلى أعلى توتر بينهما في العلاقات بين النظامين الاجتماعيين، ومن هنا، يمكن العثور على مصفوفة التناقض العالمي الرئيسي.

كان على ماركوز، تحت التأثير المباشر إلى حد ما للأحداث في فرنسا في وقت سابق من العام الذي عبر فيه عن الأفكار المذكورة أعلاه، أن يُعدل بعضاً من تصريحاته السابقة ويعترف بجزء من بروليتاريا المتروبولات كجزء من معارضته الثورية. ولكنه لم يستطع أن يضع نفسه في مواجهة وقائع أحداث أيار 1968، التي اتضح دور الطبقة العاملة فيها جيداً. فهو لم يكن يثق فيها أبداً، لأن تصريحاته التي اعترفت بدورها الطبقي التاريخي كانت تصاحبها تحفظات كثيرة، وبعد الأحداث ضم لمعارضته الثورية، الفئات "الأكثر نشاطاً" من الطبقة العاملة، مما يعني أن الطبقة كانت لا تزال مرفوضة. وصل عدد أعضاء الحزب الشيوعي الفرنسي الأكثر فاعليةً، في الستينيات إلى 5 مليون عضو، وما يتضح من ماركوز، أنه رفضهم جميعاً كـ(معارضة تقليدية مندمجة) في النظام. وبالتالي، أليس من المبرر أن نصل إلى استنتاج أن العمال (الأكثر نشاطاً)، بالنسبة إلى ماركوز، ليسوا هم أولئك الذين أنشأوا حزبهم الشيوعي، بل تلك المجموعات الصغيرة من اليسار الراديكالي الذين

يتبعون قيادة إنتلجنسيا الطبقة الوسطى والطلاب، والذين بدورهم يستندون، إلى حد ما على نظريات
ماركوز نفسها؟

تكشف كتابات ماركوز بعد أحداث أيار 1968 هذه المحاولة، في التعويل على نظرياته، وإضافة
عنصر جديد لها قادر على تفسير كيف استطاعت الطبقة العاملة أن تُظهر قوتها وتحديها، على الرغم
من نظريات (الاندماج) خاصته. يبرز هذا العنصر الجديد في استعراضاته النظرية: فكرة المحفز
السياسي Political Catalyst، وهي القوة الموجودة خارج صفوف البروليتاريا، والتي تُشعل
حركة الجماهير عبر كونها قدوة تُعلمها. في مقاله (An Essay in Liberation 1969)¹، يبدأ
بتعريف المعارضة التي يعيها بأنها "المعارضة المنتشرة بين الشباب والإنتلجنسيا" يدعمها النضال
الذي تشعله "الأقليات المضطهدة" و"المعذبين في الأرض". إنه يقول بأنه "ليس من المعقول طبعاً،
الادعاء بأن معارضة الطبقة الوسطى تستطيع أن تستبدل البروليتاريا كطبقة ثورية، وأن البروليتاريا
الرثة تصبح قوة سياسةً راديكالية. ما يحدث هو تشكل مجموعاتهم المنظمة (غير المنظمة) الضعيفة
والقليلة نسبياً، والتي تستطيع بفضل وعيها وحاجاتها، أن تعمل كمحفز كامن للتمرد بين المجموعات
الكبيرة التي تنتمي إلى نفس أصولها الطبقية. بهذا المعنى، تستطيع الإنتلجنسيا المناضلة أن تفصل
نفسها عن الطبقة الوسطى، والغيتو، من الطبقة العاملة المنظمة". ولكن هذا الفصل لا يعني أنها
ستعمل في الفراغ. "يجعلهم وعيهم وأهدافهم قادرين على تمثيل المصالح المشتركة الحقيقية
للمظلومين". يُدرك ماركوز بأن النظرية الماركسية ستتحدى مثل هذا الافتراض، ولكنه يصر في
مناقشته على أن "تحولات في العمق والاتساع ستظل بعيدةً عن توقعات النظرية الاشتراكية
التقليدية". مشيراً إلى "التشكل البطيء للقاعدة الجديدة" والذي يُبرز "ذاتاً تاريخيةً جديدةً للتغيير" إلى
المقدمة، يثير انتباهنا إلى التغييرات التي تأخذ مجراها في بنية الطبقة العاملة نفسها. إنه يلاحظ
"انخفاض نسبة العمال ذوي الياقات الزرقاء وازدياد أعداد وأهمية الموظفين ذوي الياقات البيضاء
من الفنيين والمهندسين والمتخصصين"، والذي يقود، كما يعتقد إلى "ازدياد الدور الحاسم للإنتلجنسيا
باستمرار" في عملية الإنتاج. ويؤكد أن هذه "الطبقة العاملة الجديدة" قد تستطيع، بسبب موقعها أن
"توقع الفوضى، تُدرك، وتعيد توجيه نمط وعلاقات الإنتاج". ولكنه لا يرى أي دور ثوري لهذه الفئة
من الطبقة العاملة، إنها أيضاً "مندمجة ومُكافئة بشكل جيد". بالتالي، يعود إدراجه إلى "عامله
الذاتي" الرئيسي، "الإنتلجنسيا الشابة اللامتناهية"، "سكان الغيتو"، و"القطاعات غير المحظوظة من
الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتخلفة". وتتزامن هذه العوامل، برأيه، مع التطور في العالم
الثالث حيث "تقاتل العصابات بدعم ومشاركة الطبقة التي تمثل قاعدة عمليات الإنتاج، أي
البروليتاريا الزراعية ذات الأغلبية، والصناعية الناشئة".

مصوراً الوضع المزري في الغيتو في الولايات المتحدة، يتقدم بأفكار يعتقد أنها قادرة على تعزيز

¹ - An Essay on Liberation, Herbert Marcuse

<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>

أشد الأحلام تمرديةً لأكثر الجماعات تطرفاً. "يستطيعون تنظيم أنفسهم بسبب أنهم حبيسي مناطق صغيرة يقطن فيها الأحياء والأموات. إنها كذلك، موجودة في قعر المدن، مما يشكل مراكز جغرافية تستطيع أن تشتعل فيها النضالات ضد الأهداف الاقتصادية والسياسية الأكثر حيوية... توقظ مناطقهم الإمكانية لنشر (عدوى) الانتفاضات". حتى أكثر البيض تعرضاً للاستغلال، تبعاً لماركوز، صاروا "شركاء ومستفيدين" من الاضطهاد القاسي للسود، و"حل الصراع العرقي محل الصراع الطبقي"، وبالنتيجة "يظهر أن أكثر قوة متمردة في الولايات المتحدة هم السكان السود".

يرى ماركوز أن هذه القوة تتطلب دعم "المعارضة الشابة في أوساط الطبقة الوسطى". يشكل جزء من الطلاب كـ"طبقة عاملة مرتقبة"، عاملاً حيوياً لنمو المجتمع القائم، وبالتالي قادر على أن يضرب "هذا المجتمع في مواقعه غير الحصينة". هؤلاء الطلبة ثوريين غريزيماً في نظريتهم وأهدافهم، ومع ذلك لا يقيمهم كـ"كقوة ثورية، ولا حتى طليعية طالما لا يوجد هناك جماهير قادرة ومصرة على اتباعها". مع ذلك، لا يزال يدعي "أنها نهوض الأمل في المراكز الرأسمالية الراسخة والقوية: أنها تشهد على حقيقة البديل، أي الحاجة والإمكانية الحقيقيتان لمجتمع حر". من الواضح هنا توقع ماركوز بأن الطلبة سوف يصيرون طليعة النضال الثوري في آخر المطاف. بعد ذلك، عام 1969، يعود، في مقابلته مع الصحيفة البرجوازية الألمانية دير شبيغل، إلى مسألة الإنتلجنسيا الفنية الجديدة، والتي سبق وأن رآها في المقالة السابق ذكرها أنها "مندمجة ومكافئة بشكل جيد"، ليعتبرها هنا قادرةً على الفعل الثوري. إنه الآن يعتبر بأنه "يمكن للإنتلجنسيا الفنية أن تصبح راديكاليةً بالإمكان" حتى لو كانت تفتقر إلى القوة "فيما يتعلق بكل المسائل الاجتماعية الحيوية"، إلا أنها تؤدي "الدور المقرر... في العملية الإنتاجية". إنه يعتقد بأن ادراكها لهذا التناقض، قد يقودها إلى لعب دور على قدر كبير من الأهمية في أوساط المعارضة. ويبدو على الأغلب أن مشاركتها ستزيد بسبب "النمو الثابت في أعداد الموظفين الأكثر تأهيلاً، أي المهندسين والاختصاصيين والعلماء والتناقض النسبي لأعداد ما يُسموا العمال ذوي الياقات الزرقاء". في هذه المقابلة، يعيد ماركوز التأكيد مرةً أخرى على دور جيل الشباب، خصوصاً الطلبة. "أنا اعتقد أن مفهوم الحساسية الجديدة يعود لاحتلال موقعه في مركز النظرية الماركسية، بالتحديد، أن الثورة الاشتراكية يمكن أن تحدث من خلال طبقة توقفت حاجاتها ومصالحها عن أن تكون تلك التي للمجتمع الطبقي، طبقة تمثل نمطاً جديداً للإنسان والثورة الراديكالية من شتى القيم. أنا اعتقد أن بداية هذه الثورة، موجودة، على أسس عميقة، في جيل الشباب وخصوصاً بين الطلبة".

1- من المثير للسخرية، أن (راديكالية) ماركوز وطابع نقاشه القتالي، يتعارض مع أهم نقاط عقديّة في حياته العامة. عبّر هذا المرشد الطلابي الجديد عن مخاوفه من تعطيل الجامعات باعتبارها ملاذاً للعلم الموضوعي والفكر الحر بالرغم من أنه كان يؤيد احتلالها. تحدث هذا الماركوز في حملة الانتخابات، لصالح عضو الحزب الديمقراطي يوجين مكارثي- والذي انتهى به الأمر لاحقاً إلى الاصطفاف مع رونالد ريغان- الذي رشح نفسه في مقابل جونسون. اشتغل ماركوز الراديكالي المُقاتل، الراض لكل أسس الحضارة البرجوازية، في مركز الدراسات الروسية في جامعة كولومبيا، أحد أعمدة النظام الثقافي الرأسمالي. وهكذا، فإن (الراديكالية) ذاتها لنظريته، الراضة للعالم القائم بكل ما فيه بالمثل، قد أطلقت أكثر أنواع السياسة العملية الانتهازية، والمُعادية للشيوعية.

قد يدعي ماركوز بأنه يتحدث باسم النظرية الماركسية، ولكن التعريف الماركسي العلمي للطبقة ليس له علاقة (أو أي شيء مشترك) مع التشويش الماركوزي بوضعه الطبقات الاجتماعية في مستوى الأجيال (والتي تتضمن الطبقات) أولاً، وثانياً اتخاذ الطلبة كقوة فريدة من هذه القائمة (الأجيال)، والتي هي بدورها ليست طبقة اجتماعية. إنه يشمل كل أبناء وبنات البرجوازيين، والبرجوازية الصغيرة وفئة الاختصاصيين، وفي بعض الحالات العمال¹، كلُّ معاً في الدول الرأسمالية التي يتحدث عنها. ومع ذلك، يهتم ماركوز كثيراً بإقامة هذه المكانة الخاصة للطلاب الذين تخلوا عن نظرية الصراع الطبقي الماركسية، ويضع الطلاب في طبقة اجتماعية يدعي أنه يجد فيها التجسيد الملمح للتغيير الاجتماعي.

إن السوفييتي ادوارد باتالوف هو أفضل من يُفسر (صراع الأجيال) من منظور ماركسي: "وفي إطار مجتمع مُنقسم إلى طبقات متناقضة وقائمة على مبدأ المنافسة، فإن الثورة التكنولوجية توفر أساساً مُعيناً لافتقار الفهم المتبادل بين الأجيال، واتساع الهوة التي تفصل بينهم... وهذا يؤدي حتماً إلى نشوء (حاجز المعرفة) بين الجيلين... وهذا يعني أن عالم الأشياء الذي نشأ فيه جيل ما، يتغير في هذه الأيام بشكل بالغ السرعة... وحل هذه المشكلة يرتبط مباشرة بطابع العلاقات الاجتماعية السائدة في مجتمع معين. فوجود التناقضات الاجتماعية والتشردم الداخلي في كل جيل (فالثقافة الكلية) توحد ممثلي الطبقات المنتمين لنفس الجيل الواحد في الظاهر فقط، ولكنها لا تنفذ إلى أعماق وجودهم الاجتماعي، وتقييم الفرد تبعاً لقوة الوظيفة التي يؤديها داخل آلية التكافل الاجتماعي- كل ذلك يزيد من صعوبة إقامة الجسور بين الأجيال في أوضاع المجتمع الرأسمالي المتطور. وفي مواجهة ذلك، حاول قطاع من الشباب الحديث أن يطور (لغته) الخاصة، وثقافته الخاصة، بدلاً من اللغة والثقافة المُستخدمتين من جانب باقي المجتمع، مؤكدين على ثقافتهم التحتية بوصفها ثقافة مضادة... فالواقع أنه في (مجتمع الاستهلاك الكلي)، لا يكون الجيل الجديد أحياناً في الوضع الذي يمكنه من تأكيد ذاته، بالتحديد كجيل جديد، بأي شكل آخر سوى برفضه المتعمد للثقافة السابقة. وهو انفصال لم يكن يخلو من مأساة، فقد كان من السهولة بمكان أن ينحدر (وهو ما حدث) نقد الثقافة السابقة إلى رفض الثقافة في حد ذاتها، وأن ينحدر نقد الثقافة الرأسمالية إلى نقد الثقافة في المجتمع الرأسمالي... وبعبارة أخرى، كان يمكن للنقد أن يكتسب طابعاً عديمياً"².

1- يشير المؤرخين الماركسيين السوفييت إلى أن التعليم الثانوي كان بعيداً عن منال العديد من الشباب في نهاية الستينيات في الدول الرأسمالية، وكانت "الأقلية هم وحدهم القادرين على اكمال التعليم الثانوي (27% في فرنسا، 8.4% في ألمانيا الغربية، 15% في السويد، 30.6% في بلجيكا، و 18.1% في إيطاليا بالنسبة إلى الأعمار المعنية)، اكتنف التعليم، وخصوصاً العالي، عقبات اجتماعية، مُعيقاً بحدّة، الشباب من الخلفيات البروليتارية من الوصول إليه. شكل أبناء العمال في الدول الرأسمالية الأوروبية المتطورة في الستينيات ما نسبته 5-25% من طلاب التعليم العالي، وشكلوا 27% منهم في الولايات المتحدة. والأكثر من ذلك، حافظت مؤسسات التعليم العالي التي توفر التعليم على أكمل وجه، وتفتح الطريق أمام العمل الإبداعي أو القيادي بأجور مرتفعة، حافظت على طبيعتها ذات الامتيازات الاجتماعية وكانت مغلقة أمام أبناء العمال"

The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P274-275

1- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص24-25.

وضع ماركوز جانباً، ولم يكن يهمله، الأحزاب الشيوعية في الدول الرأسمالية، التي استمرت في مساعيها بثبات لمدة 50 عاماً من الصبر والتضحية بالذات (حرفياً، بشكل تراجيدي) لنشر النظرية الماركسية وتكوين الوعي الطبقي السياسي للعمال من أجل أن تقود شعوبها لكي تستحوذ على السلطة وتقضي على النظام الرأسمالي، مرةً أخرى، هذا الأمر ليس له أي أهمية بالنسبة لمُنظرنا، وتنتصب نخبويته هنا أيضاً مرةً أخرى.

لم يزل ماركوز، حتى بعد سنة من نضال الطبقة العاملة في أوروبا سنة 1969، يراهن على الطلبة: "لا يزال يبدو ذلك اليوم، رائعاً بالنسبة لنا. ولكن لا يحتاج المرء إلا لمعرفة تاريخية قليلة ليعرف أنه بالتأكيد، بدأ مع الطلبة، أول تحول تاريخي راديكالي في التاريخ. لا تقتصر هذه الحالة هنا في أوروبا وحسب، بل وفي كل بقاع العالم الأخرى أيضاً. إن الطلبة والانتلجنسيا، كما تعرفون، هم اليوم المنفذين والقادة، حتى لو جندهم النظام القائم، فهم تاريخياً أكثر أهمية ربما مما كانوا في الماضي"¹. وبعد ذلك، يتفق، على مضمض وبتحفظات واضحة أنه "ربما علينا أن نضيف أقساماً من الطبقة العاملة هنا في أوروبا، والتي لم تقع فريسةً بعد، لعملية الاندماج"². عدم ثقته بالطبقة العاملة واستخدامه لكلمة (ربما) يعبر عن نفوره من أن يذهب أبعد من ذلك، وأن يُظهر أي تعاطف مع العمال بعد أحداث 1968، وهو كان يقصد، حين اضطر إلى استخدام جُملة "أقساماً من الطبقة العاملة" بـ(العمال الشباب) الذين ذكرهم في مكان آخر. والآن، هل اعترز ماركوز ذات مرةً على أن يفكر بأن يضع، حتى هؤلاء العمال (الشباب) في مصاف القيادة بدلاً من الطلاب؟ لم يناقش ماركوز مسائل القيادة بالتحديد. ولكن تظهر آثار وجوب بسط هيمنة الطلاب والانتلجنسيا على القيادة، في معظم كتاباته، وبذلك يكون النفي جواباً عن السؤال الأخير.

وبالتالي، هنا تلخيص أفكار ماركوز حول دور الطبقة العاملة في الثورة في الدول الرأسمالية المتقدمة:

- 1- صارت غالبية الطبقة العاملة استقرائيةً عمالية، وقد "اندمجت" في النظام، صارت سلبيةً، محافظة وحتى معاديةً للثورة. العمال الشباب والطاقم الفني هم وحدهم يمكن استثناءهم من ذلك.
- 2- تتكون المعارضة الجديدة الحاسمة في الدول الصناعية المتقدمة من: أ- (اللامنتمين)، العاطلين عن العمل وغير القادرين عليه، السود والأقليات المضطهدة الأخرى، بدعم وتنسيق من ب- الطلبة والمفكرين الذين يمتلكون الإلهام والتراكم المعرفي اللازم لفهم التغيير الذي يجب أن يحصل على الدعم من ج- الجماهير المُستغلة في العالم الثالث.

يقول الماركسي السوفييتي إدوارد باتالوف: "وحتى عندما يتحدث ماركوز وأعضاء اليساري الراديكالي عن الثوريين والكادحين والبروليتاريا، فإن صورة هذه (البروليتاريا) "لم تتشكل في أذهان

¹ - Five Lectures, Herbert Marcuse, Translation By J. J. Shapiro and S. M. Weber, Allen Lane The Penguin Press 1970, P71

² - Ibid. 71

اليسار الجديد كنتيجة للتعميمات المُستقاة من الخبرة التاريخية الفعلية للطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وفي التحليل السوسيولوجي للعمليات التي تدور في المجتمعات، وإنما تشكلت أساساً من التعميم البراغماتي الخاص بجوانب معينة من الخبرة الاجتماعية للشرائح غير البروليتارية في البلدان الرأسمالية (وخاصةً الأقليات العرقية)، وفي بلدان العالم الثالث، التي اكتشف فيها اليسار الجديد صورته... وليس هناك ما يدعو للدهشة في أن يرى اليسار الراديكالي (البروليتاري الثوري) في هيئة رجل العصابات المُشتبك في الكفاح المسلح في جبال وأحراش أمريكا اللاتينية وآسيا، أو في هيئة الحرس الأحمر الصيني، أو أخيراً في هيئة الزنجر الأمريكي المدافع عن حقوقه المدنية. وهذا يفسر السبب في أن الكثيرين جداً من المشاركين في حركات الاحتجاج في الستينات كانوا يتمثلون أنفسهم كماو بين أو كرجال عصابات... الخ"¹.

ولكن هناك عنصر آخر في تفكير ماركوز يرتبط بهذه المفاهيم، وهو عدم كفاية وعدم صلاحية، بل وخطر الأشكال التقليدية للنضال والمؤسسات والمنظمات التقليدية للطبقة العاملة. لا تخدم الانتخابات البرلمانية أية هدف سوى تشويش الجماهير وإخضاعهم. الاضرابات، وحتى الاضرابات السياسية انتهت صلاحيتها.

بعدما يعدد المؤرخين السوفييت الأشكال المتنوعة، والتي لا حصر لها من أشكال النضال العمالي والاضرابات في أوروبا الغربية، يتحدثون حول انخفاض نسبي في حملة الاضرابات المكثفة في الخمسينيات "ساهم في إطالة أمد النظريات البرجوازية واليسارية التحريفية القديمة حول انحسار الطبقة العاملة وفقدان روحها الثورية و(تبرجها). يمكن فضح ضعف هذه النظرية، بالإشارة إلى عدة أمور منها أن الانحسار المؤقت في عدد الاضرابات ومشاركتها لم يكن -على عكس مزاعم أنصار النظرية المذكورة- ذو نزعة دائمة. علاوةً على ذلك، لم يعتبر الماركسيون مشاركة العمال النشطة في الاضرابات على الإطلاق المؤشر الوحيد أو على الأقل المؤشر الرئيسي لمستوى تطور الصراع الطبقي. لقد نتج عدد كبير من المكاسب الاجتماعية والاقتصادية للعمال من الضغط الذي مارسه النقابات على أرباب العمل في إطار المفاوضات الجماعية. لم يبلغ هذا الضغط ذورته عن طريق الاضرابات بالضرورة. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك تنازلات كثيرة نتيجةً للنشاط العمالي، وعلى رأس ذلك نشاط الأحزاب الشيوعية في البرلمانات، الهيئات الحكومية المحلية وأماكن أخرى"².

تتعاون النقابات مع اليزنس الكبير، وأصبحت بذاتها جزءاً من آلة الحكم الرأسمالية- (لهذا السبب كانت حكومة توري البريطانية مصممة للغاية على تجريد النقابات من صلاحياتها، ووضع حدود

¹ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص28
² - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers. P108-109

لإمكانياتها في تنظيم الاضرابات!). حتى الأحزاب الشيوعية اعتُبرت كجزء من النظام. حُكِمَ على كل أطراف الحقوق الديمقراطية والمؤسسات التي اكتسبتها الطبقة العاملة بالنضال خلال عقود وقرون أسوأ من كونها عقيمة، بل هي في الحقيقة فخ وخداع، ووسائل للإيقاع بالعمال من أجل قبول النظام القائم.

لقد اشار الكُتّاب الماركسيين السوفييت، وغيرهم، إلى الخطر الكامن وراء تلك النظرات. في هذه الفترة الحاضرة من الرأسمالية الاحتكارية، وبالتصاعد المستمر للدمج بين الشركات العملاقة ونمو الشركات متعددة الجنسيات ونمو تركيز السلطة الاقتصادية في أيدي أكثر الأشخاص ثراءً، يكمن الميل الطبيعي لتلك القوى الاقتصادية لأن تجد تعبيراً سياسياً موازياً في الديكتاتورية البرجوازية المكشوفة. وبالتالي من الطبيعي أن نرى الهجوم متعدد الأوجه على المؤسسات الديمقراطية في العالم الغربي.

لهذه الأسباب، لا يُعتبر الدفاع عن الحقوق والحريات الديمقراطية كتجسيد لسلطة الطبقة العاملة، بل كموطئ قدم لاستمرار النضال من أجل الاستحواذ على السلطة. لعبت هجمات ماركوز¹ على المؤسسات والحقوق الديمقراطية من اليسار دوراً مهماً في تعزيز هجمات اليمين عليها. يقترح أن الرأسمالية الحديثة تسير في الطريق نحو الفاشية. ولكن كان عليه أن يعلم، من خبرته في ألمانيا أنه إلى جانب الدعم الأمريكي للسلطة الفاشية في ألمانيا، فإن أحد العوامل التي ساعدت على وصولها إلى السلطة هو انقسام الطبقة العاملة والحركات المعادية للفاشية وضعف منظماتها (التقليدية)، والتي أدركت متأخرة أن الدفاع عن الديمقراطية ومحاولة تعزيز تحالف كل القوى التقدمية كان سيقف حاجزاً على الطريق نحو وصول الفاشيين إلى السلطة. ولو أن نصيحة جورج ديتمروف التي قدمها في خطابه التاريخي في المؤتمر العالمي السابع للأمية الشيوعية عام 1935، كانت قد تطبقت، لكان يمكن تفادي خطر الفاشية حينها². يتجاهل ماركوز هذه الخبرة التاريخية القيمة جداً، بل وحتى الحاسمة، والتي أدى عدم أخذها في الاعتبار إلى كارثة تاريخية، وستؤدي إلى ذلك لاحقاً. غنه يخون ذلك العالم الجديد، الذي يتبدى أنه يدافع عنه، بفشله في الدفاع عن المؤسسات والحقوق الديمقراطية. وبالرغم من أنه عاش طويلاً بما يكفي، لكي تتكون لديه خبرة ومعرفة كافية، إلا أنه لم يتعظ بالرغم من ذلك.

نشر ماركوز التشويش بتلك المعاملة التي خصها للدول الاشتراكية. ومن المفهوم أن رفضه للدور القيادي للطبقة العاملة وحزبها، قد قاده إلى رفض تلك المجتمعات التي نشأت تحت تلك القيادة. ادعى أن هناك تشابهات بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية المتقدمة ووصفها جميعاً بأنها "دول صناعية متقدمة". حقيقة الأمر إن إحدى تلك المجموعتين كانت تقوم على أساس الملكية العامة لوسائل الإنتاج والقوة السياسية للطبقة العاملة، بينما كانت الأخرى تقوم على أساس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والقوة السياسية في أيدي الاحتكارات بشكل حاسم، هذه الحقيقة لم تكن تهم ماركوز،

2- يلتقي التروتسكيين مع ماركوز كذلك في الترويج لفكرة أن النضال الديمقراطي يحرف الطبقة العاملة عن مهام الاطاحة الثوري بالنظام الرأسمالي. انظر:

Contemporary Trotskyism: It's Anti-Revolutionary Nature, M. Basmanov, Progress Publishers 1972. P103-113

2 - انظر كتاب: الفاشية والطبقة العاملة، جورج ديتمروف، ترجمة محمد عيتاني، دار ابن خلدون.

حتى وبالرغم من أنه كان يسلم بصحتها. لم تجد مسائل سلطة الطبقة وطبيعة الدولة وطبيعة ملكية وسائل الإنتاج، مكاناً في معالجاته النظرية، وكان مع ذلك لا يزال يتحدث باسم الماركسية. وبعد أن رفض الاشتراكية في المكان الذي بُنيت، أو كانت تُبنى فيه، كان من الصعب عليه تحديد معالم المجتمع الذي يستهويه. لقد كان يصمت صمتاً رهيباً عندما كان يتعلق الأمر بوصف ما الذي يجب عليه أن يحل محل "المجتمعات الصناعية المتقدمة"، ولم تستطع إشارات العامة والغائمة لحرب الأنصار الكوبية والثورة الثقافية الصينية أن تقول لنا الشيء الكثير حول تلك البدائل، ما عدا "التحرير"، "التضامن"، "التعاون" و"بناء مجتمع حر". في محاولته لشرح المجتمع الجديد، يكتب في مقالته (An Essay on Liberation 1969): "العنصر الفوضوي هو عامل أساسي في النضال ضد الهيمنة: يتم الحفاظ عليه في العمل السياسي التحضيري، ولكن بشكل منضبط، وسيتم إطلاقه من أجل أهداف النضال. سيتم كبح جماح (المرحلة الأولى)، أي مرحلة التطور البيروقراطي السلطوي، من خلال إطلاق الحساسية المضادة للقمع من أجل استهلال بناء المؤسسات الثورية. عندها يمكن للمجتمع الجديد أن يصل بسرعة نسبية إلى المستوى الذي يمكن عنده القضاء على الفقر (قد لا يزال هذا المستوى أخفض بكثير من إنتاجية الرأسمالية المتقدمة الموجهة نحو الثراء الفاحش والهدر). ثم يمكن أن يميل التطور نحو ثقافة حسية، تتناقض بشكل ملموس مع الثقافة رمادية اللون-الباهتة- لمجتمعات أوروبا الشرقية. سيتم إعادة توجيه الإنتاج في تحدٍ لكل عقلانية مبدأ الأداء، سيتم تحويل العمل الضروري اجتماعياً إلى بناء جمالي بدلاً من كونه قمعي، إلى حدائق بدلاً من طرق السيارات السريعة ومواقفها... إن إعادة توزيع العمل الضروري اجتماعياً (الوقت)، والذي يتعارض مع أي مجتمع يحكمه مبدأ الربح والأداء، سيغير المجتمع بكل أبعاده تدريجياً، مما يعني ظهور المبدأ الجمالي كشكل من أشكال مبدأ الواقع Reality Principle: ثقافة التَّقبُّل بناءً على إنجازات الحضارة الصناعية وبدء نهاية إنتاجيتها ذاتية الدفع".¹

على من تقع مهمة إعادة توجيه ذلك الإنتاج؟ لا يخبرنا ماركوز شيئاً. وإذا كان سيتم التخلي عن "مبدأ الأداء" – أي كلُّ حسب عمله- فعلى أساس أي مبدأ سيتم توزيع المنتجات؟ وفوق كل هذا، يتقبل ماركوز أيضاً في هذا الشرح، الصورة النمطية الزائفة، والباهتة الهوليوودية، التي نشرتها وكالة المخابرات المركزية ومفكرها السوسيولوجيين حول الثقافة الاشتراكية في الدول الاشتراكية. من غير المرجح أن هذا المفهوم الغامض كان سيُلم، أو أنه سيلهم في المستقبل، الطبقة العاملة لتسلك طريق الثورة، ولكن بعد كل ذلك، لا يبدو أن هذا المفهوم يجسد النية الحقيقية لما يريد ماركوز. لن تكون إحدى مكونات ذات التغيير التي ينشدها، مستجيبةً لعرضه، بسبب أسلوبه ومحتوى تقديمه. فليس اللامنتمين من سيقراًون ويفهمون ويتبعون اقتراحاته، ولا ستفعل البروليتاريا الأفريقية والآسيوية واللاتينية ذلك، فقط العنصر الثالث من معارضته، الطلبة والمفكرين، أو جزء منهم على الأقل. ولكن لا يمكن لرسالة ماركوز أن تكون دائمة، حتى بالنسبة للطلاب، لأنها لا تقوم على أسس

¹ - An Essay on Liberation, Herbert Marcuse

<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>

بحث علمي حول الرأسمالية الحديثة (على الرغم من أنها تضيء على جوانب منها)، ولأنها لم تعبر عن الموقع الموضوعي للطلاب أنفسهم.

وبعد، "برفضهم للتنظيمات البروليتارية بصفتها الطليعة السياسية للحركة الثورية، يحل أيديولوجي البرجوازية الصغيرة محل مفهوم الطليعة السياسية، مفهوم (الأقلية الناشطة)، الذين من المفترض أنهم يقومون بدور (قتيل الانفجار)، (خميرة) الحركة العفوية للجماهير. في رأيهم، فإن النضال يندفع بمجموعات صغيرة من الناشطين، الذين يتميزون بدرجة عالية من الاستقلالية"¹.

الشباب والثورة

كم هو لافت للنظر تمرد الطلاب سنوات الستينيات في دولة بعد دولة، لدرجة يبدو معها أنه لا داعي للتأكيد على هذه النقطة، ولكن ليس من الكافي، للثوريين الجادين أن ندرك هذا التمرد، ليس فقط في مداه، ما هو المهم هو التفصي عن أسبابه وتحديد خصائصه بشكل صحيح، وأن ندرك إمكانياته وحدوده. إن لماركوز ما يبرر له أن يلفت انتباهنا لهذه الظاهرة، حتى ولو كنا لا نستطيع ان نقبل معظم استنتاجاته. ليس من الخاطئ القول أن نتذكر أن الشباب لعبوا دوراً هاماً في كل الحركات الثورية، متضمناً القرن العشرين بأكمله، عام 1905 و1917. وكان هذا صحيحاً أيضاً في إسبانيا 1936-1939، الإسبان الذين حملوا السلاح ضد فرانكو، والأنصار الأجانب الذين قدموا لمساعدتهم. مثلاً، تخبرنا قصة الـ 28 عضواً من رابطة الشباب الشيوعيين البريطانيين الذين قُتلوا في إسبانيا، جزءاً صغيراً من الرواية فقط. لعب الشباب دوراً مهماً أيضاً في حركات المقاومة في أوروبا إبان الحرب. وتنطبق نفس القصة على الأنصار الشيوعيين الذين قاتلوا الفاشية اليابانية في آسيا، الشباب الماليزي الذين ساروا في احتفال النصر عام 1945. وبالمثل قادة مقاتلي التحرير مثل البورمي المناضل أونغ سان الذي أسس الحزب الشيوعي البورمي. وكذلك في كوبا، وأيضاً في فييتنام، ذهب الشباب ليناضلوا بشراسة ضد الإمبريالية في سبيل الثورة.

لا يشكل تمرد الشباب في الدول الرأسمالية الحديثة في الستينيات، ومشاركتهم في الحركات الثورية، نقطة انطلاق جديدة. ولكن، سيكون من الخاطئ اعتبار تلك المشاركة تكراراً للأنماط السابقة للسلوك، لأن هذا التمرد الجديد حمل معه خصائص جديدة ونبع من ظروف مختلفة. وجدت ماكينة الدعاية البرجوازية وأبرزت وقامت بدعاية واسعة للشخصية المقيتة جداً من الشباب: دانييل كون بانديت الذي كان الهاجس الأول لأفعاله يتلخص في مكافحة الشيوعيين وليس مكافحة المجتمع البرجوازي. وجعل بانديت رسالته الأيديولوجية الرئيسية الدفاع عن زمرة (ماخنو)- (الأناريكيين في الحرب الأهلية الروسية).

¹ - The Frankfurt School and the Social Conceptions of the Contemporary Petty-Bourgeois Left-Radical Movement, Boris Nikolaevich Bessonov, 1986, P19

تأثر كون باندت بأفكار مدرسة فرانكفورت، وخصوصاً هيربرت ماركوز عن الطبقة العاملة. يقول الماركسي السوفييتي بوريس بيسونوف: "أكد زعيم المنظمة الشبابية الفرنسية (حركة 22 آذار)- التي انضم إليها العناصر الأناركية والتروتسكية والماوية- أن الطبقة العاملة المعاصرة فقدت ميزاتها الثورية... كتب باندت (أن أكثر الطبقات ذات نزعة محافظة ومزروعة بالانحياز والأوهام، المرتبطة بالنظام الرأسمالي المعاصر هي الطبقة العاملة، وخصوصاً ذلك الجزء منها الذي ينتمي الى الحزب الشيوعي واتحاد العام للعمل CGT".¹

قامت ماكنا الدعاية البرجوازية في كثير من بلدان الغرب، وفي طليعتها فرنسا، بدعاية سريعة وواسعة للغاية للكتاب الذي وضعه مع شقيقه غابرييل (الشيوعية التي عفا عليها الزمن: البديل اليساري)، وقد أنزل إلى الأسواق دفعةً واحدة بعدة لغات أوروبية وبنسخ كثيرة، بينما لم يبرح باندت نفسه شاشات التلفزيون والصفحات الأولى لكبار الصحف البرجوازية خلال فترة طويلة. والهاجس الرئيسي للكتاب هو مذهب الفعالية الذي يقصد به أسبقية الفعل على التفكير. فماذا طرح المؤلف مقابل الخبرة التاريخية لأجيال كثيرة من الثوريين؟ "نحن نريد، وبوسعنا تغيير الحتمية الزائفة للاستغلال العام. فالبس ملابسك الآن، حيث أعتقد أنك تطالع هذه السطور في الفراش، واذهب إلى السينما. وشاهد هناك السأم الممل لهذا العرض الذي يستثنيك عموماً. تطلع إلى الشخصوس الراقصة أمام ناظريك، وتطلع إلى الممثلين الذين يجب أن يمثلوا ما تراه في كل يوم، ولحسن الحظ، لا تجد نفسك مرغماً على تمثيله. وبعد ذلك وحالما تظهر المشاهد الإعلانية على الشاشة، خذ الطماطم وارمها، وخذ البيض وارمه. ارفض كل شيء، وبعد هذا أخرج إلى الشارع وانزع كل الملصقات الإعلانية من أجل أن تجدد مجدداً وأخيراً التعبير السياسي لأيام أيار مايو، حزيران يونيو... ثم قف فحسب في الشارع، وتطلع إلى ممثلي الأدوار الثانوية هؤلاء وقل لنفسك: إن الشيء الأساسي لم يُذكر، ويتعين عليك استنباط هذا. ثم كوّن علاقات جديدة مع صديقك واترك الأسرة. إنك تصنع الثورة هنا والآن ليس من أجل الآخرين، ولكن مع الآخرين، من أجل نفسك بالذات². من المفهوم أن هذا الصنف من مذهب الفعالية يروق تماماً إلى الطبقات الحاكمة في المجتمع الغربي، ف(مهما فعل الصبي) فهو خير من ممارسة النشاط الثوري، من ممارسة السياسة بجد، وبهذا تكمن الأسباب في أنه يجري حتى تشجيع مثل هذا الصنف من مذهب الفعالية والدعاية له على نطاق واسع. احتوى كتاب باندت على الكثير من التشويه السياسي والاجتماعي لثورة أكتوبر الاشتراكية، والمجتمع السوفييتي، ولذلك كان الكتاب محبوباً للأوساط البرجوازية. أدت الوظيفة نفسها من حيث المبدأ، ولكن ربما ليس بمثل هذه الصراحة، الدعاية الواسعة في الولايات المتحدة إلى أفعال من سموها بالهيبيز، وبالأخص جيرري روبن أحد زعمائهم.

¹ - The Frankfurt School and the Social Conceptions of the Contemporary Petty-Bourgeois Left-Radical Movement, Boris Nikolaevich Bessonov, 1986, P13-14

² - Obsolete Communism: the left wing alternative, Daniel Cohn Bendit and G. G. Bendit, Translated by arnond pomerans, McGraw-hill Book Company, P256

إن النتيجة المباشرة لتمسك الراديكاليين الشباب بمذهب الفعالية وإحدى السمات المميزة الاجتماعية- النفسية لهذه الحركة هي كونها متهورة وعفوية بشكل صارخ. بينما من المعروف أن منطق التطور يملئ، لغرض تحقيق الأهداف الموضوعية والتلاحم بفعالية أكبر، ضرورة الانتقال بأسرع وقت ممكن من مرحلة العفوية إلى التنظيم، ومن التهور إلى الوعي والانضباط. أما لدى الحديث عن الحركات الشبابية اليسارية في الغرب فإن تلك العفوية قد عُرسَت عمداً، وحتى قد جرى مقابلتها بتأسيس المنظمة القوية الواسعة. وهذا الوضع كان يروق تماماً ولأسباب مفهومة تماماً للاستراتيجيين في المجتمع البرجوازي، حيث أن أي تهور أو أي انفجار، مهما كانا عاصفين، سرعان ما يزولان تاركين وراءهما شعور الفتور واللامبالاة. بينما يعني تكوين المنظمة الواسعة بداية نضال مديد وجدي من أجل إحداث تغييرات جذرية في حياة المجتمع.

لا بد من القول بأنه كان لمثل تلك العفوية أنصار من بين الأساتذة البرجوازيين. مثلاً عالم الاجتماع الفرنسي اندريه ديكوفليه قد طور في كتابه (علم اجتماع الثورة) التصور النظري للعفوية، حيث وجه كتابه إلى الشباب وحذرهم من أن التنظيم الصارم سيقضي على الثورة. يقول فلاديمير لينين: "إن كل تقديس لعفوية حركة العمال، كل انتقاص من دور (عنصر الوعي)، أي دور الاشتراكية الديمقراطية يعني -سواءً أراد المُنتقص أم لم يُرد، فليس لذلك أقل أهمية- تقوية نفوذ الأيديولوجيا البرجوازية في العمال"¹. كشف لينين في كتابه (ما العمل)، ولأول مرة في تاريخ الفكر الماركسي الأصول الفكرية للانتهازية وعراها حتى جذورها العميقة مُبيناً أنها ترجع إلى عدة أمور من بينها تقديس العفوية، إن السادة الماركسيين الغرب، ومن بينهم ماركوز بيررون "نظرياً خضوعهم الدليل أمام العفوية وتقديسهم لها"²، إن التهور والعفوية يميزان المرحلة الأولية لأية حركة اجتماعية واسعة، وبالأخص الشبابية. إلا أن الحركة الثورية التقدمية عندما تتطور وتكتسب النضوج تسعى إلى تجاوز هذا التهور وإلى استبدال العفوية بالتنظيم الأكثر دقة. بيد أن الدعاية البرجوازية عرسَت العفوية عمداً، وفرضتها بصفقتها من الخصال القيمة الداخلية الرفيعة للجيل الفتى.

يقول إدوارد باتالوف: "وبالقدر الذي تتفق فيه من حيث المبدأ الدعوة إلى تغيير نوعي في الواقع الاجتماعي مع وجود الشروط الموضوعية الجوهرية لهذا التغيير داخل المجتمع الرأسمالي، وبالقدر الذي يكون فيه ممثل الجماهير الراديكالية، المتعارض عدائياً مع المؤسسة، غير مُهيأ بعد، نتيجةً لظروف تاريخية معينة، للانتقال إلى وجهة نظر الماركسية- إلى هذا القدر يمكننا أن نجد في الذاتية على طريقة سارتر، بالضبط كما في أطروحة ماركوز (إمكانية المستحيل)، أساساً أيديولوجية أو نظرية معينة للنضال وعدم خضوع السياسيين ضد رأسمالية الدولة الاحتكارية- إن الدعوة للعمل القائمة على مقدمات نظرية زائفة يمكن حقاً أن تلعب دور الحافز. إلا أننا يجب أن نتذكر أن الذاتية الراديكالية لها جانب آخر. إن المفهوم الوجودي الذاتي لا يُنتج التأثير السالف الذكر إلا بقدر ما يُفرض على مفهوم متطور تلقائياً في صفوف حركة الاحتجاج فيما يتعلق بالعالم وبمكانهم فيه، وبقدر

1- فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الثاني دار التقدم، موسكو 1979، ص54.

2 - نفس المصدر ص48

ما يفرض على فكرة تتناقض مع الواقع المباشر، أو على الجهل الذي يجعل الإنسان فعالاً في بعض الأحيان في مواجهة الأخطار، ولكن الذي يُمكن أن يُجرد الإنسان من سلاحه ويُضلل عندما تكشف له الظروف الواقعية عن الطابع الوهمي لحريته. وهكذا، فإن الفعل العملي ينشأ كنتيجة لفقدان الحرية الذي تتعرض له شخصيات الدراما التاريخية. ولذلك، فإن تفاعل المفاهيم النظرية التي طرحها اليسار الراديكالي مع الوعي العفوي لأولئك المنخرطين مباشرة في حركة الاحتجاج- يُضفي طابعاً محدوداً على دعاوي تحويل الطوباوية إلى قاعدة للفعل الاجتماعي السياسي".¹

نبتت إحدى خصائص اتجاهات تفكير قسم معين من الشباب الغربي من أنهم اعتبروا الوسيلة الأكثر فعالية للتأثير على المجتمع هو ليس النضال الهادف في الميدان السياسي والاقتصادي وغيرها، قدر ما هو الأسلوب بحد ذاته، وطرز الحياة. ومن ذلك اعتبر اليساريين أسلوب السلوك الفردي وكأنه يكاد يكون الوسيلة الوحيدة، وعلى أية حال، الأساسية، لتحقيق الأهداف التي توخوها في تثوير المجتمع. تحدث عالم الاجتماع اليساري الأمريكي ثيودور روزاك في كتابه (تكوين ثقافة مضادة) عن أن الميدان السياسي لتثوير الشباب يقع في المرتبة الثانية بعد الحب والأسرة ووسائل العيش والعلاقات الرفاقية. تميز أسلوب الحياة الذي حاولت بواسطته اليسارية الراديكالية تكريس ذاتها بالإيمان الواضح للغاية بمذهب المتعة، الذي حمل في تعبيره المتطرفة السعي الواضح تماماً إلى استثارة ازعاج الإنسان البرجوازي. تميز هذا الأسلوب بالمزج الخصوصي غير الاعتيادي بين الروح الجماعية والروح الفردية، ومكافحة النفاق البرجوازي. ولا بد من القول بأن المجتمع البرجوازي لم يترك الشباب المحتج بدون عنايته، وبدون الأيديولوجيين الذين يقدمهم لهم. علماً بأن شخصيات المنظرين لأسلوب حياة الشباب باتجاه مذهب الهيدونية كانت ممقوتة جداً. فمثلاً طرح ريتشارد نيفيل مفهوم (سلطة اللعب) على غرار مفاهيم (سلطة السود) و(سلطة الطلاب) حيث عرض على الحركة الشبابية وسائل مثل الجنس والمخدرات والفكاهة والتهرج، وناقش في كتابه بمنتهى الجدية مسألة هل تساعد المخدرات على تغيير العالم، وقد أورد عدداً من (البراهين) التي سندت موقفه لإثبات صحة ذلك الاقتراح.

تقول الباحثة الماركسية السوفييتية نوفسكايا: "قد يبدو أن المواقف الجديدة في النفسية الاجتماعية للجيل الغربي الشاب تُفصح عن نفسها في نمط جديد من السلوك والملابس، في خلق ونشر ثقافة بوهيمية بديلة بطابع كرنفالي وفضائي من المخدرات والجنس. يميل العديد من المؤلفين الغربيين المتعاطفين مع الشباب المحتجين وغير المتعاطفين معهم إلى إعطاء أهمية كبرى لهذه الميزات، حيث يرون فيها عناصر مهمة من (الثقافة المضادة) الشبابية. ومع ذلك، فإن هذه الميزات، بحد ذاتها، والتي تميز نمط الحياة الشبابي الغربي اليوم، لا تميز، في رأينا، الاحتجاجات. على العكس من ذلك، يبدو لنا، في هذا الصدد بالتحديد، أن (الثقافة المضادة) تندمج اليوم بالثقافة الجماهيرية الرسمية التي تُنشئها المؤسسات المتخصصة. في الحقيقة، تُعرض على شاشات التلفاز وصفحات الملايين من

1 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص 184

المجلات المُصورة والمسارح، نفس فرض الأنماط الجنسية والشاذة وموسيقى البوب والفنون التشكيلية البلاستيكية، كما تُعرض بالضبط في المسارح (اليسارية) الصغيرة والمنشورات (السرية) التي تُشكل (الثورة المضادة)¹.

يمكن وصف الموقف العام للدعاية البرجوازية من الشباب بأنه استراتيجياً (التطعيم الأيديولوجي). فإن لم يكن بالمستطاع منع الشباب من التعرف على الأفكار الماركسية، فكان ينبغي العمل على أن يكون الاطلاع الأول للشباب عليها بشكل مشوه، وبالتفسير البرجوازي المرغوب فيه. استهدف هذه الغاية ضمناً إيراد وسائل الإعلام البرجوازي على نطاق واسع أبناء ما سُمي الكومونات الشبابية²، التي كانت شكلاً قصيراً للحياة الاجتماعية ضمنت أكبر قدر من الحرية الفردية وجعلت مفهوم الدولة الاشتراكية فائضاً عن الحاجة. فإن لم يفعل ذلك كله فعلة، فإن المحاولات كانت تجري للحط من قيمة الأفكار الثورية والماركسية حقاً في أعين الشباب. وقد وجّه الجهاز الدعائي الغربي جهوداً كبيرة نحو ألا تغدو أفكار الماركسية شيئاً أساسياً بالنسبة للفتيات والفتيان بل كموضة، ونزوة ستزول بسرعة، كأغنية حازت على الإعجاب وسرعان ما نُسيّت.

عندما كان العمال البالغين، يفكرون في ظروف حياتهم الحالية، يعتبرون أنهم حصلوا على مكاسب مادية كبيرة. التلغاز، الغسالة، وربما سيارة وعطلة إلى الخارج ودخول أبناءهم إلى مؤسسات تعليمية أفضل مما حصلوا عليه هم أنفسهم، وعدد من المكاسب الجيدة بمقارنتها بما كان في السابق، لم يتمتع كل العمال البالغين بهذا المستوى. كان على أولئك الذين يضطرون ان يعملوا بوقت اضافي ان يعانون من التوتر واجهاد العمل المتزايد وتهديد البطالة والتقاعد المبكر. مع ذلك، كانوا يشعرون، بغض النظر عن الصعوبات والإجهاد، أن الحياة صارت أفضل مما كانت عليه قبل 20 أو 30 عاماً، وأفضل مما كان (آبائهم) يحصلون عليه، ولكن التغيرات التي حدثت في الغرب، في الثلاثين عاماً الأخيرة، رجوعاً من نقطة تاريخ التمرد، لا تحمل نفس الأهمية بالنسبة للجيل الشاب. ما كان يعتبره العامل البالغ إنجاز، اعتبره العامل الشاب كنقطة انطلاق، إنه تَوَاقُّ ليسيير إلى الأمام ويحصل على المزيد. بالكاد كان هذا الشاب يدرك النضال المر والقاسي الذي كان على والده أن يقوم به ليصل إلى المستوى الحالي. عندما ينظر حوله يرى نفس الطبقة الغنية على قمة الهرم، طبقة تصبح أقوى وأقوى كل يوم، مراكمة ثروات طائلة باستغلال تكتيك الإنتاج الجديد وابتلاع الشركات الأصغر، وبيجاد طرق جديدة لفصل الناس عن الثروة التي ينتجونها.

¹ - The "Student Revolution" in the USA and the Crisis of Bourgeois Vlaues, M. I. Novinskaya, Soviet Studies in Philosophy, 12:2, 1973, P60

² - (الكومون) 1 1967-1969، في ألمانيا الغربية هو مثال ممتاز على مثل هذه الكومونات. كان الكومون تجمعاً للأناكيبين ومرتبعاً للمخدرات والتهرج، وتطوير الذات والتأمل التصوفي. وكان من المفترض كما زُعم، ان يوسع الكومون حرية أعضاءه الشباب على الرغم من أنه تمت إعادة انتاج هيمنة الذكور وتمثيل العاب الزعماء والأنياع فيه. وما إلى ذلك. وليس غريباً ان أصبح قادة هذا الكومون الألماني رينر لينهنز وحبيبته يوشي أوبرماير نجومياً للاعلام البرجوازي ومشاهيراً تلتقط المجلات الصفراء صوراً لهم. التقى قادة هذا الكومون هؤلاء بمنشقين من الشباب في ألمانيا الديمقراطية في عدة مناسبات وساهموا في التأثير عليهم، حيث طرح هؤلاء الأخيرين مسألة (الاشتراكية بوجه انساني) في تشيكوسلوفاكيا وشاركوا بأنفسهم في نشاطات الثورة المضادة هناك.

كان وعي الشباب في الغرب، يصل البلوغ مبكراً جداً، نفسياً وعاطفياً، حيث كان لديهم إمكانية الحصول على معلومات أفضل، ويظلوا في المدرسة لأوقات أطول، ويعيشوا في مجتمع تطلب عموماً أناس متعلمين ليعيشوا فيه. إنه عصر الثورة العلمية التكنولوجية، تخلله سلسلة كاملة من التغيرات الدراماتيكية في طرق العمل، وفي سيطرة البشر على الطبيعة. توسعت أفق الإنسان المعرفية، وسافر مسافات أبعد حتى وصل إلى الفضاء رغباً في تحصيل أسرارها. تعقب فتيان المدارس العربيات الفضائية، وحلوا مسائل رياضية بعيدة كل البعد عن معارف آباءهم. فتحت كاميرات التلفاز عالماً جديداً كلياً من المعرفة، جنباً إلى جنب مع تيار واسع من قمامة الابتذال الإعلامي. هناك سرعة هائلة في التغيير. صارت الفترات التي تفصل بين الكشوفات العلمية الجبارة قصيرة جداً، وكان كل كشف علمي يفتح المجال لاكتشاف عالم جديد، وصارت المعارف الجديدة والكشوفات تتطلب تطبيقاً معيناً في مجالات مختلفة. وبذلك، تلاشى ما كان يبدو أنه روح البطئ والاستقرار، المحافظة.

ومع هذا التغيير السريع، صار الشخص الشاب يدرك أكثر أخطاء مجتمعه. الحرب في فيتنام، الحرب الأهلية في نيجيريا، كارثة الطوفان في البنغال الشرقية، الإبادة الجماعية في البنگلاديش- عُرض كل هذا على شاشات التلفزيون- متوضحاً له ان ملايين الناس يعيشون في ظروف قاسية من الفقر والبطالة والجوع والمرض والموت. كان يعي مخاطر الحرب النووية. وشهد من كل جانب، على النتائج الكارثية للرأسمالية الجامحة: الشقق الفاخرة، المكاتب، الفنادق، مواقف السيارات، والملايين من البشر الذين هم في حاجة إلى سكن محترم يؤيهم. الأغنياء يصيرون أكثر غنى، والفقراء يمسون أكثر فقراً. أصبح ضجيج المدن أكثر صخباً وقلت إمكانية أن يحدث المرء ذلك، وصار الهواء الذي يتنفسه الناس ساماً. يعلم الشاب، من نشرات الأخبار ومن الحديث في الشوارع وفي الصحف أننا على شفير كارثة إيكولوجية، وأن الجشع يُدمر مصادر كوكبنا وثروات حياتنا. يتبدى له من جراء ذلك، أن المبالاة في الثروة، التي يتمتع بها حكامه، تقوم على استغلال ملايين البشر في العالم الثالث، ورفع وتيرة استغلال عمال بلده. يصبح مدركاً أيضاً لصراع الناس من أجل إنهاء تلك الظروف، ويصير من السهل عليه أن يُطابق نفسه مع ما هو واضح للعيان: مثلاً، هوشي منه، تشي غيفارا وأنجيلا ديفيس، أكثر من رئيس وزراء فرنسا الديغولي جورج بومبيدو، ومن على شاكلته، والذين يمثلون القيم السلبية للمجتمع الرأسمالي، أي العجرفة والنفاق والجشع والنزعة المحافظة والابتذال وما إلى ذلك.

سيكون من السخيف التظاهر بأن أغلبية الشباب كانوا يمتلكون هذا النمط من الوعي في ذلك الوقت، أو أن الأغلبية كانوا معارضين للنظام. فكما لاحظ ماركوز وغيره، عن حق، فقد أقامت المؤسسات الرأسمالية طيفاً واسعاً من مناهج البروباغاندا والأدوات لخداع الناس ومنهم الشباب، وكانت الصحف والراديو والتلفزيون والأفلام والتعليم تحت سيطرة الاحتكارات. ويتيح النطاق المهول لتلك البروباغاندا وتطور أساليبها تحريف وتشويه المشاكل الحقيقية، وتوجيه أنظار الناس عن عدوهم الأساسي. مثلاً، يُعزى تقديم خدمات جليلاً في هذا المجال من التشويش إلى مناصري رئيس وزراء بريطانيا العمالي الإصلاحي هارولد ويلسون، الذي شغل منصبه سنوات 1964-1970 وسنوات

1974-1976، الذي حاول أن يُبقى على (دولة الرفاه)، سعى مناصريه إلى توجيه غضب الطبقة العاملة بعيداً عن أهدافهم الحقيقية وتبديد نضالاتهم وحثهم على القبول بالواقع القائم الذي يجري إصلاحه. ولكن رؤية هذه القوة الأيديولوجية فقط، في أيدي الرأسماليين، وعدم رؤية القوة المضادة، يعني تقديم صورة تعكس الواقع بشكل كسيح. أثبتت أحداث الستينيات من القرن العشرين قدرة الناس على تحطيم أسوار مجتمع ماركوز (المندمج).

يتحدث ويكتب ماركوز وأنصاره، كما لو أنهم اكتشفوا شيئاً جديداً كلياً عندما يضعون دور الشباب في الثورة في صلب اهتماماتهم. أشار ماركس وإنجلز مراراً وتكراراً إلى أهمية هذا الدور، من جهة الأخطار التي قد تهدد الحركة الثورية إذا ما أهمل ذلك الدور، والنجاح الذي ستحققه إذا ما تم أخذ ذلك الدور بعين الاعتبار. عندما كتب ماركس عن ثورة 1848 في باريس، أشار إلى أنه لم يكن هناك أي مخرج للبرجوازية بعدما أدركت عدم قدرتها على مجاراة البروليتاريا إلا "استعداد قسم من البروليتاريين على قسم آخر"¹. تحقيقاً لهذه الغاية "شكلت البرجوازية 24 كتيبة من الشبان الذين تراوحت أعمارهم بين الخامسة عشر والعشرين، كل كتيبة من ألف شخص. وكان هؤلاء بمعظمهم من حثالة البروليتاريا" وكان قادتهم في عدد من الأحيان من "الشباب البرجوازيين المدللين الذين أسروهم بالكلمات المدوية عن الموت في سبيل الوطن وعن الإخلاص للجمهورية"². هذه التجربة، لم تضل ماركس بالطبع، حول دور العمال الشباب ككل، في معارك عام 1848. وكان لينين يدرك أهمية كسب الشباب إلى جانب الثورة، واستعدادهم للانضمام إلى النضال والتضحية. هذه هي قضية الشباب بالنسبة له. في رسالةٍ منه إلى بوغدانوف وغوسيف: "الطلبة، وأكثر من ذلك، العمال الشباب، سيقررون قضية النضال بأكملها"³، اعتبر لينين أنه من الطبيعي أن يكون الشباب هم الأغلبية في الحزب بما أننا "حزب المستقبل، والمستقبل ينتمي إلى الشباب"⁴، ووصف إضراب الطلاب في جامعة سانت بطرسبورغ عام 1908، في مقاله (Student Movement and the Present Political Situation) بأنه "عَرَضٌ سياسي، كان قد حَضَرَتْ له الثورة المضادة. هناك آلاف وآلاف الخيوط التي تربط الطلاب الشباب بالبرجوازية المتوسطة والصغيرة، المسؤولين الصغار، ومجموعات معينة من الفلاحين والكهنة، الخ"⁵.

رأى لينين أهمية هذا الإضراب وأولاه اهتماماً ودعماً كبيرين، داعياً "حزب الطبقة العاملة" ليستفيد منه "بغض النظر عن ضعف بدايته". على الرغم من حدوث هذا الإضراب في الوقت الذي كان فيه نشاط الطبقة العاملة في أضعف أوجهه، لم يسمح لينين لنفسه، كما فعل ماركوز، بأن يُصدر حكماً غير متوازناً، وقدم نصيحةً قيمةً جداً لا تزال تحتفظ بقيمتها حتى يومنا هذا، قائلاً: " لن يكون هناك

¹ - النضال الطبقي في فرنسا من 1848 إلى 1850، ماركس، ص 40

² - نفس المصدر

³ - A Letter to Bogdanov and Gusev, Lenin <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/feb/11.htm>

⁴ - The Crisis of Menshevism, Lenin <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/crimensh/iii.htm>

⁵ - the Student Movement and the Present Political Situation, Lenin <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/oct/03b.htm>

راحة بال، من داخل أسوار الجامعة ومنبر المؤسسات التمثيلية، ولن يفعلوا ذلك، في النضال الثوري الجاد والعظيم للجماهير".¹

لعب الطلاب دوراً هاماً في آسيا كذلك، خلال القرن العشرين. كان الطلاب، بعد أحداث ثورة 1905 في إيران في المقدمة، لإجبار الشاه على البدء بحكومة برلمانية. في تركيا العثمانية دعم الطلاب والمتقنين الحركة الثورية الصاعدة بقيادة مصطفى أتاتورك عام 1905. عصفت أمواج هائلة من النضال الفارة الآسيوية على إثر ثورة أكتوبر الاشتراكية. لعب الطلاب في عدد من الدول دوراً هاماً فيها. برز هذا بشكل واضح في حركة أيار في الصين عام 1919، كانوا فيها القوة الدافعة للحركة الجماهيرية. شارك الطلاب في الهند في النضال المعادي للإمبريالية، وصار هذا المشهد جلياً بحلول ثلاثينيات القرن، في بومباي بالأخص. كان لديهم في بورما وكوريا دوراً دائماً في الحركة الثورية. في أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، قام الطلاب بدور هام في نضالات التحرر الوطني.

حتى في الغرب، لم يكن دور الطلبة جديداً أبداً. في بريطانيا، تحدث الشاب جون كورنفورد وزملاؤه في اجتماعات النقابات، ونظم دعماً ومناصرَةً لمسيرات العاطلين عن العمل، وساهموا في تشكيل الوعي الاشتراكي في الجامعات. رُج الشيوعي الشاب ريتشارد فريمان في السجون البرازيلية، عندما زار البرازيل ليعبر عن تضامنه مع الشيوعي المسجون لويس بريستيس.

الطلاب والمجتمع

ومع ذلك، لا يمكننا اعتبار التمردات والاحتجاجات الطلابية في الستينات في أوروبا الغربية والولايات المتحدة كتنكرار أو استمرار للنضالات السابقة. تتميز الأحداث في الستينات بعوامل مختلفة ترتبط بتغيرات في نظام الرأسمالية الاحتكارية نفسه: وكنتيجةً لذلك، كان للاحتجاجات الطلابية تلك تأثيراً ذو أهمية كبيرة على النضال العام ضد الرأسمالية الاحتكارية. كما أكد ماركوز، وغيره، ارتبط دور الطلبة السياسي بالثورة العلمية التكنيكية ونمو هيمنة المجمععات الصناعية الحربية على كل جوانب الحياة الاجتماعية في الدول الرأسمالية. أدى نمو قوى الإنتاج وتطور الثورة العلمية التكنولوجية إلى تزايد في مدى التعليم العالي ووظيفته، وتزايد الطلب على الكوادر العلمية والتكنيكية من اختصاصيين ومهندسين. وبالإضافة إلى أولئك الذين يرتبطون بالإنتاج، هناك أيضاً جيش كامل من الاختصاصيين الأيديولوجيين والسوسيولوجيين والمدراء والمستشارين الاقتصاديين وعلماء علم النفس الصناعي والباحثين في مجالات السوق وإطار واسع من الخبراء المنخرطين في مساعدة

¹ Ibid

النظام الرأسمالي ليعمل بشكل سلس، يضللون العمال، ويشجعون الناس على شراء السلع والأجهزة لكي تحصل الاحتكارات على أرباحها. تحتاج الدولة البيروقراطية المتضخمة أيضاً، إلى جيش متنامي من الأشخاص الحاصلين على تأهيل تكتيكي. يعتمد الجيش وأجهزة الأمن أكثر فأكثر على المعدات الحديثة، وعلى طيف واسع من الأسلحة الدقيقة، والتي تحتاج بدورها إلى آلاف الاختصاصيين، ومن ضمنهم مراتب السلطة العليا. تتطلب مصالح الاحتكارات ودولتها فيما وراء المحيطات استضافة المزيد من المستشارين وأصحاب المهن، مثل خبراء الري وجيولوجيين واقتصاديين ومهندسين زراعيين. الرأسمالية الاحتكارية بحاجة كذلك إلى معلمي الراديو والتلفزيون والصحفيين ليروجوا سياساتها للناس. تتوسع الجامعات وتتكاثر بدورها من أجل تدريب هذا الجيش الضخم من الخبراء. استدعى التقدم التكنولوجي وحاجات النظام الرأسمالي الجديدة معايير تعليمية أعلى في أوساط الذين يعملون في المجالات الإنتاجية، ولذلك كان من الضروري فتح المجال (للتعليم العالي الجماهيري). نتيجة لذلك، صار هناك توسع كبير في أعداد طلبة الجامعات، وتغير في تركيبهم الاجتماعي سنوات الستينيات والسبعينيات. وإلى جانب ذلك، صارت معاهد التعليم العالي والجامعات أكثر ارتباطاً بالبنس الضخم والدولة، وأضحت وظيفتها ومناهجها وإداراتها، كلها خاضعة لمصالح الاحتكارات ودولتها، وبالتحديد للجيش. أعلن رئيس جامعة ميتشغن سنة 1961 جون هانا: "على معاهدنا وجامعاتنا أن نُعتبر معاقل دفاعاتنا".¹

بناءً على تطورات الحرب العالمية الثانية، تحولت الجامعات الأمريكية، حسب كلمات جيرارد بيل "إلى مختبرات ضخمة لتطوير الأسلحة"². ثم وسعت السلطات العسكرية الأمريكية هذا التعاون بعد الحرب كجزء من استراتيجية دولية لـ(احتواء الشيوعية) ومتابعة زمام الحرب الباردة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، سارع قسم الدفاع لإنشاء مراكز البحث العسكرية في جامعات مُختارة، من أجل ضمان مساعدة إدارة الجامعات في خلق تنظيم بحثي مستقل. لم تقصر تلك المراكز والمعاهد نفسها في إطار البحث في المسائل العسكرية والمسائل العملية التكنولوجية فقط، بل حتى إنها صارت تُعنى بالسوسيولوجيا واللغة، وتُعين كوادراً للتدريس في الجيش، والبحث في علم النفس العسكري. إنهم مرتزقة العلم الحاصلين على شهادات الدكتوراة والجاهزين من أجل تقديم بحوثهم في شروط تعاقدية. يؤدي ارتباط المصالح العسكرية بالجامعات، كما يمكن للمرء أن يتوقع، إلى خدمة البنس الضخم، حيث تستفيد إلى أقصى حد من البحوث العسكرية في المجال التكنولوجي، خصوصاً عندما لا تدفع أموالاً لها بالذات. تتبين أهمية هذه البحوث من خلال حقيقة أن (مختبر لورانس للإشعاع) و(مختبر لوس الاموس العلمي) الذين يعملان تحت إدارة جامعة كاليفورنيا قد حصلا على ميزانية تُقدَّر بـ

¹ - The American Century and Beyond: U.S. Foreign Relations, 1893-2015, George C. Herring, P256

² - New Politics of Science, David Dickson, Pantheon Books, P177

288 مليون دولار عام 1968، هذه الجامعة التي كانت منخرطة بشكل مباشر في تطوير صناعة القنابل الهيدروجينية، والغازات الكيميائية والقذائف البيولوجية.¹

بالإضافة إلى روابطهم مع الجامعات والشركات الاحتكارية، أنشأ الجيش لوائهم العلمية الخاصة التي استندت على كوادرات الجامعات. شجعت هذه اللوائح بدورها على إنشاء أجهزة استشارية غير حكومية تعمل على تزويد الشبكات العسكرية بالأبحاث. ان ما يُسمى بـ Jason Division of the Institute of Defense Analysis هي إحدى هذه الأجهزة، والتي تضمنت 40 عالماً جامعياً كرسوا أنفسهم لدراسة المسائل الدفاعية.² انصب اهتمامها عام 1964 على دراسة التمردات "المعادية" والعصيان المسلح. ولذلك عقد قسم جاسون هذا، مؤتمراً سرياً في تايلندا عام 1967 من أجل دراسة تعزيز قدرات الولايات المتحدة على مكافحة العصيان المسلح في تلك الدولة. ولهذا السبب، ولغيره، تتلاشى فكرة كون الجامعات مراكز مستقلة للمعرفة والبحث وأنه ليس لها علاقة بمسائل السياسة والحرب القذرة.

كان الاجتياح العسكري الجبار للجامعات وإخضاعها لخطط وبرامج الاحتكارات أحد العوامل التي ولدت موجة التمرد عند الطلبة الأمريكيين. تتغير بُنى الجامعات ومناهجها التعليمية وإداراتها تحت ضغط متطلبات الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية. تدفع المراكز العسكرية الأموال للمدرسين، وتفرض متطلبات الاحتكارات تخصصات ضيقة على الطلاب³، وتغلغل جهاز الاستخبارات الأمريكية في كل اللجان الطلابية وسيطرة المجمع الصناعي الحربي على كل جوانب حياة الجامعة. ليس من الغريب بعد كل هذا أن ثار الطلاب، كان من الغريب أن لم يثوروا. لقد ثاروا ضد وظيفة الجامعة كأداة للبرنس الكبير والحرب. احتجوا على افتقارهم للديمقراطية الليبرالية في جامعاتهم وفي الخارج، من أجل الدفاع عن حرية التعبير وضد الاحتفاظ بملفات سرية عنهم، وأضربوا من أجل مستوى تعليمي أفضل. لم تقتصر اضطراباتهم واحتجاجاتهم في داخل جامعاتهم وحسب، لقد شاركوا كذلك في الاحتجاجات السياسية العامة، ضد الفاشية اليونانية وضد الإبارتهيد، ومن أجل بوبي سيل⁴، وضد الحرب في فيتنام.

صار الجمهور الطلابي سنوات الستينيات والسبعينيات عاملاً هاماً في الحياة الاجتماعية في البلدان الرأسمالية. ومهدت الثورة العلمية-التكنيكية وتعدد التركيبات الاجتماعية لتطور التعليم العالي وتبعاً

¹ -Angela Davis and the Changing Paradigm of Academic Freedom, S. H. Aby. American Educational History Journal: Volume 34, page 292:
<https://books.google.sc/books?id=SvknDwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

² - The War Physicists, Edited By Bruno Vitale, Instituto di Fisica, 1972, P39

³ - يشير الماركسيين السوفييت إلى خصائص التعليم هذه في الدول الرأسمالية المتقدمة.

The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World War 1945-1979, Progress Publishers, P275

⁴ - ناشط سياسي اسود اعتقلته السلطات الأمريكية عام 1968 متهماً أيها بأنه عدو للدولة

لذلك نمت صفوف الطلبة. إلا أن هذه العملية كانت بعيدة عن أن تكون بذلك القدر من البهاء الذي حاول الأيديولوجيين البرجوازيين تصويرها به. ولنا كل الحق في القول أن الجامعة تحولت آنذاك بمثابة عقدة من المشاكل الاجتماعية والسياسية.

تكاثر عدد الطلبة في البلدان الرأسمالية وتغيرت حالتهم القانونية وبات يُعد فصيلةً من فصائل الاحتياطي لجيش الجهد الذهني المأجور. قاد ذلك الطلاب إلى الاستفادة من تجربة الحركة العمالية الجماهيرية. وتجلت هذا في اقتباس مذاهب نقابية (اتحادية) مختلفة للاتحاد الطلابي الوطني. لاحت أولى بوادر نقابية الحركة الطلابية حتى في الفترة السابقة لسنة 1968 العاصفة. ارتبط الميل إلى نقابية العمل الطلابي بنشاط القسم الأكثر طليعيةً من فئات الطلاب. وعلى أساس مطالبها، أخذت تتشكل خلال النصف الثاني من الستينيات اتحادات كفاحية ذات توجه اشتراكي معادٍ للاحتكارات. وراحت اتحادات طلابية كثيرة في بلدان أوروبا الغربية تعيد تنظيم عملها في النصف الأول من السبعينيات طبقاً لمبدأ (الاتحادية الطلابية). كان هذا الميل في صعود، خلال النصف الأول من السبعينيات، وكانت العادة أن تتولى القوى اليسارية اتحادات الطلبة الوطنية. وارتسمت في تلك الفترة آفاق العمل المشترك بين الاتحادات الطلابية والمنظمات الاجتماعية التقدمية المختلفة، منها النقابات العمالية. ومهدت المشاركة الطلابية النشيطة في العمل السياسي لقيام اتحادات الطلبة الشيوعيين في كثير من بلدان أوروبا الغربية. أدى اشتداد عود الحركة الطلابية من الناحيتين السياسية والتنظيمية إلى تزايد شديد في قلق أنصار البرجوازية. قرأت ذات مرة، أن رد فعل العالم السياسي البرجوازي ريمون أرون من ذلك لم تعوزه الدلالة، حيث أنه تسائل ساخطاً، بما معناه "إلى متى ستظل الدولة تعيل الجامعة، مدرسة الثوار تلك؟"

لا يجب التقليل من أهمية تلك الأحداث، والتي ساعدت على إيقاظ المشاعر الاحتجاجية والانتقادية ضد النظام، متحوّلةً إلى حركة جماهيرية واسعة. ومن جهة أخرى، لا يجب المبالغة في المدى الذي وصلت إليه هذه العملية، إذ إن الطلبة الذين شاركوا في أحداث أيار كانت أقلية. جلب الطلاب إلى الاحتجاجات معهم طيفاً واسعاً من الأفكار الأناركسية والماوية والتروتسكية واليسارية الراديكالية عموماً، وأفكار فانون وماركوز بما هو كافٍ، في بعض الأوساط.

يُظهر نشاط المجموعات الماوية في الدول الأوروبية كيف كانوا ينظرون للثورة في ذلك الوقت. بالنسبة لهم، يتم التعبير عن الثورة من خلال الأعمال العنيفة والحرق والعوائق والمعارك. لا يعترف الماويين بالثورة إذا لم تكن (حرباً ثورية)، وكانوا يعتبرون أي طريق آخر للنضال انتهازية وخيانة. كانت مثل هذه الأنماط والأشكال النضالية والثورة الثقافية العنيفة تعجب الشباب الراديكالي الغربي

1- في وقت مبكر من ربيع عام 1966، تمت مهاجمة زمرة تينغ تو (السوداء)، وهو أحد أمناء لجنة الحزب في بكين، وهو المحرر السابق لمجلة ريمين ريبو. اتهموه بأنه نشر منذ سنة 1961 مقالات تحت عنوان (درشات مسانية على سفح جبل يانشان)، وكانت هذه المقالات عبارة عن أمثال ومقولات شعبية صينية تشير إلى أحداث من التاريخ القديم، حكايات وخرافات. قيل أن مقال تينغ التي اشارت إلى راهب قد تصرف بشكل تعسفي وفقد شعبيته قد عنت أن الثورة الصينية ارتكبت أعمالاً تعسفية مما أفقدها شعبيته. رأوا في حكايات أخرى اتهامات موجهة لماركوز بطريقة مبطننة. لا عجب في أن الثورة الثقافية الصينية أشعلت كليباً شرسة ضد الثقافة الصينية القديمة، وازدرت كل التاريخ،

كثيراً.

يصبح الشعار الأكثر ثوريةً والذي يدعو إلى أشد أشكال الصراع حدةً عبارةً فارغةً حتماً إذا تم الإعلان عنها من دون إيلاء الاعتبار الواجب للظروف المحددة للمرحلة التالية والأشكال التي تتخذها الحركة الجماهيرية وظروف ميزان القوى التطبيقية. لا توجد أشكال كلية من النضال يمكن أن تكون مناسبة في كل الظروف. قد تتحول إحدى الأشكال النضالية الممكنة، بل وحتى الضرورية في بعض الظروف، إلى شكل معادٍ للثورة في ظروف أخرى، والعكس بالعكس. وتصبح أية محاولة لجعل إحدى أشكال النضال مطلقاً، رجعية بشكل أساسي. لا يمكن اعتبار القفز فوق المراحل إلا جانباً واحداً لـ(الثورة الدائمة) التروتسكي.

"... وليس هناك ما يدعو للدهشة في أن يرى اليسار الراديكالي (البروليتاري الثوري) في هيئة رجل العصابات المُشتَبك في الكفاح المسلح في جبال وأحراش أمريكا اللاتينية وآسيا، أو في هيئة الحرس الأحمر الصيني... وهذا يفسر السبب في أن الكثيرين جداً من المشاركين في حركات الاحتجاج في الستينات كانوا يتمثلون أنفسهم كماو بين أو كرجال عصابات... الخ"¹. ويجب هنا أن نُشير إلى مُفارقة أن الصين الماوية محبوبة اليسار الراديكالي الثوري، كانت تُخرب حركات التحرر الوطني - التي كانوا يُعولون عليها- وكانت الماوية تُساهم في تدميرها. مثلاً، رفضت بكين في نيسان عام 1965 مرتين طلباً سوفيويتياً لتنظيم عمليات نقل جوي من الاتحاد السوفيويتي إلى فييتنام عبر الصين، مما اضطر الاتحاد السوفيويتي إلى القيام بعملية نقل جوي بديل استلزم طيراناً لمدة 23 ساعة، أي ضعف الوقت اللازم للوصول إلى هانوي عبر الصين. "كان من الواضح أن بكين كانت تسعى بالفعل لإطالة أمد الحرب في فييتنام لأطول فترة ممكنة"². وكان هذا الرفض، يعني مما يعنيه، أن كلمات بكين ذات الوقع الثوري الراض للعدوان الأمريكي على فييتنام مجرد قرع على طبول جوفاء. "أصدرت الصين بياناً حكومياً في 6 آب 1965 فيما يتعلق بالتوسع الأمريكي في فييتنام قالت فيه: لقد كرر الشعب الصيني والذي يصل تعداده إلى 650 مليون شخصاً استعداداً ليدعم ويساعد الشعب الفييتنامي... نحن نحذر المعتدي الأمريكي مرةً أخرى بأن الشعب الصيني سينفذ ما يقوله. وأتى استنتاج البيان مؤكداً ما يلي: فلتتحد كل دول وشعوب العالم التي يعز عليها السلام والعدالة معا

والغت الأوبرا الصينية ذات الأيقونات التقليدية، وحرّم نشر أي رواية. شعر الماويين ان هناك من يسخر بهم بالخفاء، من خلال أي موقف تمثيلي على المسرح، أو شخصية روائية. استخدموا القسوة والتجحر في (رفض القديم)، البصق على كبار السن واذلالهم وضربهم. اما المطلب الكونفوشي الذي يدعو إلى طاعة الحكيم العمياء، فقد كان مطلباً محبذاً عند الماويين. وبالمناسبة، لم تكن راديكالية الماويين راديكاليةً بالمعنى الحقيقي. فالنقوش الهيروغليفية التي كتبت فيها المؤلفات زمن الاقطاعية كانت لا تزال مستمرةً بعناد. كان يمكن للمرء ان يجد تلك النقوش على ألواح الأبواب، فوق النوافذ، ولم يكن السكان الفقراء يكتبونها. لقد شجع الماويين هذا التقليد الاقطاعي القديم، حيث غطت داتسي ، جميع الجدران والأرصفة والسكك الحديدية. حتى مؤلفات (الربان العظيم) اعتمدت على الفلاسفة الصينيين القدماء والأمثال Datsy Pao الشعبية بدرجة كبيرة. تغدو الأيديولوجية فاسدة بالفعل عندما تنمو على اسس قومية، وتدخل بالتالي في صراع مع كل التقاليد التقدمية للشعب، وتعلن انها ثمرة الاقطاع والرأسمالية من أجل تثبيت مواقفها. هاجم ماو وأتباعه كل ما هو تقدمي، كل الثقافة الإنسانية وكل ما احتوت عليه الثقافة الصينية القديمة. لقد حظر الماويين كتب شكسبير والروائي الفرنسي رومان رولاند وتولستوي بسبب تعارض أفكارهم الإنسانية مع الفكر اللانسانى للماويين. كم يصل مستوى الافلاس الثقافي للأشخاص الذين يرفضون جميع كنوز الثقافة الإنسانية العظيمة، ويرون خلاصهم في ظلام الجهل، في بناء (سور عظيم) جديد يفصل بينهم وبين الحضارة الإنسانية العالمية؟ لقد أظهرت الثورة الثقافية الصينية وحرصها وأساليبها ووسائل تنفيذها الأزمة الأيديولوجية العميقة التي سقطت الماوية فيها والتي تحولت إلى أزمة سياسية مصحوبة بصراع اجتماعي حاد في البلاد. ومع ذلك، تأثر الشباب الأوروبي المتمرد، واليسار الراديكالي بهذه الثورة، وصارت مثلاً أعلى لهم.

¹ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص28

² - China Swallow Asia?, Ernst Henry, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow 1979, P15

ولنكتشف ألعيب الولايات المتحدة المشبوهة في محادثاتها حول السلام، ولنقدم دعماً للنضال العادل الذي يقوم به الشعب الفيتنامي ولنحقق النصر على الغزاة الأمريكيين¹ وهكذا أكد الصينيين ضرورة الاتحاد في مواجهة الغزاة، ثم قاموا بعد هذا البيان بعرقلة نقل حمولات من المساعدة قدمها الشعب السوفييتي وشعوب الدول الاشتراكية الأوروبية للشعب الفيتنامي.

"إنه من الصعب تخيل الإهانة والسخرية التي كان يتعرض لها العسكريون السوفييت الذين كانوا يُرافقون قوافل الحمولات العسكرية السوفييتية المقرر شحنها إلى فيتنام المُقاتلة. واجهت كل الحمولات التي عبرت الحدود السوفييتية الصينية نحو الحدود الصينية الفيتنامية في الفترة الواقعة من 1965-1968 صعوباتٍ كبيرة، فقد كان يتم لصق شعارات مُعادية للسوفييت على القطارات الناقلة للحمولات وتظاهرات احتشادية مُعادية للسوفييت على الطريق بالإضافة إلى تظاهرات مماثلة في محطات القطار في منشوريا وبنسبين، لم يُسمح للمواطنين السوفييت بمغادرة عرباتهم، وقام مشاغبون مجهولون بتمزيق الأختام وسرقوا كميات كبيرة من الشحنات ووثائق الشحن"²، "وفي أبريل من عام 1965 اقترح الجانب السوفييتي على الفيتناميين وممثلي الجانب الصيني لمناقشة مسألة اتخاذ إجراءات مُشتركة للدفاع عن شمال فيتنام، ورفض الجانب الصيني هذا الاقتراح بكل صراحة"³.

ونذكر أيضاً بأن الصين قامت عام 1962 لوحده، بـ5000 خرق عسكري لحدود الاتحاد السوفييتي⁴، نذكر هذا لأننا نعتبر، على عكس أوساط اليسار الراديكالي بأن الاتحاد السوفييتي كان رأس حربة التحرر الوطني والعالمي.

وفي نقطة أخرى، ذهب دينغ شياو بينغ إلى هانوي باقتراح للفيتناميين بأن يرفضوا كل المساعدات السوفييتية وأن يعتمدوا بالكامل على المساعدات الصينية، وستكون الصين على استعداد لتقديم منحة من مليار دولار إذا تم قبول هذا العرض.⁵

بعد هزيمة الإمبريالية الأمريكية في فيتنام، دعمت الصين الماوية، وتعاونت مع الفئات التجارية الثرية من الأقلية الصينية التي كانت تعيش في فيتنام لتخريب الاقتصاد الفيتنامي وإيصاله حد الفوضى⁶. وسُجل في الفترة بين الأعوام 1974-1977، 2200 استفزاز مُسلح على الحدود الصينية الفيتنامية أشعلته القوات الصينية، و1500 خرق آخر قامت به القوات الجوية والبحرية الصينية للحدود الفيتنامية⁷، وفي 17 شباط عام 1979 قامت الصين الماوية، محبوبة اليسار الراديكالي، بشن

1- Peking and the Vietnam People's Struggle, Novosti Press Agency Publishing House, 1973, P 24-25

2- Ibid. P31

3- Ibid

4- Ibid. P12

5- China Swallow Asia?, Ernst Henry, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow 1979, P15

6- Ibid. P17-19

7- Ibid. P19-20

هجوم عسكري بجيش قوامه نصف مليون جندي ومئات الدبابات والمدافع على فييتنام لمدة أسبوعين ونصف، من دون إعلان الحرب، وكانت الولايات المتحدة قد أعلنت بذلك مُسبقاً¹.

وبالنسبة إلى حركات التحرر في المنطقة العربية، فقد وضعت الصين الماوية يدها بيد أعتى رجعيات المنطقة، الرجعيات المعادية لحركات التحرر. فقد ساندت الصين السادات، وأبرموا اتفاقات مع السلطان قابوس عام 1978- في الوقت الذي كان فيه الثوار يقاتلون السلطنة. وكان هناك تقاربات صينية مع السعودية، قلعة الرجعية العربية²، "وليس من قبيل الصدفة أن تظهر الصين في عداد القوى المعادية للعرب في الدورة السادسة والعشرين للجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة، حيث امتنعت عن التصويت على تنفيذ قرار مجلس الأمن وسحب القوات الإسرائيلية من الأراضي المحتلة. وذلك بالضبط ما أملاه تصريح وزير خارجية إسرائيل في السابع من آذار عام 1972 الذي دعا فيه مصر لكي (تتعلم المصالحة من الولايات المتحدة والصين، والجلوس مع إسرائيل على مائدة المفاوضات لمناقشة موضوع التوصل إلى السلم)"³. ورددت الصين مزاعم العسكريين الإسرائيليين حول (التوسع السوفييتي) في البحر المتوسط. هذه الأمثلة ذكرناها لكي نبين الأوهام التي كانت تعترى بعض الطلبة واليساريين الراديكاليين بشأن "ثورية" الصين الماوية.

أما الحركات الأناركية، فقد كانت، وقبل اندلاع ما سُمي بالثورة الاجتماعية في أوروبا عام 1968، ذات وجود مستمر وتمارس عملها بانتظام. لقد تأثرت الحركات الأناركية، وأثرت بدورها على تصورات اليسار الراديكالي وخصوصاً تصورات هربرت ماركوز. ومن أجل التعرف على المدى الذي تأثرت فيه هذه الجماعات بالمفكر الراديكالي ماركوز، تجدر الإشارة إلى الرسالة التي نشرها اتحاد الجماعات الأناركية الشيوعية UGAC الفرنسي عام 1966 بعنوان Letter to the International Anarchist Movement⁴ والذي جذب عدداً من تروتسكيي الأممية الرابعة والماويين إلى صفوفه أشاروا فيه إلى تحول مركز ثقل الثورة نحو العالم الثالث، وإلى تبرج عمال الدول الرأسمالية المتقدمة. يتضح تماماً تقارب، بل وتطابق هذه الفرضيات الأناركية المزعومة مع فرضيات ماركوز الأساسية.

تم التعبير عن الأناركية المعاصرة في مثال النقابية الفوضوية. من المثير أن ننتبه كيف كان أثر العمال البريطانيون الذين حطموا آلات مصانعهم في القرن التاسع عشر، وتكرارها عند الطلاب في باريس عام 1968 بتحريضهم عمال مصانع سيارات رينو من أجل السماح لهم بالدخول إلى المصنع ليساعدوهم في تدمير الآلات. رفض العمال بقيادة الشيوعيين ذلك. وبتنظيم صارم قاموا بحماية

¹ - Ibid. P20-22

² - Ibid. P35-37

³ - بكين-سياسة بلا مبدأ، وكالة نوفوستي، ص40

⁴ - Facing the Enemy- A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968, Alexandre Skirda, Translated by Paul Sharky 1987, AK Press, P176

الألات لأنهم كانوا على معرفة أن الإضراب سينتهي، وأن الأحداث ليست حاسمة بعد، وأن عليهم العودة للعمل مرةً أخرى¹. يبدو أن أولئك الذين اتفقوا مع ماركوز في ادعائه أن الطلبة كانوا في مركز قيادة الحركة الجماهيرية، ينسون بأن الطلاب ليسوا طبقةً اجتماعيةً بالمفهوم الماركسي، إنهم من اصول طبقية مختلفة، يعكسون مواقع اجتماعية مختلفة، يتخلل هذا الانعكاس طيف متنوع ومعدّد من مشاكل عرقية وجنسية، مما أدى إلى تنوع فريد في مقارباتهم حول معنى الثورة. يقبل جون ومارغريت رونتريس فرضية ماركوز الأساسية حول دور الطبقة العاملة، محاولين أن يصوروا أن الطلاب هي الطبقة الثورية الجديدة "نقول أن تحسن وضع الكثير من العمال نتج عنه تغير مكانتهم كطبقة"².

هل يستطيع الطلبة قيادة الثورة؟

لا يستطيع أحد أن يجادل حق الطلبة في المطالبة بحقوقهم. ولكن تطرف اليسار الراديكالي، سواءً بطبيعته أو بمطالبه أو بالأشكال التي تتشكل فيها ممارستهم، قد أدى إلى أن انتقلت نضالات الطلاب إلى أيدي خصوم التغيير الديمقراطي في الجامعات والكليات. تُطلق طبيعة النضال مشاعر قويةً مفهومة، ولكن هذه المشاعر لن تكون مفيدةً عندما يأتي دور اتخاذ قرارات سياسية نضالية حاسمة. وصم فلاديمير لينين ذات مرة، يسارية الجملة الثورية بـ"الجُزْب". ينجم هذا التشويه "عن خيرة الدوافع وأنبُلها وأسمائها، عن (مجرد) عدم هضم بعض الحقائق النظرية أو عن ترديدها في غير محلها بطريقة الأطفال الخرقاء... ولكن الجُزْب لا يكف من جراء ذلك عن أن يكون جرباً خبيثاً"³. وربما هذا ما استنتجه بعض الطلاب بعد أحداث 1968. شهد عام 1970 تناقُصاً في الآراء الأكثر تهوراً، الانهيار الفعلي للمنظمات المتطرفة، مثلاً حركة الطلاب الاشتراكية في ألمانيا الغربية SDS والاتحاد الثوري للطلاب الثوريين في بريطانيا RSSF، ومجموعات الطلاب التروتسكية والماوية⁴ في اليابان، ونمواً متزايداً للتأثير الشيوعي، وازدياد الأصوات المؤيدة لهم في الاتحاد الوطني للدراسات العليا في فرنسا، وانتخاب قادة من الطلاب الشيوعيين في اتحادات الطلبة في بريطانيا، وتزايد الطلبة الشيوعيين في اللجان الطلابية في ألمانيا الغربية. سُنت حرب حقيقية على الحركة الطلابية استعملت فيها شتى أنواع الأسلحة. لعب انهيار الاتحادات الطلابية الوطنية في إيطاليا وفرنسا خلال السبعينيات دوراً سلبياً بسبب المغامرات اليسارية الراديكالية. قُيّد نشاط المنظمات الطلابية عن طريق تشريعات خاصة، مثلاً في ألمانيا الغربية (ربط نتائج التدريس بنشاط الطالب

¹ - when France Rebelled, Workers Solidarity Movement: <http://www.wsm.ie/Paris-May-1968>

² - Cited From: Adolescents and Their Music, Edited by Jonathan S. Epstein, Routledge Library Editions. <https://books.google.jo/books?id=hUX7CwAAQBAJ&pg>

³ - بصدد الجملة الثورية، لينين، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، تاريخ النشر غير مذكور، ص 37

⁴ - للتعرف أكثر على تأثير الماوية في حركة الشباب والطلاب في الدول الرأسمالية المتقدمة، راجع كُتَيْب الماركسيين السوفييت:

Maoism and the Youth Movement, A. Yelnikov and V. Turusov, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow, 1975, P50

السياسي). وجرت ملاحقة النشاط في الحركة الطلابية وطبقت حيالهم (تدابير انضباطية) شتى، مثل حظر مزاوله المهنة في ألمانيا الغربية، وارتبطت هذه الممارسة بحرمان الشيوعيين من حقهم في العمل في دوائر الدولة أو المؤسسات الرسمية.

عانى العالم الرأسمالي في أواسط السبعينيات أزمة اقتصادية كان تأثيرها في الطلبة شديداً. أدت الأزمة إلى تباطؤ في تدفق الطلاب إلى الجامعات وتدهورت حالة الطلاب الاقتصادية والاجتماعية كما جميع العاملين. أدى انخفاض مستوى دخول قسم كبير من السكان وازدياد النفقات على التعليم إلى تكون حالة ازدياد فيها اضطرار الطلبة إلى حد بعيد التوفيق بين العمل والدراسة. وبرزت بحدة كذلك مشكلة إيجاد عمل بعد التخرج من المعاهد العليا.

كان لتردي ظروف العيش الاجتماعية تأثير جوهري في نفسية ووعي الطلاب. فاستفحل كثيراً صراع المنافسة بينهم على مكان تحت الشمس، واشتد الخوف على المستقبل وتنامت النزعة الفردية والشعور بالاعتراب. وأصيب قسم من الطلبة بالقنوط من مستقبل النضال المنظم. وقل عدد الطلاب المشاركين في أشكال الاحتجاج النشيطة، وهبط مستوى نشاط الطلبة في انتخابات هيئات الإدارة الذاتية الطلابية. فاشتد في هذا الوسط ميل الطلاب إلى البحث عن حلول لمشاكلهم بقواهم الخاصة لا عن طريق النضال المشترك المنظم. وفي وقت واحد مع ظهور الأزمة الاجتماعية النفسية ضعفت القاعدة الجماهيرية لنشاط الاتحادات الطلابية الوطنية. وتحول التوجه نحو الدعم الجماهيري إلى سير أعمى وراء أدنى ذبذبة في أمزجة الطلاب التي كيفتها الصحافة الاحتكارية بدرجة عالية. فبدلاً من الدفاع عن المصالح الجماعية للطلبة بصفتهم احتياطي لجيش العمل المأجور، برز في المقام الأول في الاتحادات الطلابية العمل على إرضاء الحاجات الفردية لدى أفراد من الطلبة. كما أدت رغبة الطلبة بكل صور البنى التقليدية في الستينيات إلى ظهور الأمزجة الحادة في اتحادات الطلاب الوطنية، أسهمت هذه الأمزجة في السبعينيات إلى ازدياد وظهور شتى مظاهر (الحركات الاجتماعية الجديدة/البديلة) في أواسط طلبة الغرب. وهي من حيث طبيعتها تنتمي إلى السيل الواسع من الاحتجاج البرجوازي الصغير في ظروف الأزمة والذي تضمن صوراً شتى من النشاط (المضاد للمجتمع والثقافة) وصوراً من الدفاع عن حقوق الإنسان والسلام والمثليين وما إلى ذلك. أدى خراب البيئة خراباً شاملاً وتطور السلاح النووي الفتاك وسقوط الأنظمة التقدمية وقيام أنظمة الطغيان الدموية في عدد من البلدان واشتداد القسوة في العلاقات بين الناس، إن هذا كله قد أثار الشك في التصور عن التقدم التاريخي.

لم تتضمن الحركات الاجتماعية البديلة، كما دل عليها اسمها، إنكاراً تاماً لواقع الرأسمالية والحزم في إعادة بناء المجتمع كله، وإنما السعي فقط إلى إيجاد (طرز حياة بديلة) موازية للواقع القاسي. اغتر بعض الطلبة في بداية الأحداث بـ"ثورة سريعة"، وكانوا مستعدين لاقتحام السماء، وبعد ذلك بسنتين على الأكثر كما أشرنا، أحسوا بالخديعة، تركوا نشاطاتهم الثورية، وأداروا اهتماماتهم نحو

مستقبل مهتهم. هذه هي إحدى أهم النتائج الخطيرة لليسارية. وتوصل بعضهم الآخر إلى فهم أكثر واقعية لطبيعة نضال الطلبة وما يمكنهم أن يفعلوه إلى جانب الطبقة العاملة. وجد هذا تعبيره بشكل واضح في بريطانيا، في قرار الاتحاد الوطني للطلبة بأن يجد أشكالاً أكثر قرباً للعمل مع مجلس النقابات. أثبتت خبرة أحداث 1968، والسنوات التي تلتها أن الحركة الطلابية لا تستطيع أن تقود النضال الثوري، لان مسألة القيادة في أساسها، هي مسألة طبقية. لم يكن انتشار الطلاب في أوروبا الغربية واسعاً مثلما كان عليه وضع العمال، وحتى عددياً هم أقل شأناً بكثير، وهم يفتقدون إلى خبرة الصراع الطبقي والتنظيم، حتى اليومي منه. انهم ليسوا في المصانع، ذلك المكان الذي ينطلق منه سؤال ملكية وسائل الإنتاج بشكل مباشر. وإذا كان على سلطة الرأسمالية ان تنهار، فان على هذه السلطة ان تنتقل من يدها إلى يد طبقة أخرى، والطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة هي الطبقة النقيض للطبقة البرجوازية.

أحداث 1968

بالنسبة إلى ماركوز وأنصاره، جاءت الأحداث في فرنسا كعاصفة رعدية في سماء زرقاء، لم يكن هناك أي شيء يسبقها. إن الرواية اليسارية الراديكالية هي كالتالي تقريباً: دعا اليساري دانييل باندت، الذي يعتبره ماركوز، والمؤرخين البرجوازيين، القائد الطلابي الأول، إلى بداية التظاهر، وحشد الناس. حاول الحزب الشيوعي كحزب الإصلاح أن يضع حداً لنضالات العمال، وقام بإدانة استخدام العنف ووضع الطلبة في مدار الشكوك، ووصمهم بأبناء البرجوازيين. قادت ممارسة الطلبة وشعاراتهم العمال في نضالاتهم. هذا الحزب، حسب ماركوز، ليس حزباً حكومياً، ولكن الشيء السيء المرتبط به هو أنه يسعى لأن يكون كذلك. لم يثر الطلبة ضد النظام الرأسمالي وحسب، بل وضد الستالينية في الاتحاد السوفييتي وضد الحزب الشيوعي الفرنسي كذلك. عندما ذهب الطلبة إلى المصانع، وحثوا مئات الآلاف من العمال على النزول إلى الشوارع للاضراب، عندها قرر الاتحاد العام للعمل CGT الذي يقوده الحزب الشيوعي الفرنسي أن يصادق على الحركة ويحولها إلى اضراب عام، وهذا هو، حسب ماركوز، أسلوب الحزب الشيوعي في الممارسة لعقود طويلة، عندما يرى أنه لا يستطيع أن يسيطر على الحركة، فإنه يصادق عليها، يتبناها ويضمها تحت جناحيه. إن مفهوم الثورة والاستراتيجية التقليديان، قد انتهت صلاحيتهما، وتجاوزهما تطور المجتمعات، ولهذا السبب، يؤكد ماركوز، بأنه يتبنى الطبيعة العفوية لهذه الحركة والطريقة العفوية التي انتشرت بها.

كان انفجار أحداث أيار 1968 تعبيراً عن تراكم سخط الشعب الفرنسي بعد 10 سنوات من حكم ديغول. وصلت البطالة إلى 500 ألف، حيث كان رقماً قياسيماً آنذاك. جمدت الحكومة صرف الأجور، بينما كانت أسعار السلع في ارتفاع مستمر، بالتزامن مع ارتفاع في أرباح الشركات. كان هناك تأخير

كبير في برامج الإسكان. وكانت اقتطاعات الضمان الاجتماعي كبيرة، وتم وضع عراقيل كثيرة في وجه حقوق العمال والنقابات في التصرف بنظام الضمان الاجتماعي. مارست المحال الاحتكارية الكبيرة ضغطاً شديداً على أصحاب الدكاكين الصغيرة، وتم القضاء على عشرات آلاف الفلاحين الصغار من قبل الشركات الزراعية الرأسمالية الكبيرة. رفضت الحكومة وإدارات الجامعات اقتراحات كثيرة لأجل إصلاح الأنظمة الجامعية منتهية الصلاحية في الوقت الذي كانت أعداد الطلبة في فرنسا تتزايد حيث وصلت إلى 550 ألف طالب¹ ولم يكن للشباب الذين تقل أعمارهم عن 21 عاماً الحق في التصويت. ولكن لم يكن للسخط المتراكم وحده أن ينتج الحركة التي هزت فرنسا عام 1968. ناضلت الطبقة العاملة بازدياد ضد تلك الظروف.

كانت قطاعات الجبهة الشعبية التي قاتلت ضد الفاشية في أوروبا تمتلك شعبية هائلة، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرةً، وخصوصاً الجبهات الشعبية التي قادها الشيوعيين، في فرنسا وإيطاليا. ساهمت الجبهة الشعبية الفرنسية في تحرير البلاد واستقلالها. وصل عدد أعضاء الحزب الشيوعي الفرنسي عام 1945 إلى 900 ألف عضو، وفي انتخابات عام 1945 للجمعية التأسيسية فاز الحزب الشيوعي الفرنسي بأكثر من 5 ملايين صوت (26% من الأصوات المُدلى بها)، وأثبت بالتالي أنه أقوى حزب سياسي في البلاد.

بقيت هذه الشعبية قائمة حتى في الخمسينيات. كان الحزب الشيوعي هو الحزب الوحيد الذي قاتل ضد ديغول وحكومته منذ البداية. عندما صعد ديغول إلى السلطة عام 1958، حصل على 80% من الأصوات في الاستفتاء لصالح دستوره. كان الحزب الشيوعي هو الحزب الوحيد الذي صوت بـ(لا). أخذ الحزب الشيوعي على عاتقه أن يقود الشعب الفرنسي في النضال عند كل قضية كبرى. ضد حلف الناتو، من أجل توسيع التأميم، من أجل أجور أعلى وظروف عمل أفضل، من أجل نظام ضمان اجتماعي أفضل. قاد الحزب الشيوعي الفرنسي النضال ضد العدوان الأمريكي على فييتنام، منظمًا حركة واسعة لجمع المساعدات المادية، وتم ارسال حمولة سفينة كاملة من الأدوية والآلات للشعب الفيتنامي، قبل عدة أشهر من أحداث أيار 1968.

ولكن، قد يكون ماركوز وأعداء الشيوعية الآخرين جاهلين بأحداث التاريخ، ولكنني أشك أنهم كانوا كذلك، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بأحداث من تخصص هؤلاء الكتاب، وأحداث يمكن القول أنها كانت أحداثاً كبرى في تاريخ أوروبا. فالبرجوازية الفرنسية جمعت كل ما في جعبتها من إمكانات وبدأت السياسة الداخلية الفرنسية تذهب إلى اليمين أكثر فأكثر (بعد أن تحولت كذلك أصلاً في نهاية عام 1947)، ففي عام 1951 شكلت كتلة الأحزاب البرجوازية جبهة معادية للشيوعية في الحكومة وقامت بإجراء تغييرات في النظام الانتخابي ونجحوا في كسب أكثر من 50% من الأصوات من

1- للتعرف على نطاق تزايد أعداد الطلبة في الدول الأوروبية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، راجع مقالة:

Some Reflections on Student Movements of the 1960s and Early 1970s, Colin Barker, 2008, P9-12

خلال هذا النظام الانتخابي الرجعي وما صاحبه من دعاية برجوازية. وقامت الدوائر الحاكمة عام 1952 باعتقال عدد من قادة الحزب الشيوعي الفرنسي وكانت محاولة لحظر الحزب الشيوعي. هذه الأحداث، أثرت في قوة الحزب الشيوعي ونفوذه بين الجماهير بالطبع، ولكنه ظل مع ذلك أقوى حزب سياسي في البلاد.¹

لم تكن هذه الضربات المعادية للشيوعية والتي أثرت على الأحزاب الشيوعية في الدول الأوروبية، لم تكن في وارد ماركوز، لقد كان يتحدث وكأن العالم المحيط به مُزين بالورود، وأن الطريق كان سهلاً بالنسبة للأحزاب الشيوعية التي كان عليها برأيه أن تكون (أكثر ثورية). الحزب الشيوعي الفرنسي هو الذي عمل جاهداً من أجل اتحاد ثلاثة نقابات رئيسية: الاتحاد العام للعمل CGT، الاتحاد الديمقراطي للنقابات CFDT ونقابة قوة العمال FO. ومنذ بداية النضال ضد حكومة ديغول، سعى الحزب الشيوعي لا إلى توحيد النقابات وتنسيق تحالفاتها وحسب، بل وإلى إنشاء الوحدة السياسية على المستوى السياسي الوطني وتوحيد كل القوى التقدمية ضد حكومة ديغول والاحتكارات الكبرى، ولإنشاء حكومة ديمقراطية متحدة لفتح الطريق أمام الاشتراكية. وبخ ماركوز الحزب الشيوعي الفرنسي لكونه أراد أن يصبح حزباً حكومياً. ولكن ماذا كان ماركوز يفضل بدلاً من ذلك؟ حزباً لا يسعى للوصول إلى السلطة؟ حكومة بدون أحزاب؟ أم حكومة بدون شيوعيين؟ أنا أرجح أنه كان يفضل كل هذا وخصوصاً الأخيرة، لأن ماركوز كان يقف بشكل واضح مع مجموعات الطلاب اليسارية الراديكالية التي وقفت بشدة ضد الحزب الشيوعي الفرنسي. ازدادت شعبية الحزب الشيوعي الفرنسي في العشرة سنوات التي سبقت أحداث 1968، لأنه قاتل بشراسة من أجل مصالح العامل المباشرة، ولأنه رفع شعار التحالف والوحدة. وبعضوية تجاوزت 400 ألف عضواً في الحزب، و50 ألف آخرين في حركة الشيوعيين الشباب. كان الحزب هو أقوى حركة سياسية في فرنسا على انفراد. وكان 42% من عضويته عام 1968 قد انتسبوا إليه منذ عام 1959 وما بعد، أي بعد صعود ديغول إلى السلطة. كان الحزب أيضاً يمتلك مخزوناً من التصويت يعادل 22% من السكان القادرين عليه، وهذا ما كان يعادل الكتلة التصويتية للجبهة الشعبية عام 1936 والتي تضمنت الاشتراكيين واليسار الراديكالي بالإضافة إلى الشيوعيين. أدت جهود الحزب الشيوعي في التحالفات إلى اتفاق بينه وبين الاشتراكيين والراديكاليين والنوادي الجمهورية معاً من أجل النضال المشترك.

عشرة سنوات من نضال الحزب الشيوعي الفرنسي هي التي انتجت وضعاً سياسياً من ذلك النوع في أيار 1968. دعا الحزب الشيوعي والاتحاد العام للعمل CGT مع النقابات الأخرى إلى تظاهرات جماهيرية وإضراب عام يوم الاثنين 13 أيار 1968 للتضامن مع الطلبة، زحف 800 ألف شخص إلى باريس و60 ألفاً آخرين في مدينة ليونز و50 ألفاً في تولوز وبورديوكس، 30 ألفاً في مانس، و9 ملايين شخصاً أضربوا في فرنسا.

¹ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P70-71

في معالجته للحركة الإضرابية والأحداث المصاحبة لها، يضع ماركوز بين أيدينا ثلاثة نقاط أساسية. أولاً، استجاب لدانييل باندت 9 ملايين شخص للإضراب. ثانياً، كان الحزب الشيوعي والاتحاد العام للعمل CGT أول من يعارضون الإضراب، ومن ثم تبناه لاحقاً. ثالثاً، فضل الحزب الشيوعي أن يقتصر النضال على مطالب الأجور، وكان ضد تغيير النظام، ولم يكن متحمساً لفكرة احتلال المصانع.

الفكرة المضللة المتمثلة في أن 9 ملايين شخص، من المحتمل أن يكون ثلثهم من الشيوعيين، خرجوا في إضراب بسبب نداء طالب أناركي مناهض للشيوعية، لا يمكن أن تأتي إلا من شخص يجهل تماماً تاريخ الحركة العمالية وخصائصها. لكن دعونا نترك فكرة ماركوز الغريبة هذه جانباً، ونتعامل مع ما حدث بالفعل.

أظهر عام 1968، حتى قبل أيار، أن سخط العمال يتزايد بحدة. حدثت احتجاجات عمالية ضخمة قبل ذلك في شباط وأيار وكانون الأول عام 1967. أعلن عمال البريد والتلغراف في 4 أيار 1968، سلسلة من الإضرابات من أجل مطالب اقتصادية سوف تستمر حتى 10 أيار، وفي نفس هذا اليوم أرسل 7 طلاب إلى السجن. توقف 100 ألف عامل مناجم عن العمل بدعوة من الاتحاد العام للعمل CGT احتجاجاً على افتقار أماكن عملهم لمعايير السلامة العامة أكدها مقتل 6 عمال في 3 أيار. تصاعد نشاط الطلاب في 6 أيار عندما اصطدمت قوات الشرطة بهم، وفي نفس اليوم أصدر الاتحاد العام للعمل إدانةً لاجتياح الشرطة جامعة السوربون. وقام المعلمين الشيوعيين في الجامعة بإدانة القمع، والتحذير من الشعارات الديماغوجية المعادية للشيوعية التي رفعها عدد من المجموعات اليسارية.¹

قام ماركوز بتشويه تفسير هذه الإدانات التي أعلن عنها الشيوعيين والاتحاد العام للعمل، واعتبرها موجهةً ضد الطلبة عموماً. إذا أردنا أن نعود إلى بعض وثائق الحزب الشيوعي الفرنسي والاتحاد العام للعمل في ذلك الوقت، سنرى كيف أنهما قاما بالتضامن مع الطلبة منذ البداية، مثلاً، يُظهر بيان الحزب ذلك في 7 أيار²، وفي نفس الوقت، حذر الحزب، في عدد من بياناته المواقف اللامسئولة لعدد من الجماعات اليسارية، ونلاحظ تأثير العداء للشيوعية عند الجماعات اليسارية الراديكالية³، من

¹- Paris-May1968, Maurice Brinton <https://www.marxists.org/archive/brinton/1968/06/may-68.htm>

²- From the Site: Documents from May 1968 <https://mai68inenglish.com/2018/05/07/tract-declaration-of-the-french-communist-party-7-may-1968-pcf/>

³ ان عداء الطلاب اليساري الراديكالي للاتحاد السوفييتي والأحزاب الشيوعية هذا، كان مُرتبطاً بتأثير التروتسكيين والماويين بتلك الحركات. تميزت المجموعات اليسارية الراديكالية الأوروبية باستخدامها (الطاقات الشبابية)، ليس فقط في اعتبارها (فئة) مميزة قادرة على التمرد وحسب، بل ذات قدرة على مناوأة الاتحاد السوفييتي.

في مجلة (International Marxism) والتي كانت تصدر عن الأممية التروتسكية الرابعة، ظهرت مقالة في العدد الرابع سنة 1967 للتروتسكي الفرنسي جان جاكس ماري، يعول فيها على الشباب في محاربتهم لـ(البيروقراطية الستالينية). لم تكن الطبقة العاملة هي التي دعمت سلطة ماو أثناء (الثورة الثقافية)، بل الشباب في المؤسسات التعليمية والمراهقين الذين افتقروا للخبرة السياسية. استخدمت جهود الشباب لـ(ترجمة مشاعرهم) في اضطهاد المتقنين وتحطيم الثقافة التاريخية والمؤسسات وارتكاب مختلف الاعتداءات. كما شجع الماويين (الوظائفية) بين اتباعهم الشباب، ووعدهم بمواقع أولئك الذين سيقومون بكنسهم منها.

خلال شعاراتها المتطرفة: من مثل شعارات (a bas la charogne stalinienne)، بمعنى (فليسقط الستالينييين الأشرار)، وكان الحزب الشيوعي الفرنسي هو المقصود بذلك، وشعار (laissez le parti communiste aussi net en sortant que vous voudriez le trouver en y entrant) ويعني (اتركوا الحزب الشيوعي في الخلف خالياً من أي فعل حقيقي كما وجدتموه من قبل)¹.

أضرب عمال البريد والتلغراف، وسائقي التاكسي، وعمال مصانع رينو في 7 أيار. وفي الثامن منه، نظم الاتحاد الديمقراطي للنقابات والاتحاد العام للعمل تظاهرات وإضرابات للمعلمين والفلاحين. وفي العاشر منه، تظاهر الطلبة في باريس وكان هناك اشتباكات حادة مع الشرطة. وفي 11 أيار أدان الاتحاد الديمقراطي للنقابات محاولات فصله عن الحركة الطلابية². وفي 12 أيار اصدر الاتحاد الوطني للطلبة الفرنسيين والاتحاد العام للعمل والاتحاد الديمقراطي للنقابات والحزب الشيوعي الفرنسي ومنظمات أخرى بياناً مشتركاً³ يدعو فيه الطلبة والعمال للاستمرار في التظاهرات، ودعوا إلى التخلص من النظام الديغولي المسؤول عن الأزمة، وأدانوا القمع البوليسي.

وفي يوم الإثنين 13 أيار، أضربت كل فرنسا، 700 ألف منهم على الأقل في باريس لوحدها. وأصدر الحزب بياناً⁴ يدعو فيه الطلبة والعمال للاستمرار في الاحتجاجات والإضراب والاتحاد معاً في النضال.

وبذلك أصبح يوم 13 أيار "نقطة تحول في الأزمة الاجتماعية السياسية. حتى هذه اللحظة كان الطلاب هم القوة الرئيسية المحركة، انتقلت البروليتاريا إلى مركز الساحة الآن"⁵. أكدت الأحداث جيداً أن الحزب الشيوعي الفرنسي والاتحاد العام للعمل هما القائدين الرئيسيين للأحداث. وفي ضوء هذا السرد للأحداث، يدعي ماركوز أن الإضراب العام كان نتيجة نداء دانييل باندت للجماهير!، هذا الادعاء الأحمق لا يحتاج إلى مزيد من التعليق. إذا راجعنا بيانات الحزب الشيوعي الفرنسي في ذلك الوقت، فإن الادعاء الذي يقول بأن الحزب الشيوعي الفرنسي كان يريد أن يقصر نشاط الناس على رفع الأجور، أو كان ينوي الحد من الصراع الدائر، سوف يسقط لا محالة.

¹ - <https://libcom.org/history/slogans-68>

² - <https://mai68inenglish.com/2018/05/11/tract-one-common-fight-11-may-1968-cfdt/>

³ - <https://mai68inenglish.com/2016/08/21/tract-call-of-the-communist-youth-movement-12-may-1968-jcf/>

⁴ - <https://mai68inenglish.com/2016/05/13/tract-all-unite-to-make-may-13-a-great-day-of-struggle-13-may-1968-parti-communiste-francais/>

⁵ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers. p 408

احتل 2000 من عمال المعادن مصانع الطيران في 14 أيار. ومع انتشار حركة احتلال المصانع في كل البلاد استمر الحزب الشيوعي الفرنسي في دعمه للعمال والطلاب في النضال وأصر على إزاحة النظام، ويشير بيان 18 أيار إلى ذلك¹. يدعي ماركوز وغيره، أن مبادرات الجماهير سبقت الاتحاد العام للعمل، والحزب الشيوعي الفرنسي في احتلال المصانع والإضراب، أي بمعنى أنها كانت عفوية. إنه لم يفهم بأنه هكذا بالتحديد تتطور الحركة الجماهيرية في العادة. لم يُبادر لينين والبلاشفة في إنشاء السوفييتات عام 1905. قام العمال بذلك بأنفسهم، وهذا ما كان لينين يدعو به "المبادرات الجماهيرية الخلاقة"، والتي تتطور عادةً من أشكال التنظيم والنضال والتي لا تستطيع أية حركة ثورية أن تخطط لها مقدماً بشكل كامل تماماً. يقول المؤرخين السوفييت: "ستظهر الكثير من عناصر المفاجأة وال عفوية والتي لا مفر منها في حركة احتجاجية ذات نسبة اكتساح هائلة مثل أحداث أيار. بناءً على ذلك، غالباً ما يُصور المؤلفين البرجوازيين واليسار الراديكالي تلك الأحداث على أنها عفوية صرف، تطورت ونمت بعيداً عن منظمات الطبقة العاملة. في الواقع كانت النقابات (الأكثر تأثيراً وجماهيريةً CGT) تعمل كقادة ومُنظمين للنضال على الصعيدين الوطني والإقليمي. لعبت منظمات الحزب الشيوعي دوراً كبيراً في الأحداث، خاصةً في المصانع الكبيرة. لقد تميزت أحداث أيار بأنه كان هناك درجة بارزة من التنظيم والانضباط التي اندمجت عضويًا مع المبادرة الشعبية"².

هل الطبقة العاملة "مندمجة"؟

إن ماركوز لا يطرح أسئلة أساسية مثل: ما هي السمات النابعة من تناقضات النظام الرأسمالي نفسه والتي يمكن أن تقود إلى أبعد من حدوده؟ ما هو نوع الممارسة الممكنة لتشجيع وحفز نضوج القوى الصاعدة وزيادة وعيها في هذا الصراع؟ بل إنه يطرح أسئلةً على شاكلة: ما هي الآليات التي بموجبها تم دمج الطبقة العاملة الثورية كقوة محافظة في المجتمع؟ ما مدى سوء العالم الاجتماعي الحالي؟ أو ما مدى الفرق بين ما هو عليه المجتمع، والمجتمع في الماضي، وما إذا كان سيحدث لو أن الطبقة العاملة لم تفقد قدرتها على التغيير التاريخي؟ هذه الطريقة المُسكّنة والاستسلامية ستأخذ بعين الاعتبار، وعلى الدوام، العناصر التي تميل نحو الاستقرار على أنها ضرورية، وتلك التي تميل إلى الاختراق والتغيير والتي تكون قادرةً على تأسيس ما هو جديد، كأشياء غير جوهرية وعرضية. وفي الوقت الذي يرى ماركوز أن هناك صراعاً خطيراً في الواقع الاجتماعي، يميل في نفس الوقت إلى أن التناقض سيحل في إطار النظام القائم، ويُبقى على هذا الأخير، بدلاً من أن يدرس- (ولم يكن ليدر) إمكانية أن يُسهّم التناقض-حتى وإن كان مفهوماً بطريقة سيئة- في تفجير النظام الحالي.

¹- <https://mai68inenglish.com/2016/08/22/tract-waldeck-rochets-statement-to-france-inter-18-may-1968-pcf/>

²- The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers. p 410
وللتعرف على تفاصيل أحداث أيار بشكل أوضح وصحيح يُمكن مراجعة هذا الكتاب في الصفحات من 406-416

ما الذي يحدث لـ(ديالكتيك) ماركوز عندما يفترض أن النظام مُغلق إلى الأبد؟ إنه يتقهقر عن السوسولوجيا العلمية نحو اليوتوبيا ما قبل الماركسية. وبدلاً من أن يوحد النظرية بالممارسة، يُنشيء مجالاً ثانياً يضع فيه جميع آمال وإمكانات البشرية غير المتحققة، ومن ثم يضع هذا المجال بشكلٍ مطلقٍ مقابل العالم القائم كما هو، بعد ذلك، يجعل من هذا الملاذ الظاهر، معياراً مزعوماً يُقِيمُ عالمنا المحيط بنا من خلاله. وبدلاً من أن يكشف ماركوز التناقضات في الواقع، ينشيء (ديالكتيكه) تناقضاً لا يمكن جسره بين الواقع ومثله الأعلى، بين الفعلي والممكن. إن التوسط الوحيد الذي يضعه ماركوز بين هذه التطرفات غير المترابطة هو إضفاء الطابع الأخلاقي على النمط الذي يمكن للبشر أن يعيشوا فيه بسعادة، لو كانت الأمور غير ما هي عليه الآن. وهذه الأخلاقية اليوتوبية هي سمة مميزة لفكر ماركوز. حتى أنها تعزز الانفصال الأولي بين النظرية والفعل، وكأن اكتشاف أية احتمالية لتغيير النظام هو اكتشاف لشيء جيد فيه، وبالتالي إعفاءه من شره المطلق.

إن الفكرة الرئيسية عند ماركوز هي أنه قد تم تحويل مجتمع الماضي ثنائي الأبعاد إلى جهاز أحادي البعد. كان البعد الأساسي للمجتمع السابق هو المجال المادي للإنتاج والتكاثر، وكان بعده الثاني مجالاً ذهنياً يمكن أن يحلم فيه البشر ويتخيلون عالماً أفضل، وبالتالي يعترفون ببؤس الظروف القائمة. كان هذا البعد، يمثل انتقاداً عظيماً للعالم الاجتماعي القائم، لأنه يمكن للبشر أن يواجهوا الواقع في داخلهم من خلاله. برأي ماركوز، نشأت الحركة الاشتراكية الثورية، ومذاك، وجدت الفلسفة سلاحها المادي في البروليتاريا، ووجدت البروليتاريا سلاحها الذهني في الفلسفة. لكن تغير كل هذا اليوم، في المجتمع الصناعي. لقد تحولت الدوافع الغريزية التي كانت تميل في وقت ما لأن تدفع الفرد إلى معارضة مجتمعه -من خلال الاستهلاك القهري وزرع الامتثال للاحتياجات الزائفة، ووسائل الإعلام التي تتلاعب بالعقل- تحولت إلى وسائل تُلْزِمُه وتربطه به. وفي الوقت نفسه، فإن ارتفاع مستوى المعيشة وتحسين ظروف العمل يُقللان من البؤس الذي يعاني منه العمال. لا يختفي الإحساس بالاغتراب والعداء في مثل هذا المجتمع أحادي البعد، إنها فقط تفقد ميزة كونها قد تؤدي إلى معارضة النظام، وستصبح نفسها عناصر تطويع، سواءاً من قِبل المجموعات الاجتماعية الحاكمة أو من خلال الأداء الذاتي للجهاز الإداري الاستبدادي نفسه. ويعتقد ماركوز، أنه في نفس الوقت، يصبح العداء الموجه للشبيوعية الدولية، والأقليات من السود والهيبيين، اسمنتاً مسلحاً يسند النظام، وليس تهديداً للأمر القائم.

يميل مثل هذا المجتمع إلى أن يصبح جهازاً يُعتبر فيه كل البشر والأشياء والعمليات موضوعاً للإدارة التوتاليتارية والعقلانية، وتميل جميع العلاقات الاجتماعية إلى أن تصبح عقلانية تقنية. تقترق نظرية المجتمع الرأسمالي التي طورتها الماركسية، عن نظرية ماركوز عن المجتمع الصناعي في كثير من جوانبها، ولكن هناك نقطة رئيسية وحاسمة. تضع الرأسمالية نفسها حداً للاتجاه نحو الإدارة الشاملة. لا يستطيع المرء، في الاقتصاد الرأسمالي، إلا أن يُدير على الفور ما يقع في دائرة ملكيته الخاصة، إما كشيء يملكه أو كقوة عمل يشتريها. تميزت الرأسمالية بتدخل كبير للدولة في الاقتصاد والإدارة بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن تدخل الدولة لا يعني إنتهاء الفوضى.

يتزايد في النظام الرأسمالي تكثيف العمل، الأمر الذي يؤدي إلى الأمراض المهنية وتعاضم التوتر العصبي النفسي، ويزداد جيش العاطلين عن العمل إلى درجة كبيرة. كما أن تلوث البيئة هو من نتائج الاستخدام الرأسمالي للتكنولوجيا. وأثبتت أزمة التضخم في السبعينات على أن إدارة الدولة بعيدة كل البعد عن إدامة النظام الرأسمالي. إن النظام الرأسمالي عاجز عن التغلب على عدم استقرار وثبات الاقتصاد. لا يخضع النظام الرأسمالي لإدارة مفرطة، وهو يعمل، في الجوانب التي يديرها، على إدارة الفوضى الملازمة له. ومع ذلك، فإن ماركوز، في الوقت الذي يعلن فيه أن المجتمع الصناعي المتقدم هو مرحلة محددة وضرورية من التطور الرأسمالي، يتجاهل بشكل منهجي التناقضات التي تنشأ في هيكله.

إن درجة السيطرة الواسعة أحياناً، ولكن المحدودة دائماً، التي تقوم بها الاحتكارات على الأسواق تفترض بالطبع الطابع غير المنسق الفوضوي للاقتصاد. إن الجهود الإدارية من جانب الدولة لتنظيم ومراقبة الأزمات تفترض هذه الفوضى في الإنتاج، والصراع بين الدول الرأسمالية، والذي يتم إعادة إنتاجه بشكل دائم، وفي بعض الأحيان على شكل صراع عسكري مفتوح، وأحياناً بأشكال أكثر خفوتاً، يشهد على التناقضات التي تنشأ بين المصالح الرأسمالية القومية المتعددية. ولكن في نظرية ماركوز، تبدو جميع مناطق الصراع هذه التي لا تتعدى أية إدارة مركزية، وطنية أو دولية، وكأنها (احتكاكات) عرضية تُزعج قليلاً سير العمل السلس للألة، أو كمخلفات قديمة لمجتمع سابق، والتي تكون بعيدة، مؤقتاً، عن تناول الإدارة الشاملة للمجتمع الصناعي المتقدم. لم يوضح ماركوز، في أي من كتاباته وخطاباته، في أية مرحلة سيبدأ ما يُسمى بـ"اندماج الطبقة العاملة" في الدول الرأسمالية الرئيسية. هل بدأت مع بداية مرحلة الإمبريالية، أي بداية القرن العشرين؟ أم أنها بدأت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؟ أم أنها بدأت في الستينيات عندما صار ماركوز يتحدث عن هذه الظاهرة بوضوح؟¹

لا يزودنا ماركوز بوضع تاريخي محدد لهذه الظاهرة. ونذكر أن هذه الفرضية كانت تتزامن في كتاباته مع المصطلح اللاماركسي (المجتمع الاستهلاكي)، والتي تغطي فترة الخمسينيات والستينيات. بغض النظر عن تأكيده المتكرر حول النزعة المحافظة للطبقة العاملة ودورها المضاد للثورة، لم يرق ماركوز في أي مكان بتحليل مدى وخصائص النضالات العمالية خلال العقود الماضية، ومتطلبات الطبقة وبنيتها.

من الصحيح طبعاً، أن الإعلام الرأسمالي يميل نحو تقليل أهمية بعض نشاطات العمال، وتأجيج المشاعر المعادية لهم ولثقافتهم. عندما صعد نجم نظريات ماركوز في أواخر الستينيات، قامت الصحف بنشر الانطباع بأن الحركة الطلابية وممارساتها هي أفضل تعبير عن النضال ضد النظام، وتجاهلت الممارسة الجماهيرية الواسعة للطبقة العاملة، على سبيل المثال، قام عدة آلاف من الطلبة

1 - اعتبر ماركوز الطبقة العاملة مندمجة وغير ثورية حتى في كتاباته المبكرة، ولكنه بدأ يشرح هذا المسألة جيداً في الستينيات

اليابانيين بقيادة منظمة تروتسكية في تشرين الأول 1968 باجتياح البرلمان، وحاولوا السيطرة على محطة القطار المركزية في طوكيو. فشلت كلتا المحاولتين، ولكنها تلقت تغطية عالمية وعاوين رئيسية في الصحف. وفي نفس اليوم، تظاهر 700 ألف عامل ياباني في الشوارع، وتوقف 3 ملايين من العمال عن العمل لمدة ساعة احتجاجاً على الحرب الأمريكية في فيتنام. هذه التظاهرات الجماهيرية الضخمة كانت ذات أهمية كبيرة لكونها امتدت على نطاق وطني كامل، وتعلقت بمسألة سياسية، حول الحرب والسلام، وتعبيراً عن تضامن أممي مع حركة التحرر الفيتنامية. لم يلقى هذا الحدث الأخير أي اهتمام يُذكر. هذه الحادثة ليست ظاهرة منعزلة. عندما ذهب آلاف التروتسكيين والمويين عام 1971 إلى مقبرة الأب لاشيس ودينسوا قبر قائد الحزب الشيوعي الفرنسي مورييس تورييز احتجاجاً على (بيروقراطية الحزب) قامت الصحافة بتغطية المسيرة بدون ذكر الفعل المتوحش تجاه الشيوعي الميت، ولكن عندما وجه الحزب الشيوعي الفرنسي نداءً للرد وسار 100 ألف شخص محتجين على هذا الفعل، قامت نفس الصحافة بتجاهلهم.

هل من الغريب أن قامت الصحافة بذلك؟ ليس غريباً ولا مفاجئاً بالطبع. ولذلك من المفهوم تماماً أن الناس الذين اعتمدوا، ويعتمدون على الصحف والتلفاز وحدهما في بناء معرفتهم عن العالم، سيقبلون حتماً بهذه الصورة المشوهة. ولكن من المفترض أن ماركوز ليس مجرد قارئ عادي للصحف، أو يعتمد في معرفته على التلفاز. إنه أكاديمي وباحث معروف، رجل كان عليه أن يعرف قيمة الحقائق ويقوم بتحليل المجتمع الحديث. إنه أيضاً، لم يكن أكاديمي صرف يعتمد على الوثائق وحسب في اختيار أفكاره. كان بعد كل شيء، مطلعاً على التاريخ، وعاملاً في مكتب الدراسات الاستراتيجية الأمريكية، ولهذا، كان عليه أن يعرف طريقه في هذا العالم، ومن الصعب التصديق أنه لم يكن يعرف أي شيء عن نضالات العمال. ولكن لو كان فعلاً جاهل بالحقائق لتلك الدرجة، فقد كان عليه أن يظهر قليلاً من التواضع قبل أن يؤكد آراؤه بصدد دور العمال في المجتمع. ولكن الإمكانية البديلة التي نميل لها، إنه كان مدركاً لمدى نشاط الطبقة العاملة الضخم، وهذا ما يثير السؤال: لماذا تجاهله إذا؟ يمكن لماركوز نفسه أن يمدنا بالإجابة الحقيقية. ولكن بالكاد يمكن انتقاد المرء أن دافعه كان سياسياً، وأن آراؤه السياسية المسبقة قد منعت من مقارنة موضوعه بمنهجية علمية. لا يجب للآراء السياسية بذاتها، أن تكون حاجزاً بين المرء وبحثه العلمي. ولكن لا يمكن لاستنتاج صحيح أن ينشأ إذا تم وضع الحقائق جانباً، وخصوصاً إذا كانت تلك الحقائق تتعلق بشكل مباشر بصلب الموضوع المبحوث، أي بصلب تخصص الباحث المعني.

وإلى أولئك الذين اعتقدوا، ويعتقدون أن النضالات الثورية في أوروبا لم تبدأ إلا مع ظهور دانييل باندت، نقول أن النضالات الثورية ضد النظام الرأسمالي هزت أوروبا مع بداية القرن العشرين، وظلت تهزها بقوة لمدة 90 عاماً وحتى الآن، وأن المشاركين الرئيسيين فيها، هم الطبقة العاملة. وهذا ما لم يره ماركوز، وتجاهله تماماً. مئات الآلاف، بل والملايين منهم نذروا حياتهم لقضية الديمقراطية والاشتراكية.

ومن أجل أن نرى مراحل تطور وعي الطبقة العاملة، سنستعين بهذا المخطط الذي يورده لنا المؤلفين السوفييت في كتابهم *The International Working Class Movement-Problems of History and Theory*. يتضح لقارئ هذا الكتاب الضخم أن تطور وعي الطبقة العاملة لم يسر في طريق (الاندماج الشامل) ولا (التطور المستقيم التصاعدي). كانت عملية متشابكة إلى حد كبير. إن تطور الطبقة العاملة ونمو وعيها الثوري لم يكن مُتكافئاً في الدول الرأسمالية المتقدمة بسبب عدة عوامل، ولذلك، من الخطأ المنهجي وضع الطبقة العاملة في جميع الدول الأوروبية على نفس المستوى من التطور.

يُشير المؤلفين السوفييت، إلى أنه بعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً، وصلت الطبقة العاملة في الدول التي تطورت فيها الحركة الديمقراطية وانبثقت من أسس النضال العمالي المُعادي للفاشية، وصلت إلى درجة شبه ثورية، أي كانت مُستعدةً للانخراط في النضال الثوري للاستيلاء على السلطة وتنفيذ التحولات الثورية الاشتراكية: في إيطاليا وفرنسا وبعض البلدان الأخرى. في بقية دول أوروبا الغربية واليابان كانت الطبقة العاملة تُكثف نشاطها السياسي وتطالب بإصلاحات ديمقراطية بعيدة المدى. أما في البلدان التي لم تتأثر كثيراً بالاضطرابات التي شهدتها سنوات الحرب والتي لم تمر بمرحلة النضال الشامل ضد الفاشية، فقد كانت الاتجاهات المذكورة أعلاه أقل وضوحاً. بكلمات أخرى، كانت إحدى أهم نتائج الصراع التحرري المناهض للفاشية تعزيز المُثل العليا الديمقراطية وتأجيج المشاعر المعادية للرأسمالية وترسيخ الوعي الاشتراكي عند الطبقة العاملة¹. لقد عادت البرجوازية بعد الحرب لتلتمس أشلاءها وتمسك بيد بعضها استعداداً لشن حملة ثانية من الحرب على السوفييت. استغلت الدعاية المناهضة للشيوعية التعلق الذي شعرت به الجماهير تجاه الحقوق والمؤسسات الديمقراطية. "كانت إحدى الأفكار الرئيسية المطروحة في هذه الدعاية إنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مشترك بين الشيوعية والديمقراطية، ولم تبقى أية وسيلة لم تفلحها البرجوازية لغرس هذه الفكرة في وعي الشعب العامل، لإرباك قطاعات معينة من العمال وإخفاء مسارات وأفاق النضال من أجل الاشتراكية والديمقراطية"². مارست البرجوازية الدعاية من شتى الأنواع، مثل التخويف من الأحزاب الشيوعية والتهديد السوفييتي المزعوم، مما أدى إلى استقرار معين للتأثير الذي تمارسه السياسات البرجوازية الإصلاحية واليمينية على الطبقة العاملة. كانت البرجوازية تحاول توسيع (الاستهلاك الشامل) والأسراع بخُطى الثورة العلمية التكنيكية وتشجيع المُعجزات الاقتصادية المختلفة (ألمانيا الغربية واليابان)، والتخفيف من البطالة على نطاق واسع والنهوض بنُظم الرعاية الاجتماعية. "تم وضع المسار السياسي بهدف (الإدماج الاجتماعي للطبقة

¹ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P236-238

² - Ibid. P238

العاملة في الرأسمالية) في هذه الفترة بالتحديد، وكان أحد العناصر الرئيسية لهذه العملية شعار (مجتمع الاستهلاك)¹.

كانت محاولة اجتذاب قطاعات أوسع من الأرستقراطية العمالية الضيقة نحو الرأسمالية، تؤدي إلى نفس الهدف المنشود. ما الذي كان هربرت ماركوز يراه؟ لقد كان يعيش في الولايات المتحدة، وكان يرى أن جزءاً كبيراً من النزعات التي ذكرناها ذات تأثير كبير. "إن الظروف التاريخية المتعلقة بتشكيل البروليتاريا الأمريكية، التي تقوم على تجزئة السكان وفق المجموعات العرقية قد أعاق تطور وعيها الطبقي. كانت النزعة النقابية الرجعية هي الغالبة في الحركة العمالية الأمريكية المنظمة لهذا أثبتت الطبقة العاملة هناك أنها أكثر تقبلاً لقيم (مجتمع الاستهلاك)². بكلمات أخرى، استمد ماركوز نظرياته بشكل مشوه، مما هو قائم في الولايات المتحدة، وسحبها على كل أوروبا.

في ألمانيا الغربية، لعبت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية وقيادات النقابات العمالية الإصلاحية التي تتعاون معها دوراً رئيسياً في تعميم الأيديولوجيا البرجوازية على الطبقة العاملة. "كانت الآثار الأيديولوجية والنفسية لنشاط تلك الاتجاهات، بطبيعة الحال، أكثر وضوحاً في تلك البلدان التي ربط فيها معظم العمال الدفاع عن مصالحهم في المجال السياسي بتلك الأحزاب. في ظل هذه الظروف، أدى تحول القيادات الاشتراكية الديمقراطية إلى مواقع العداء للشوعية والسوفييت والاستعاضة عن الأهداف الاشتراكية بلا هوادة نسبياً بدعم تطور رأسمالية الدولة الاحتكارية إلى دفع العمال إلى التصالح مع هذه الرأسمالية الجديدة"³، كانت السياسية البرجوازية تهدف إلى كبح المد الناشئ من المشاعر المعادية للرأسمالية بين القطاعات الأكثر تخلفاً من الطبقة العاملة. ازداد التأثير البرجوازي على الطبقة العاملة نتيجة الانتقال السريع نسبياً من الحرب المدمرة إلى طفرة الاستهلاك. "قدمت ألمانيا الغربية المثال الأكثر جاذبيةً لهذا الانتقال... كان هناك شيء آخر بدأ يلعب دوره هنا أيضاً، حيث حرمت 12 سنة من الهيمنة الهتلرية من أن تُطور الطبقة العاملة تقاليداً وثمورها إلى الأجيال اللاحقة، وساهم في تأخر الطبقة العاملة في ألمانيا الغربية كذلك تأجيل المشاعر الانتقامية تجاه جمهورية ألمانيا الديمقراطية"⁴.

في دول إيطاليا وفرنسا، لم يكن تأثير البرجوازية على البروليتاريا بلا حدود. فبعد عقدين من الدعاية المُعادية للشوعية مُقترنةً بمجموعة متنوعة من التدابير التي تهدف إلى (إدماج) وتقسيم الطبقة العاملة وما إلى ذلك، ظل الحزب الشيوعي هو الذي يمثل الطبقة العاملة واحتفظ بنفوذه القوي بين العمال "أثبتت هذه الحقيقة أن حسابات السياسيين البرجوازيين، الذين كانوا يعتمدون على فكرة أن

¹ Ibid. P239

² Ibid. P240

³ Ibid

⁴ Ibid. P241

الحد من الفقر المادي ستقوض تلقائياً تأثير الأفكار الثورية، لم تكن تستند إلى أي أساس"¹. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد. أي لم يكن وعي الطبقة العاملة ثورياً في فرنسا وإيطاليا وحسب. "حتى في تلك البلدان التي نشأت فيها الظروف الأقل مواتة بعد الحرب من أجل تطور الوعي الطبقي للبروليتاريا، أثبت تأثير الأفكار والمواقف البرجوازية عجزها عن حت أسس الوعي البروليتاري.

كان هربرت ماركوز، يُشارك موضوعياً، الأيديولوجيين والسياسيين البرجوازيين الإصلاحيين آرائهم، وبغض النظر عن الفرق في المواقف القيمية، في أخذهم "محمل الجد احتمال أن يكون (الاندماج الاجتماعي) ناجحاً تماماً... سرعان ما حطمت الأحداث هذه الأوهام"². لقد تحطمت عند عديد من المفكرين البرجوازيين، ولكنها لم تتحطم عند ماركوز.³

تخلل هذه المراحل، وما سبقها أيضاً، من تطور الطبقة العاملة أحداثاً ثورية هائلة: ثورة 1905 الروسية، نهوض الأيستر في أيرلندا عام 1916، ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى عام 1917، انتفاضات 1918 في ألمانيا والنمسا وفنلندا، الثورة المجرية عام 1919، الجمهوريات البافارية والسلفاكية السوفييتية في نفس العام، الاستيلاء العظيم على المصانع في إيطاليا عام 1920، النهوض البلغاري عام 1923، نهوض هامبورغ في نفس العام، الحركة الوطنية الكبرى في فرنسا ضد الحرب في المغرب عام 1924، الإضراب العام في بريطانيا 1926، النهوض في فينا سنة 1927، معركة أيار الدموية في برلين عام 1929، الثورة ضد الملكية الإسبانية عام 1931، المقاومة الشعبية بكل أشكالها ضد النازية الألمانية 1932-1933، الكفاح المسلح في فينا عام 1934، الكفاح المسلح ضد الفاشية في فرنسا عام 1934 موديةً إلى الجبهة الشعبية الموحدة. معركة شارع كيبل في لندن ضد مجموعات أوسفالد موسلي الفاشية عام 1936، الحرب الإسبانية ضد الفاشية أعوام 1936-1939 والمشاركة الأممية فيها. حركات مقاومة الفاشية في أوروبا 1939-1945، الكفاح المسلح للشعب اليوناني عام 1944، وحرب المقاومة الثانية اليونانية أعوام 1946-1949. وكما ذكرنا، كل من هذه النضالات الجبارة كانت أفعالاً ثوريةً في الحقيقة، نضالاً طبقياً، وكانت الطبقة العاملة هي المشارك الرئيسي والقيادي فيها، قادتها الأحزاب الشيوعية في معظم الحالات. لا يعني أنه إذا شهدت أوروبا الغربية خلال الخمسينيات والستينيات تطورات أقل دراماتيكية، صراعات مسلحة ونهوضات فعلية أقل، لا يعني ذلك أن الطبقة العاملة صارت خاملة، سلبية، أو تصالحت مع النظام الرأسمالي.

وإذا افترضنا، خطأً، وللحظة واحدة فقط، أن تغير وسائل النضال السابق، نحو ما يبدو على السطح، وكأنها أشكالاً أقل حماسةً، يعني خمولاً للطبقة العاملة، فإننا كماديين دياكتيكيين نقول، أن الانقطاعات في تاريخ المجتمع لا تعني غياب التقدم على الإطلاق، بل على العكس، فإن دراسة هذه

¹ - Ibid. P242

² - Ibid. P243

³ - يمكن مراجعة هذا الموضوع من نفس المصدر السابق من الصفحات 236-246

الانقطاعات يعيننا على الوصول إلى فهم أدق لجدل العملية التاريخية، وهذا ما يرفض فهمه منطري البرجوازية المعاصرين، وحتى من تأثر منهم بالماركسية.

لقد تغيرت أشكال ومدى النضال في أوروبا الغربية بعد الحرب. ومع ذلك ازداد تنظيم الطبقة العاملة ونمت عضويتهم في النقابات، وتوسعت النضالات في المناطق الصناعية متضمنةً الإضرابات والتظاهرات الجماهيرية وتحدٍ متزايد للنظام الرأسمالي. شارك حوالي 74 مليون عامل بين عامي 1919-1939 في الإضرابات في كل الدول الرأسمالية الرئيسية. وفي الأعوام الـ17 التي تلك الحرب العالمية الثانية، شارك 225 مليون عاملاً في الإضرابات، ووصل تعداد الإضرابات في الدول الرأسمالية نحو 20 مليون إضراباً عام 1965، و28 مليوناً عام 1966. ووصل عدد الذين شاركوا في الإضرابات نحو 452 مليون شخصاً في السنوات من 1960-1970. لقد تميزت عدة إضرابات، في فترة ما بعد الحرب بأنها لم تقتصر فقط على المطالبات الاقتصادية، ضد الفصل من العمل، إغلاق المصانع، من أجل أسبوع عمل اقصر، من أجل عطلات أطول مدفوعة الأجر، من أجل ضمان اجتماعي أفضل. ذلك الوضع، هو أفضل مثال حي على أن العمال لم يكونوا (مندمجين) في النظام، ولكنهم كانوا يخوضون معارك يوميةً ضده. وفي الحقيقة رفع المضربين في كثير من الأحيان شعارات تغيير طريقة عمل النظام بأكمله وتأميم الصناعات الرئيسية والحد من سلطة الاحتكارات الكبرى وزيادة دور العمال في إدارة مصانعهم. تميزت أعوام 1969 و1970 في إيطاليا بأنها سنوات إضرابية بالفعل. فقدت إيطاليا 300 مليون ساعة عمل عام 1969.¹

حتى في وقتٍ لاحق، في تلك الفترة التي قام النظام الرأسمالي بتشديد خناقها على الطبقة العاملة، أي سنوات الثمانينيات، قام في لوكسمبورغ، نتيجة التوقف عن نظام زيادة الأجر تبعاً لزيادة غلاء المعيشة "أضخم مظاهرات وإضرابات في فترة ما بعد الحرب كلها. ففي 27 آذار 1982 جرت في العاصمة مظاهرة قوامها 40 ألف شخص، وفي 5 نيسان جرى غضراب تحذيري لمدة 24 ساعة اشترك فيه 80 ألفاً من العمال والمستخدمين، أي نصف مجموع السكان العاملين"². كان هذا الإضراب والمظاهرات، نتيجة محاولة النظام الرأسمالي هناك دمج الطبقة العاملة في النظام القائم، الضروري للاحتكارات، أي نظام التقاهم الثلاثي المفروض قانونياً (البيروقراطية، النقابات، أرباب العمل). وهكذا، وبالرغم من محاولة (دمج الطبقة العاملة) في النظام القائم، كانت الطبقة العاملة اللوكسمبورغية لا تزال تستطيع أن تدلي بمطالبها وتؤثر على الوضع العام في البلاد. وهذا ما يبرر قولنا بأن الوعي السياسي للعمال كان في تنامٍ مستمر، مما أدى بدوره إلى تزايد في عضويات الأحزاب الشيوعية في الدول الرأسمالية المتقدمة مثل إيطاليا وفرنسا واليابان وإسبانيا وفنلندا.

في إيطاليا ، على سبيل المثال، أشارت التغييرات في طرق النضال وتغيير الاستراتيجيات وتوسيع

¹ - Recent Social Trends in Italy, 1960-1995, Antonio Chiesi, Alberto Martinelli, Sonia Stefanizzi, P236

² - مجلة دراسات اشتراكية، رينيه أورباني أمين عام الحزب الشيوعي اللوكسمبورغي، العدد 8، 1982، ص62

مدى المطالب، إلى تطور واضح في وعي العمال السياسي¹، دحضت تلك التطورات في إيطاليا ، وقيادة الحزب الشيوعي للإضرابات، إصرار ماركوز على أن الأحزاب الشيوعية لم تكن (راديكالية)، وبأنها كانت معارضة شرعية اعتمدت على (اللعبة البرلمانية) وتحركت باتجاه (الديمقراطية الاجتماعية)، وأن الصراعات السابقة في المجتمع تعدلت.

ألا توجد أية إمكانية لتحسين ظروف الحياة، وتقوية الصلات مع الجماهير وترسيخ التحالف مع القوى المعادية للرأسمالية إذا ما كان للشيوعيين أغلبية برلمانية ما؟ سيجيبنا ماركوز بالطبع بأن هذه (لعبة برلمانية).

حقق الحزب الشيوعي الإيطالي عام 1976 اكتساحاً كبيراً في البرلمان، حيث حصل على أغلبية المقاعد (227) مقعداً. لقد ساهم الشيوعيين في تعزيز برمجة الاقتصاد وإعادة تنظيمه لمصالح العمال واتخاذ التدابير للحد من البطالة. كانت هذه إجراءات يُطالب فيها اليسار منذ زمن طويل، وكان الشيوعيين يتشاورون مع كل القوى التقدمية عند اتخاذ القرارات²، وعندما واجه بعض أوساط اليسار الراديكالي واقع نضالات الطبقة العاملة حاولوا ان يستهينوا بها وكأنها لم تكن ذات أهمية. يقول اليساري جيمس ويلكوكس: "الإضرابات، حتى الإضرابات العامة، مالت باتجاه حقن السلبية في الطبقة العاملة: الإضرابات العامة، بعد كل شيء، هي ببساطة العمال لا يفعلون شيئاً على نطاق واسع"³.

وإذا كان الأمر كذلك، يجب على المرء حينها أن يفسر مثلاً، الإجراءات الانتقامية للحكومة البريطانية رداً على إضراب عام 1926، بتجهيزها القوات المسلحة والسفن الحربية. ويجب على المرء أن يُفسر كذلك تجهيز 80 ألف جندي فرنسي من القوات المسلحة لقمع إضراب مليونين ونصف مليون عامل فرنسي عام 1947، وفي عام 1959 في الولايات المتحدة "تميز إضراب لعمال التعدين بإصرار غير عادي استمر 116 يوم ولم ينته إلا بعد تدخل حكومي مباشر"⁴. بلغ عدد المُضربين في إيطاليا في عامي 1957 و1958 و1227000 و1283000 عاملاً على التوالي، وفقدت إيطاليا 37 مليون ساعة، و33400000 على التوالي. وفي عام 1959 أُضرب حوالي مليوني

¹- The Hot Autumn in Italy 1969: <https://en.internationalism.org/ir/140/hot-autumn-1969>

²- The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers.p434

³- Cited From: The Autonomy of Theory: a Short history of new left review 1980, Ian Birchall <https://www.marxists.org/history/etol/writers/birchall/1980/xx/nlr.html>

⁴ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, p296

شخص، و2338000 في عام 1960، في حين زادت ساعات العمل المفقودة 73 مليون ساعة عمل و46 مليون ساعة للسنوات المذكورة أخيراً على التوالي.¹

ربما لم يكن يستطيع ماركوز وغيره من أوساط اليسار أن يقدرُوا النضالات العمالية حق قدرها. ولكن لم يكن لدى الاحتكارات الكبرى والأوساط السياسية الحاكمة مثل تلك الأوهام. لقد كانوا يعرفون جيداً أن عدوهم الرئيسي هو الطبقة العاملة، حتى لو لم يكن العمال يدركون بعد مهمتهم التاريخية بشكل كامل. وهذا هو السبب أنهم لم يدّخروا الجهود من أجل التشويش على العمال، وبذلك سحّروا كل الوسائل الممكنة لعاقة منظماتهم ونضالاتها. وإذا اتبعنا منطق ماركوز، فلماذا كان على النظام القائم أن يبذل كل محاولاته من أجل دمج الطبقة العاملة في النظام؟ هل لأن أشكال النضالات (التقليدية) غير مجدية؟ لا تستطيع الإضرابات بذاتها أن تغير النظام السياسي، لم يقم أي ماركسي بتأكيد ذلك من قبل. وفي أية حالة، الإضرابات، في الحياة الواقعية، لا توجد هكذا، دون أي شيء. إنها تؤثر وتتأثر بعوامل أخرى. تُعتبر الإضرابات إحدى أشكال الصراع الطبقي التي يتعلم العمال فيها، ويستطيع المشاركون الأكثر وعياً فيها، أن يرفعوا مستوى وعي رفاقهم. وفي مقال (حول الإضرابات) يقول فلاديمير لينين عام 1900: "إن الإضراب - بالتالي - يعلم العمال أن يتحدوا، يعلمهم أنهم لا يمكنهم الكفاح ضد الرأسماليين إلا إذا كانوا متحدين. والإضرابات تعلم العمال أن يضعوا نصب أعينهم نضال الطبقة العاملة ككل ضد طبقة أصحاب المصانع ككل، أو ضد الحكومة البوليسية المستبدة. وهذا هو سبب وصف الاشتراكيين للإضراب بأنه (مدرسة حرب)، أي أنها مدرسة يتعلم فيها العمال كيف يشنون الحرب على اعداءهم من أجل تحرير الشعب ككل، من أجل تحرير كل الذين يعملون من نير المسؤولين الحكوميين، ومن نير رأس المال".²

بالطبع، لا يتولد هذا الفهم عفويّاً عند العمال بمجرد مشاركتهم في الإضرابات. وفي وسط هذه الحرب، سيكون هناك العمال الأكثر تقدماً، والطلبة الحزبية التي ستقود هذه الحرب، والذين سيزودون العمال بخبرتهم النضالية. وبالمثل، لا يمكن لمعظم العمال أن يتعلموا هذه الدروس السياسية الجوهرية من خلال الندوات والكتيبات والصحف وحسب، يجب أيضاً أن يمتلكوا خبراتهم، والتي يشكل النضال الإضرابي جزءاً منها.

حتى في الولايات المتحدة، حيثما تخضع أقسام واسعة من الطبقة العاملة تحت تأثير الرأسماليين وقادة النقابات الإصلاحيين اليمينيين، من الصعب أن لا يلاحظ المرء عدم نمو التيارات الأكثر تحدياً للنظام مع مرور السنوات. لم تنشأ المعارضة ضد الحرب في فييتنام دفعةً واحدة، بل نمت بالتدرج. وفيما يتعلق بمحاججات ماركوز حول الطبقة العاملة ودورها، من المهم أن نلاحظ استنتاجات

¹ - Ibid. P269

² - مقال فلاديمير لينين: حول الإضرابات
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=32461>

السوسيولوجي الأمريكي هارلان هاهن في دراسته *Dove Sentiment Among Blue Collar Workers* عام 1970 أن "التصويت ضد الحرب في كل الاستفتاءات الشعبية كان متركزاً في مناطق الطبقة العاملة، وليس في قطاعات الطبقات العليا والوسطى من المجتمع"¹. قد يكون هذا مفاجئاً للبعض اليوم، وللكتيرين في ذلك الوقت الذين اعتقدوا ان حركة الاحتجاج ضد الحرب في فييتنام كانت شأنًا خاصاً بالطلاب والإنتلجنسيا. هذا مثال، لكيف يتم صناعة الأساطير، وبلا شك ساعدت نظريات ماركوز على تعزيزها ونشرها.

بعد ذلك، ألا يوجد ما يمكن أن يُستفاد منه في تحذيرات ماركوز بشأن المدى الذي يمكن فيه للطبقة العاملة أن تعلق في الآمال الزائفة بالنظام الرأسمالي، تحت ظروف ضغوط اقتصادية وأيديولوجية معينة؟ سيكون من الخاطيء تماماً تجاهل هذه المشكلة. ليست الإصلاحية مسألةً حديثةً. إنها النزوع داخل حركة الطبقة العاملة بل وحتى قادتها لتحصيل ظروف أفضل في إطار النظام الرأسمالي، والاقتصار على ذلك، وتفشل في تحدي النظام نفسه. ماركوز محق بالفعل في لفت انتباهنا إلى قوة البروباغاندا التي يمارسها الإعلام الجماهيري لمصلحة الرأسماليين. إنه محق في التأكيد على أن الاحتكارات تمارس خداعاً واسعاً على أقسام واسعة من الطبقة العاملة من خلال امتيازاتها الاقتصادية وتأثيرها الأيديولوجي. ولكن رؤية هذا، هو مجرد رؤية جانب واحد من المشكلة، وحتى بطريقة مشوهة أيضاً. إن حقيقة أزمة الرأسمالية العالمية، المتمثلة في تقدم الدول الاشتراكية آنذاك، وتحدي حركات التحرر الوطنية وعمالهم، هذه الحقيقة لم يدركها ماركوز أبداً. كان يظهر أن لديه إيماناً غير محدود بمناعة النظام الرأسمالي الذي ادعى أنه يناهضه. كان يبدو أنه يعتقد أن قدرة النظام على رشوة وتضليل قسم، أو معظم العمال، مطلقة. كانت كلماته الشجاعة، بغض النظر عن تبجحها وطابعها القتالي، اعتقاداً متشائماً بالقدرة الكلية للرأسمالية وضعف عند الطبقة العاملة. ممسكاً بهراوةٍ ضد لينين، جادل ماركوز بأن أرسنقراطية الطبقة العاملة لم تعد أقليةً بينها، ولكنها صارت الأغلبية. يخلط ماركوز هنا بين شيئين مختلفين تماماً. بالتأكيد، تشكل الأرسنقراطية العمالية، خصوصاً في الولايات المتحدة، قوةً هائلة في الحركة العمالية، والتي تجد تعبيراً جيداً لها في الأوساط العليا الفاسدة من الحركات النقابية الأمريكية. ولكن مطابقة أولئك الذين تم تضليلهم مؤقتاً من جهة، بقادتهم من جهة أخرى، يعني عدم قدرة إدراك المهمة التكتيكية الملقاة على عاتق الثوريين في وضع مبادئ، أي كسب تأييد جماهير العمال وتخليصهم من تأثير الإصلاحية، وتحطيم الأغلال الأيديولوجية للأرسنقراطية العمالية. إذا كان لدى أغلبية العمال رؤية ضيقة في نضالهم المحدود من أجل أجور أعلى ومطالب أخرى، فلن تكون مهمة الثوريين صب اللعنات عليهم وإدارة ظهورهم لهم، ولكن يجب رفع مستوى وعيهم وإرشادهم.

قال لينين ذات مرة أنه من الضروري أن نظل مؤمنين بقدرة العمال، حتى عندما يظهر أنه ليس لديهم إيماناً بأنفسهم. لقد كانت هذه الفكرة التالية، هي وجهة نظر الماركسية -والتتي صمدت في امتحان

¹ - Building NPAC Parley a Key Political Task: The Militant Newspaper, Vol 34- No 43, Nov 20 1970, P7

الزمن- أن هناك اتجاهين في الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية: إحداهما يحاول أن يحافظ على النظام، الإصلاح. والآخر يناضل ضده من أجل إزاحته، الثوري، "لم يؤمن اليساريون في إمكانية تطوير نشاط الجماهير، ولم يدركوا دورها في العملية الثورية، وامتنعوا عن العمل في صفوف الجماهير بذريعة أن العناصر الرجعية كانت تتراصها"¹. يشرح ميخائيل تروش، عزوف اليساريين عن النضال ضد الأرستقراطية العمالية، وابتعادهم عن الجماهير، بشكلٍ باهر.

تجسد الاتجاه الثوري في الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية بعد عام 1917 بقوة في الأحزاب الشيوعية. بقيت قطاعات أخرى من الحركة الثورية خارج أوساط الشيوعيين، والبعض الآخر من الذين يتحدى النظام الرأسمالي ليسوا في الأحزاب الشيوعية. ولكن هذا لا يغير من حقيقة أن هذه الأحزاب الشيوعية صارت هي التعبير الأوضح والأعظم للاتجاه الثوري في الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية، فهي التي قادت معظم النضالات الثورية خلال أكثر من سبعين عاماً من القرن العشرين ولكن ماركوز لم يقبل بذلك، وبغض النظر عن أنه كان يجب عليه أن يعرف واقع الأمور، فإنه لم يعترف بتلك الحقائق. لأنه لو فعل ذلك لأنهارت على الفور كل فرضيته المعادية للطبقة العاملة والشيوعية. ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يُسمى عالماً أو يدعي ذلك، من يغلق عينيه عن الحقائق من أجل حماية فرضيته.

بالنسبة للنظام الرأسمالي وثباته واستقراره، يشير السوفييتي باتالوف إلى عدم أصالة فكرة المجتمع ذو البعد الواحد، ويجد جذورها في "أعمال إريك فروم، وقبله في أعمال أورتيغا أي غاست والعديدين غيره من القائلين بمفهوم (المجتمع الشمولي)، كما أن ألدوس هكسلي في روايته (عالم جديد شجاع) قد رسم لنا صورةً للمجتمع (ذو البعد الواحد). وإذا ما عدنا إلى ما هو أسبق من ذلك، فسنجد نقاشاً للمجتمع الشمولي ذو البعد الواحد في أعمال الشعبين الروس، الذين لم يكن بمقدورهم بالطبع أن يلاحظوا أي (بُعد واحد) محدد بوضوح حولهم في تلك الأيام، وعلى سبيل المثال في عمل غليب أوسبنسكي (ذكريات عابر مُسافر) *Fleeting Remiscences of a Traveller* الذي نُشر لأول مرة في مجلة (حوليات الوطن *Otechestvenniye Zabiski*) عام 1883.²

إن لدى نظرية (الإنسان ذو البعد الواحد) اتجاهين اثنين، أحدهما يميني مُحافظ، والآخر يساري رجعي. ليس هربرت ماركوز وحيداً في تصويره لـ(المجتمع الصناعي) بأنه ذو بعد واحد، فنظريته تمتد لها جذورٌ يمينية، ولها أخوات من اليمين تُمثل رديفاً لها كذلك. يقول المفكر الألماني (ألمانيا الديمقراطية) غونتر روزه "يحتوي كتاب (الجماهير المعزولة) الذي أصدره العالم الاجتماعي الأمريكي دافيد ريسمان، على جميع الأفكار الهامة، التي تمثل صورة الإنسان وفق نظرية (المجتمع الصناعي). إن أبحاث ريسمان تتسم (بالطابع الأمريكي)، ولكنها تنطبق بنفس الوقت على جميع

1 - بصدد كتاب لينين مرض البسارية الطفولي في الشيوعية، ميخائيل تروش، دار التقدم، ص77

2 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص89

المجتمعات الصناعية المتقدمة، وخاصةً فيما يتعلق بالتعميم الذي ينطلق من أن الوصول إلى درجة عالية في إنتاجية العمل والإنتاج الواسع، يؤدي إلى توحيد أشكال تصرفات الناس في المجتمع الصناعي. لقد فرق ريسمان بين ثلاثة نماذج أساسية من تصرفات الناس، وذلك انطلاقاً من التطور الجاري في أوروبا وأمريكا: نموذج (الإنسان المُسير وفق التقاليد)، ونموذج (الإنسان الذي يُسير نفسه بنفسه)، ونموذج (الإنسان المُسير بإرادة خارجية)... يُشير ريسمان إلى أن شخصية (الإنسان المُسير بإرادة خارجية) ستتغير تحت تأثير زيادة اللامبالاة الناجمة عن تأثير النفسية الاستهلاكية من خلال أعمال الإعلان والدعاية، التي تُملي على الإنسان الحاجة الاستهلاكية" ومن ثم يُتابع روزه "وصف العالم الاجتماعي الفرنسي جورج فريدمان الإنسان في العصر الصناعي بطريقةً مُشابهة لأسلوب ريسمان. فهو يرى (أن الإنسان المعاصر أصبح يتصرف مع الأسف في غالب الأحيان مثل كلب بافلوف تحت تأثير وإغراء الدعاية والإعلان الحديثين"¹. والآن، ألا يرى القارئ تشابهاً بين ماركوز وهذين المُفكرين البرجوازيين؟ إنه نفس الاستعراض النظري، الأخيرين يريان أن العالم ذو بُعد واحد، ولكن علينا أن نُبقية كما هو. أما الأول فهو يرى البُعد الواحد للعالم ويقول بأنه يريد تغييره، ولكن لا يوجد أي مخرج من هذا الوضع بسبب أن البُعد الواحد مُطلق النزعة، وبذلك يصل إلى نتيجة استحالة التغيير. بعد أن يركض كلُّ من الفريقين في طريقه الخاصة، يلتقيان في نهاية المطاف، عند خط النهاية.

في حقيقة الأمر، بدأت الأجور الحقيقية في الصناعات التحويلية الأمريكية خلال فترة 1965-1968 بالانخفاض بسبب (التعبئة الدائمة) المتسارعة وتوسيع اقتصاد الحرب الناتج عن غزو فيتنام. إن التدخل في جنوب شرق آسيا بحد ذاته هو سمة مميزة للبلدان الرأسمالية في بناء علاقاتها مع المناطق المتخلفة. أما الاقتناع بخلاف ذلك، من مثل وقوع الإدارة الأمريكية في (خطأ) الغزو، فهو وقوع في فخ الليبرالية. إن نتائج اقتصاد الحرب -التي عجلت التدهور التضخمي- كانت تلقي بظلال الشك على إمكانية الحفاظ على مستويات معيشة الجماهير، ورفعها على المدى الطويل، وهو ما أكد صحة هذه الشكوك. (ظل ماركوز متمسكاً برأيه بالرغم من ذلك).

يلتقط ماركوز ما هو سطحي وعابر بالنسبة للنظام الرأسمالي ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويقوم بتعميمه وكأنه هذا هو الوضع المطلق، وكأنه جوهر الأمر. على أي حال، يجب اعتبار الاستقرار النسبية لرأسمالية ما بعد الحرب، وخصوصاً في الولايات المتحدة كميل ذو أمد قصير في عملية تطور الرأسمالية. لقد نبع هذا الاستقرار النسبي من مجموعة من العوامل التاريخية كان من أهمها:

- 1- القطع في تطور النظام الرأسمالي بسبب الدمار الاقتصادي والاجتماعي الذي سببته الحرب. 2-
- تأثير الثورة العلمية التكنولوجية. 3- الانفاق الحربي المستمر. 3- صار لدى الدول الإمبريالية إمكانية كبيرة في التوسع الاقتصادي في أسواق دول العالم النامي للعمل الرخيص والمواد الخام. 4- زيادة ثقل القوى الديمقراطية والعمالية بعد الحرب، وإمكانيتها الواسعة للتأثير في السياسات البرجوازية،

2- نظرية المجتمع الصناعي-السلح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة دمفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974، ص 81-

وهنا ظهرت الكينزية. وفي النهاية وصلت هذه العوامل، إلى حدودها القصوى في نهاية السبعينيات. لم تكن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بالنسبة إلى الرأسمالية استقراراً مطلقاً كما يتصور ماركوس الأمر. يشير الاقتصادي السوفييتي ج. خروموشين إلى أنه "في ظل رأسمالية الدولة الاحتكارية يتزايد تمويل الاحتكارات من ميزانية الدولة، بينما يزداد العجز في الميزانية عاماً بعد عام. وتكون النتيجة تضخم الأسعار الذي يصيب العمال إصابةً بالغة. وقد أصبح ارتفاع تكاليف المعيشة سمة مميزة للاقتصاد الرأسمالي الحديث. ففي المدة من 1953 إلى 1966، ارتفعت تكاليف المعيشة بنسبة 20% في الولايات المتحدة، وأكثر من 30% في ألمانيا الغربية، و50% في بريطانيا وإيطاليا، و60% في اليابان وفرنسا. وبينما تساعد الدولة البرجوازية الاحتكارات على تجميد الأجور، فإنها ترفض السيطرة على أسعار التجزئة وأثمان الخدمات والإيجارات، وهكذا لا تضمن فحسب إعادة توزيع الإنتاج الزائد بل والإنتاج الضروري في حدود قيمة هي في صالح رأس المال الاحتكاري. الضرائب على الدخل الشخصية للسكان تخدم نفس الهدف".¹ ويكمل خروموشين: "ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أنه رغم هذه الزيادة الملحوظة في الثروة العامة، والنمو في الإنتاج الصناعي والزراعي، وارتفاع إنتاجية العمل ومستوى التراكم الرأسمالي. إلا أن هذا النمو جرى بأسلوب بالغ التناقض مُفعم بالخطر من انقلابات اجتماعية جديدة- (وهذا ما لم يره ماركوس-م. أ)، فما هو جدير بالذكر أن مستوى استخدام الطاقة الإنتاجية في الصناعة هبط من 88% عام 1964 إلى 84.4% عام 1968. وارتفع العجز في ميزانية الدولة خلال نفس المدة إلى 38 ألف مليون دولار، ومع نهاية 1968، كانت الزيادة في الأسعار قد بلغت 4.7% وتعرض الوضع المالي والنقدي لخلل ملحوظ".²

ومما له دلالة، أن الظروف التي ولدت أوهام نمو وازدهار ورفاهية الرأسمالية عند "كبار الاقتصاديين وخبراء الحكومة"، ولدتها هي نفسها عند هربرت ماركوس كذلك. "وعند وضع السياسة الاقتصادية للبيت الأبيض لفترة الانتعاش خلال الستينات، وضع كبار الاقتصاديين والأمريكيين وخبراء الحكومة أمامهم هدفاً خيالياً هو ضمان النمو الثابت للاقتصاد القومي. وكان البرنامج عبارة عن خليط من الأوهام التي ولدتها مدة الانتعاش، والأفكار الديماغوجية حول (تحويل) الرأسمالية والأمل في التوفيق بين مصالح الإمبريالية والشعب العامل (-وهذا ما اعتقد ماركوس كذلك أنه يحصل). وقد ساعد على ازدهار هذه الأوهام والأمان حقيقة أنه بعد أزمة الكساد عام 1960 كانت الدلائل تشير إلى أن هناك نمواً في إجمالي الناتج القومي في الولايات المتحدة... وقد كان الوضع الاقتصادي المواتي نسبياً في الولايات المتحدة الذي استمر لست سنوات بعد أزمة الكساد عام 1960 مرتبطاً بالجانب المنتعش للدورة الرأسمالية. فالإحصاءات تبين أنه في الفترة من 1964 إلى 1968 ارتفع إجمالي الناتج القومي بنسبة 25% (250 ألف مليون دولار). وكانت الزيادة في الإنتاج الصناعي بنسبة 30% وزاد عدد المستخدمين 7.5 مليوناً، بينما قفزت أرباح الشركات بنسبة 45% لتصل بذلك إلى 51 ألف مليون جنيه".³

1 - لينين والرأسمالية الحديثة- ج. خروموشين، ص77

2 - نفس المصدر ص80

3 - نفس المصدر ص79-80

في مواجهة هذه التطورات المضادة، فإنه لا يتطلب الكثير من الديالكتيك للاعتراف بأنه من غير المرجح أن تؤدي النظرية التي تتجرد عن التناقضات والصراعات الممكنة والتي تُصوّر الوضع القائم (بشكل خاطئ) في لحظة تاريخية معينة على أنه أبدي، إلى استنتاجات صحيحة وأمنة. علاوةً على ذلك، من اللافت للنظر أن عملاً مكرساً لدراسة الأيديولوجيا مستثيراً للفلسفة وعلم الاجتماع مثل (الإنسان ذو البعد الواحد)، لا يحتوي بالمرّة على أي نقد للعقيدة الاقتصادية البرجوازية، خاصةً أن ماركوز يجعل الاحتواء المتواصل لاتجاهات المعارضة الذي يظهر كسمة من سمات المجتمع الصناعي المتقدم، متوقفاً على استمرار بعض الاتجاهات الاقتصادية. إن علم الاقتصاد هو واحد من أكثر الزوايا ضبابية في العلوم الإنسانية، بمعنى أن فيه، يتشابك بشكل معقد الوعي الزائف والرؤية الحقيقية، أكثر من أي زاوية أخرى. لكن ماركوز ببساطة يوافق على العقيدة الاقتصادية الأرتنوكسية السائدة. إنه لا يفعل إلا أنه يفترض أن آليات اقتصادية معينة قادرة على إيقاف التناقضات الرأسمالية. ويتفق هذا مع مفهومه عن المجتمع (الخاضع للإدارة الشاملة)، ومع افتراضه المسبق أنه لا توجد قوة قادرة على تحويل المجتمع القائم بشكل أساسي. لكنه لا يتفق مع النظرية الديالكتيكية في المجتمع المُلزّمة بالكشف عن التناقض وكشف الوعي الزائف أينما صار. يكشف هذا القبول السهل للأرتنوكسية الاقتصادية البرجوازية عن القرابة الوثيقة بين ماركوز والمحافظين الجدد في أوائل الخمسينات من القرن العشرين، مثل دانيال بيل وكينيث غالبرايت. لقد ظنوا أن المجتمع الأمريكي يقترب من نقطة الاستقرار النهائي، هذه هي نقطة الاتفاق بين ماركوز وهؤلاء الأرتنوكس.

برأيي، أنه كان هناك تشابه كبير بين مرحلة الانتقال من رأسمالية المنافسة الحرة إلى الرأسمالية الاحتكارية من جهة، ومرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية من جهة أخرى، بوصفهما مرحلتين قام النظام الرأسمالي فيهما بتشديد وتأثر الاستغلال، وبتغيير هذه الوسائل إلى أشكال أكثر (تقنياً). لقد انتصرت البرجوازية، في ختام ثورة 1848 على البروليتاريا الثائرة، ولكن رغم هذا الانتصار فهّم أيديولوجي البرجوازية أن المسألة التاريخية الأساسية هي المسألة العمالية، بالضبط كما فهمت البرجوازية الاحتكارية الغربية، بعد الحرب العالمية الثانية وانتصار منظومة الدول الاشتراكية أن المسألة الأساسية هي المسألة العمالية كذلك. كانت البرجوازية تشعر، رغم التقدم التقني والعلمي الهائل، ورغم استقرار الرأسمالية وازدهار التجارة وتوطد المواقع السياسية للفئات المالكة، تشعر بأن المجتمع الرأسمالي يشهد نضح قوة في داخله تمثل خطراً فعلياً على منظومة العلاقات الاجتماعية القائمة على استغلال الإنسان للإنسان، وأن الثقافة البرجوازية قد مالت نحو الأفول. لقد ميز نيتشه، بالوقاحة والصراحة التي كانت تميزه في كتابه (أفول الأصنام) أن المسألة العمالية هي التي تزعزع صرح المدنية البرجوازية، الذي يبدو بالغ الثبات، فقد كتب يقول: "لقد جعلوا العامل جديراً بالخدمة العسكرية، ومنحوه حق التكتل وحق الانتخاب السياسي: فهل من المستغرب، بعد ذلك أن تبدو حياته اليوم عبارةً عن كارثة؟... ما الذي يبتغونه؟ إنني ما زلت أطرح السؤال! إذا كانوا يسعون إلى هدف،

فلا بد أن يطلبوا له الوسائل. وإن كانوا يريدون عبدياً، فمن الجنون أن يُمنحوا ما يجعل منهم سادة¹. وإن كان كلاً من نيتشه وماركوز قد رأيا أن المسألة التاريخية الأساسية، كلٌّ في وقته، هي المسألة العمالية، فإن الفرق بينهما ليس كبيراً جداً كما يتبدى، في طرحهما لها، حتى أن نيتشه كانت رؤيته أكثر دقة. فالأول رأى قوة العلاقات الرأسمالية وخطر الثورة العمالية المُحدق بها، وبذلك أراد أن يُبقي على تلك العلاقات وهو واضح في مطلبه، أما الثاني، فقد رأى قوة تلك العلاقات ولم يرى في البروليتاريا أية ثورية، وطالب بنظام اجتماعي ليس له أية علاقة بالاشتراكية، وبذلك، نظاماً اجتماعياً ستكون فيه الغلبة للبرجوازيين.

التغيرات في الطبقة العاملة

جادل بعض النظريين أن نشوء جيش متنامٍ من الموظفين ذوي الياقات البيضاء، الإداريين، التقنيين والمستشارين العلميين في الاقتصاد قد 1- أزاح الطبقة العاملة جانباً كقوة ثورية رئيسية بين القوة العاملة، أو 2- امتص أغلبية الطبقة العاملة، منتجاً عملية البرجزة التي حولت الطبقة العاملة إلى (طبقة وسطى). نرعت مقارنة ماركوز إلى تأكيد عناصر هاتين الفكرتين. إن التغيرات التي لا شك فيها لمكونات الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتطورة، لا تؤكد كلتا الفكرتين. هذه التغيرات، التي يمكن تتبع حصولها خلال عدة عقود، هي ناتج لتغير تقسيم العمل في عملية الإنتاج الذي يسببه التحول التكنيكي.

في الحالة الأولى، وعلى مدار القرن العشرين، كان هناك انخفاض في عدد العمال المنخرطين في الزراعة، انخفاض زادت حدته بعد الحرب العالمية الثانية عندما انتشرت الزراعة الرأسمالية واستخدام المواد الكيميائية. ثانياً، انخفضت أعداد العمال الموظفين في الصناعات الخفيفة، وبشكل أساسي عمال النسيج والفحم بالمقارنة بأعداد العاملين في الصناعات الثقيلة الذين ينتجون وسائل الإنتاج. وحلت صناعة السيارات محل سكك الحديد، وتطورت الصناعات الغذائية بشكل كبير، وتوسعت الصناعات الكيميائية في كل الاتجاهات². إن أكثر التغيرات أهمية بالنسبة لنا هي تلك التغيرات التي تتعلق بأفكار ماركوز، أي مسألة التغيرات في التكنيك والعلم. أدى التطور في الإنتاج الضخم بناءً على قاعدة أنظمة السيور في فترة الأربعة عقود الأولى من القرن العشرين إلى تبسيط

¹ - Twilight of the Idols, Translated by Richard Polt, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, P66-67

²- These Sources can be useful in this respect: Occupational Changes During the 20th Century, Ian D. Wyatt and Daniel E. Hecker, March 2006
And, Industrial Transformation and Occupational Change in the U.S, 1960-70. Joachim Singlmann, Harley L. Browning 1980

وظيفة العامل. تم تجزيء عملية الانتاج إلى أبسط أجزاءها، وأفسح العمل الماهر الطريق للعمل شبه الماهر بتخصص ضيق والذي تضمن تأدية عدد محدود من أبسط العمليات. تزايد عدد العمال شبه المهرة، ووصل عدد العمال من هذه الفئة بالنسبة إلى مجموع العمال ككل في الولايات المتحدة إلى النصف. وفي نفس الوقت، تطلب استدخال آلات متخصصة وتطور في الإنتاج المتسلسل واسع النطاق عدداً من الفئات تمتلك مهارات عالية، كالميكانيكيين والمفتشين والمدققين وصانعي الأدوات عالية الدقة ومراقبي العمال. شهدت هذه الفترة بالتالي نقصاً نسبياً في عدد العمال المهرة. جلب تطور الأتمتة والإلكترونيات والسبرنتيك تغييراً دراماتيكياً في بنية الطبقة العاملة خالقاً وظائف جديدة ومُعدلاً بنية مهاراتها. صارت المهن التي اعتمدت في السابق على العمل اليدوي تختفي تدريجياً، تعدل بعضها الآخر، ونشأت تخصصات جديدة. قلل الإنتاج الضخم لقطع البناء ومواده أعداد النجارين وبنائين الطوب. وفي الهندسة لم يعد هناك حاجة لحرفيي صناعة البويلرات، وفي صناعة النسيج صار المطلوب عدداً أقل من النساجين والمغازل. عنى تطور الأتمتة زيادةً في عدد المهارات المطلوبة. يمكن أن نرى ذلك في الولايات المتحدة حيث تطورت الأتمتة هناك على أكمل وجه. تزايدت بين سنوات 1950 و1960 أعداد المتخصصين في الإلكترونيات والصيانة والخدمات. في مصانع رينو على سبيل المثال كان هناك عامل صيانة واحد لكل مشغلي ماكنات اثنين، وفي قطاع النفط في الولايات المتحدة كانت النسبة 1:1. تغير آخر نتج عن التقدم التكنيكي هو ضرورة إعداد العامل لتغيير وظيفته أكثر من مرة، بدلاً، مما كان في السابق، ممضياً طيلة حياته عاملاً في مهارة واحدة محددة. وكانت النتيجة هي الحاجة إلى تعليم أوسع وتدريب متخصص أكثر. اعتمدت المهارات الجديدة بشكل أقل على البراعة اليدوية والعمل الجسدي، وبشكل أكبر على التعليم العام والقدرات والمعارف التكنيكية والقدرة على صنع القرار. كان أول من تم استبدالهم من العمال هم شبه الماهرين الذين تم توظيفهم في السابق في العمليات الرتيبة المتكررة، بما أن تلك العمليات بالذات، هي التي كان يمكن أتمتها بسهولة.

لم تكن هذه العملية على شكل خط مستقيم في النظام الرأسمالي. في بادئ الأمر، لم تكن الدولة الرأسمالية متحمسة كثيراً لأن تقدم التمويل الضروري لتأمين العمال بتعليم واسع مع تدريب مهني ماهر. ثانياً، لم تكن الأتمتة، حتى في الولايات المتحدة الأكثر تقدماً في هذا المجال، متطورةً بشكل كاف في كل القطاعات، ولم يتم استحداث الأتمتة في كل مكان. رأى أرباب العمل من المربح أكثر أن يتم استحداث الأتمتة جزئياً فقط، مع الاستمرار بتوظيف عدد معين منهم لتأدية الأعمال الرتيبة والمتكررة. نتج عن الأتمتة الجزئية في كثير من الأحيان استبدال العمالة الماهرة بالعمل غير الماهر. كانت البطالة كذلك، في الدول الرأسمالية، إحدى أهم نتائج الثورة العلمية التكنيكية. فبالإضافة إلى البطالة (العادية) التي تنتجها التناقضات الداخلية للرأسمالية وسياساتها المتعمدة في خلق جيش عمل احتياطي لإضعاف نضال الطبقة العاملة، تأخذ عملية إحلال الماكنة محل البشر مكاناً لها هناك. أدى تركيز الإنتاج في عدد محدود من المصانع، إلى طرد العمال حالما تغلق المصانع الصغرى، بدون وجود بدائل للعمل في أماكن أخرى.

هل يمكن القول أن حقيقة نمو أعداد العاملين ذوي الياقات البيضاء بالمقارنة مع انخفاض أعداد ذوي الياقات الزرقاء تعني أن الطبقة العاملة تتبرجز وتتحوّل إلى (طبقة وسطى)؟ يخلط أولئك الذين يناقشون بهذه الطريقة، بين التغيرات في أوساط الطبقة العاملة، بالتحوّل الأساسي لبنية الطبقة. إن الأمر الذي يحدد إلى أي طبقة ينتمي ذلك الشخص أو تلك المجموعة ليس وجود النسيج أو الغبار على أيديهم أو غيابه، بل علاقة الفرد أو المجموعة بوسائل الإنتاج. انخرط عدد من المهندسين والعاملين ذوي الياقات البيضاء خلال القرن التاسع عشر في الأعمال الإدارية، وحصلوا على منافع ورواتب مرتفعة جداً فصلتهم تماماً عن عمال الإنتاج وقربتهم من الرأسماليين حيث اعتاد الطرف الأول أن يُطابقوا أنفسهم مع هؤلاء الأخيرين. بدأ هذا الوضع بالانهيار في القرن العشرين، في ظروف الرأسمالية الاحتكارية. الكثيرين ممن كانوا من قبل محترفين ويعملون بطريقة التوظيف الذاتي هم الآن موظفين مأجورين للمشاريع الرأسمالية الكبيرة وخاضعين للاستغلال مهما كانت رواتبهم مرتفعة، وصاروا جزءاً من الطبقة العاملة.

يتم توظيف الآلاف منهم في المشاريع الرأسمالية، ولم يعد هناك أي امتيازات لهم، بل ولم يعد لديهم إمكانية مراقبة العمال، بقدر مراقبة الآلات والعمل عليها. ولكن "الاتجاه نحو بلترة الإنتلجنسيا وذوي الياقات البيضاء لا يتطابق مع الاتجاه نحو الإبقاء على الامتيازات الاجتماعية واستمرارها بالنسبة إلى جزء كبير من تلك المجموعات: يتحدد موقع العديد منهم حسب الوظائف الموضوعية لأولئك الذين ينظمون الاستغلال الرأسمالي أو بالخدمة الأيديولوجية والسياسية للنظام القائم. يتعرض العديد من فئات العمال المأجورين للاستغلال الرأسمالي والقمع الاجتماعي بالرغم من أنهم يقومون بهذه الوظائف. كل هذا يشير إلى الطبيعة غير المكتملة وغير المتكافئة لبلترة عدد من مجموعات العمال الذهنيين ولكن لا يحض هذا الوضع بأي حال الواقع الفعلي لتطور هذه العملية. في حين اندمج بعض المجموعات من هذا النوع فعلياً مع الطبقة العاملة، اقتربت مجموعات أخرى أكثر إلى الطبقة العاملة فيما يتعلق بالسمات الأساسية لوضعها الاقتصادي والاجتماعي".¹ ينحو عدد من المنظرين، ومن ضمنهم من يدّعون بأنهم ماركسيين، لاستخدام مصطلح (البروليتاريا) مشيرين إلى العمال اليدويين، أو حتى إلى أقل فئة في المجتمع. وعلى هذا الأساس من إساءة تفسير نظريات ماركس وإنجلز، يذهبون إلى أن نقصان أعداد العاملين اليدويين يعني اختفاء البروليتاريا تدريجياً وحلول (الطبقة الوسطى) والأرستقراطية العمالية محلها. ولكن هل اعتبر ماركس وإنجلز العمال اليدويين هم فقط البروليتاريا؟ هل قاموا باستثناء العمال الموظفين المكتبيين من هذه الفئة؟ هل استثنوا ما يُسمى بالعمل الذهني؟

لا شيء مما كتبه ماركس وإنجلز يشير إلى هذا الاستنتاج. ان أفضل مثال لنا هو تأكيد لينين عن أن

¹- The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P164

الطبقة الاجتماعية هي العلاقة بالنسبة لوسائل الإنتاج. بكلمات أخرى، ما يميز الطبقة البروليتارية عن الرأسمالية، هو أن الأولى تفتقر إلى وسائل الإنتاج ومضطرة لتبيع السلعة الوحيدة التي تمتلكها، قوة العمل. أشار إنجلز إلى هذه النقطة في مقدمة الطبعة الإنجليزية لـ(البيان الشيوعي): "ونعني بالبروليتاريا طبقة العمال الأجراء المعاصرين الذين لا يملكون أية وسائل إنتاج فيضطرون بالتالي إلى بيع قوة عملهم ليعيشوا"¹. لم يحد ماركس من مفهوم (البروليتاريا) باقتصاره على العمال اليدويين، بل شمل كل أولئك الذين ينتج عملهم فائض قيمة يذهب إلى أيدي الرأسماليين. لا يهتم الرأسمالي ما إذا كان العامل ينتج فائض القيمة بإنتاجه البضائع بشكل مباشر، أو بطريقة غير مباشرة باستخدام عمله لخلق ظروف ملائمة لإعادة التوزيع في قطاعات الاقتصاد الأخرى.

لا تستثني الأدوار المختلفة التي يقوم بها العمال في الإنتاج الحديث، دورهم الرئيسي في خلق القيمة الزائدة: "مع تطور نمط الإنتاج الرأسمالي على وجه التحديد، حيث يعمل العديد من العمال معاً في إنتاج نفس السلعة، تتنوع العلاقة المباشرة التي تربطهم بالموضوع المنتج بشكل طبيعي. على سبيل المثال، العمال غير المهرة في المصنع المشار إليهم سابقاً ليس لهم علاقة مباشرة في معالجة المواد الخام. العمال الذين يقومون بدور المشرفين على المشاركين مباشرة في معالجة المواد الخام هم على بعد خطوة واحدة. لدى مهندس الأعمال علاقة أخرى بالأعمال الأخرى في دماغه، وهلم جرا. لكن مجمل هؤلاء العمال، الذين يمتلكون قوة عمل ذات قيم مختلفة (على الرغم من أن جميع العاملين يحافظون على نفس المستوى إلى حد كبير) يخرجون بالنتيجة، والتي تعتبر نتيجة لعملية العمل بشكلها المجرد والبسيط، مُعبراً عنها في سلعة أو مادة مُنتجة. ومجموعهم، كحلقة عمل، هم آلة الإنتاج الحية لهذه المنتجات... إنها في الواقع السمة المميزة لنمط الإنتاج الرأسمالي، والتي تفصل أنواع العمل المتنوعة عن بعضها البعض، وبالتالي أيضا العمل الذهني عن العمل اليدوي... وتوزعها على أناس مختلفين. ولكن هذا لا يعني إلغاء حقيقة أن الناتج المادي هو ناتج مشترك لأولئك الأشخاص، أو ناتج مادي متجسداً في ثروة مادية، ولا يغير من حقيقة أن علاقة كل منهم مرتبطة برأس المال كعلاقة بأجر، وبهذا المعنى الأبرز هو وجود عمل مُنتج. لا يشارك كل هؤلاء الأشخاص بشكل مباشر في إنتاج الثروة المادية فحسب، بل إنهم يتبادلون عملهم بشكل مباشر من أجل المال كرأس مال، وبالتالي، يعيدون إنتاج فائض القيمة بالإضافة إلى أجورهم، ويتألف عملهم عملاً مأجوراً زائداً فائضاً غير مدفوع الأجر"².

في كتابه (رأس المال) يقول ماركس: "وتنتفي الآن ضرورة أن يستخدم المرء يديه مباشرة من أجل العمل بصورة منتجة، بل يكفي أن يكون عضواً للعمل الكلي وأن يؤدي إحدى وظائفه الجزئية"³. إن تزايد أعداد موظفي المكاتب غير اليدويين، لا يعني مُطلقاً تغيراً نوعياً في دور البروليتاريا، فهؤلاء "يجدون أنفسهم دائماً في وضع يشبه وضع العمال الصناعيين، بمعنى أنهم لا يمتلكون وسائل

1 - ماركس وإنجلز المختارات في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دار التقدم 1975، ص49

2 - Karl Marx Theories of Surplus-Value, Part1, Progress Publisher 1969, P411-412

3- رأس المال، المجلد الأول، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013، ص626.

الإنتاج ، وبالتالي مضطرين لبيعوا قوة عملهم¹. يقول السوسيولوجي البريطاني الشيوعي هـ. فرانكل "إن التغيير الأساسي في تركيبة البروليتاريا منذ عصر ماركس هو نشوء ملايين العمال غير اليدويين الذين يتقاضون أجوراً زهيدة"².

التناقض الأساسي

كما لاحظنا، فإن ماركوز لم يكن دقيقاً بما فيه الكفاية في الحكم على بعض نتائج التغييرات الحاصلة في النظام الرأسمالي. وبشكل عام، إنه يعتقد بأن معظم الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتقدمة تصير أرستقراطيةً عماليةً شيئاً فشيئاً، وازعاً أياها تحت بند القوة المحافظة، بل وحتى المعادية للثورة، وهو مع ذلك يعتبر إنه من المتوقع ان الإنتلجنسيا التقنية، من المختصين والعلماء والمهندسين والذين يتقاضون أجوراً أعلى، قد يقومون بدور هام في أوساط المعارضة. ويبدو أن التناقض في موقفه قد أعانه بعض الشيء. يبدو أن الأجور المرتفعة وامتلاك منازل محترمة وسيارة وتلفاز وما إلى ذلك، بالنسبة إلى ماركوز، ليست بذلك التأثير السيء على الإنتلجنسيا كما هي على العمال منخفضي الأجر والذين يناضلون من أجل حياة أفضل. ربما اعتقد ماركوز- الذي تمتع بحياة ذات نوعية ممتازة- أن تأثير البرجزة الواقعة عليه وعلى الإنتلجنسيا يختلف عن تأثيرها على معظم الطبقة العاملة.

في دراسة صدرت من جامعة كامبردج عام 1969، تُفند عدداً من أطروحات ماركوز بصدد برجزة الطبقة العاملة³ يقول الأكاديميين المؤلفين صفحة 186 من الدراسة "لا ينزع نظام الإنتاج المتكامل على مستوى وظيفي وتقني مرتفع لإنتاج درجة من اندماج العمال الاجتماعي في المصانع".

وبتركيزه على (المجتمع الاستهلاكي) يحول انتباه قراءه وانصاره بعيداً عن تناقضات المجتمع الرأسمالي الرئيسية. إن معظم تأكيدات ماركوز تنصب حول علاقات الاستهلاك بالدرجة الأولى. كتب يقول: "والحال أن هذا النجاح بالذات (مجتمع الاستهلاك) هو الذي يُسهم في الإبقاء على

¹ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P190.

²- Cited from Ibid.

³-الدراسة متوفرة على الموقع الإلكتروني لكتب جوجل. يمكن للمرء ان يستخلص ما هو مفيد منها على الرغم ان الموقع لا يتيح قراءتها كاملة، وعلى الرغم من محدودية افق مؤلفيها.

The Affluent Worker in the Class Structure, Jennifer Platt and others, Cambridge Studies in Sociology, 1969

<https://books.google.io/books?id=7QM4AAAAIAAJ&printsec>

علاقات الإنتاج الرأسمالي"¹. فالواقع الذي "يتمثل وراء ظهر الأفراد"، وكل الطبقات، ليس تناقضها الصارخ بناءً على موقعها من وسائل الإنتاج بل "واجهة مُجتمع الاستهلاك" الذي يشمل "الاستغلال لشطرٍ متنامٍ من السكان مقرونًا بمستوى عالٍ من الحياة"². المسألة ليست كم عدد العمال الذين امتلكوا سيارة وثلاجة وتلفاز. المسألة الحاسمة هي أن وسائل الإنتاج يملكها الرأسماليين والبؤس الاجتماعي والثقافي الذي تخلقه الرأسمالية. يُشير المؤلفين السوفييت إلى أن ما ميز حياة الجزء الأكبر من الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتقدمة في فترة الستينيات "كان ارتفاع الاستهلاك والتغيرات في أنماطه كإحدى السمات النموذجية" لها. لقد "خضعت الظروف الاجتماعية والمنزلية لحياتهم اليومية إلى تغيرات كبيرة". من الصعب أن لا يدرك الباحث الجدي للحياة الاجتماعية في الدول الرأسمالية آنذاك تلك التغيرات، وسيكون من الغباء حتى إنكارها. ولكن هناك فرق بين ماركوز الذي يُعلن أن الاستهلاك ذو طبيعة شاملة في المجتمع الصناعي، وبين الماركسيين الذين ينتبهون، بل ويدرسون الطابع الطبقي لقضية الاستهلاك نفسها. يقول المؤلفين السوفييت: "يُخفي متوسط مؤشرات الاستهلاك الفروق الاجتماعية العميقة التي يجب مُراعاتها في مستويات وطبيعة ذلك الاستهلاك. على الرغم من أن نطاق البضائع المُشتراة من قبل البروليتاريا وتلك التي اشتراها الرأسماليين تتطابق إلى حدود مُعينة، إلا أن هناك اختلافات ملحوظة في جودة وقيمة البضائع المُشتراة من قبل المجموعتين، مما يُضفي على عملية الاستهلاك بأكملها الطابع الطبقي بوضوح. وكما كان الأمر من قبل، كلما انخفض مستوى دخل الأسرة، يتم إنفاق الجزء الأكبر من ميزانيتها على الطعام، حيث تكون جودة هذه المُنتجات أكثر سوءاً، بالإضافة إلى ذلك، فإن نطاق المنتجات الغذائية لدى تلك الأسر أضيق بكثير من تلك الموجودة لدى الأسر ذات الدخل الأكبر. وفقاً لإحدى التحقيقات التي أُجريت بواسطة أخذ العينات في بريطانيا في نهاية الستينيات، يُمثل الإنفاق على الغذاء في عائلات أصحاب الشركات والمديرين 22.8%، وفي عائلات العمال ذوي الياقات البيضاء 24.4%، وفي أسر العمال 27.8%. وتصل النسب للسلع الاستهلاكية المُعمرة 6.8%، و7.6% و6.3% على التوالي. إن النمو في الاستهلاك غير مُتكافئ في طبيعته ولا ينطبق بأي حال من الأحوال على العمال من مختلف الأنواع أو على مبيعات المواد الاستهلاكية المختلفة بشكل متساو. يتخلف هذا النمو كثيراً بشكل عام عن احتياجات العمال. في حين أن احتياجات المستهلكين قد تغيرت قليلاً نسبياً وبشكل بطيء خلال فترة حياة جيل واحد أو عدة أجيال في القرن التاسع عشر، كانت التغيرات في احتياجات المستهلكين في القرن العشرين أسرع بكثير، من ناحيةٍ أخرى"³.

أسطورة المُجتمع الصناعي

1 - الثورة والثورة المضادة، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب بيروت، 1973، ص10

2 - نفس المصدر ص22

3 - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers. P221-222

إن أفضل من يتحدث عن نظرية المجتمع الصناعي من وجهة نظر ماركسية، هو الماركسي الألماني-ألمانيا الديمقراطية- غونتر روزه. إنه يبين بعمق كل جوانب النظرية وارتباط أقطابها من اليمين واليسار ببعضهم البعض، يقول: "تمتد الجذور التاريخية والفكرية لنظرية (المجتمع الصناعي) إلى تفسيرات ماكس فيبر 1864-1920 للرأسمالية، هذه التفسيرات التي حاول أن يُبرهن عليها الاقتصادي تورستين فيبلن 1857-1929، والتي طورها جيمس بورمان في كتابه (الثورة الإدارية 1941)... كما تتصل نظرية (المجتمع الصناعي) من جهةٍ أخرى بمختلف نظريات (التقارب) البرجوازية والاشتراكية الديمقراطية"¹، ويشير "إلى جانب ماكس فيبر، يجب أن نذكر من المفكرين البرجوازيين للقرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الذين تم تبني أفكارهم فيما بعد ودُمجت هذه الأفكار في نظرية (المجتمع الصناعي)، ألكسي دي توكفيل 1805-1859، فرديناند تونيس 1855-1936، رودولف هيلفردينغ 1877-1941، جون مينارد كينز 1883-1946، وولتر راثنياو 1867-1922، ألفرد فيبر 1868-1858، كارل مانهايم 1893-1947، وليم روبكه 1899-1966، كارل ياسبرز 1883-1969، أرنولد توينبي 1889. ويُضاف إلى هؤلاء المفكرين البرجوازيين والتر هوفمان صاحب كتاب (مراحل التصنيع ونماذجها) الذي صدر عام 1931، أي قبل 30 عاماً تقريباً من صدور كتاب روستو (مراحل النمو الاقتصادي)"²، وظهرت "لأول مرة في الفلسفة الاجتماعية لهنري سان سيمون 1760-1825 والدراسات الاجتماعية ذات الصفة البرجوازية الليبرالية لدى هربرت سبنسر 1820-1903 والفلسفة الوضعية لأوغست كونت 1798-1857"³.

في ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية اضطرت الرأسمالية للمناورة وتغيير التكتيك الذي كان متبعاً قديماً، وقد لجأت بذلك إلى مختلف طرق التأثير الأيديولوجي على وعي أوسع الجماهير الكادحة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة لحرفها عن الاشتراكية. لم يكن ماركوز لوحده يستخدم نظرية المجتمع الصناعي. فمن اليمين تقدم النظريون البرجوازيون بنظريات عن (المجتمع الجماهيري)، (المجتمع الصناعي) و(المجتمع التكنوقراطي)، زعماً بأن هذه المجتمعات قد حلت أو ستحل محل الرأسمالية. ورغم الفروقات الجلية بين البناءات النظرية من على يمين ويسار النظام الرأسمالي، وفيما بينها أيضاً، فإنه يظهر أن هذه البناءات هي أصناف محسنة من المفاهيم الاجتماعية البوتوبية البالية.

يقول روزه: "وإذا رجعنا إلى محتوى هذه النظرية، فإن الدافع الرئيسي لنشئها يكمن في الحاجات الفكرية والسياسية للاستعمار الحديث... إن ما كتبه هانس فراير حول (تاريخ أوروبا) عام 1948 ونظرية (العصر الزاهن) عام 1955، وما كتبه أرنولد جيلين حول (المشاكل الاجتماعية والنفسية في المجتمع الصناعي) عام 1949 (والذي قام بتفكيحه وتوسيعه وإصداره تحت عنوان الروح في عصر

¹ - نظرية المجتمع الصناعي-السلح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة د.مفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974، ص10

² - نفس المصدر ص31-3

³ - نفس المصدر ص16

التقنية، عام 1950)، تحتوي جميعها على أهم الأسس التاريخية والفلسفية والاجتماعية لنظرية المجتمع الصناعي. ولا تعتبر أفكار فراير وجيلين بحد ذاتها أفكاراً جديدة، فهي في الحقيقة عبارة عن تجميع وشرح جديد لأفكار كارل ياسبرز وماكس فيبر وغيرهم. أما ما هدف إليه فراير وجيلين هو في الدرجة الأولى خلق أسس تاريخية وسياسية جديدة لمفهوم العصر، وذلك وفق الشكل الذي ترغبه البرجوازية في ألمانيا الغربية بعد انهيار الفكر الفاشي".¹

أما ماركوز فلم يكن أول من استخدم أفكار المجتمع الصناعي في مفوماته شبه الماركسية. "يُعتبر لورنس فون شتاين أول مفكر برجوازي استخدم مفهوم (المجتمع الصناعي) في كتابه (الاشتراكية والشيوعية لفرنسا المعاصرة) 1842"²، إذا كان ماركوز يرفض الأشكال الاغترابية للبحث السوسيولوجي رفضاً مُجرداً فإنه سيجد نفسه في نهاية المطاف، مُعتمداً على "الأفكار الموجودة في الوعي اليومي لتظهر له بشكل الحقائق الواضحة" وبالنسبة إلى (المجتمع الصناعي) فـ"ماركوز قلق من طبيعة التأثير الذي يُمارسه الإنتاج الصناعي والتكنولوجيا المعاصرة على الإنسان والمجتمع. وهو يعتبر هذا التأثير، المصدر الرئيسي للوعي الامتثالي ذو البعد الواحد وأشكال التنظيم الاجتماعي البيروقراطي المُعادي للإنسانية. وهنا، يتضح أن ماركوز في الحقيقة، يقبل بالطرح المبدئي للتفكير (العلمي) التبريري الذي نجده عند والت روستو والأنصار الآخرين لنظرية (المجتمع الصناعي) والتي يعرفها معظم الناس بما فيهم ماركوز كتعبير عن مصالح الدولة الاحتكارية البيروقراطية. وبينما ينتقد هذه النظرية كتعبير نمطي عن المجتمع ذو البعد الواحد، والتفكير الوظيفي التقني، يستعير ماركوز في الحقيقة، بشكل غير نقدي، ويُعيد إنتاج منطق النقاشات التي تُميز روستو والممثلين والخبراء الذين يخدمون الجهاز البيروقراطي الموجودين الآن في الولايات المتحدة الأمريكية"³. تميل نظريات المجتمع الصناعي بكل أصنافها والتي انتشرت على نطاق واسع في الخمسينيات والستينيات، إلى القول بأن تأثير الثورة العلمية التكنولوجية المعاصرة لوحده يؤدي إلى حدوث عمليات متطابقة سواءً في البلدان الرأسمالية أو الاشتراكية. وما يعنيه ذلك، مما يعنيه، تدخل الدولة المتزايد في الاقتصاد وأتمتة الإنتاج وازدياد الإنتاج الوطني وازدياد الاستهلاك واتساع قطاع الخدمات وتطور وسائل الإعلام. "أما كيسينغ من ألمانيا الغربية، فقد اعتبر الرأسمالية (الطريقة البطيئة) في التصنيع ووصف البلشفية بـ(الطريقة السريعة) للتصنيع. ويرى كيسينغ أن الرأسمالية والاشتراكية تهدفان إلى تحقيق شيء واحد وهو (الحضارة الثالثة)"⁴. كانت فكرة أن المجتمعات الصناعية التي ستنشأ في البلدان الرأسمالية والاشتراكية ستتميز بمستوى عالٍ من تلبية الحاجات المادية والروحية والميل نحو سياسة المساواة الاجتماعية وتلاشي الطابع الأيديولوجي للجماهير، تعود إلى المفكر

1 - نفس المصدر ص77-78

2 - نفس المصدر ص19

3 - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

4 - نظرية المجتمع الصناعي-السلح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة د.مفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974، ص79-80.

البرجوازي الفرنسي ريموند آرون وسيمور ليبست¹. وهذه الفكرة بالذات انطلق منها ماركوز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، واعتمد عليها في كتابه (الماركسية السوفييتية). يتقاطع فكر هربرت ماركوز حول الرأسمالية وتشابهاها بالاشتراكية مع فكر ماكس فيبر. ونلاحظ هذا التشابه في أن ماكس فيبر "عمم مفاهيمه حول الرأسمالية على جميع المجتمعات الصناعية التي تسير على طريق التصنيع، وأكد على أن هذه المجتمعات تتميز بالترشيد، أي العقلة القائمة على العلم والتقنية. في المقابل اعتبر فيبر الاختلاف الاقتصادي-الاجتماعي والفكري-السياسي بين الرأسمالية والاشتراكية ثانوياً وغير أساسي، وتوصل بالتالي إلى أن الاشتراكية ليست إلا استخداماً لبعض جوانب الترشيح البرجوازي... وهكذا يُعتبر فيبر أول من قدم مثلاً على (اندماج) الاشتراكية بالرأسمالية من الناحية النظرية واعتبر الاشتراكية نموذجاً (منسوخاً) عن الرأسمالية. لذلك تمثل أفكار فيبر مشروعاً لنظام اجتماعي نظري موجه ضد الماركسية ويقوم هذا المشروع في نفس الوقت على التبنّي المُجتزأ لبعض أفكار الماركسية"². هنا، يبدو وكأن غونتر روزه يتحدث عن هربرت ماركوز كذلك. لقد سعى هربرت ماركوز، في كتابه (الماركسية السوفييتية) إلى أن يُثبت تقارب النظامين في المجال الأيديولوجي والأخلاقي وآلية العمل، ويقول غونتر روزه بأن كارل مانهايم كذلك كان مصدراً مهماً لأفكار نظرية (التقارب) في ألمانيا.

كان الاقتصادي البرجوازي الأمريكي جون غالبرايت، أحد أقطاب يمين نظرية المجتمع الصناعي. حيث رأى أن النظامين الاشتراكي والرأسمالي يتشابهان في أشكال التخطيط في الوحدات الإنتاجية، ووجود المدراء التقنيين والباحثين والمهندسين. إن فكرة أن (الطبقة العاملة سوف تفقد ثورتها)، لم تكن تميز اليسار (الراديكالي) وحسب، بل ميزت المفكرين البرجوازيين أصحاب نظرية المجتمع الصناعي أيضاً. حيث أن غالبرايت كان يعتقد بأن تحسن الوضع المادي للطبقة العاملة في المجتمع الصناعي سيفتت روحها الثورية، ويستنتج، كما يفعل ماركوز، باستحالة الثورة البروليتارية. يلتقي اليساري الراديكالي ماركوز، مع المحافظين الأرتذوكس في نظرية المجتمع الصناعي، لأن كلا الطرفين ينطلقان من الحتمية التكنولوجية التي لا تفهم تقدم المجتمع إلا من خلال تقدم التكنيك. وينطلقون من مستوى تقدم العلم والتكنيك والظواهر الناجمة عنه من أجل تحديد مراحل التطور الاجتماعي بدون أخذ علاقات الإنتاج بعين الاعتبار.

يقول الماركسي السوفييتي جورج أيفانوف: "لا يبحث ماركوز عن أسباب العيوب والتناقضات الحادة للرأسمالية في البنية الطبقيّة التنافسية للمجتمع، ولكن بشكلٍ أساسي يبحث في خصوصية تطوره التكنولوجي والتنظيمي، وخاصةً في مظاهر العقلانية التكنولوجية بأحدث أشكالها. ليس من قبيل الصدفة أن تظهر التكنولوجيا عند المنظرين النقاد كسببٍ للتطور الاجتماعي والتاريخي، كقوة

¹ - See: The Opium of the Intellectuals, Raymond Aron, Translated by Terence Kilmartin, The Norton Library and, Political Man, The Social Bases of Politics, Seymour Martin Lipset, Library of Congress

² - نظرية المجتمع الصناعي-السلح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة د.مفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974، ص26-27

مستقلة تُعيد إنتاج نفسها، تتمتع بسمات المبدأ الذي يُشكل نظام الترابطات الاجتماعية الكلية"¹. إن هيربرت ماركوز "يُقيم نقده للمجتمع الرأسمالي الحديث، على نظريات ومعانٍ أيديولوجية تُطرح بالصورة التي تُسهل الدفاع عن المجتمع الرأسمالي. وعلى سبيل المثال، فإن ماركوز في نفيه للدور الثوري للطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، يأخذ الكثير من الأفكار التي طورها ريموند آرون، كما أنه في تصنيفه الرأسمالية والاشتراكية كتنويعات من (المجتمع الصناعي)، فإنه يرجع إلى نظريات (المجتمع الصناعي الواحد) و(التقارب) التي صاغها والت روستو في كتابه *The Stages of economic growth, a non-Communist* وغيره من علماء الاجتماع للدفاع عن الرأسمالية. وهذا يعني أن أفكار ماركوز، في الوقت الذي تأخذ فيه بشكل سطحي شكلاً مضاداً للرأسمالية، إلا أنها تفتقد أي جوهر ثوري حقاً، وتتخذ شكل النظريات الطوباوية التي يسهل على رأسمالية الدولة الاحتكارية (هضمها) واستيعابها والاستفادة منها بتوجيهها ضد الطبقة العاملة"².

¹ - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, *Soviet Studies in Philosophy*, 24:1, 1985 P58

² - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص83، 84

الفصل الثالث: العدمية والإحساس بالرضا والسخط

في العصر الحديث، ونعني في النصف الثاني من القرن العشرين بالتحديد، كان هناك صراع ضخم يجري على قدم وساق. ولذلك سنلاحظ، أن الهوة بين المُثل العدمية والواقع كانت في أعماق حالاتها أكثر من أي وقت مضى. انفتحت احتمالات التغيير بواسطة العاملين الذاتي والموضوعي، الأول التنظيمات الشيوعية والديمقراطية الضخمة، ومستوى الوعي لدى الجماهير وتجربتها السياسية، والثاني وجود قلعة الدول الاشتراكية على الساحة العالمية.

تُقاوم البرجوازية الوعي الجماهيري المتطور باستمرار، عبر الإحساس بالرضا وأساطيره. وهي تستخدم الإحساس بالسخط ومُثله المتمثلة في التقاعس، والأفراد المنفصلين عن التوجه نحو التغيير الاجتماعي وعن الممارسة الثورية. لا يمكن فحص هذا التوجه بمعزل عن السياق التاريخي. في الفترة التي يكون فيها نمط الإنتاج في حالة صعود، يتطلع غالبية السكان دائماً إلى الأمام بأمل. يتم اعتبار خط مسير التطور الاجتماعي الصاعد، طبيعياً، بل وأحياناً يُعتبر بأنه المسار الوحيد المحتمل للأحداث "طالما أن هذا الأسلوب للإنتاج أو ذلك في الخط الصاعد من تطوره فهو يتلقى المدح حتى من المتضررين من أسلوب التوزيع الملازم له"¹.

لكن عاجلاً أم آجلاً، تسود الصعوبات في نمط الإنتاج الطبقي، ويبدأ الازدهار في التحرك نحو الانخفاض. يتلاشى ما بدا مؤخراً أنه دائم، تماماً مثل الدخان، ولا داعي للقول، يتصاعد هنا السخط وخيبة الأمل. يترنح نظام القيم الذي نظم سلوك الناس لعدة قرون. ويتم مُسائلة الأفكار التقليدية حول ماهية الخير والشر، الجميل والقبيح وتوصم بأنها تحيزات. يصبح النقم والسخط هو القاعدة، وينتشر التذمر والشكوى تدريجياً حتى في أوساط الطبقات الحاكمة، وتبدأ أيديولوجيتها وثقافتها بالتصدع، وتظهر على هذه التربة مدارس فلسفية تبشر بالوحدة، وتحدث حول لامعنى الوجود، إنها مدارس عدمية ومنتشامة.

لا يمكن للمرء أن يعزي هذا التغيير في المزاج العام لمجتمع متناحر إلى حقيقة أنه دائماً، حتى في أفضل الأوقات، يوجد أشخاص يشعرون بالسخط بسبب شيء ما، وبالتالي فقدوا إيمانهم واعتبروا أنفسهم قد تجاوزهم القدر. بالمثل، لا يمكن القول أن هذا التغيير يرجع إلى حقيقة أنه في كل حقبة من المجتمع الاستغلالي تنشأ ظروف غير مواتية تؤدي إلى عدم الارتياح، بسبب حالات دراماتيكية محددة (حرب خاسرة، صعوبات اقتصادية طويلة الأمد، كوارث طبيعية الخ). لا يمكن النظر إلى هذا التغيير إلا على أنه نتيجة لصراع أساسي بين احتياجات الجماهير، والإمكانات المتسعة جذرياً لتلبية

¹ - ضد دوهرينغ، إنجلز، دار التقدم 1984، ص174

هذه الاحتياجات، والعلاقات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية التي تعيق تحقيقها. لا يوجد السخط الجماهيري المستمر إلا في فترات الأزمات العامة للنظم الاجتماعية المتناحرة. يتعلق هذا إلى حد كبير بالأزمة العامة للرأسمالية. فقط المراقب السطحي هو من سيعتقد أن الأزمة العامة تنفجر بشكل عفوي وغير متوقع. في الواقع تسبق الأزمة، مظاهر تدريجية لمؤشرات الانحدار والانحلال. يصبح استياء الجماهير وسخطها خطيراً للغاية على العلاقات الاجتماعية البالية، حيث تتقدم كأساس، إلى هذا الحد أو ذاك، للتغييرات الاجتماعية. وذلك عندما تتخذ جميع قوى المجتمع البرجوازي المهمة بالحفاظ على النظام تدابير عاجلة: بالتوازي مع المزيد من القمع والسيطرة على سلوك الناس، فإنها تمارس ضغوطاً أيديولوجية ونفسية. تُستخدم كل الوسائل لتعزيز الإحساس بالرضا الذي يوفق بين الجماهير والنظام البرجوازي القائم. تُبذل الجهود لفصل مفاهيم رجل الشارع عن حالته الاجتماعية وعن وضعه الفعلي، لتشويه هذه المفاهيم بحيث يعتبر الناس مصالحهم وتطلعاتهم حول المؤسسات الاجتماعية القائمة هو الحفاظ عليها وإصلاحها. لا تزال أزمة النظام البرجوازي حقيقة قائمة. إن محاولات تنظيم الاقتصاد وغيره من مجالات حياة المجتمع في ظل رأسمالية الدولة الاحتكارية لم تحل مشاكلها الأساسية. على العكس من ذلك، فقد كثفت من ظواهر الأزمة، مما أدى إلى تفاقم التناحرات الضمنية في هذا النظام. ومع ذلك، يتم فرض أسلوب حياة ينسجم بشكل طبيعي قدر الإمكان على رجل الشارع بحيث يعتبر المشاكل الفعلية وهمية، بينما تبدو أوهامه حقائق. إن أخلاق المجتمع الرأسمالي، التي ترفع الرذائل إلى مستوى السلوك العام، تُصبح بالتالي محترمة، بل وحتى جديرة بالاحترام. يظل الإنسان، ملقناً بهذا الشكل، راضياً عن حياته، في حين أنه يتلقى الدوافع المتمردة ونقد العالم المجنون بالشك والعداء باعتباره متعارضاً مع التفكير السليم. تزداد الحاجة إلى إنتاج الإحساس بالرضا بشكل هائل في فترة الأزمة العامة للرأسمالية. تصير المعضلة: إما الهلاك أو (برجزة) الجماهير.

دعونا نرى ما هي برجزة الجماهير. إنها لا تعني انحلال الملكية وإعادة توزيعها، أو تحويل كل السكان إلى ملاكين. إن ذلك يعني قولبة الأفراد بالمثل والآراء البرجوازية (وغير البرجوازية ظاهرياً بل وحتى أحياناً المعادية للبرجوازية) اجتماعياً ونفسياً من خلال سلسلة من المشاعر والرغبات التي توافق توقعات رواد الأعمال الصغيرة. أما حالتهم الاجتماعية الفعلية، فهي بقائهم عاملين بأجر موضوعياً، وسيستمر استغلالهم عن طريق استخلاص فائض القيمة، ولكن سيكون وعيهم برجوازيًا صغيراً، سيكون وعياً لأناس راضين. يمكن لهؤلاء الأفراد الموجهين نحو الاستهلاك أن يناسبوا نظام رأسمالية الدولة الاحتكارية.

لقد أدركت الطبقات الحاكمة البرجوازية من قبل منظريها أن خيارها الحتمي هو إما الهلاك أو برجزة الجماهير. يصر هؤلاء النظريين على أن المسار الإضافي للأحداث يعتمد كلياً على كيفية تعامل البرجوازية مع المعضلة بشكل جدي وعلى رؤية وقدرات النخب الصناعية والسياسية والعسكرية. ويؤكدون أن الرأسمالية تمتلك فرصة لا يمكن لهم أن يضيعوها. لا يوجد شيء، يزعمون، إنه لا يمكن توجيه مساره في التاريخ. أكثر ما نحتاج إليه هو التصميم. قالوا لنا أن التطور الاجتماعي لن يتبع الآن المسار الذي حدده كل من ماركس وإنجلز. سعت الطبقة الحاكمة الرأسمالية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى انشاء الأساس المادي للإحساس بالرضا، معتمدةً على إنجازات العلم والتكنولوجيا والنمو غير المسبوق في إنتاجية العمل والتعديلات في البناء الطبقي وتنظيم الدولة والبيروقراط. إن الارتفاع النسبي لمستوى معيشة جزء من العاملين في البلدان الرأسمالية له مصدران مختلفان: التنازلات التي يحصل عليها العمال في سياق المعارك الطبقيّة، و(الهدايا) المقدمة بشكل وقائي. الأولى هي أمر حيوي لهم وخصوصاً في ظروف الاضطهاد الذين يعيشون فيه. أما الأخيرة، من ناحية أخرى، فهي نتيجة لعدد من العوامل المتشابكة. لقد ذكرنا عدداً منها بالفعل: النمو السريع في إنتاجية العمل الناشئة عن التقدم العلمي التكنيكي، ومن ترشيد الإنتاج. أحدث تنظيم الدولة للإنتاج والتبادل والاندماج فوق القومي تأثيراً مُعيناً في هذا الاتجاه أيضاً. كما تجب الإشارة إلى درجة تكثيف العمل العالية والنمو العددي للعمال المهرة الذين يحصلون على أجر أعلى نسبياً، أي ذوي الياقات البيضاء. صار الفئات يسقط أيضاً في أحضان عمال المصانع غير المهرة، لم يعد هذا رشوةً للنخبة، لم يعد تخصيص جزء من الأرباح الفائقة لفئة الأربستقراطية العمالية كما كان الحال في السابق (على الرغم من أن هذا النظام لا يزال يعمل حتى يومنا هذا). بمعنى آخر، إنها ليست مسألة الشركات الكبرى، وإنما تتعلق بتغيرات اقتصادية اجتماعية أوسع نطاقاً وعمقاً. في الوقت نفسه، تُشير هذه "الهدايا" إلى ردود الفعل المرنة على جاذبية إنجازات الدول الاشتراكية. كان هدفهم هو خلق ما يشبه الرأسمالية المستقرة، واستعادة الإيمان -الذي اهتز كثيراً- ب(إمكاناتها الشاملة). لكن هذا يتطلب اتخاذ تدابير خاصة، من بينها ممارسة (العلاقات الإنسانية) التي هي سلسلة من التدابير المُصمّمة، حسب ما يُزعم، لتحسين ظروف عمل القوة العاملة، ويصور الرأسماليين هذه الحلقة القسرية و(المربحة) من الخطوات العملية في ضوء جذاب للغاية كحصة جوهرية من (الهدايا المُقدمة طوعاً).

في الممارسة العملية، فإن الغرض من هذه (العلاقات الإنسانية) هو تسهيل نمو إنتاجية العمل وتشجيع العمال على الاهتمام بشكل أكبر بالإنتاج. تتوخى هذه الممارسة إلى زيادة الاهتمام بمشكلة الرتابة العمالية والجماليات الصناعية ومعايير السلامة العامة والتدريب المهني والثقافي للعمال وتحليل قدراتهم ومطالبهم. وتدعو إلى تشكيل مجموعات صغيرة في الإنتاج من خلال موائمة الشخصيات، ورفع المزاج وتنظيم وقت الفراغ. إنها تتطلب تحسين (الديمقراطية الصناعية)، أي أساليب الإدارة، إقامة اتصالات شخصية وحوار بين الإداريين والعمال وتزويد العمال بمعلومات

اقتصادية (تتصدر في تقارير حول مطالب السوق المحلية والعالمية والشكاوي ضد ضرائب الدولة). استندت التغييرات العميقة في محتوى العمل الصناعي والبنية المهنية للطبقة العاملة تلك (العلاقات الإنسانية). حتى في مرحلة مبكرة، أظهرت الأتمتة أن الإنتاج يتطلب من العمال إظهار أقصى قدر من الاهتمام والشعور بالمسؤولية. من الواضح أن نظام الحوافز ورفع الأجور المبتكر غير كافٍ لشراء روح التعاون والمسؤولية المطلوبة، لسبب بسيط هو أن هذه الأخيرة، لا تُباع ولا تُشتري. إن الصراع بين المصالح الأساسية للبرجوازية والبروليتاريا هو حاجز لا يمكن التغلب عليه بين الحاجة الموضوعية للتعاون والدوافع الفعلية التي تحفز العاملين في المصانع والمكاتب على العمل. كان من الضروري من أجل خلق انطباع بأن مصالح الإدارة والمالكين تتكامل، وتأمين ولاء العمال للإنتاج الرأسمالي، تجاوز الجوانب التقنية لتقسيم العمل وفرض التطبيع على العمال. إن نمو نسبة العمل الذهني في الإنتاج وتناقص نسبة الجهد البدني المباشر، نتيجة للثورة العلمية التكنولوجية، جعل السيطرة على أفعال عمال المكاتب والمصانع أقل فاعليةً. النقطة الأخرى التي يجب مراعاتها هي أن نضال البروليتاريا صار لا يقتصر على المكاسب المادية البحتة، إن هذا النضال يطرح العديد من المطالب الاجتماعية التي توسع ساحة التصادمات الطبقيّة. يتم استخدام التنازلات والهدايا التي ذكرناها بواسطة الأيديولوجية كمواد للديماغوجية، وللتطبيع الأيديولوجي للعاملين. يتم توجيه التملق المخادع للضعفاء وتضخيمه ليصب في قناة النضال ضد الوعي الذاتي الطبقي ومنظمات المصانع على أساس أن الشريحة غير الناضجة سياسياً من الطبقة العاملة سوف تبتلع الخرافة المغلفة بسكر الاحتكارات الرأسمالية التي لها مصالح أبوية مع موظفيها المخلصين. علاوةً على ذلك، علقت الطبقة الحاكمة آمالها على الليبرالية السياسية، التي تمجد الديمقراطية البرجوازية كههدف أسمى للنشاط السياسي للشعب العامل. إن الغموض المقابل يخلق الوهم بأن الديمقراطية تسود في العالم الرأسمالي. يتم تصوير التناقض الرئيسي للعصر على أنه صراع بين الديمقراطية والتوتاليتارية (حتى اليسار الراديكالي توصل إلى هذه الخرافة)، وبأن الدولة المندمجة بالاحتكارات تمتلك هالةً رائعة، باعتبارها العامل الرئيسي للرفاه العام، وضامنة الوئام بين جميع الطبقات والفئات الاجتماعية والمحافظة على مصالح رجل الشارع.

يجعل وجود جائزة مُقدمة طوعاً للعبيد، كل عواقب مستوى المعيشة الأفضل متناقضة ومعقدة للغاية، وتولد إحساساً بالرضا، مما يخلق إمكانية تكوين العديد من الأفراد المعزولين الذين يهتمون فقط بمساعيهم الاستهلاكية. هذا السعي لتشكيل الخمول، لا يزعج عقول من يشكلونها. تم تحقيق الهدف الرئيسي، أي إيقاف أو إعاقة تراكم عدد ممن لديهم إمكانيات ثورية حقيقية. لم يتم الشعور بالحاجة الشديدة لإنتاج مثل الرضا بهذا الكم الضخم وفهمه بوضوح من قبل الطبقات الحاكمة إلا في هذا العصر، عصر نمو العامل الذاتي بشكل حاد. يعمل الشعور بالرضا على تجنيد عدد من أعضاء جميع الفئات الاجتماعية مثل العمال ذوي الياقات البيضاء ورجال الأعمال والبرجوازية الصغيرة في الجيوب الحضرية والضواحي الفاخرة والملاك في قطاعات الخدمات والعلماء. تتعدّد الصورة بسبب الطبيعة الفسيفسائية للمؤشرات الأيديولوجية والنفسية: يظهر للمراقب السطحي أن الإحساس بالرضا يتشارك فيه الجميع، بغض النظر عن الانتماءات الحزبية والتعاطف السياسي والمفاهيم الفلسفية

والمستوى الفني والأخلاقي، وهكذا. لكن وجهات النظر من هذا النوع، التي تحجب الوضع الفعلي، تنهار بسرعة لدن التحليل الدقيق. على الرغم من أن أولئك الذين يمتلكهم الشعور بالرضا لا يكتبون ذلك على جبينهم، إلا أن انتماءاتهم الاجتماعية وقناعاتهم وأخلاقهم ليست بأي حال من الأحوال عوامل غير ذات صلة في اختيارهم. إن الإحساس بالرضا واضح بشكل لا جدال فيه بين أوساط البرجوازية المالية والصناعية والتجارية. وإذا كان هناك استثناءات، فهي استثناءات عارضة في المجموعة ككل. ولكن مفتاح الشعور بالرضا هو أن الأفكار البرجوازية تُفرض على الجماهير غير البرجوازية، على الفئات المهتمة بوضع حد للحكم البرجوازي الإمبريالي وخلق جبهة موحدة ضده، بحكم وضعها الاجتماعي. الغرض من إثارة الشعور بالرضا هو بالتحديد، إزالة أو تخفيف تهديد تلك الوحدة. لنرى كيف يعمل هذا لناخذ في الاعتبار المجموعات الاجتماعية الأخرى.

إن أكثر الأشخاص قابلية لاكتساب الشعور بالرضا هم الفئات التي تقع على هامش الطبقات الاجتماعية الرئيسية، أي من البرجوازية الصغيرة، ويعود هذا إلى وضعهم الاجتماعي الذي يحتاج إلى أوام لتغذيته. لكن في البلدان الرأسمالية الصناعية، شهدت مكونات البرجوازيات الصغيرة تغيرات جوهرية خلال الخمسينيات والستينيات نتيجة للنمو العددي للعمال ذوي الياقات البيضاء والمتقنين. تتمتع هذه الفئات الاجتماعية سريعة النمو بحصانة ضعيفة نسبياً تجاه الأيديولوجيات البرجوازية الصغيرة، وأنماط سلوكها وتفضيلاتها. ليس من السهل بالنسبة لهم، بحكم وضعهم الاجتماعي وملامح نشاطاتهم الحيوية أن يفلتوا من زمام الضغط الروحي البرجوازي والبرجوازي الصغير وكسبهم نحو الأيديولوجية الاشتراكية.

يجد الشعور بالرضا أنصاره من بين العمال ذوي الياقات البيضاء والمفكرين بسهولة نسبياً، وخصوصاً بين الشرائح العليا منهم الذين أصبحوا جزءاً من النخبة الحاكمة. تختلف درجات مقاومة معايير الإحساس بالرضا بين الإنتلجنسيا العلمية والتقنية والفنية والتعليمية والطبية والإدارية. ويمكن قول الشيء نفسه عن الطلاب كإنتلجنسيا مستقبلية. يمكن رصد الإحساس بالرضا بدرجة أقل بكثير بين العمال الصناعيين. ولكن ليس هناك تطابق كامل بين الحالة الموضوعية للعمال باعتبارهم الطبقة الأكثر ثورية في المجتمع من جهة، وحالة الإدراك الشخصي لكل عامل على حدة حول الرسالة التاريخية للطبقة العاملة، في كل فترة معينة. نظراً لعمل عدة أسباب تاريخية ملموسة، قد تكون عملية تحويل (الطبقة بذاتها) إلى (الطبقة لذاتها) هي عملية طويلة الأمد فعلاً. قد تظل بعض شرائح الطبقة العاملة عرضة، حتى لوقت طويل، لنفسية العالم الرأسمالي، والتي (أي الشرائح) لا تحميها حواجز لا يمكن اختراقها. لقد أتلفتهم العدوى الأيديولوجية والسيكولوجية ويظلون أسرى العادات القديمة. يمتلك القديم دائماً حلفاءه مُتمثالاً بقوة الجمود وقوة العادة. تعتمد قدرة الجماهير على مواجهة الإحساس بالرضا على الحالة الاجتماعية لشرائح مختلفة من الطبقة العاملة وعلى مستوى تنظيمهم ووعيهم الطبقي. تختلف قوة هذه العوامل بين العاملين في المراكز الصناعية وبين العمال العاملين في المؤسسات الصغيرة والزراعة، وبين العمال في الصناعات المنتجة وغير المنتجة وما إلى ذلك. إن عدد الأشخاص الذين تم تضليلهم بأيديولوجية الإحساس بالرضا هو عدد كبير في البلدان التي كانت

فيها الحركة الديمقراطية والاشتراكية، لأسباب مختلفة، أقل تطوراً، حيث تعين على الأحزاب الشيوعية أن تعمل في الخفاء، وحيثما تنتشر الإصلاحية، وتمتلك الجماهير خبرة سياسية قليلة نسبياً. كما لاحظنا بالفعل، ينشأ الإحساس بالرضا عن العمليات الموضوعية للواقع الاجتماعي، ومع ذلك، فإن الدوافع المختلفة لا تأتي فقط من هذا الواقع كونه متنوع فحسب، ولكن أيضاً من (قطعه، عناصره) كل على حدة. لا يتخذ الإحساس بالرضا شكله عفويًا. هناك قوى طبقية - هي أيضا عنصر من عناصر حياة المجتمع - تهتم بشكل مباشر بـ(مساعدة الواقع) للتأثير على الفرد بطريقة تمنحه هذا الشعور. لذلك، يمكن للمرء ويجب أيضا أن يتحدث عن إرادة مجموعة محددة من الناس. إن رأسمالية الدولة الاحتكارية تُلقن الجماهير عن قصد بروح الإحساس بالرضا على مستوى تنظيمي لم يسبق له أي مثل من قبل. تتكون الماكينة المطلوبة لإحداث تغيير جماهيري أيديولوجي من مجموعة من الوحدات، تساهم كلٌ منها في تحقيق الهدف المنشود. تشارك المنظمات الاستهلاكية والعسكرية، الإدارية والحقوقية والأنظمة التعليمية بدون انقطاع في ممارسة الضغط الأيديولوجي، الذي يدعمه الحفاظ على رأي عام محدد، وتوظيف أشخاص معينين، يتجلى في مسحة أيديولوجية من القرارات التكنيكية والاقتصادية وفي تيار من مناهج الثواب والعقاب وفي اختيار الصفات الروحية المطلوبة في الناس، في فرض ردود مرغوبة على الأحداث، في أنماط السلوك وجداول التقييم. كتب فلاديمير لينين حول ذلك: "فعلى الأساس الاقتصادي المشار إليه نرى أن المؤسسات السياسية للرأسمالية العصرية - الصحافة، البرلمان، النقابات، المؤتمرات الخ- قد أنشأت للعمال والمستخدمين الإصلاحيين والوطنيين الهادئين والذين يحترمون الآخرين امتيازات وحسنات سياسية تتلاءم مع الامتيازات والحسنات الاقتصادية. فالمناصب والمراكز الراححة والمريحة في الوزارة أو في لجنة الصناعات الحربية، أو في البرلمان... التي لا تقل رصانةً والواقعة في (تبعية البرجوازية)، هذا ما تستخدمه البرجوازية الإمبريالية لاجتذاب ومكافئة ممثلي وأنصار (الأحزاب العمالية البرجوازية)... ولا يمكن الاستغناء عن الجماهير والحال لا يمكن قيادة الجماهير في عصر المطبعة والنظام البرلماني، دون نهج واسع التشعب، حسن التنظيم، مكين العتاد، نهج من التملقات والأكاذيب والاحتياالات والألغيب بالكلمات الشعبية على الموضة، مع نثر الوعود، يميناً وشمالاً، بإجراء جميع الإصلاحات وتحقيق جميع المنافع للعمال، شرط أن يُقلعوا عن النضال الثوري الهادف إلى دك البرجوازية"¹. بطريقة أو بأخرى، تتشارك جميع عناصر البناء الفوقي، وكل مكونات النظام الاجتماعي في التحكم بسلوك الناس.

دعونا الآن نفحص العضو المتخصص في التلقين الأيديولوجي والنفسي، وهو النظام المتشعب والقوي لوسائل الإعلام الجماهيري. تتمثل قوة هذا النظام بشكل أفضل في تنظيم الهستيريا الجماهيرية الشوفينية والعنصرية والفاشية والمعادية للسوفييت وغيرها. تدل مؤشرات كمية أخرى على هذه القوة: يشارك المواطن الأمريكي العادي في نظام الإعلام الجماهيري، إنه يستمع إلى الراديو ويشاهد الأفلام والبرامج التلفزيونية، يقرأ الصحف والمجلات، ويقضي الكثير من الوقت في هذا الأمر كما يقضيه في أعماله. مُحتوى المعلومات التي يقدمها هذا النظام معروفة جيداً. حتى غالبية

1 - المختارات في 10 مجلدات، المجلد السادس، فلاديمير لينين، دار التقدم 1977، ص233-234

العلماء البرجوازيين يعترفون بأنه يتم اختيار المواد بعناية وتتم فلترتها أو في كثير من الأحيان تزييفها لغسل الأدمغة وتوفيق عواطف الناس لصالح معاداة الشيوعية، ونمط الحياة في (العالم الحر). إن هدف أسر الناس أيديولوجياً تقوم به الديماغوجية الاجتماعية والسياسية، ونفاق المؤسسات الديمقراطية البرجوازية والتبشير الديني والشعارات القومية والأخلاق المحافظة والقنابل الجنسية، وإثارة عبادة الاستهلاك وخلق اصنام استعراضية.

يُطلب لذلك مستوى عالٍ من الاحترافية في عرض وتفسير المعلومات، ومقاربات متنوعة لفعل ذلك لكل فئة اجتماعية تعمل في جو من المنافسة المتوحشة. يُطلب معايير مرتفعة في المرونة وفي التكيف مع الموضة وتقلبات الحالة المزاجية، وللتغيرات في سيكولوجيا رجل الشارع. يتم ضبط اللغة وترتيبها إلى ذلك المستوى الذي يفهمه المستهلك. يتم استخدام جميع إنجازات الفكر التقني في مجال الاتصالات بسرعة. النقاشات المنطقية غائبة بشكل صارخ في سيل أيديولوجي يخدع رجل الشارع. لا عجب أن الإعلام الجماهيري الغربي يُسمى بألة التلقين، وليس الإقناع. إن الغالب بوضوح في هذا التيار هو الاتجاه نحو اللاعقلانية، نحو التماس الغرائز الدنيئة التي بالكاد تغطيها ورقة تين العقل. فيما يلي، بشكل عام، كيفية عمل الجهاز الإعلامي. في البداية، يتم إقصاء الفرد الذي يتم غسل دماغه بواسطة الدعاية البرجوازية بعيداً عن التفكير المستقل، وعن طريق التطويق بمختلف أنواعه يتم قمع مقاومة وعيه، ثم يُستخدم هذا الظرف لتبرير الخفض (القسري) لمعايير وسائل الإعلام إلى مستوى المستهلك البليد. في البداية يتم فرض التفكير المعياري والرغبات غير المنسقة على الناس، يخبلونهم ويثبطونهم، ثم يتهمون الناس بالقسوة واللامبالاة واللاعقلانية والتعطش للدم والتفكير الغوغائي. أوضح المتتورين البرجوازيين ذات مرة (بالرغم من أنهم لم يكونوا قادرين على تفسير ذلك) التناقض المفارق بين العقول المستقلة والوعي السائد للشعب. على العكس من ذلك، فإن الطبقة الحاكمة تعمل على حجب المصالح الحقيقية للجماهير، لطمس أية فكرة عن هذه المصالح في أذهانهم. إن مظاهر التفسير التي يتم تقديمها تدغدغ الغرائز الغاشمة وتثير الهستيريا. يتم فرض احتياجات مصطنعة على رجل الشارع. عندما يكون العقل متضنباً وينام الرجل وعيناه مفتوحتين في حالة صدمة، سيكون من السهل حشر عقول الناس بأفكار مُختارة بشكل خاص، وتعرضهم لرقابة خارجية.

بعد هذا النوع من التطويق البرجوازي، يكون الفرد جاهزاً لترديد التحيزات السياسية الدوغمائية والتعويذات الأخلاقية الزائفة وفقاً للكلمات الأيديولوجية التي طُبعت في ذهنه. لقد تم تحقيق الهدف الآن. إن كل وسائل الإعلام التي تعيد إنتاج الشعور بالرضا ليست خالية من المصالح الأيديولوجية والتجارية. تضع هذه الوسائل معايير وتدعم طريقة تفكير وسلوك البرجوازيين. إنها تؤدي وظيفة قولبة الحوافز العامة عند الجماهير وتقدم لهم طريق التكيف. لكن المجتمع يزخر بدوافع وأساليب التكيف المختلفة، فأيهما يُعتبر أساسياً؟ مما لا شك فيه أنها أفكار (كذلك دوافع ومعايير وما إلى ذلك) الطبقة الحاكمة البرجوازية. وهذا يعني أن وسائل الإعلام الجماهيرية تكافح من أجل جعل الأفكار البرجوازية وحوافزها وقيمها عامة وحتى إلزامية وأبدية. المبدأ التوجيهي هو أن سلوك الناس يعتمد كلياً على كيفية تفسيرهم لموقف محدد. في اللغة الفلسفية، هذا ليس أقل من فهم مثالي للتاريخ، عودة

إلى المبدأ القائل بأن (الآراء تحكم العالم)، والتي يتم بموجبها تفسير الظواهر الاجتماعية والنفسية من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي. بمعنى آخر، فإن العالم يحكمه مهندس الرأي وأولئك الذين يوجهون التقاليد ويملكون المطبخ الأيديولوجي ومن هم قادرين على إعطاء المشاعر والعواطف توجهات محددة مسبقاً. يُحاجج بأنه على الرغم من التناقضات الحادة في الرأسمالية، فقد يمكن حلها سلمياً بجهد معين من تشويه عقليه رجل الشارع، عن طريق حثه على قبول مثل وقيم الطبقة الحاكمة. إذا تم تعميم الشعور بالرضا أو غرسه في الغالبية العظمى من الناس بطريقة تجعل العبودية الطوعية غير ملموسة، وتم استبعاد المقاومة والاحتجاجات أو توجيهها نحو قناة غير ضارة نسبياً، فإن الأحداث، كما يُزعم، ستبقى تحت سيطرة صنّاع الرأي.

بالنسبة للمراقب السطحي، يبدو أنه يمكن فعلاً، من خلال التطويع الأيديولوجي، برمجة السلوك والمواقف ومجموعة كاملة من العواطف، وتحويل انتباه الجمهور إلى أشكال من النشاط (العمل، الترفيه، النقد التافه والكوميدي) التي لا يمكنها أن تلحق ضرراً بالنظام الرأسمالي. بمجرد تحقيق ذلك، تغرق أعظم المآسي في الضوضاء العامة، وتملاً المعلومات الفراغ الروتيني بأوهام تعويضية، كاتمة الاحتجاج، وموجهة الناس نحو رموز الاستهلاك وتشجيع اللامبالاة، ويتوجه النقد الاجتماعي الصارم ضد أفراد معينين وضد إجراءات محددة لمؤسسات معينة في مواقع غير هامة. وفي الوقت نفسه، فإن النظام ككل يُفقد من النقد الحقيقي وبالتالي يحتفظ بجاذبيته وبقدسيته الأخلاقية. يناقش الأشخاص الذين تعرضوا للتطويع الأيديولوجي البرجوازي بشغف أكثر من أي وقت مضى ما إذا كان نجم المسلسل سيتزوج في النهاية، ما إذا كان المحقق في الفلم سوف يحل قضيته ومن سيكون بطل الملامكة التالي، أو كيف ستبدو السيارات في المعرض القادم بدلاً من نقاش سباق التسلح مثلاً. وإذا تحوّل مستهلك المعلومات البرجوازية إلى مشاكل اليوم، ستستند أحكامه على الوصفات الأيديولوجية البرجوازية التي أُعطيت له سلفاً منذ وقت قد مضى، والتي ستبدو له تعبيراً عن تفكيره الخاص وعن مصالحه الخاص والتي تتطابق بطريقة إعجازية مع خير المجتمع. هكذا تريد البرجوازية، أن تُقنع الناس أن آراءهم الخاصة هي التي تُحرك المجتمع. هذه المحاولات تُثير حتى نظريات غريبة الأطوار (على سبيل المثال، النظرية التي طرحها عالم الثقافة الكندي مارشال ماكلوهان) والتي تنص على أن الوسائل التقنية للاتصال الجماهيري هي العامل الأساسي للتطور التاريخي.¹

لكن هذه الحسابات، كما أشرنا سابقاً، تعتمد على فهم مثالي للتاريخ، مرةً أخرى تُوضح كيف ولماذا وصلت الطبقة الحاكمة البرجوازية إلى هذا التصور للعالم؟ إن هذا، وليس أي شيء آخر يسمح لها بتبرير أهدافها ودعمها، ولتظل، في عصر الانحطاط، على أمل في أنها ستظل منيعة. المثالية التاريخية هي بالتالي وسيلة ليس فقط للخداع، ولكن لخداع الذات أيضاً. ومع ذلك، فإن النجاح النسبي، هنا وهناك في تطويع آراء وسلوك الناس لا يمكن أن يكون مستداماً لصالح البرجوازية إلى

¹ - Understanding Media, The Extensions of Man, Marshal McLuhan, London and New York

ما لا نهاية، إن تضليل وعي الناس يتعارض لا محالة مع وعيهم الذي يُفترض أنه يستوعب مصالحهم الأساسية وليس فقط مصالحهم اللحظية.

الأيدولوجيا الاستهلاكية

إن الإحساس بالرضا هو مجموع التوقعات والتطلعات والمثل العليا التي تُسمى في كثير من الأحيان الأيدولوجيا الاستهلاكية¹، اعتقد أنصار هذه الأيدولوجيا أن الفرد في القرن العشرين قد حصل أخيراً على إمكانية العيش من أجل نفسه تماماً. لهذا السبب أصبح مذهب المتعة (الهيديونية) هو مثاله في الحياة. كان هيغل قد وصف الهيديونية بالوعي الفاونستي المتعطف للسعادة، والسعي جاهداً للتمتع فيه ولكن ليس لخلقها ابداً. تُعرف الهيديونية- المبتذلة، المبسطة، التي شكلتها العواطف العابرة- الخير، بما يمكن أن يُسعدنا. وفي إطار هذه العقلية، يتم اختزال دوافع وأهداف الحياة، حتى في كل فتراتنا وأشكال مظاهرها، إلى تلقّي أقصى قدر من اللذة وأقل قدر من المعاناة. الشيء المهم للهيديونية هو مدة اللذة (الجانب الكمي) منها، وشدتها (الجانب النوعي). في هذه الحالة يتم النظر إلى مشكلة اختيار مُثل وأهداف الحياة، من وجهة نظر فعالية النتائج، وتوزيع الأولويات في إطار الرغبات وفي حساب إيجابيات وسلبيات توازن التوقعات على المدى الطويل. ضمن حدود هذه العقيدة "لا بد أن يكون للأنف مصلحة ما، قبل أن يقرر ان يشم أي شيء كان"².

إن المثل الهيديوني بسيط للغاية من الخارج: لا تكمن صعوبة تحقيقه في الصدام المستمر مع مصالح الأشخاص الآخرين الذين يتصرفون بنفس هذه الطريقة والذين يسعون إلى تحقيق أهداف مماثلة، ولكن في الاستحالة الأساسية لتوزيع أولويات الرغبة بالضبط على أساس حساب موثوق للغاية، من التوقعات.

دعونا نستعرض الآثار الاجتماعية للممارسات الهيديونية. النقطة الأولى التي تبرز هي: أن لدى المثل الهيديوني وممارساته تاريخاً طويلاً، في حين أنه كظاهرة أيديولوجية استهلاكية للوعي الجماهيري فهو جديد. هل هما قابلين للمقارنة؟ في الواقع، ظهر المثل الهيديوني وانتشر في المجتمعات الطبقيّة المبكرة. على المستوى المعرفي، سمح المبدأ الهيديوني بتحديد اعتمادية الناس الفعلية بين متطلبات الناس ومصالحهم، وأهدافهم الاجتماعية ومبادئهم الأخلاقية. كان هذا المبدأ بلا منازع وراء الفكرة التقدمية المتمثلة في أن المتعة هي أمر مُصرح لها أخلاقياً، وكان كذلك وراء نقد الدين والزهد الأخلاقي. على المستوى الأيدولوجي، كانت الهيديونية إحدى النظريات الأولى التي عبّر فيها الناس عن تطلعاتهم، حتى وإن تم اختزالها وتشويهها.

2- لا داعي للقول أن هذا يعني الطفيلية الاجتماعية وليس الجهود التي كان على الشرائح المحرومة من سكان البلدان الرأسمالية الغنية أن تبذلها حتى تبقى على قيد الحياة. كما سنرى لاحقاً، بالنسبة إلى هذا الجزء المهم إلى حد ما، سيكون من العبث حتى أن نسأل ما معنى مسألة الاستهلاك بالنسبة لهم.

2 - الأيدولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص269.

ومع ذلك، كانت الهيدونية، تعبيراً عن، أولاً وقبل كل شيء، المثال الأعلى وممارسات الطبقات المُستغلة وتعبيراً عن الأنانية الطبقيّة والأنانية الفردانية. تطلبت الممارسات الهيدونية امتيازات اجتماعية محددة. وكانت أي محاولة للتفكير بجعلها ذات طابع شامل وعالمي، تُبرز مسألة تزويد الجماهير بالمتع وتطوير قدراتهم على تلقيها. خضع النداء الهيدوني إلى تحول شكلي انتهى بتعليم الجماهير قبول الأخلاق العقيمة التي تدعوهم إلى الخضوع للمعاناة الواقعية من أجل نعمة لاحقة. "ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئاً آخر سوى اللغة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة. وإذا تركنا جانباً حقيقة أن شكل متعتهم ومحتواها كانا على الدوام مشروطين ببنية المجتمع بأكمله وقد عانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع، فإن هذه الفلسفة باتت لغواً صرفاً حالما بدأت تطالب بطابع كلي وتنادي بنفسها على أنها تصور للحياة صالح للمجتمع بأسره. وعندئذٍ انحطت إلى مستوى التبشير الأخلاقي البناء، الذي يحمل بمغالطاته السفطائية المجتمع القائم، أو تحولت إلى نقيضها، وإعلانها أن النُسك الإلزامي هو المتعة".¹

أدخلت الرأسمالية المعاصرة بعض التعديلات على وضع ومضمون التمتع. لفهم هذه التعديلات، من الضروري إلقاء نظرة فاحصة على العناصر التالية. كما لاحظنا، ارتفع مستوى معيشة العديد من العاملين في الدول الرأسمالية الغنية في القرن العشرين مقارنة بالقرن الذي سبقه. هذا النمو هو نتيجة مباشرة للصراع الطبقي المستمر على الصعيدين الدولي والمحلي، وأيضاً نتيجة غير مباشرة لهذا الصراع، أي التنازلات التي قدمتها الطبقة الحاكمة "طوعاً". أدت المُثل والممارسات الهيدونية في نهاية المطاف إلى نشوء بعض الوسائل المادية للتمتع، ونمت بعض وسائل تعزيز القدرة على التمتع، بفضل النمو الثقافي العام. لم يعد المذهب الهيدوني الذي يدّعي أنه يفهم المجتمع ككل، لم يعد مهدداً، على أي حال بشكل مباشر، بالتحول إلى زهد تبشيري.

ومع ذلك، هذا ليس سوى انطباع إمبريقي للوضع. يوضح التحليل الماركسي أنه بالنسبة للعاملين، تظل مسألة الوجود الجدير، طالما كان ذلك ممكناً في ظل ظروف الاستغلال الرأسمالي، أكثر حدة من مسألة وسائل التمتع. إن مصالحهم الحقيقية تتطلب إلغاء نظام الاستغلال والإكراه. يُعطي الواقع البرجوازي تذكيراً يومياً بهذا الأمر، خاصةً إذا تذكرنا أن ارتفاع مستوى حياة الناس قد صاحبه زيادة في تكاليف إعادة إنتاج قوة العمل. أدت زيادة تعقيد الحياة وتزايد التوتر العصبي ورتابة العمل بشكل لا يضاهي عما كان عليه في بداية القرن العشرين، إلى ضرورة تحسين بنية التغذية لتلبية المتطلبات المتزايدة لإعادة الإنتاج، وتوفير التعليم اللازم وإن كان بشكل مقيد. في ظل الرأسمالية فرض التحديث التقني للصناعة إيقاعاً من العمل القمعي يؤدي إلى زيادة الإرهاق بين العاملين من جميع الفئات تقريباً. نتيجةً لذلك، يتم استهلاك نسبة أكبر من الوقت الحالي من العمل لاستعادة القوة الحيوية

1- نفس المصدر، ص532.

حتى أفضل مؤيدي المذهب الهيدوني كثيراً ما كانوا ينظرون إلى الزهد الإيجابي على أنه متعة راقية. لم يكن من قبيل الصدفة أن يُطلق أحياناً على مذهب السعادة الأبيقوري (الزهد المادي).

البسيطة وليس لتطوير الذات. لا يسهم الوقت المُستغرق في استعادة القدرة على العمل بأي حال من الأحوال في تنمية قدرة الفرد، ولكنه يؤدي وظيفة جليلة للإنتاج الرأسمالي من خلال إعادة إنتاج رأس المال المتحرك (القوى لعاملة). وفي الوقت نفسه تبرز مطالب أعلى من أي وقت مضى من العمال ذوي الياقات الزرقاء والبيضاء فيما يتعلق بتطورهم كأفراد. من أجل الحصول على وظيفة بأجر جيد، من الضروري أن يكون مُلبياً للمعايير التي نصبها المجتمع والإنتاج، معايير "عصرية" أكثر. على المرء أن يقضى المزيد من الوقت للحفاظ على قدرته على العمل. كيف عليه أن يتصرف؟ ما هو أكثر إثارة للخوف، ما الذي يجب على المرء أن يكون أكثر تخوفاً منه، فقدان القوة، أو عدم التوافق مع المعايير الاجتماعية والمهنية؟ يبدو أن الخيار طوعي تماماً. لكن هذا النوع من الحرية شكلية صرف: إنها خيار بين شرين متساويين. فقط المراقب السطحي سيعتقد بأن كل الناس يحصلون على وقت فراغ متزايد يمكنهم فيه الاستمتاع أو تطوير قدرتهم على ذلك. ما نلاحظه في الواقع هو صراع مرهق من أجل كل دقيقة فراغ. إن ارتفاع مستوى المعيشة هو شرط لا غنى عنه، ولكنه ليس الشرط الوحيد لنشر المُثل والممارسات الهيدونية. دعونا نطرح السؤال التالي: أليس النشاط الحيوي للإنسان هو المصدر الرئيسي للتمتع؟ إذا كان التمتع، بأعلى أشكاله، منسحباً على كل عملية نشاط الناس ونتائج محتويات حياتهم فإن مشكلة الأيديولوجيا الهيدونية وممارستها تفقد كل أهمية لها. إن أقصى ما يمكن للمرء أن يفعل ويرغب كسعادة عظيمة هي العمل والارتباط مع الناس والابداع، وبالطبع أن يستهلك، هذا ما هو مطلوب منك، وما هو لديك في حياتك الفعلية. لا يمكن للناس أن يتخلوا عن ملئ الحياة وثراء المتعة ووحدة الفعل والإرادة من أجل مُثل التطفل إلا عندما يصيبهم التعصب الأعمى. الإجابة حول ما إذا كان هناك رابط بين النشاط والتمتع من الناحية النظرية والعملية، إيجابية. لكن هذه الوحدة بين العمل والتمتع، في مجتمع طبقي متناحر، مشوهة وكاذبة، وغالباً ما تتحول إلى نقيضها. في ظل الرأسمالية، لا يمكن للعمل أن يجلب المتعة للناس، لا يمكن أن يصبح العنصر الأساسي في سعادتهم ووسيلةً لتطويرهم. تصبح الثروة، في هذه الظروف، معادية لمبدعيها، أي للناس العاملين. وتُسمى هذه المفارقة الاغتراب. في عملية العمل، التي تقود إلى الهيمنة على الطبيعة، ليس العاملين هم من يحددون ظروف العمل أو محتواه، ويتم الاستيلاء على ثماره إما من قبل أصحاب القطاع الخاص أو من الدولة الرأسمالية كرأسمالي كلي. يضع الناس العاملون روحياً على نحو متزايد ولا تتكشف طاقاتهم الجسدية والثقافية في عملية العمل، بل تنهار وتُستنفد. كيف يمكن للإنسان أن يكشف عن قوته الأساسية في العمل في ظل الرأسمالية عندما لا يكون هو الذي يُضمن العالم الطبيعي في الإنتاج، في حين أن الإنتاج الرأسمالي يجره إلى نظامه؟ كيف يمكن للعمل في ظل الرأسمالية أن يُعني الإنسان؟ أي كيف يمكن أن يشجع التطور الحر للإمكانات البدنية والثقافية للفرد عندما يتم تجريد العمل من محتواه الفكري والجمالي والأخلاقي؟ في ظل العمل الرأسمالي، يتحول الفرد بنحو متزايد إلى إنسان وحيد الجانب. بالإضافة إلى ذلك "كلما انفق العامل نفسه، زادت قوة العالم الموضوعي الغريب الذي يخلقه أمام نفسه وأصبح هو -عالمه الداخلي- أكثر فقراً، وقل ما ينتمي إليه كشيء مملوك له"¹.

1 - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974، ص69

نظراً لأن الإنتاج المادي في العالم الرأسمالي يُعتبر شكلاً ثانوياً من النشاط، وبقدر ما تبقى المشاركة فيه حتى خارج نطاق التقييم الأخلاقي (أو يعترف به نفاقياً كمحفز إضافي)، فإن الإنسان يرى في العمل ليس تلبيةً لمتطلباته الخاصة ولكن وسيلة إجبارية لتلبية احتياجات أخرى. في العمل "لا يؤكد المرء ذاته وإنما ينكرها، لا يشعر بالارتياح، بل بالسخط، لا ينمي بحرية طاقته البدنية والذهنية وإنما يقتل جسده ويدمر ذهنه"¹.

في ظل الرأسمالية، لا يشعر الإنسان أنه حر وراضٍ إلا عن طريق نشاط يشعر أنه ذو معنى وغير مقيد. إنه يسعى إلى التحرر من ظلم وكبت الوظائفية، ومن الانقسام الذي يمنعه من الدخول طواعيةً إلى الواقع والتخلي عن الموقف اللامبالي المنفصل عن الواقع. يبدو له أنه يهرب من تأثير الأشياء، وأنه هو نفسه يتحكم فيها. هنا في عالم الاستهلاك، يشعر بالحرية. وبما أن المشاركة في إنتاج الثروة، التي تضعه في عبودية تصبح بلا معنى بالنسبة له، فإنه يتبنى موقفاً غير مبالٍ بشكل متزايد تجاه العمل، ويغمر نفسه في عالم المصالح الاستهلاكية. يضع لنفسه الأهداف القاسية ويتشبث بمزيد مما يشبه الحرية. وبالتأكيد "إن الأكل والشرب والتكاثر الخ. هي كذلك وظائف إنسانية حقة، ولكنها في التجريد الذي يفصلها عن مجال كل نشاط إنساني آخر ويحولها إلى أهداف وحيدة ونهائية، تكون حيوانية"².

لكن في المجتمع الرأسمالي، يشارك الإنسان، بصرف النظر عن عمله، في كتلة من العلاقات الاجتماعية الأخرى، والتي قد تعوضه عن عزلته في العمل. قد يكون هذا صحيحاً إذا كان العمل مجرد وظيفة إنتاج للسلع. في الواقع، لا يمكن اختزال هذه الوظيفة بأي حال من الأحوال: لقد خلق العمل الإنسان وهو يستمر في خلقه، إنه يؤدي وظيفة الخلق الذاتي للإنسان. وبالتالي، إذا اغترب العمل، فإنه سيكون مصدراً لكل الاغتراب في كل مجالات النشاط الإنساني. يظل الإنسان في المجتمع التنافسي، عنصراً وظيفياً ومنفذاً مجهولاً لإرادة الأشياء اللامشخصة. تتبخر إرادته تدريجياً مثل الماء المغلي في مقلاة ساخنة حمراء. في الرأسمالية تكون القيمة الموضوعية للفروض الاجتماعية غير مبالية بمفديتها، وما يتبقى هي الالتزامات التي تفتقر إلى الدفء الإنساني وإنارة هدف شامل. يعمل الإنسان ويبدع، إذا كان هناك حاجة لذلك، أي ما يشبه الاهتمام في أداء الدور الاجتماعي الممنوح له.

من الناحية القانونية الشكلية تصبح العلاقات بين الناس في مجتمع تنافسي علاقات وظيفية. في هذه العلاقات تتحدد أهمية كل فرد بشكل رئيسي من خلال قيمة الخدمات التي يستطيع تقديمها. يتم حث الجماهير على تبني التوجه الاستهلاكي من خلال الحياة الاجتماعية والسياسية الرسمية للمجتمع الرأسمالي وحيث يتم إضفاء الشرعية على الحكم التعسفي البيروقراطي. تسود روح

¹ - نفس المصدر ص71

² - نفس المصدر، ص72

الاغتراب حتى في أجهزة الدولة البرجوازية ذاتها. هناك عدد متزايد من المسؤولين محكوم عليهم بفهم مزاعم نشاطهم في سياق عمل النظام ككل. تُنقل المعارف إليهم بشح وتقتصر على الحد الأدنى اللازم لتحقيق عملية ترشيد واحدة. يكون الموظف المدني وظيفياً، رجلاً نو جانب واحد، بقدر أولئك الذين يصدر أوامره لهم. لا يذهب أبعد من محاولة تحويل أهداف الدولة إلى أهداف بيروقراطية، أو يعاملها كأهداف شخصية. وتخضع هذه الأخيرة للمصالح الاستهلاكية التي نعرفها بالفعل. ومن هنا السمات الخادعة للإدارة، الحمية المتباهية، وفساد المؤسسات ومحاولات تحقيق الحرية من خلال الواجبات اللإنسانية والعلاقات الوظيفية.

في المجتمع الرأسمالي، يتجلى الاغتراب في مجال الثقافة، حيث يدير الإنسان عالماً واسعاً من الثروة الروحية. ولكن مع عدم وجود الوسائل والقوة والوقت ولا التدريب المناسب، يجد نفسه غير قادر على استيعاب كل هذه الثروة. وإذا صار قادراً على الوصول إليها، فلن يكون ذلك إلا خارجياً، من خلال اكتساب المعارف في قوالب من الصيغ الجاهزة أو الاستنتاجات المعدلة أو القواعد أو التوجيهات، أو من خلال التعرف عليها من خلال قبول التزويرات. نتيجة لهذا النمط من الوجود في المجتمع الرأسمالي واستيعاب الثقافة، لا يشعر الفرد أنه موجود فيه بحرية أو كأنه جزء منه. لا يستطيع استيعاب الثروة الثقافية التي تُمثل جوهره المتبلور، ويجد نفسه تحت كعبها القمعي، لأن الثقافة البرجوازية تُستخدم كأداة للحكم الطبقي. وهكذا، يندرج العلم في عمليات الإنتاج والإدارة، ويواجه العمال ذوي الياقات الزرقاء (والبيضاء إلى حد كبير) كراس مال، ويُستخدم كوسيلة للاستغلال. تغترب قوة العلم عن الإنسان بقدر ما يتقدم على أنه قوة غريبة عنه، وليس قوته الخاصة.

حتى الأشخاص المنخرطين مهنيًا في مجال العلم في ظل الرأسمالية فإن نشاطهم مغترب تماماً. أولاً، لأن الإنتاج الروحي مجزأ بالمثل بسبب تقسيم العمل في مجالات العلوم، في حين أن الوظيفة المحدودة التي يؤديها رجل العلم تمنعه من فهم الأهمية الأساسية الكاملة لعملية نشاطه العلمي وتوقعه في غياب البلاهة المهنية. ثانياً، يخضع النشاط العلمي للوصاية البيروقراطية مع سعيها لتنظيم كل شيء وإزالته من جذوره الإنسانية. ثالثاً، يقوم النشاط العلمي، في نتائجه (الأفكار والاكتشافات والاختراعات) بفصل نفسه وبالانزلاق بعيداً عن مُبدعيه، ويكتسب وجوداً مستقلاً غير مألوف لهم، وتستخدم هذه النتائج لأغراض لا تمت بأي صلة لمصلحة الجماهير (بل للأغراض العسكرية، تكثيف الاستغلال، السيطرة على السلوك، إخضاع الطب للسوق، وما إلى ذلك).

يجد الفن أيضاً نفسه في منطقة الاغتراب في المجتمع البرجوازي، يصبح عنصراً هاماً في المنظومة البرجوازية ووسيلة تعمل في الخفاء لتطويع الناس. وهذا يقسم الفن إلى جماهيري ونخبوي. الأول، يُصبح وسيلةً للتضليل عندما يتخلل مع عبادة الاستهلاك ويصير مصنوعاً ضخماً للأحلام. لا عجب أنه يُطلق عليه خزان الأوهام ومن خلاله يتم ترجمة الثقافة إلى لغة تستخدم في إعلانات المنظفات. يتمثل هدف السيناريو المُنتج بصرياً على الأغلب في تجميل العالم الذي تعيش فيه ضحية الاغتراب،

والغرض منه هو توفير وسائل النسيان، وتوجيه الناس بعيداً عن ظروف اغترابهم ودعم الأدواق والرغبات والآمال الموحدة ولتكثيف الشعور بالرضا. تحقق الثقافة الجماهيرية الخاضعة للمصالح التجارية والمتطلبات الاستهلاكية المصطنعة، واكتساحها السوق، أغراضها من خلال التأثير على عقول الناس من خلال تعزيز عبادة العنف والجنس والترفيه. بدورها يعتمد الفن النخبوي على عناصر نقد الإحساس بالرضا، وعلى الثقافة الجماهيرية بالطريقة نفسها التي يعتمد بها الإيجابي على السلبي.

وهكذا فقط، من خلال فهم العملية التدميرية للاستغلال والاعتراب الرأسمالي يمكن للمرء أن يقدر كيف يمكن لنمو الإمكانات المادية في مجال الإنتاج أن لا يقود إلى تطور في مستوى الفرد، بل إلى الأيديولوجية الاستهلاكية وإلى المُثل والممارسات الهيدونية بتشوهات الاجتماعية والنفسية والأخلاقية. تُقلق الاهتمامات الاستهلاكية، المجموعات والفئات التي تشعر بشكل أو بآخر بضغط العالم الاغترابي، بالإضافة إلى أولئك الذين يكون من مصلحتهم الحفاظ على هذا العالم. تسعى البرجوازية كطبقة إلى زيادة الاستهلاك مستخدمين كل الروافع الاقتصادية المتاحة لهم، ابتداءً من تنظيم الدولة والائتمان الاستهلاكي إلى الإنفاق الضخم على الإعلانات. ليس هذا صدفةً، يميل معدل الربح المتوسط إلى الانخفاض، وإحدى وسائل مكافحة هذا الاتجاه هو الإنتاج الضخم. على الرغم من أن العالم الرأسمالي شهد خلال الخمسينيات والستينيات ارتفاعاً حاداً في تكاليف الإنتاج والتسويق بسبب ارتفاع أسعار المواد الخام والقوى العاملة والنفقات المتزايدة في المصانع والأبحاث، هذه التكلفة موزعة على الكتلة المتنامية من السلع المُنتجة، وبالتالي تحقق أقصى ربح مستمر. ولكن هذا يتطلب توسيع السوق والمبيعات المنظمة: الإنتاج الضخم يتطلب استهلاكاً ضخماً وضغطاً على السوق بوسائل خاصة، بوسائل نفسية وأيديولوجية.

تفقد المُثل الزهدية والرواقية في الوعي البرجوازي صدارتها. في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، كتب ماركس أن المُثل الحقيقية للبرجوازية كانت الزهد والتقتير والمراباة، والتي كان في مقابلها العبد الزاهد والمنتج. "كلما قل ما تأكله وتشربه وتقرأه من كتب، وقل تردك على المسرح وقاعة الرقص والمقصف، وقل نصيبك من التفكير والحب والتنظير والغناء والرسم والمبارزة الخ... كلما زاد ما تدخره - كلما زاد كنزك الذي لا تستطيع العثة ولا الغبار أن تلتهمه - زاد رأسمالك. كلما قل وجودك زاد ما تملك. كلما قل تعبيرك عن حياتك، زادت حياتك المنسوبة - زاد رصيد وجودك المغترَب"¹.

كان وصف ماركس للمُثل البرجوازية صحيحاً ودقيقاً في عصره. ولكن في ظل الأهمية التي يحظى بها البذخ والاستهلاك الطائش وعبادة الراحة، فقد تغير الوضع إلى حد ما. صار الطموح للتراكم وإنماء القيم باعثاً للإنتاج الرأسمالي، ولكنها لم تعد مصحوبةً بإنكار الذات. أصبح من الممكن الآن،

1 - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974، ص 110

بسبب التناقض بين التراكم والاستهلاك، تحويل مركز الثقل من مثال إلى آخر. نظراً لأن هدف المبدأ التوجيهي الخاص بالتراكم هو التراكم بحد ذاته فقط، في حين أن المبدأ التوجيهي الخاص بالاستهلاك يمنح التوجه نحو الاستهلاك فقط، فإن النزعة الفردية تصبح حتمية في مثل الوعي البرجوازي. تم تيسير نجاح الأيديولوجيا الاستهلاكية من خلال التغييرات في حالة عدد من فئات البرجوازية الصغيرة. من الصعب للغاية، في عصر (دمقرطة العمل) رسم خط واضح يفصل بين العمال ذوي الياقات البيضاء والمتقنين من جهة، والبرجوازية الوسطى من جهة أخرى. في حين كان المقاولين الصغار يدركون في السابق مخطط حياتهم المهنية بشكل مستقل، حيث أظهروا انضباطاً صارماً وإنكاراً للذات، إلا أنه من المستحيل اليوم تفعيل الحوافز الفردية خارج نظام شركات الأعمال. إن على المرء في المجتمع الرأسمالي دائماً أن يُثبت ملاءمته للوظائف التي يشغلها أو التي يتطلع إلى شغلها. أن تكون مطابقاً يعني أن تكون مخلصاً تماماً لمصالح الشركة أو أحد مؤسسات الدولة. هذا يعني أن تكون نصيراً مقتنعاً للإحساس بالرضا، لمواءمة الأهداف مع تلك السائدة. لكن التقدم الوظيفي يصاحبه تغييرات في مستوى الاستهلاك، والتي تكون عادةً أعلى من الدخل الحقيقي وبالتالي يشكل الإنفاق أحد وسائل الكفاح التنافسي. (يتم تغطية الفرق بين الدخل والنفقات عن طريق الانتماء الاستهلاكي، الذي وصل إلى نسب فلكية خلال أواسط القرن العشرين). هناك صراع بين الإنفاق والاستهلاك، وهو أمر لا يعرف حدوداً ويهدف إلى كسب المكانة (Prestige) والاحترام. تمارس عين الرأي العام الامتثالي التحكم بمستويات المكانة. من أجل تجنب تشويه السمعة وضمان مستوى أعلى في سلم التسلسل الهرمي، يجب على المُشارك في هذه المسابقة الالتزام بالنظام والأذواق المنصوص عليها في الرأسمالية، والاعتراف بالقناعات الملاءمة. أي انتهاك للنظام يعني انخفاض في المكانة. يعمل الرأي الامتثالي بقسوة سادية، مضطهداً ما هو مُغاير بنفس الحماس نفسه الذي اضطهدت فيه محاكم التفتيش الهراطقة في القرون الوسطى.

لا يمكن للمشارك في هذه المنافسة أن يُخرج نفسه بسهولة من الحلقة المُفرغة للمشتريات التقليدية. تُطارده الدعاية الاستهلاكية الصاخبة طيلة حياته. فمن ناحية، يحثه دِينه الائتماني، لأن خرق الالتزامات يهدده على الفور بالخراب والنبذ من قبل الرأي العام، مثل هذا الخرق قد يؤثر سلباً أو يستبعد تماماً إمكانية تحقيق مزيد من التقدم. علاوةً على ذلك، يتم جذب المشارك في المنافسة الرأسمالية الداخلية للشركات في دوامات المشتريات بمحض إرادته. بطبيعة الحال، فإن الإفراط في الاستهلاك مع الديون حول رقبتة يجبره أن يضغط على نفسه باستمرار، مدفوعاً بالخوف من الفشل والمتاعب أو الطرد من العمل. يملأ هذا حياته بعد اليقين والقلق الذي لا نهاية له مما يؤدي إلى الإرهاق والإجهاد العصبي. في سباق الفئران هذا، يجب عليه التضحية ليس فقط بصحته: من أجل أن يظل في السباق، للاضطلاع بواجباته على المستوى المناسب، عليه ان يقتصد في تطوير ذاته، يضيق تخصصه، ويقيد ارتباطاته بالأشخاص الآخرين ومتطلباته الثقافية (الزهد القسري). لكن العادة تصبح بسهولة سجية ثابتة. يتطلب الفراغ الروحي والتجريد من الإنسانية الثمن. يتكيف الفرد نفسياً مع وجود وظيفي. وهكذا ترتبط الحرية عنده بالنجاح، والوطنية مع قَسَم اليمين والشوفينية، وتتفق السعادة مع اللامبالاة، لا شيء للإنساني لم يعد غريباً عنه.

يرتبط الإحساس بالرضا بشكل أساسي مع المُثل الاستهلاكية، إنه مبتدئ تماماً. أشار هيغل إلى أن الفرد في المجتمع البرجوازي ينشط ليس بحكم نزاهته الخاصة، ولكن تحت ضغط الظروف الخارجية. مُجبراً على العمل حسب الحاجة والالتزام بالقوانين دون احترامها فهو محروم من النزاهة ومحاصر في شبكة من التبعية. في أيام هيغل، كانت المُثل البرجوازية في الحياة محدودة وكانت عقلانية إلى حد ما. ولكن الإحساس الحالي بالرضا صار مبتدئاً ببساطة.

كرب الأخلاق

في عالم يتركز فيه كل شيء حول الاستهلاك، فإن الأخلاق السائدة (وهذه دائماً ما تكون أخلاق الطبقة الحاكمة) تنسحق لتتحول إلى كرب. يرتبط هذا ارتباطاً وثيقاً بالاغتراب الأخلاقي في ظل الرأسمالية، والعلاقات الفوضوية التي لا يمكن السيطرة عليها بين الناس، والتناقضات بين الجوانب الموضوعية والذاتية للأخلاق، وبين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية، وبين النفع والحرية، الواجب والسعادة. في ظل هذه الظروف، لا يشعر الفرد بأنه صانع الأخلاق، لأن هذه الأخيرة تُنتزع من سياق الفعل التاريخي القابل للتحقيق. يفقد الفرد الصلة بين تطور المجتمع وتطوره الذاتي نتيجة لتقسيم العمل وفصل الإنتاج عن الاستهلاك والنشاط المادي عن الروحي والنظرية عن الممارسة والحقوق عن الواجبات. يعتبر الفرد، الوظائف الاجتماعية الموصوفة له (العمل، الخدمة في الجيش، الطاعة وما إلى ذلك) إملاءات خارجية تتجاهل ميوله ومتطلباته. إنه يعتبر تطور المجتمع عملية تجري على حساب استنزاف دماؤه. ولهذا السبب، يُنظر إلى الصفات الأخلاقية على أنها وسيلة لاستنزافه. ومن أجل دخوله إلى أحضان مجتمع رأسمالي فإن عليه أن يدفع ضريبة باهظة يتطلب سدادها قبول معايير ودوغما لم يخلقها ولم يتم شرحها له بشكل متماسك. تمتلك كلمة أنا (مدين Owe) بمظهر السند الذي يعد السداد لمقرض المال بشروط مرهقة: كلما حاولت بقوة أكبر سداه كلما زاد الدين علي. يستمر هذا طوال حياة الفرد. من الصعب أن يأتي ذلك الوقت الذي يستطيع أن يقول فيه بارتياح: أنا لست مديناً لأحد. في المقابل، يُقدم المجتمع الرأسمالي ثقافة مُعادية، لأنها تُغرق الفرد بوضع إما يهلك فيه بلا مجد في ميدان المعركة، أو يتصلب تدريجياً من إجهاد الاستغلال. يُعتبر (جنود الصف) في النظام الرأسمالي أن الاعتماد الذي لا مفر منه على المجتمع وعلى الجماعات الاجتماعية وعلى غيرهم من الناس، في ضوء وهمي، كأنه استبداد اجتماعي بالفرد-أو (بالاجتماعي). في هذه الحالة يتم تشويه فكرة السعادة والواجب والعلاقة بينهما. الواجب المفروض، مفصول عن السعادة وعن التطور الذاتي للفرد وهو يتقدم بزي رسمي باعتباره مطلباً لا يرحم. بدورها، تأتي السعادة ك(نجاح مستمر في الحصول على تلك الأشياء التي يرغب فيها الإنسان من وقت إلى آخر، أي الرفاهية المستمرة). إنها تكمن قبل كل شيء في امتلاك الأشياء والهيبة. وما لا يملكه الفرد، أي ما هو بعيد عن المنال يصبح موضع حسد مرير. يُثبت أي مستوى محقق من التلبية إنه طيفي وعابر ودون المستوى المطلوب. لا يتلبى الطموح أبداً، لأنه عندما يسود السعي وراء الاستهلاك، تستيقظ تطلعات جديدة قبل أن يتم استكمال ما سبقها. يُحكم على الفرد بصراع لا

نهاية له بين ما يحتاج إليه بالفعل وما يرغب به. إنه يحاول الالتفاف على الحواجز التي تحد من طموحه في السعادة مسترشداً بقاعدة (إنه يستحق النجاح الذي حققه). صارت الكلية والأخلاق الرجعية رقيقاً في الحياة الأخلاقية للمجتمع البرجوازي.

هذه، باختصار، هي صورة العلاقات الأخلاقية والمبادئ التوجيهية والمواقف المرتبطة بالنشاط الحيوي للطبقات الحاكمة والفئات المرتبطة بها. بعد أن أصبح الإحساس بالقناعة ظاهرة جماهيرية في عصر الأزمة العامة للرأسمالية، وجد نفسه في بؤرة أشد الأزمات الأخلاقية تدميراً في التاريخ. لا يوجد أدنى شك في وجود مثل تلك الأزمة. لقد لوحظت أوبئة الجريمة والعنف منذ فترة طويلة، فاقت معدلاتها النمو السكاني، تألفت نسبة كبيرة منها من جرائم بدون دوافع واضحة وجُنح الأحداث. لا ينفصل العنف عن نمو القسوة واللامبالاة بمعاناة الآخرين. يتصاعد الخوف والشك إلى جانب العنف. الشعور بالوحدة والشعور الشديد بأن الروابط مع الآخرين غير موثوق بها هي عواقبها الحتمية. يبدو أن هناك أشكالاً مَرَضِيَّة قبيحة للفردية، والتي يتركز اهتمامها على الوجود المنعزل للفرد. تنامي ما يُسمى صراع الأجيال، وتتصاعد جميع أنواع الفوضى الاجتماعية (إدمان المخدرات والكحول) والتسامح مع العديد من الرذائل والقابلية نحو الميول اللاعقلانية وصلت إلى حجم تهديدي. من الواضح أن كل أعراض الأزمة هذه دليل على انحطاط الأخلاق البرجوازية.

يتلشى الإيمان بـ(المبادئ المقدسة) للأخلاق الرسمية بسرعة في المجتمع المُستهلك. إن نفاق هذه الأخلاق يزداد وضوحاً حيث أصبحت الثقة بالتنظيم الاجتماعي البرجوازي أقل تبريراً وأكثر خطورةً على مصائر البشرية. إن الاغتراب الأخلاقي، والانقسام العميق بين الدوافع والمعايير المُحددة، وتجريد العلاقات من الإنسانية قد وصل إلى مستوى غير معروف. على الرغم من وباء الكلية والتقوية الوهمية التي تصيب الفرد في المجتمع الرأسمالي الموجه نحو الاستهلاك، فإن هذا الفرد يسعى إلى تحقيق نوع من التوازن الأخلاقي. إنه يشعر بأنه مضطر إلى الإيمان بصحة ومعقولة أهدافه في الحياة، وبسلوكه وطريقة تفكيره الموجه نحو النجاح والاستهلاك. يصبح عنصر الإحساس بالرضا عن نشاطه الخاص ومكانته وطريقه تفكيره ونظام وجود الأشياء بالكامل- بعيد المنال في غياب هذا الإيمان. هل يمكن للمرء أن يكون سعيداً إذا كان مدركاً لإجرامية سلوكه؟ بالنسبة للإحساس بالرضا، من الضروري إيجاد طريقة تعايش للتوفيق والمواءمة بين اثنين من المبادئ التوجيهية التي تستبعد إحداها الأخرى، السيكولوجيا الاستهلاكية بأنانيتها من ناحية، والوعي بالأهمية الأخلاقية لنشاط الفرد من ناحية أخرى. من حيث المبدأ، لا يوجد حل لمثل هذا التناقض، يجب إسقاط إحدى تلك المبادئ. ومع ذلك، هذا الحل غير مقبول تماماً بالنسبة للإحساس بالرضا. لكن إجهاد الصراع لا يُطاق. يجب إيجاد حل، إنهم يبحثون عنه عبر محاولة تحقيق التوازن المنشود بمساعدة الرضا المُصطنع. يتم تحقيق المستحيل في ظل هذه الأخلاق المملة بشعارات تلمع، وبالعلاقات المشوهة بين الناس وانقسام المتطلبات الأخلاقية.

عادةً ما يحصل الإحساس بالرضا على النتائج التي يريدها بعدد من الأساليب المتداخلة. أولاً، يجعل الإحساس بالرضا الفرد أقل تطلباً من نفسه من خلال تقليص المطالب الأخلاقية المفروضة على الفرد في المجتمع البرجوازي. يتم تخفيض قيمة الأفكار حول ما يجب أن يكون وما هو ممكن، تماشياً مع السلوك الفعلي. يتم الوصول بالإحساس بالرضا إلى النهاية، حيث هنا يمكن للمرء أن يقدم أقل وأقل ما يمكن للمجتمع. في عصر التغييرات الثورية العظيمة، عصر الديناميات الاجتماعية التي لا مثيل لها، يعلّق الشعور بالرضا في الدوامة البيروقراطية للمهنية، وينشغل بالاهتمامات الاستهلاكية ويحرم من نظرة واقعية عن العالم، في النهاية يجد مصيراً أعمى حيث يمكن أن يحقق شيئاً ما ويشعر بالمسؤولية الإيجابية عما فعله أو أي فشل في تحقيقه. في هذه المنطقة المتضائلة بسرعة، يكفي بالنسبة للإحساس بالرضا أن يقوم بشيء تافه ليحرر نفسه من موقف متضارب ليحس أنه يؤدي واجبه بشكل كامل.

ثانياً، عن طريق الحد من مجال تطبيق التقييمات الأخلاقية. يكون الفرد الموجه استهلاكياً صارماً فقط في العلاقات المجتمعية (الأسرة، الأصدقاء، الجيران)، ولكنه متساهل في المجال الذي يُحاذي فيه الواجب الشخصي الواجب الاجتماعي. يُعاقب المجتمع البرجوازي ضمناً تقييده لذاته ويرفعه إلى مستوى المبدأ. يصبح المعيار الإنجيلي (من ليس ضدنا فهو معنا) مبدأً توجيهياً. وتتفصل الأخلاق عن المواقف، وبذلك يكتسب الفرد شعوراً بالاحترام دون بذل أي جهد معين. علاوةً على ذلك، يمتد هناك عالم يكون فيه التأكيد على أية أخلاق مشكوكاً فيه. وبالتالي، يمكن للمرء أن يتصرف في هذا العالم كما لو أنه لا توجد أخلاق بشكل عام، على أساس زعم أن أخلاق الناس ليس لها أية أهمية في أي حدث كبير: فهي ليست إلا مجرد نزوة إحصائية.

ثالثاً، من خلال إضعاف المتطلبات الأخلاقية، عن طريق اختزالها إلى قبول غير نقدي للقوالب النمطية متوافقة مع الرأي العام، يجد (الإنسان لنفسه) التوازن في الوفاء الدقيق للطقوس والمتطلبات المقبولة، ويقنع نفسه بذلك إنه أزال ما هو (لأخلاق). عندما يكون (الإنسان لنفسه) في حالة توازن الأخلاقي، نجد بنيةً أخلاقيةً مشوهة، وضميراً مُصطنعاً مطواعاً. هذا ليس (الضمير الطبيعي) الذي عناه مكسيم غورغي ليصف به المهام الإبداعية لدوستوفسكي، ولكنه الضمير الطبيعي لمجتمع مريض. يدعم المجتمع هذه الحالة الذهنية بشكل متعمد بمساعدة المهدئات، والتي يمكن إيجازها بمعانٍ بسيطة كالتالي: (نحن نعمل ونستهلك ونحب ونتشاجر ونفرح ونحزن ونربي الأطفال ونشتكي من الأمراض. هذا ما كان عليه الأمر، وهذا ما سيكون عليه، كل شيء في محله). لا يطرح الضمير المتكلف أسئلةً مرهقة: كيف ولمن نحن نعمل؟ ما هو الغرض من الاستهلاك؟ من الذي يجب أن نحب، ومع من يجب أن نتصارع؟ ما الذي يجب عليه أن يُفرحنا، وما الذي عليه أن يُحزننا؟ ما الذي يجب أن ننشئه في أطفالنا؟ من الذي يستفيد من عدم تغيير هذا الوضع الثابت (يببدو ثابتاً)؟ يبرر هذا الضمير السعي لتحقيق النجاح الشخصي، ويمنح الناس تصريح التصرف بـ(ضمير مرتاح) من خلال موائمة الدوافع مع المبادئ التوجيهية. يصير ارتكاب الجرح والجرائم من أجل الوظيفة، من (العادة)، ويتم التخلي عن التسويات المعقولة لصالح الحلول غير المبدئية، والاعتراف

بالصفات الشخصية للتصرف فقط باعتبارها أخلاقية، كل هذا يتم اعتماده من قبل الضمير المرتاح، بتذبذب معين في أحسن الأحوال. وبدون أن يتعذب المرء، يمكنه أن يغفر لنفسه هذه الجُنح بفيلانتروبيا بخيلة.

في المقابل، يذهب الرأي العام الرأسمالي السائد إلى أبعد الحدود لتمكين الضمير المرتاح من العمل بدلاً من الشعور الأخلاقي الحي (الذي يتضمن -على الأقل- أدنى حدود المشاعر الإنسانية التي تراكت عند البشرية عبر التاريخ). ورسالة هذا الرأي هي أن النظام الاجتماعي البرجوازي يستحق الثقة على أساس أنه يربط التوقعات الفردية بسلوك المستهلك، بزعم أن كل الناس يمتلكون فرصاً متساوية للنجاح. إذا لم يستغل الفرد هذه الفرصة لسبب ما، فإن النظام يغسل يديه من الأمر، بقدر ما يقول أنه عليك أن تلوم نفسك. لم تكن أخلاقك كافية (في حال حدوث انتهاك صارخ للمعيار)، أو على العكس من ذلك، لقد كانت أخلاقك مختلفة بحيث أنك لم تستطع أن تُجاري معايير الاستهلاك. ليس الانحلال الأخلاقي مجرد نتيجة أيديولوجيا المستهلك، بل هو أيضاً سبب لتطورها (تطور البنية الأخلاقية). إن الإحساس بالرضا هو في الأساس وسيلة للأدلة، إنه ليس إلا تكييف متشابك للنظام البرجوازي.

ما هو المشترك بين الأخلاق الاستهلاكية والبحث عن المتعة، والذي يتمثل شعارها في المثل الأمريكي السائد -أنا ومن بعدي الطوفان- (Better a Boil on the Body of Society than a Scratch on my Own Neck) من جهة، والأخلاق التي تُجسد مصالح تقدم المجتمع، من جهة أخرى؟ يعتبر الإحساس بالرضا نفسه الدعامة الأساسية للأخلاق الاجتماعية، وهو جاهز دائماً لإدانة العدمية واللاأخلاقية، بما لها أساس على أرضية المعايير المقبولة والمعتدلة. ولكن هذا هو بالضبط ما يُبرز المفارقة في حقيقة أنه أثناء الانخراط في الأخلاق الطنانة السائدة المزينة بزينة النوايا الحسنة، يسير الإحساس بالرضا جنباً إلى جنب مع كل ألوان الأخلاق الرجعية. ألا يثبت الاحترام المتنامي للعصابات القانونية وشبه القانونية التي تدير عمليات إجرامية: أوكار المقامرة، بيع المخدرات، إقراض المال وما إلى ذلك، ألا يثبت ذلك؟

كما لاحظنا بالفعل يلتزم الإحساس بالرضا بالأخلاق التوفيقية (الخاصة به) المتمثلة في السعي المهني، تقليدياً ونسبياً فقط. تُعتبر الصفات التقليدية سلاحاً ضعيفاً ضد العدمية. عندما تُختزل الأخلاق إلى جعل السلوك يتماشى مع المعايير السائدة، فحتى شكلية صحة هذا السلوك لا يعطي أي مؤشر على أخلاقها الحقيقية، والتي، أي هذه الأخيرة لا تنظم السلوك وتراقبه وحسب، بل تحفز أيضاً الناس على القتال من أجل أشكال متقدمة من الحياة الاجتماعية. يُعطي هذا الصراع شكلاً أعلى لنماذج السلوك، حيث لا يكون الإنسان موضوعاً للتنظيم الخارجي وحسب، بل هو أيضاً صانع للمعايير الأخلاقية. لذلك، عندما يؤيد الإحساس بالرضا النقم على العدمية، فإنه يعني بشكل أساسي النقم على اتخاذ أية إجراءات ضد التنظيم الاجتماعي البرجوازي، والنقم على الانحرافات عن

المعايير المحددة فيه والمطالبة بالعودة إلى الخضوع له، وسطحياً يفترض مسبقاً مراعاة التقيد بالقواعد الأولية في سلوك المجتمعات الإنسانية.

الإحساس بالرضا لا يميز بين العدمية من جهة، والمشاركة في النضال من أجل التغيير الثوري للمجتمع من جهة أخرى. كلاهما يأتي تحت عنوان الجرائم الاجتماعية والمرض، بقدر ما يتعديان إطار مواقف الوضع المرسوم وردود الفعل المخططة وقائمة التوقعات، مُنتهكين لنزاهة التنظيم الاجتماعي البرجوازي. ليست الأخلاق، عند الإحساس بالرضا أكثر أو أقل من تناغم السلوك مع المعايير والنماذج البرجوازية السائدة. يُعتبر السلوك الذي لا يمكن التنبؤ به بشكل صحيح سلوكاً لاجتماعياً وغير أخلاقي تقريباً. ويتم وصم المشاركة في الحركات الاجتماعية التقدمية بذلك، مثلها مثل الجريمة.

قلق وأساطير الإحساس بالرضا

يكتشف الإحساس بالرضا، عاجلاً أم آجلاً، أن هناك مواقف أخرى في الحياة، وأن هناك، على وجه الخصوص، الإحساس بالسخط. من وجهة نظر الإحساس بالرضا، لا يعد الإحساس بالسخط أقل من مجرد تعبير عام عن خيبات الأمل الفردية، وعن الآمال المحبطة، إنه باختصار، شذوذ وذاتية خاطئة، لا تخضع لتفسير عقلائي. يُدرك الإحساس بالرضا، بالطبع، أنه من المستحيل تحقيق الإشباع المُطلق. حتى من خلال تقليل رغبات المرء إلى الحد الأدنى، لا يمكن للمرء أن يصل إلى قمة الإرضاء.

كيف يمكن للمرء أن يُفسر شذوذ الإحساس بالسخط، الذي لم يكن راضياً؟ يتبنى الشعور بالرضا خط التعبير التالي. بما أن هناك أناس من جميع الأعمار في كل بيئة اجتماعية راضين وأناس يشعرون بالسخط، ومع هذا التقسيم الذي لا يتوافق من وضعية ملكياتهم وأدوارهم ومؤشرات اجتماعية أخرى، وبما أنه كان هناك انقسام دائم بين متفائلين ومتشائمين بغض النظر عن التغيرات في البيئة الاجتماعية، فإن تحليلاً اجتماعياً للظروف والبيئة لا يمكن أن يكون مثمراً. وباستخدام البيانات التي يمكن الوصول إليها من منظور تجريبي ووضع العالم الاجتماعي جانباً، فإنه يجب على المرء أن ينظر في العوامل البيوسيكولوجية للشعور بالسخط، باستثناء الحالات الشاذة، فإنه يجب العثور على أصول هذه الحالة في التركيب البيوسيكولوجي الموروث للفرد.

يتشبث الإحساس بالرضا بسلسلة من الروابط الموجودة بالفعل. من المحتمل جداً أن يكون للإحساس بالسخط والعدمية عند الفرد جذور في البيوسيكولوجيا، وهي مرتبطة بطريقة ما بتكوينه الجيني وشخصيته ومزاجه، خاصة مع تذبذب ظروف حياته. لا يحتاج المرء إلى عقل تحليلي لاستخلاص

النتيجة التالية: يتشكل الوعي الفردي تحت عدد لا حصر له من العوامل، حتى لو بدت محدودة وليست ذات أهمية. لا جدال في أن هناك أشخاصاً يُصابون ويتأذون بسهولة ويتفاعلون بشكل مؤلم، حتى مع ظروف غير درامية في الحياة. علاوةً على ذلك، هناك أشخاص يجدون أنفسهم غير قادرين على الخروج سليمين من تجارب حياتية مريرة، وغير قادرين على التعامل مع الأمور المعقدة ويفتقرون إلى المرونة في تقرير المشكلات العملية العامة. بالنسبة لشخص مكتئب وحزين، قد يبدو كل شيء بالنسبة له بائس وقاتم. بالنسبة للناس من هذا النوع يكون وعيهم الخاص بائساً في انعكاس ذاتي، وهذه هي الطريقة التي يبدو فيها بالنسبة للآخرين. لا يمكن إنكار أن الظروف المختلفة تؤثر، وفي كثير من الأحيان، بشكل جاد، على حالة الفرد العقلية مؤدياً به إلى التعميمات العدمية والمنتشائمة.

ومع ذلك، فإن الإحساس بالرضا، الذي ينشغل بالبحث عن أسباب الذاتية الوهمية، لا يلاحظ، وربما يرفض، الوقائع ذات الطابع المتناقض. على سبيل المثال، إنه لا يلاحظ الرابط بين العدمية والإحساس بالسخط على أنه مباشر أو ضروري. إن لدى الإحساس بالسخط والنظرة العدمية للعالم نظام متشعب من الجذور، تكون الشروط المُسبقة البيونفسية والتجربة الشخصية ونزوات المصير ذات أهمية.

في الحقيقة، تتمثل المهمة في التفاعل الأساسي بين الخصائص البيوسيكولوجية والظروف الاجتماعية. ولكن هذا يعوقه دوغمائية الإحساس بالرضا، الذي يُعارض الاجتماعي بالاجتماعي. توجد البيوسيكولوجيا في الإنسان ليس كخاصية طبيعية خارج التاريخ، ولكن كشيء يحوله ويشغل عليه المجتمع. يمكن ملاحظة ذلك بسهولة إذا أخذنا في الاعتبار العواطف السارة وغير السارة، والتي يعتمد عليها السخط والرضا. لا ترتبط هذه المشاعر بشكل فوري بالجهاز العصبي أو الغدد الصماء لأعضائنا، على الرغم من أن الحال يبدو كذلك.

الसार وغير السار لهما أصول أيديولوجية ونفسية معقدة. المتعة، السرور والرضا وأيضاً أعلى درجات الامتنان (السعادة)، أي جميع الأوضاع التي تعلو على هذه المشاعر هي ردود فعل مختلفة على إنجاز، أو ترقب خطط الفرد ومشاريعه وتطلعاته. فهي ليست مستمدة بأي حال من الأحوال من الفسيولوجيا ومن الطبيعة البشرية المتحجرة التي لا تتغير. إنها تنتمي إلى العالم الاجتماعي. كل ما يتعلق بهذه الآمال والتقاليد والذكريات والمثل العليا، كل ما يسهل تحقيقها يعتبر ساراً، في حين أن ما يعيقها هو غير سار.

على صانعي الإحساس بالرضا تقديم عوامل من طبيعة صمام الأمان. يتم إنشاء خط دفاع ثاني (مثل الوعظ في الكنيسة). يُعطى الشعور بالرضا جرعة معتدلة (صحية) من التشاؤم والعدمية لجعله محصناً ضد أي ارتفاع في درجات الاكتئاب. إن حقن الموقف النقدي يسمح له أن يبدو جديراً

بالاحترام. ومن المفارقات أنه من المريح أن يكون الناس متشائمين، والإحساس بالرضا حريص على تجربة هذه الراحة.

كل امرئ قادر أن يختار اتجاهه في الحياة، ولا يمكن لأحد أن يلومه على ذلك أو أنه يقوده إلى تفضيلات أخرى، لأن هذا أمر طبيعي، مثل أماكن الرمال في الصحراء. يجب أن نتذكر أن الغرض الرئيسي من حقن العدمية هو إزالة الخطر الذي قد تتعرض له الأساطير الاجتماعية البرجوازية. المفارقة هنا هي أن القلق والمخاوف تُستخدم لإبعاد القلق والذعر والسَخَط. هذا يذكرنا بالمثل (لا يفل الحديد إلا الحديد- Like is Cured by Like). تُمثل الحُقن التي ذكرناها مجموعة من المخاوف الوهمية تهدد كل أعضاء العشيرة الراضية، مُشكلةً ومعالجةً بشكل خاص. تُعد الآلة الأيديولوجية للمجتمع الرأسمالي هذه المجموعة بعناية وتنتشر في حزمة مع الأفكار البرجوازية المتفائلة، ويُمكننا أن نذكر التالية منها:

1- مخاوف الأخطار على الحضارة

يمكن تقسيم مجموعات المخاوف بشكل مشروط على مجموعتين. الأولى تخص الأخطار على الحضارة، والثانية لها طابع اجتماعي مباشر. في المجموعة الأولى يتم جذب الانتباه إلى أخطار أنثروبولوجية وإيكولوجية ومدنية وسكانية. انفجار المعلومات وخطر الاكتشافات العلمية-التكنولوجية الجديدة التي يصفها علماء التنبؤ المستقبلي بشكل مسبق. يجد الإحساس بالرضا نفسه عاجز في أساليبه، عند تعامله مع هذه الظواهر، خصوصاً عندما سيتعين عليه كشف أسبابها. إنه يُبرز الجوانب الثانوية لتلك التهديدات، ويدفع جوانبها الاجتماعية الجوهرية إلى الخلفية. بينما يقوم الإحساس بالرضا بتشويه مجموعة كاملة من التهديدات على الحضارة من خلال تحليل غير طبقي، فإنه يسارع إلى تهدئة نفسه بالاعتقاد بإمكانية أن يتم إزالتها من قبل المؤسسة البرجوازية. من المفهوم أن البديل الاشتراكي يتم تجاهله تماماً لصالح هذا النوع من الإصلاحية. يؤدي الإحساس بالرضا بالتالي عمليةً مزدوجة: إنه يُعطي الانطباع بأنه قلق للغاية، وفي الوقت نفسه، يظل مخلصاً للأيديولوجيا التقليدية المتفائلة.

2- التمدين

يضع الإحساس بالرضا ظاهرة التمدين على رأس قائمة التهديدات. تنمو المدن بإطراد. كانت المُدن في الستينيات تحتوي على 25% من سكان الدول الرأسمالية تقريباً، وهي نسبة هائلة في معايير ذلك الزمن (برز الحديث عن هذه الظاهرة بشكل كبير، وصارت تتردد على مسامع الناس يومياً). وكان علماء التنبؤ البرجوازيين يقدرون أنها ستؤوي بين 70-90% من سكان العالم مع نهاية القرن. هذه

الأرقام حقيقية الآن تقريباً في الدول الكبرى. ما نوع الحياة التي نشهدها في المدن؟ من ناحية، من الواضح تماماً أن نمو المدن تاريخياً ليس حدث صدفي. إن الاستخدام المتزامن لكتلة هائلة من وسائل الإنتاج والقوة العاملة في منطقة محدودة يحقق فوائد اقتصادية لا جدال فيها. في المدينة، تندمج جميع أشكال النشاط البشري وتتشابك كل الخيوط التي تربط كل أشكال النشاط في عقد متصلة. تُنتج المعرفة فيها، وتكون الروابط بين المجتمع والأفراد أكثر تشعباً. وبالنسبة إلى الإحساس بالرضا يُعتبر التمدين قبيحاً. يتم تلخيص الشر الناجم عن الاستيطان في المدن بعدة أشكال. النمو السريع للمدن هو تهديد خطير على الصحة. الهواء ملوث بغازات العوادم والدخان الصناعي. الضبخن، الذي يحتوي على مئات الآلاف من أطنان السم ويمتص ما يقرب من نصف الأشعة فوق البنفسجية الناجمة عن الإشعاع الشمسي، إنه مُعلقٌ فوق المدن الصناعية كأجراس الجنائز. وقد أعطى هذا الخبراء سبباً قوياً للقول بأنه إما على البشر أن يقللوا من الهواء الملوث، وإما أنه سيقوم بتقليلهم. هناك خطر كبير في ضوضاء الشوارع. الإيقاع السريع للحياة والعمل جعلت سمع الناس أكثر حدة. لهذا السبب تتم مقارنة رأس شخص متعب بكهف يصدر بصدى أقل صوت. يؤدي التلوث السمعي إلى تكثيف استخدام المراكز العصبية مما يؤدي زيادة توتر المرء وزيادة الاضطرابات العصبية والإرهاق العام، ويؤثر على النمو العقلي ويعرض الناس لأمراض خطيرة. إضافة إلى ذلك، يعاني الجهاز العصبي من إيقاع العمل ومن ظروف الحياة المدنية. تتسبب صعوبات الازدحام والنقل التي يواجهها سكان المدينة باستمرار بإرهاق شديد، لا يتم تخفيفه حتى في أوقات الفراغ. نتيجة لذلك، تتزايد الحوادث الصناعية واليومية.

عندما يجد الإحساس بالرضا نفسه وسط تقييمات التمدين هذه، ينتقل من تطرف إلى آخر. إنه يرى المدن كنقاط تركيز لجميع التناقضات الأكثر حدة للحضارة، كمصدر لجميع الشرور. ليست الرأسمالية سبب هذا الشر، ولكن المدينة على هذا النحو. ومن هنا جاءت مشاريع تفكيك المدن البيوتوبية الروسية. إن محاولات تفكيك المدن غير واقعية وتعكس عدم القدرة على وقف عفوية العمليات الجارية وتوجيهها على أسس طبقية لصالح الأغلبية. في الوقت نفسه، إحدى خصائص الإحساس بالرضا أنه يُسقط اتجاهه نحو المستقبل، وليس نحو الماضي. يُعتبر التمدين من البداية حتى النهاية مشكلةً تقنية أو إدارية، كعملية مستقلة معزولة عن المجتمع. تتعلق كل الآمال لوضع التمدين تحت السيطرة على القرارات الإدارية والوسائل التكنولوجية. تُعتبر مخصصات الدولة وتخطيط المدن من أهم أدوات إعادة بناء المدن. الرأسمالية، في نظر الإحساس بالرضا، قادرة تماماً، وتدرجياً على القضاء على رذائل المدينة الحديثة بمساعدة إنجازات بعض العلوم وتوجيه الرأي العام في المقابل. يُقال أن الشرطة ستكون قادرةً على القضاء على الجريمة الحضرية. التدابير التي وُضعت في مجال النقل ستضع حداً لاختناقات المرور ومصادر تلوث الهواء. سيساعد العلماء في إثراء المدن الضخمة وتوفير امدادات كافية من الماء العذب والراحة الصوتية. سيتم فصل الصناعة عن المناطق السكنية، في حين سيتم هدم الأحياء الفقيرة. سوف تصبح المراكز الثقافية في متناول الجميع في الوقت المناسب. سيزيل (المهندسين الاجتماعيين) رعب الوحدة من خلال تشجيع العلاقات غير الرسمية. سيساعد المحللين النفسيين على التخفيف من العصاب وموجات الانتحار، وستقل الاضطرابات

العصبية عندما يختفي الضبخن والوضوء. باختصار، ستحتفظ الحياة المدنية بفوائدها بينما تتخلص من كل أوجه القصور فيها. في حجج الإحساس بالرضا، فإن كل مشاكل التمدين لها نهاية سعيدة. ومع إزالة التهديدات التي ينطوي عليها التمدين سيتم تسوية جميع المشاكل الأخرى التي لا تزال تسبب المخاوف.

يتم تخفيف وتحييد جرعة المخاوف التي تم ضخها بسلاسة في الإحساس بالرضا من قبل الجهاز الأيديولوجي، وكذلك المخاوف الناتجة عن تحليلات وتعميمات ملاحظاته الخاصة (الإحساس بالرضا). يُفسح الشعور بالتشوش المجال لليقين بالمستقبل وبالتالي بالحاضر أيضاً. بطريقة مدهشة، وبالنتيجة، يُمارس التكهن تأثيراً عكسياً على الناس، ويستفيد بأقصى الحدود من أولئك الذين يصنعون الإحساس بالرضا. كل ما على المرء أن يفعله هو أن يأخذ نظرةً (غير متحيزة) للتهديد (التمدين أو أي طيف آخر من أطيف المخاوف)، والالتزام بتقييم الرأي العام الامتثالي والاشترك في العلاج المُطبق من قبل النظام البرجوازي لهذا التهديد. بالنسبة للإحساس بالرضا، يستمر (النضال) ضد تهديد التمدين بأقصى درجات الراحة.

ما مدى واقعية توقعات الإحساس بالرضا؟ إن حقيقة أن تفعيل الخطة التكنيكية لتحديث المدن الأمريكية سوف تتطلب ألف مليار دولار (في ذلك الوقت) على أقل تقدير، أي تقريباً ما أنفقته الحكومة الأمريكية على الأغراض العسكرية في الخمسينيات والستينيات، يجعل من الواضح أن هذه التوقعات لا أساس لها من الصحة. بالطبع كان يمكن للمرء أن يؤمن بمعجزة ما. ولكن إذا نظر المرء إلى الأمور بشكل واقعي، يجب أن يكون من الواضح أنه في ظل بنية السلطة والملكية القائمة لن تتوقف الدولة عن تخفيض نفقاتها على الخدمات والبنى التحتية والتأمينات الاجتماعية. ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك بكثير. لنفترض أنه تم القضاء على الضجيج والضبخن والازدحام المروري. هل تنمو الجريمة وإدمان المخدرات في المدن فقط لأن قوات الشرطة صغيرة جداً ولا تعمل بشكل كافٍ؟ ومع ذلك إذا اختفى التلوث ولكن بقيت البطالة، فهل يمكن اعتبار أنه تم القضاء على التهديد الذي يمثله التمدين؟ ماذا عن مشاكل التعليم وارتفاع الإيجارات والتمييز العنصري؟ ماذا عن السخّط في الأحياء الفقيرة، والتي هي مستعمرات اقتصادية للمقاطعات الحضرية ذات الامتيازات الاجتماعية؟ لا يمكن للقرارات التكنيكية والإدارية أن تزيل الخوف، أو تخدم حالة عدم اليقين، وتخفف من الشعور بالوحدة أو من مرارة الفئات الدنيا من سكان المناطق الحضرية في الرأسمالية. هذا يتطلب شيئاً أكثر من التطلعات الإصلاحية. إن تحسين المدينة هو، في المقام الأول، مشكلة اجتماعية، رغم أنها تنطوي على جانب تكنيكي طبعاً. التمدين ليس هو السبب، ولكنه مظهر، إنه تجلٍ لمشاكل اجتماعية أعمق. إن تركيز القيم المادية والثقافية في المدن القبيحة، هذه العملية الرأسمالية- التي جلبت التقدم العلمي التكنيكي- جلبت كذلك معاناة جديدة للناس بأشكال متنوعة.

ليس هناك شك في أن الإحساس بالرضا يريد القضاء على الأخطار التي تهدد الصحة. يُعتبر المبدأ السائد على نطاق واسع بأن السعادة هي الصحة، (أهم شيء الصحة)، بأنه رأس الحكمة. في المقام الأول، يبدو أنه لا يوجد سبب لأي مخاوف معينة. لقد تم القضاء على الطاعون منذ فترة طويلة، وقد تم تطوير الأدوية التي تمنح الوقاية ضد الملاريا، وانخفض معدل الوفيات في الدول الرأسمالية من الحمى القرمزية إلى أقل من 1%، ومعدل الوفيات الناتجة عن الحصبة تكاد لا تُذكر. أحرز تقدم كبير في مكافحة الأمراض الجنسية، وقللت طرق العلاج الحديثة من خوف الناس من الالتهاب الرئوي والتهاب الشعب الهوائية، وتمت السيطرة على التيفوئيد، وحُذِف شلل الأطفال من قائمة القَتَلَة، وتم إحراز تقدم ملموس في مكافحة الزحار والسل الذي كان يُعتبر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين المرض الأكثر رعباً. باختصار، لا شك في الحماية التي قدمها التقدم الطبي. ومع ذلك، فإن انتصارات الدواء ليست مقنعة للغاية. يعد انخفاض معدل الوفيات وزيادة العمر المتوقع مؤشرين هاميين على تحسن الصحة العامة، لكنهما لا يعكسان الوضع ككل، ففي معظم البلدان الرأسمالية انخفض معدل الوفيات، لكن لم يرجع هذا إلى أي انخفاض في معدل الإصابة بالمرض. إذا وضعنا جانباً الأمراض التي تُصيب الشعوب في الأطراف، مثل الايبولا، هناك أمراض، ليست قاتلة مثل الأمراض المعدية، ولكنها تسبب معاناة هائلة (السكري، أمراض القلب وانسداد الشرايين والانفلونزا الموسمية). إذا لم تقصّر الحياة (في واقع الأمر، فإنها تُدرج بشكل غير مباشر في إحصائيات معدل الوفيات). تُعطل هذه الأمراض الناس في وقت مبكر وتشوه حياتهم. تُفوض الأمراض التي تسبب الضعف البدني والعقلي لفترات طويلة، صحة الناس وقدرتهم على العمل، وهي أسباب مهمة لمعاناتهم. قد تكون هذه الأمراض أكثر خطورةً من بعض الأمراض القاتلة. بالكاد يموت أي شخص من تسوس الأسنان أو نزلات البرد، السكري وأمراض العمود الفقري تنتشر بكثرة. لكن هذه الأمراض تغزو أعداد وافرة من الجنس البشري مما يعيق قدرتهم على العمل والعيش بشكل طبيعي.

تدهور الوضع في حالة بعض الأمراض، كما لاحظنا بالفعل، مع نمو المدن والازدحام والآثار الضارة للنفايات الصناعية. يتم لفت الانتباه إلى الحوادث الصناعية وبشكل مبرر إلى الأمراض العقلية المرتبطة بالمجتمع الرأسمالي.

لقد تم القضاء على الطاعون، لكن وصل إدمان المخدرات إلى أبعاد هائلة في المجتمع الرأسمالي. هناك عيادات كثيرة، ولكن إدمان الكحول والأمراض المهنية تنتشر. كانت الستينيات هي عتبة هزيمة السل، ولكن ثلث (130 ألفاً) عدد أسرة المستشفيات في بريطانيا في الخمسينيات كان يشغلها أشخاص يعانون من أحد أشكال الاضطراب العقلي، وضعفي هذا العدد يتلقون علاجات خارج المستشفيات¹ (انقسام الشخصية والذهان الاكتئابي بشكل رئيسي)، في حين يعاني عدد كبير من الناس اضطرابات عاطفية ومن مختلف أنواع الأمراض العصبية المزمنة والأرق، وازدادت معدلات الانتحار، وفي حين أن اللامبالاة والملل الذي لا يطاق والتعب اللامنتهي والإرهاق الناجم عن العمل والمخاوف الأخرى، فإنها في أي حال تزيد بشكل كبير من فرص إضعاف صحة الناس.

¹ - Progress In Mental Health, British office of Health Economics, 1965, P6

كيف يتصور الإحساس بالرضا المخرج بعيداً عن هذه الحالة؟ على وجه التحديد هنا، يجب على المرء أن ينتقل من التبيان البسيط للحقائق إلى تحليل أسبابها، إلى التقييمات والتنبؤات، وهنا يبرز الجوهر الاجتماعي للإحساس بالرضا. لا يعني مصطلح (الإحساس بالرضا) مجرد قبول طوعي أو غير طوعي للواقع البرجوازي المغترب، أو طريقة للتصالح معه (قد يكون، في النهاية، خارجياً بحتاً أو حتى إلزامياً)، ولكن أيضاً الاكتفاء، الاقتناع بهذا الواقع.

وبالتالي، فإن الإحساس بالرضا، بطبيعة الحال، يرى أن أسباب أمراض الحضارة يمكن فصلها بسهولة عن الحضارة، عن الحضارة البرجوازية. تم التخطيط لعدد من الإصلاحات لإزالة هذه الأسباب، بينما تُترك البنى الرأسمالية، وهذا هو المهم، بدون أن تُمس. بمعنى آخر، فإن الاستنتاج الذي يتوصل إليه الإحساس بالرضا هو أنه من الممكن الحفاظ على المجتمع في أقصى درجات الصحة في ظل الرأسمالية. من هذه الزاوية، يُعتبر الدواء والحماية الصحية منقذاً عالمياً تقريباً من كل الشرور والردائل. زعم المصلحين البيض أنهم قادرين على دمج الفرد في المجتمع الرأسمالي وخلق حالة من النشوة، حياة سعيدة وواثقة، دون إرهاق واحتجاجات، حياة يؤدي فيها كل شخص عن طيب خاطر الدور الموصوف له. ويتم التبشير أنه بمساعدة التكنوقراطية الطبية يمكن حتى تكييف النظام العصبي للبشر مع الحروب المحلية والتهديد النووي والبيروقراطية المتزايدة والعمالة المغتربة. يُقال أن مستوى النظافة العامة يمكن رفعه عن طريق إقناع القوى التي من مصلحتها الإنفاق على النظافة أكثر من الإنفاق على الاستعدادات العسكرية وجهاز القمع. بالطبع هناك جانب إنساني وليبرالي في المطالبة بمستوى أعلى من النظافة كما هو الحال مع المطالب المذكورة حول إعادة تأهيل المدن. لكن في مقارنة هذه المطالب بمعزل عن مشكلة النظام الرأسمالي الأساسية وشكل الملكية والسلطة، فإن المطلوب ليس إنسانية أكثر، بل ديماغوجية اجتماعية ذات فائدة أكبر.

لا عجب في أن الناس يقولون، بلغات مختلفة، أن بناء القلاع في الهواء أسهل من تدميرها. إن الأمل في إعادة إصلاح العالم وفق وصفات المصلحين الطبيعيين، وصفات توضع بنجاح من أجل الإحساس بالرضا وتصبح جزءاً من أيديولوجيتها، هي حصون تقف عائناً أمام إعادة بناء الواقع. من الواضح تماماً أن المصالح الاقتصادية والوحشية لرأسمالية الدولة الاحتكارية والإجراءات الإدارية التي تتفق مع هذه المصالح قد أخذت وستستمر في أخذ التوصيات الطبية بعين الاعتبار. لكن السؤال أين تكمن هذه المصالح في الحقيقة؟ هل تكمن في صحة الناس وخلق حياة كريمة لهم؟ إذا كان أيديولوجي نادي روما ينادون بتقليل عدد سكان الأرض عبر نشر الأمراض والحروب، فمن هم هؤلاء؟ ألم يكونوا هم أنفسهم رعاةً لمصالح رأسمالية الدولة الاحتكارية؟ لا يمكن لمجتمع غير متناغم أن يُشكل فرداً متناغم وصحي.

ينجح الإحساس بالرضا في مواجهته المخاوف في إيجاد وسائل أكثر صلابة لتأكيد الذات (وإن كان ذلك من منظوره فقط) في مسألة تهديد الهيدونية الجديدة. هذا ليس صدفةً، لأنه في الهيدونية الجديدة (أوج الأيديولوجيا الاستهلاكية) يرى مثله العليا. يتم رسم الأفق الكئيب لمستقبل البشرية. سوف تفي الآلات بالمتطلبات المادية الأساسية، وتحرر الإنسان من العمل، وكما ذكر، سيجد المرء يوماً ما أنه لا لزوم له. بعد ذلك، سيشارك بصفته متعطلاً في البحث عن المتعة والاستهلاك فقط. سيضرب هذا النشاط ويدمر أروع صفات الإنسان تدريجياً. سيتغلب الغباء والكسل على الإنسان، الذي سيتخلص من التقاعس عن العمل في عالم الآلات المؤتمتة المريح.

تم التعامل مع هذه المشكلات بطريقة أو بأخرى من قبل العديد من كتاب الخيال العلمي، الذين ابتكروا ما سُمي بالروايات المناهضة لليوتوبيا، وهي روايات خدمت كثيراً كتحذيرات. على سبيل المثال، يتم عرض تهديد الهيدونية الجديدة في المستقبل ببلاغة في رواية عام 1961 (العودة من النجوم)¹ للروائي البولندي ستانيسلاف ليم، الذي كان يحمل نزعات انشاقية واضحة. تعود شخصياته إلى الأرض بعد رحلة فضائية طويلة جداً ويجدون تغيرات مذهلة: (الفوارق الاجتماعية والصراعات والحروب صارت من الذاكرة البعيدة. الإنسان مدلل بالآلات: مُطبعة وملتزمة وتقوم بمراقبته. تم إنقاذ الحياة من الخوف والشك وانعدام الثقة والأمراض بفضل التغيرات الاجتماعية والعلمية التي قضت على الغرائز العدوانية في الإنسان وجعلت أعمال العنف والوحشية مستحيلة. هذا يشبه الجنة الأرضية التي تأسست على التكنيك المتقدم. كل شيء يخدم الناس بشكل موثوق ومخلص. لم يتم استبعاد المخاطر وحسب، بل المواقف الدارمية أيضاً. تُعلق أهمية فقط على تلبية الاحتياجات الراقية.

لكن التخلص من العمل جعل حياة الناس بلا معنى. يتم التضحية بأعمق المشاعر للتمتع بالراحة. أصبح الحب غير منطقي، واختفت المثل العليا والأحلام. لقد تحقق كل شيء، ولم يعد هناك حاجة لروح التمرد. فقد الواجب توتره وأصبح تأنيب الضمير شيئاً ليس في مكانه. لا فائدة من القيم الأخلاقية في الجنة. لا وجود للسعادة ولا للكرامة وليس لهما أي معنى في عالم فقد التجارب والصعوبات ومرارة الهزيمة وتحقيق الآمال. لقد أصبح عالم هؤلاء الأشخاص مثالياً بشكل بغيض. الهيدونية الجديدة هي المثل الأعلى الذي يريعه الإحساس بالرضا، وتبدو أنها واقعية لدرجة أنه بالفعل في ذلك الوقت زُعم أنها بدأت تصبح حقيقة واقعة، ومهمة للغاية لدرجة أنها قادرة على إبطال أي تهديد أو على الأقل تقليل تأثيره. يبدو أنه لا يوجد شيء يمكن أن يمنع تحقيق هذا المثل الأعلى، وخصوصاً أنه ليس مجرد رغبة شغوفة: العلم والتكنيك هما الأساس المباشر لانتشاره. هذه هي الطريقة التي يتم بها تقديم جانب واحد من المسألة، ولكن عند استجلابها إلى نهايتها المنطقية، تؤثر الهيدونية الجديدة كارثياً على مصائر البشرية. المعضلة التي توجه الإحساس بالرضا: إما اختيار

¹ Return From the Stars, Stanislaw Lem, Translated by B. Marszal and F. Simpson, Helen and Kurt Wolf Book

مثال أعلى متنافر وخطير في جوهره، أو التخلي عن مهمة البحث عن مُثل عليا. كلاهما كارثي. لذلك يبحث عن هجين. البحث عن المُثل العليا والخلص المترامن منه يتركز في اعتدال وسطي يقدم دليلاً إضافياً على أن الإحساس بالرضا هزيل نظرياً وعاجز في الممارسة.

الإحساس بالرضا والإصلاحية الاجتماعية

بعد أن درسنا باختصار بعض تهديدات الحضارة، دعونا الآن نغطي مجموعة المخاوف الثانية، الاجتماعية-السياسية، وهي أكثر مناطق الإحساس بالرضا إزعاجاً، وهو المجال الذي يفقد فيه هذا الإحساس، في كثير من الأحيان، السيطرة. يسعى في هذا المكان إلى عزل نفسه عن العواصف السياسية بدرع من الولاء والمثل العليا والمعايير المعتمدة. لكن في هذا، ذلك العصر الديناميكي المتفجر مع الاضطرابات الاجتماعية، تكون لتلك العواصف صدئٍ واسع يمكن سماعه حتى من أشد الغرف عزلةً.

وكملاحظة أولية، تجب الإشارة إلى أن أكثر حالات الاعتراف قتامةً مصنوعةً بروح تترك مجالاً لنهاية سعيدة. في وصف كيف يفسر الإحساس بالرضا المخاوف الاجتماعية، لا يسعنا إلا أن نتذكر سخرية كلمات فولتير عندما قال: "المآسي الخاصة تؤدي إلى الخير العام، بحيث أنه كلما ازدادت المآسي الخاصة، كلما سارت الأمور على خير ما يرام"¹. على كل حال، فإن اقتصاد العالم الرأسمالي يعطي أكثر من سبب كافٍ للقلق. لا يمكن حتى لأي ازدهار اقتصادي أن يُنهي البطالة، وقف ارتفاع أسعار الضروريات، وتجنب نمو الديون العامة، وتخفيف ضغط الإعاشة وحل مشكلة الإسكان والقضاء على الأمراض، والتضخم مستمر بلا هوادة. لم تتمكن أغنى الدول الرأسمالية من القضاء على الفقر والجوع واستئصال الأحياء الفقيرة وحل مشكلة المعاشات التقاعدية بفعالية. تتصاعد المخاوف بعمليات السوق الفوضوية، الأزمة المالية، نظام اعتصار العرق، زيادة ديون الائتمانات الاستهلاكية والمنافسة الضارية.

لا يستطيع الإحساس بالرضا أن يتحمل أن يرى أن الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي لا يتلاشى: فوضى الاقتصاد الرأسمالي تُقاوم الصراعات الاجتماعية، ويصبح الضغط البيروقراطي لا يُطاق. سباق التسلح والحروب المحلية التي لا تتوقف، وتتوسع المجمعات الصناعية الحربية وتتفاقم العنصرية والميول شبه الفاشية. إن ردائل النظام الرأسمالي صارخة للغاية بحيث من المستحيل أن تكون غير ملحوظة. كيف إذا يمكن للشعور بالرضا، الذي يختبر عواقب هذه المخاوف، أن يكون صادقاً مع نفسه؟ سيكون هذا السؤال مفارقاً لو أبعدنا نظرنا عن حقيقة كون هذا الإحساس برجوازي بلا تحفظ، وبالتالي لا يمكنه في تحليله أن يصل إلى الأسباب والعوامل الفعلية التي تؤدي إلى ظهور

¹ -كانديد أو التناول، فولتير، ترجمة انا مارييا شقير، دار ومكتبة الهلال ودار البحار 2005، ص56

العمليات الاجتماعية سابقة الذكر. على الرغم من حرصه التجريبي، فإن الإحساس بالرضا غير قادر على تقدير الحجم الكامل للمخاوف والمعاناة التي تجلبها الحياة في ظل النظام الرأسمالي. إضافة إلى أن هذا الإحساس لا يرغب في النظر خلف واجهة هذا النظام، مقتصرًا نفسه على رؤية الركائز الملونة حيث يبدو كل شيء زاهياً.

لنفترض مع ذلك، بعد أن شاهد كل تلك المظاهر، يُسجل الإحساس بالرضا بشكل أو بآخر جميع مظاهر المخاوف والمعاناة. هذا من شأنه أن يصل به إلى الطور الحاسم، أي تفسير ما شهده. وهنا بالضبط ما يُثبت أنه واقعٌ في قبضة الأساطير الرسمية المتفائلة حول أصل وحجم وقبل كل شيء طبيعة المعاناة الاجتماعية وطرق القضاء عليها. تتخلل هذه الأساطير عبر إيمان لا حدود له بأن إمكانات كل النظام الاقتصادي والسياسي-الاجتماعي البرجوازي لا تنضب. إنها تنبثق من الافتراض بأن هذا النظام قابل لأن يظل على قيد الحياة. ولكن ما هو الذي بقي على قيد الحياة؟ تجيب الأسطورة: الرأسمالية، ولكن ليست الرأسمالية القديمة بالقوى المنتجة البدائية والثروة الاجتماعية المحدودة. ما بقي الآن هو الحضارة التقنية، المجتمع الصناعي، المجتمع ما بعد الصناعي، المجتمع التكنوقراطي، المجتمع الصناعي الفائق، بغض النظر عن الاسم، هذا المجتمع، يقولون لنا، عضوية متجانسة ومتناسقة. إنه يتميز بالتصنيع على مستوى عالٍ، ويذهب باتجاه طور الأتمتة، وإنتاجية عمل لا مثيل لها ومعايير استهلاكية مرتفعة، واندماج للطبقة العاملة واستقرار نهائي.

من وجهة نظر الإحساس بالرضا، فإن (التوافق الاجتماعي) بين العمل ورأس المال سيحقق أرباحاً رائعة: سيتم استيعاب فائض قوة العمل من خلال السوق الضخم في مجال الخدمات، في حين سيتم إلغاء رتبة العمل من خلال إضفاء طابع إنساني على الإنتاج وبمساعدة من جماليات التكنيك. سيتم التغلب على غياب الحوافز من خلال المشاركة في الأرباح والتخطيط (الديمقراطي). ستضع المشاريع الحكومية حداً للأحياء الفقيرة. في حالة الملكية الخاصة سيتم التأكيد على أنها أصبحت رمزاً إلى حد كبير نتيجة تقسيم وظيفة التملك والإدارة. يُزعم أن السلطة انتقلت من الملاكين إلى خبراء إداريين- تكنوقراط ومديرين (مهندسين اجتماعيين) لا تدفعهم الحوافز الأيديولوجية بل الصالح العام، وتقوم (الديمقراطية الصناعية) بوضع حد لأي محاولة منهم لتطبيق حكم متعسف. في المجتمع الصناعي، يُزعم أن الصراع الطبقي والأيديولوجي يتلاشيان مع نمو الطبقة الوسطى وقيام ثورة المداخل. يعتقد الإحساس بالرضا، أنه يجب النظر إلى النزاعات المندلعة، لا في مجال البنى الاجتماعية بل في أوجه القصور في تشريعات العمل وفي خروقات (أخلاقيات الإدارة) و(أخلاقيات العمل). من المفترض الآن، أن تندمج المجموعات الاجتماعية التي كان لها في الماضي اهتمامات مختلفة وحتى متناقضة، في كتلة متجانسة ذات وعي مشترك وتصبح متحدة، بمعنى آخر، فإن العمليات التكاملية المكثفة ستؤدي إلى ظهور مجتمع متجانس (ذو بُعد واحد). سيكون لهذا المجتمع نخبة حاكمة، لكن الإحساس بالرضا يؤكد أن الشراكة والتساوي ستكون لها الغلبة بين الفئات الاجتماعية المختلفة.

يُزعم أن جميع الإصلاحات اللازمة ستدخل حيز التنفيذ من قبل الجهاز البيروقراطي، بمعلومات موثوقة تحت تصرفه، وسيضمن علم الإدارة، التشغيل الفعال لهذا الجهاز بلا انقطاع. صحيح أن النمو السريع للآلة البيروقراطية البرجوازية يثير مشكلة أن البيروقراطيين والتكنوقراطيين قد يغتصبون السلطة. لكن الإحساس بالرضا قد اهتم بهذا أيضاً: يجلب المجتمع الصناعي الإدارة الديمقراطية إلى الكمال عن طريق الانتخابات، عن طريق أشكال السيطرة على السلطة التنفيذية، وما إلى ذلك. ولكن إذا تم إنشاء هذا المجتمع المثالي، (الفرديوس التكنوقراطي)، فكيف يمكن للمرء أن يفسر القلق الخطير والظواهر التي سبق وأن لاحظها؟ يعتبر الإحساس بالرضا هذا مجرد انحراف عن المعايير أو سوء تقدير عَرَضي لا يسيء كثيراً إلى الانسجام الاجتماعي الذي تم تحقيقه ولا يؤديه على أي حال. الشيء الوحيد المهم، هو أن لا نخسر الأمل: كلما زاد ولاء الفرد أو المجموعة للنظام كلما تحققت هذه الآمال في وقت أقرب وأكثر اكتمالاً.

دعونا نتابع تفكير الإحساس بالرضا حتى نهايته المنطقية. إذا كان الأساس الاجتماعي-الاقتصادي للمجتمع الصناعي يوفر تطبيق أكثر الطرق غير المؤلمة لتصحيح سوء التقدير الفردي ويوفر حوافز لنشاط الإنتاج والسلوك الاجتماعي، في حين تتطور النزاعات الجماعية إلى تعاون، تصبح الثورات السياسية في هذه الحالة مفارقة تاريخية. يتم التأكيد أن المجتمع الرأسمالي أصبح متحرراً من الاضطرابات الاجتماعية والثورات المهدورة التي تقوم فقط بتأخير التقدم نحو المثل العليا. أي سخط عفوي أو منظم، عصيان مدني أو معارضة (غير ديمقراطية) تُعتبر دليلاً لا جدال فيه على الأنايية المعادية للمجتمع: يجب أن يكون الناس راضين بما هو موجود، وبما سيكون. السخط، حسب الإحساس بالرضا، موجه ضد التنظيم الاجتماعي، إنه ليس إلا لاسمؤولية تهدد الاستقرار والقانون والنظام والأمن. في السعي لتحقيق الوحدة، يجب أن يكون هناك تقسيم إيجابي، بمعنى آخر، يجب عزل الأشخاص المتمردين والساخطين عقائدياً ونفسياً وتنظيمياً، وعزلهم عن الجماهير. ويُقال أن الاستخدام المؤسسي للقوة، وأعمال العنف القانونية التي تهدف إلى قمع هذا السخط، أمر طبيعي ومبرر ومعقول.

يعترف الشعور بالرضا برحابة صدر أن السخط قد ينشأ عن أسباب نفسية حيوية. في هذه الحالة، فإنه يقبل عن طيب خاطر نظرية التخلف الثقافي التي ترى جذور الاضطرابات الاجتماعية في التوتر، ويُنظر إلى الغرائز غير المشبعة على أنها نتيجة وجود فجوة بين الحضارة التكنيكية النامية ديناميكياً والقدرة التكيفية لطبيعة الإنسان النفسية الحيوية، والتي تستطيع أن تواكب ذلك بشق النفس. يُزعم أن كل أسباب الهستيريا الجماعية والعُصاب والعدمية والكآبة تنبع من التنافر بين التطور الاجتماعي السريع وقدرة تكيف الفرد. وبالتالي، فإن (المنتهكين) و(المنحرفين) هم أولئك الذين يجدون صعوبة في تكيف أنفسهم مع الظروف الحالية والمعايير الثقافية. من وجهة نظر الإحساس بالرضا، فإن (الوقاية الاجتماعية) تتطلب بعض التطويرات الفرويدية لإزالة أو تخفيف هذا السخط. إذا كان لهذا السخط مسحة أيديولوجية، فيجب اللجوء إلى التلقين العقائدي أو الضغط المباشر: سيتم منح السخط منفذاً نفسياً (إمكانية التخلص من نفسه) أو تزويده بالفتاعة بأنه لا يستطيع أن يتخذ إجراءً

اجتماعياً جدياً. أولاً وقبل كل شيء، بالطبع، يجب قمع النشاط الشيوعي، و(تأثير) السوفييت. نحصل بالتالي على التكهّن التالي للمجتمع الرأسمالي. سوف تصبح الامتثالية السياسية والأخلاقية الشكل الغالب تماماً للوعي. سيتم القضاء على الانشقاقيين مرةً واحدةً وإلى الأبد. ستصبح المعارك الأيديولوجية مثل مصابيح زيت الحيتان والحروب الدينية. لن يكون هناك باستئيل لأخذ الحيطة والحذر منه. لن يكون هناك سوى خلافات طفيفة في وجهات النظر حول القضايا التكتيكية. وهكذا، يُفسر الشعور بالرضا العالم البرجوازي الحديث ويُفسر نفسه فيه. تستند وسائل التغلب على المخاوف الاجتماعية التي يقترحها، على المبالغة في تقدير استقرار النظام الرأسمالي. يتم تمثيل المستقبل على أنه مجرد تحسين لأداء نظام التشغيل الحالي أو ببساطة إدامة الرأسمالية. هذه الأساطير، مملة مثل تكرار لعبة خفة يد سرها معروفة عند الجميع، وتم النظر إلى تفاصيلها بشكل أو بآخر في الأدب الماركسي. ان أساطير الاحساس بالرضا سادت الى درجة أن تغلغت في وعي المفكرين الأكثر راديكاليةً و"رفضاً" مثل ماركوز، فهو لم يستطع أن يُفلت من اسارها.

أساطير المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي¹

بالرغم من الاختلافات التي يتصورها رواد نظرية المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي لهذا المجتمع، إلا أن خير يمتلكها نفس السمات الأساسية عندهم. لن يشكك أحد في التأكيد بأن الرأسمالية مرت بتغيرات جوهرية خلال المائة عام الماضية. هذا ليس مفاجئاً لأن "المجتمع الحالي ليس بلوراً صلباً بل كائن عضوي قابل للتغير، وإنه يتغير دون انقطاع"².

يمكن للمرء أن يجادل فقط حول طبيعة هذه التغيرات. إن الإحساس بالرضا يُعجل بتصويرها على أنها تدمير ذاتي للرأسمالية. من ناحية أخرى، يؤكد النقد الماركسي على أن الجوهر الداخلي للرأسمالية لم يشهد أي تغييرات جوهرية رغم ظهور "نظام اجتماعي جديد"³.

في العادة تتم الإشارة إلى حقيقة أنه تم تأميم عدد من المؤسسات والخدمات. ومع ذلك، فإن التأميم ذو طبيعة محدودة للغاية. لذلك قد يكون من الأصح ربما أن نُطلق على (التأميم الرأسمالي) اسم (الدولنة)، نقل الملكية إلى الملكية الجمعية للرأسمالية. ولكن يمكن القول أن الشيوعيين، أيضاً، يثيرون مسألة الدولنة. هذا صحيح تماماً، لأنه يؤدي، رغم أنه جزئياً، إلى تحسين ظروف العمل

1 - يمكن أيجاد هذه الأدبيات البرجوازية التي تتحدث بلغة، وتعبّر عن (المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي) في كتب الاقتصادي والمتنبئ الأمريكي الفن توفلر (Future Shock, Alvin Toffler, Published by National General Company, 1970)، والفيلسوف والسوسيولوجي البريطاني-الألماني رالف داهرنندورف (Class and Class conflict in Industrial Society, Ralf Dahrendorf, Stanford university press, 1959) وكتابات بريجنسكي وغالبرايت وغيرهم.

2 - رأس المال، المجلد الأول، كارل ماركس، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013، ص21

3 - - المختارات في عشرة مجلدات، المجلد الخامس، فلاديمير لينين، دار التقدم 1976، ص444

ويضعف من وضع رأس المال الخاص، ولكن لم يعتبره الشيوعيين أبداً الهدف الرئيسي لنضالهم، أنه أحد مراحل الصراع العام من أجل إطاحة سلطة رأس المال وإقامة سلطة الشعب من خلال احتكار السلطة. علاوةً على ذلك، يُزعم أنه بسبب ما يُسمى الانتشار، أي نمو عدد المساهمين، فإن الملكية الرأسمالية الخاصة صارت مُلكيةً عامة. ولكن دعونا نلاحظ، أولاً، أن غالبية الشركات الصغيرة والمتوسطة لم تعمل بنظام المشاركة. ثانياً، لا توجد أرضية صلبة للحجة التي مفادها أنه تمت (دمقرطة) رأس المال، لأن ليس كل حامل للأسهم رأسمالي أو مالك لوسائل الإنتاج. لكي يكون المرء رأسمالياً، يجب أن يمتلك مجموعةً كبيرةً من الأسهم، بالإضافة إلى أن هذا الرأسمال ليس لديه ائتمان ثابت وحسب، بل يواجه خطر التبخر السريع. بالنسبة للرأسماليين على هذا النحو، فإن الأسهم التي تصدرها شركاتهم تسمح لهم بالحصول على ائتمان رخيص على حساب مدخرات العاملين. كان هناك حوالي 100000 مليونير في الولايات المتحدة في أواسط الستينيات، شكّل هؤلاء الأشخاص، إلى جانب أصحاب الملكيات الأصغر، الطبقة الحاكمة. مع إضافة حوالي 1% من إجمالي عدد المساهمين، إلى العدد السابق، إلا أنهم امتلكوا أكثر من نصف الأسهم والأوراق المالية. انتسبت إليهم المجموعات التقليدية للبرجوازية الوسطى والصغرى الملاحكارية. بالنسبة للعمال، فإن ملكية الأسهم لا تتيح لهم الوصول إلى إدارة الإنتاج. لا تحمل العديد من الأسهم معها حق التصويت في اجتماعات المساهمين، بالإضافة، حتى لو كان لحامل سهم أو سهمين صوت، سيكون صوته حينذاك كصوت نملة في قطع من الأفيال الهائجة. ثورة المداخل هي أيضاً أسطورة.

حسب دانيال بيل، صارت الملكية الخاصة الآن مجرد رمز قانوني، تشريعي¹. وهي لم تعد سوى صدىً من أصداء الماضي، مثل مجلس اللوردات وصارت المهمة هي "إنشاء أقل ما يمكن اجتماعياً، والذي يمكن أن يسمح للأفراد ان يعيشوا حياةً محترمة وأن يكونوا أعضاءً في المجتمع"². كُتب الكثير حول موضوع الثورة الإدارية، ونمو الوظائف الإدارية والهندسية وعلاقتها بالثورة العلمية التكنيكية، وما ينتج عنها من تعقيدات في الإنتاج والعمليات الاجتماعية. يُزعم أن السلطة تنتقل من الرأسماليين إلى التكنوقراط، والذي يركز على الخبرة والمعلومات وصنع القرار في أيدي الإدارة الجماعية. هل هذا يعني أن (طبقةً جديدة) لا تمتلك وسائل الإنتاج، قد اغتصبت السلطة؟ هل يمكن للمرء أن يستنتج أن محور الصراعات، تحوّل، تحت ضغط الثورة العلمية التكنيكية من عالم الاقتصاد إلى عالم الإدارة³، أو ان هذه السلطة، تحولت عفويًا، دون أي تغيير لعلاقات الإنتاج وبنائها السياسية، عبر التعليم والمهارة إلى ميتريتوقراطية⁴، تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة بدل الأرباح؟

إن الإدارة هي عنصر لا غنى عنه في أية عملية إنتاج وفي كل الحياة الاجتماعية. ومع ذلك، فهي

¹ - The Cultural Contradictions of capitalism, Daniel Bell, Basic books Publishers, New york, 1976, P12

² - Ibid. P12

³ - يعتبر دانيال بيل (الإدارة)، عنصراً حاسماً لتطور المجتمع.

The Cultural Contradictions of capitalism, Daniel Bell, Basic books Publishers, Newyork, 1976, P229-230

انه ينتقد ماركس ولينين- عن جهل- لأنهما اعتبرا المجتمع بنية اقتصادية، واعتبرا ان مسألة الادارة سهلة للغاية ولا تُعتبر مشكلة.

⁴ - الحكومة البيوتوية، التي تُختار أفرادها حسب جداراتهم الشخصية

ليست قضية حاسمة، وهي وسيلة لممارسة السلطة، وفي هذه الحالة سلطة رأس المال على العاملين في المؤسسات الفردية وعلى نطاق المجتمع بأسره. يتم ضمان ذلك من خلال خضوع الجهاز الإداري لأصحاب الثروة الاجتماعية الذين يتحكمون في التمويل ويحددون استراتيجية الإنتاج. يعتبر الإحساس بالرضا الإدارة بمثابة وظيفة تنظيمية وفنية بحتة، أي غير متحيزة طبقياً. إنه يعتقد بأن الشيء المهم أن على المصانع أن تُنتج سلعاً عالية الجودة رخيصة الثمن، وأن النقل يجب أن يحمل البضائع والركاب بسرعة، وأن المدارس يجب أن توفر التعليم السليم للأطفال، وأن العلم يجب أن يستمر في الاكتشافات، في حين أن الأجهزة الحكومية يجب أن تتخذ قرارات فعالة. ولكن هل يُخلي هذا الإدارة، من التوجه الأيديولوجي؟ ستستمر المصانع في الإنتاج ولكن أي نوع من السلع سوف تصنع؟ من سيحصل على الأرباح؟ ما هي طبيعة العمل؟ من يديره ومن يوجه الإنتاج؟ من الذي سيعلم الأطفال؟ ماذا سيتعلمون؟ سوف تتبنى الأجهزة الحكومية القرارات وتنفذها، ولكن هل تم سن وتنفيذ قرارات بعيدة عن قيم ومواقف صانعيها؟ من ستفيد هذه القرارات؟ يمكن للمرء أن يحاول الهرب من هذه الأسئلة ويشوهد عمداً واصفاً إياها إما بأنها (تبسيطية) أو (فلسفة زائدة)، ولكن هذا لن يغير شيئاً من الأمر. دون شك، قد تنمو آلة الدولة البرجوازية وبيروقراطيتها بحدود ما، بسبب تعقيدات المهام الإدارية. لكن القوة الدافعة الأساسية لهذه العمليات مرتبطة مع ذلك بالتحكم الصارم بالأشخاص العاملين، وقمع مبادراتهم والقضاء على الاحتجاجات الاجتماعية، والجهود المبذولة لسحق الحركة الديمقراطية والشيوعية.

هناك حاجة موضوعية لتنظيم العمل وتحسينه في الصناعة وحياة المجتمع ككل. سيكون من العبث التقليل من دور الخبرة الفنية والاقتصادية في اعتماد واتخاذ القرارات. لكن كل مجتمع يسعى ليس فقط لتعزيز نمو إنتاجية العمل وتوفير الجهد الاجتماعي، ولكن أيضاً للتطور بما يتماشى مع مصالح الطبقة الحاكمة وأهدافها الرئيسية على النحو المُعبر عنه في عقائدها الأيديولوجية. كتب لينين أنه "دون موقف سياسي صحيح من القضية، لن تحفظ الطبقة المعنية بسيطرتها، وبالتالي لن تستطيع أن تحل مهمتها الإنتاجية أيضاً"¹

من الواضح أنه لا يوجد (ثورة تكنوقراطية) إدارية يمكن أن تعيد صياغة الطبيعة الاجتماعية للرأسمالية. علاوةً على ذلك، تشجع خرافات الإحساس بالرضا أمثلة الدولة البرجوازية الحديثة كنوع من التنظيم فوق الطبقي، وهي تلهم الاعتقاد بأنها قادرة على إلغاء الاستغلال والحد من الملكية الخاصة وتحويلها، وجعل الشركات تخدم الأمة من خلال الإصلاحات الضريبية والائتمانية والتشريعات الاجتماعية وأنظمة التأمين والاعتماد على الصناعات المؤممة وممارسة الأشغال العامة وتوجيه البحث العلمي والتعليم. تتغذى هذه المقاربة الخرافية حول الدولة (مقاربة الدولتانية) من عمليات التعديلات والتوسعات في وظائف الدولة. تدخلت الدولة البرجوازية الحديثة بقوة في الاقتصاد بصفتها الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي. إنها تفعل كل ما في وسعها لمنع تقاوم

1 - عن النقابات، لينين، دار التقدم، 1979، ص478.

التناقضات في جميع روابط ذلك المجتمع والتي يمكن أن تُعطل توسع إعادة إنتاج الرأسمال الاحتكاري، كمنح الإئتمانات واستثمار رأس المال ومشاركتها في برمجة الإنتاج وتنظيم الأسعار وتحفيز وتوجيه الطلب وضمان حركة قوة العمل وتدريب الأفراد، وما إلى ذلك. هنا يتم انتهاك بعض مصالح الرأسماليين عند الضرورة. ومع ذلك، لا يتم هذا بأي حال من الأحوال لصالح الجماهير العاملة، ولكن من أجل الاستفادة من الاحتكارات الفائقة على حساب قطاعات من أصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة. صُممت التدابير الاقتصادية والإدارية الهائلة للدولة في مجال البرمجة لتخفيف التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والملكية الخاصة العائدة للاحتكارات. تبنى البرمجة دروعاً ضد الأزمات لتجنب الفوضى الاقتصادية وتخفيف عمل القوى العفوية. هناك تدابير توجيهية للإشراف على المؤسسات الفردية بهدف مساعدة الاحتكارات على إبقاء وضع السوق تحت مراقبة دقيقة. وفي الوقت نفسه، فإن البرمجة الرأسمالية هي رد على التحدي الاشتراكي. لا يمكن للدولة الرأسمالية، بدون تنظيم الجهد الجماعي للرأسماليين أن يقوموا بمواجهة الدول الاشتراكية.

تتضمن أساطير الإحساس بالرضا أيضاً نظريات التقارب. ووفقاً لها، فإن النظامين الرأسمالي والاشتراكي كانا ينجران بثبات وبلا رادع نحو بعضهما البعض في المجالات جميعها. ولدعم هذه النظريات أشار مؤيدوها إلى مؤشرات متقاربة مثل التصنيع وأتمتة الإنتاج والتخطيط الاقتصادي والأساليب الرياضية للإدارة الاقتصادية والنمو السريع لعدد العلماء والتمدين ونمو عدد الأشخاص في المجالات الخدمية¹، النمو العددي للطلاب، التغييرات الجذرية في الهياكل المهنية والعمرية للسكان وتطور وسائل الإعلام، وهلم جرا. هذه قائمة رائعة للغاية، والإحساس بالرضا لا يزج نفسه أبداً بالتحليلات الجادة.

إن القول بأن المجتمع في عملية تهجين، يؤدي بالضرورة إلى استنتاجات واضحة تُعيد إنتاج المثل الأساسية للإحساس بالرضا في شكل مُعدّل: يجب تعزيز ظهور مجتمع مختلط بكل الطرق، يجب طي لافقات الصراع الطبقي والأيدولوجي لأنه يؤخر العملية فقط، يجب التخلي عن فكرة أن المجتمع يجب أن يتحول عن طريق الثورة على أساس توزيع الثروة وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يجب دعم سياسة الإصلاحات المُعتدلة لضمان حُسن سير جهاز الإدارة البيروقراطي، وما إلى ذلك.

يشير الإحساس بالرضا إلى عدد من العمليات التي تتماثل ظاهرياً في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية. هذا التشابه لا مفر منه. كان للثورة العلمية التكنولوجية والتصنيع والأتمتة بعض السمات

¹ - وصلت نسبة إجمالي القطاع الخدمي إلى مُجمل العمال في القطاعات الأخرى في الدول الرأسمالية بحلول نهاية السبعينيات إلى أربعة أخماس.

The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P164

المشتركة في النظامين المتناحرين. على سبيل المثال، النمو السريع لسكان الحضر ومستوى التعليم والخدمات. يبدو التشابه أبسط من أي وقت مضى في المجال اليومي، حيث أصبحت أجهزة التلفزيون والثلاجات والراديو والمكانس الكهربائية شائعة. لكن عند المقارنة، فإن أنصار نظريات التقارب يضعون جانباً الشيء الرئيسي، ألا وهو الأشكال والطرق الاجتماعية لتعزيز هذه العمليات والنتائج المترتبة عليها في كل نظام على حدة. يسمح لهم هذا بتجاهل علاقات الإنتاج والبناء الفوقي باعتبارها غير ذات صلة وثانوية. ويتم تصوير المنجزات القائمة على الاشتراكية على أنها تعديل خاص على التطور الصناعي بشكل عام. وفي الوقت نفسه وعن طريق التشويه والتزييف، تسعى الدعاية البرجوازية إلى دفعنا إلى نتيجة أنه مع أن الاشتراكية ليست سوى واحد من المجتمعين المختلفين فانها لا تزال أقل استجابةً للتقدم العلمي التكنيكي من الرأسمالية. ويلزم خصوم الاشتراكية الصمت عن حقيقة أن المستوى التكنولوجي المرتفع الذي تقدمه الأقطار الرأسمالية، هو في المجال الاقتصادي، نتيجة قرونٍ من التطور والاستغلال المجحف للكادحين والنهب الاستعماري الضاري. وأدى التخلف الاقتصادي الذي ورثته معظم الدول الاشتراكية- والتي كانت قادرة على الشروع في التطور على أساس مادي خاص بها، إلى تنفيذ التصنيع وتقديم الثقافة الشاملة -أي كان عليها ان تقوم ب(وظيفة الرأسمالية)- وبكلمة أخرى، أن تنهي بطرائقها الخاصة وبخطوة في منتهى السرعة ما أنهاه المجتمع البرجوازي تحت ظروف مختلفة، نقول خلق هذا وهماً لديهم بأن السوفييت يمرون في مرحلة كانت الدول الرأسمالية الصناعية قد مرت فيها بالفعل. ولكن الإحساس بالرضا غير قادر على أن يميز من خلال هذا الانطباع الظروف المختلفة اختلافاً أساسياً التي تطورت فيها العلوم والتكنولوجيا والثقافة في العالم الاشتراكي، ولا يضع في الحسبان سنوات مريرة خلال الفترة التي التهمتتها الحرب الأهلية، والدمار الذي سببته الحرب العالمية الثانية وإعادة بناء الاقتصاد الوطني.

يصبح موقف الإحساس بالرضا أكثر هشاشةً عندما يحاول أن يعزو جميع الرذائل الاجتماعية إلى التدهور الأخلاقي. إن لدى هذا الإحساس قدرة هائلة وحميمة على معرفة أعراض هذا التدهور، لأنه يعتمد في حكمه عليها على تجربته الخاصة وإحساسه الداخلي. توضح هذه التجربة أن اهتمامات المستهلكين، التي تحل محل الحوافز الأخلاقية هي التي تكمن وراء الأزمة. إنه يعتقد أنه يكفي، من أجل التغلب على أزمة المجتمع، التغلب على الأزمة الأخلاقية: ستخف كل عيوبه، ومن ثم ستختفي تماماً. ولكن هذا هو بالضبط المكان الذي تبدأ فيه المفارقة: أليس من الغريب أن يولد (الأداء الطبيعي) للمجتمع، العوامل الاجتماعية للانحطاط الأخلاقي؟

وفي البقاء وفياً لنفسه، وبدون الرغبة في رؤية أية آفاق حقيقية، وكونه برجوازياً في أساسه، فإن الإحساس بالرضا قد تشكل ليعتبر بأن الشيوعية وشكلها المادي المتمثل في الدول الاشتراكية أكبر تهديد للحضارة، كأكثر هوس شرير في القرن. لهذا السبب، على مستوى السياسة الداخلية، وضع الإحساس بالرضا بشكل مباشر وغير مباشر ثقته في معاداة الشيوعية من جميع الأصناف، بينما يوافق على دعوات الحرب الباردة والعسكرة وسباق التسلح والضغط العسكري في الساحة الدولية

(التي كثيراً ما تجني فوائد اقتصادية كبيرة)، باعتبار ذلك أفضل ضمانة للحفاظ على العلاقات الاجتماعية القائمة.

ولكن في مواجهة حالة صعبة ليست معروفة لمعادي الشيوعية من سابقه، فإن الموقف من الشيوعية حينها، يعني، من ضمن عدد من الأشياء الأخرى، هو موقف من الحرب النووية. حتى مع ميله إلى موقف متشدد، فإنه لا يجد من السهل للغاية التوصل إلى حل وسط مقبول بين النقطة الأساسية في عقيدته (العداء للشيوعية)، ومستقبل أفضل ونقيضه، التهديد النووي. إن موقفه معادٍ للشيوعية، ولكن نظراً لأنه اليوم لا يعيش في عالم يكون فيه العداء للشيوعية هو القانون الوحيد، فقد أصبح، وإن كان جزئياً، مُدركاً لمدى ما سيكون عليه الانتقام منه في حالة اعتدى على عدوه، لذلك يجد في نفسه بعض التطلعات السلمية.

يؤكد الإحساس بالرضا على معانيه الذهبية ليس في دعم الانفراج، وليس من أجل النضال لتجنب كارثة نووية وجعل التعايش السلمي أحد مبادئ العلاقات الدولية، بل في محاولات إعادة المجتمع إلى أجواء الحرب الباردة. يجب على الناس، من أجل أن يتجنبوا الإبادة المتبادلة أن يختاروا أحلى المرّين، ويزعم البديل أنه: سلام يحميه تهديد القوة، سلام على شفا الحرب، توازن الرعب. إن مفهوم توازن الرعب يروق لتجربة التاريخ: لا أحد، كما يُقال، بدأ حرباً وخصوصاً أنه كان يعلم بأن الانتقام لا مفر منه. ومع ذلك، لا يمكن الدفاع عن هذه الحجة لأنه لم يكن هناك أي مأزق نووي في التاريخ. إن سباق التسلح يستنزف الموارد الاقتصادية، وهو يهدد (بسبب اضطراب حقيقي أو مفترض للتوازن) بانفجار عسكري. إضافةً إلى ذلك، لم يكن من المستبعد، نظراً لكل تصرفاتها المتوحشة، بأن تبدأ الإمبريالية بشن حرب نووية وقائية. وانطلاقاً من نظرية توازن الرعب، يُستخلص الاستنتاج الإجرامي بأن الحرب النووية، التي تُقتصر على حدود معينة، قد تكون وسيلةً لتحقيق أهداف سياسية.

الهيديونية الأناركية

سيكون بحثنا حول الإحساس بالرضا غير مكتمل إذا لم نقل شيئاً عن عبادة الاستهلاك الباذخ، والتي تعد أحد اصنافه. إن المثال الذي يلهم ويوجه هذه العبادة قد يُسمى الهيديونية الأناركية والتي تستمد أنصارها بشكل أساسي من شريحة الطلبة البوهيميين والأفراد المنبوذين. على عكس النفسية الاستهلاكية المبتدلة، لا تلتزم الهيديونية الأناركية بالمبادئ التوجيهية للأيدولوجيا والأخلاق البرجوازية الرسمية بأوهامها وقواعدها ورموزها ومعاييرها المهنية. إنها لا تخضع للاحترامية الأخلاقية المفروضة. لكن في الحقيقة، على العكس تماماً، يجسد هذا النموذج النفسية الاستهلاكية

بأقصى درجة من الاتساق. إنها ليست بديل للنفسية الاستهلاكية الشائعة، ولكنها الاكتمال المنطقي لها، وأحد أشكالها المحتملة. تتكشف الأخلاق الاستهلاكية الشائعة عن أخلاق الهيدونية الأناكسية. نحن هنا نواجه، شكلاً مصقولاً من عبادة الاستهلاك، تمكن من تحويل معظم المساعي الترفيحية التافهة والمُتَع الحسية إلى اعتقاد مُهتاج بالوهية أي مسرة.

ما هي روح هذا التصوف الهيدوني-الأناكسي؟ في أي مجالات تدور وعلى ماذا تعتمد؟ لا تنحدر فلسفة الاستهلاك الفائق إلى (تفاهات) مثل الفروق بين العالمين المتناقضين، الرأسمالية والاشتراكية، مما يؤدي إلى تحول هذين المصطلحين إلى تجريدات جوفاء. تساعد هذه العملية التأملية على اقتناع الناس أن الفردوس هو قاب قوسين أو أدنى، إنه هناك حيث يبدأ معظم مريدي التصوف الهيدونياناكي فوراً بتعزيز ميلهم الطبيعي لمسرات لامحدودة. وتستند الهيدونية-الأناكسية إلى حجج القناعة الذاتية بأن الوضع بات مناسباً -في ذلك الوقت- لقيام ثورة هيدونية في الدول الصناعية.

ومع ذلك، ويجب أن نتذكر، بأن نظاماً كاملاً من التابوهات الأخلاقية الراسخة كانت تعوق ضرورات هذه البيوتوبيا. أعاقت كفاية تجربة الاستمتاع كذلك، وحد من الوصول إلى مجالات جديدة من المُتَع. تعترف الهيدونياناكية أن الثقافة والأخلاق كانت حيويةً في عصر إنتاجية العمل المنخفضة ومحدودية كثافة الروابط. ولكن في المجتمع الحديث، الذي تم تأسيسه على مستوى أبعد بكثير مما سبق من إنتاجية العمل وكثافة الروابط، أصبحت الثقافة والأخلاق عقائد متحجرة ومُحافظة. إن هذه العقائد، وليس الهيمنة الاقتصادية لأية سلطة قمعية، هي التي تشكل القوة الرئيسية لمجتمع اليوم. لقد اعتاد أبناء وبنات الحضارة الصناعية على ترويض العقلنة واضطروا أن يُخضعوا حساسيتهم (طوعاً) للصفات الأخلاقية والتقاليد الميتة من أجل الحصول على الأمل في ضمان إشباعهم وأمنهم. كانوا مُجبرين على أن يضعوا الواجب فوق السعادة والعمل فوق المسرة. ونتيجةً لذلك، يتكيف الإنسان والمُجتمَع مع العلاقات المُغتربة التي تركزها الإنتاجية والعقلانية والانضباط. إن أساطير مذهب الهيدونياناكية مليئةٌ برُهاب المعايير، والحماس المُعادي للثقافة. إنها تُطالب بإطلاق العنان للغرائز الطبيعية والخيال بعيداً عن ظلم الثقافة والوصاية الأخلاقية. ويُزعم أن التقدم الاجتماعي يجب أن يكون بالضرورة موجهاً نحو (العصر الذهبي) القديم ونحو الفراغ الأخلاقي والمجتمع المُتسامح. ومع ذلك فإن النفي المُطلق للمعايير يؤدي حتماً إلى يُصبح (النفي) قاعدة. هذا ما يحدث لأساطير الهيدونياناكية. إن نظام وسائل تنفيذ المهام البرنامجية لهذه الأساطير هو مجموعة فضفاضة من التوجيهات، ومن أجل إكمال الصورة، دعونا نلاحظ التوجيهات التي يُجندها المذهب. يتم تمييز مجموعة من التوجيهات في مجال السلوك الجنسي في معظم الأحيان. مما لا شك فيه، حدثت تغييرات ملحوظة في هذا المجال. يتم التعبير عنها بشكل كامل في التغييرات التي طرأت على الوضع الاجتماعي للمرأة. رغم أنه في المجتمع البرجوازي تخضع المرأة إلى أشكال مختلفة من عدم المساواة والتسليع. خضعت الشريعة الأخلاقية الجنسية (المسيحية)، التي تستند إلى التقليد الأبوي، إلى تعديلات كبيرة.

في ضوء الأزمة العامة للرأسمالية، فإن عملية التجديد في هذا المجال مُثقلة بعبئ تشوهات لا تعد ولا تُحصى (الإثارة الجنسية المفرطة، تسليع الجنس وتجارته وبروز احتكارات متخصصة في مجاله، إلخ). في هذا الموقف التاريخي المتناقض تطلب الهيدوأناكية إنجاز مهمة أيديولوجية فائقة، وهي إبطال القواعد في العلاقات الجنسية وإضفاء الشرعية على الحب الحر والحرية الجنسية. إنها تحاول إقناع الناس بأن هذه الخطوات ستُكسب الناس وعياً بأهميتهم الخاصة، وهي ستؤدي إلى حدوث تغييرات اجتماعية جديدة. بعبارة أخرى، إن ما يجري هو استغلال متعمد وأخلاقي رجعي تماماً للتشوهات المذكورة أعلاه، وهو استغلال يقوم به اليسار الراديكالي، وهو أمر مُعيب بقدر ما هو من طبيعة هذا التيار أصلاً.

اعتبار السلوك الجنسي معزولاً عن النشاطات الحيوية الأخرى للناس، واختزال جوهر الأخلاق إلى العفة هي مواقف أخلاقية متأصلة لليمين المحافظ. إن انشغال شريحة من الشباب في الجنس يرجع إلى حقيقة أنهم يعيشون حياة من الفراغ. يكمن صراعهم مع المجتمع الاستهلاكي، الذي يسترشد، بإدانته للحرية الجنسية، ليس بالنضال ضد طهارة الأخلاق بقدر ما يرغب في إنقاذ الأخلاقية المحافظة بديماغوجيتها، ومع ذلك، فإن معظم الشباب الساخطين ناضلوا من أجل مساواة الجنسين وسعوا للتغلب على الأخلاق المزدوجة. عكست احتجاجات الشباب جزئياً الحاجة إلى ازدهار الحب الحر، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا عند القضاء على العلاقات الاجتماعية الرأسمالية وإنشاء ثقافة جديدة اشتراكية. يطلب مذهب الهيدوأناكية اختزال الحب إلى خيالات أيروتيكية، والتخلي عنه كقيمة مُعترف بها عالمياً، والتحول إلى السلوك الجنسي العاشم، الذي يُوصف من قِبَلهم بأنه اختيار فردي حُر.

يتطلب هذا الموقف دراسةً إضافيةً في سياق الروابط الهيدوأناكية. هناك مطالب، في المثل التي نبحثها، موجهة فردانياً للوهلة الأولى، على سبيل المثال مطلب الجماعية Collectivism. يتم تفسير الجماعية الإيجابية باعتبارها رابطة غير رسمية وغير مستقرة، تُلاحظ أن هذه الجماعية كانت من مُطالبات ماركوز. المقصود هو في الواقع القطيع. نموذج الأولي هو الجماعية Community المعادية للمجتمع Society، أي ما يُشبه مجتمع الرُحُل. وهدفه الحرية الجنسية وتحقيق غريزة الغيرية. إذا نظرنا إلى كيف يرى هذا النوع من الجماعية نفسه، فسوف نرى السعي نحو شرعة كل أنواع الجنس، الثلاثي والجماعي والسادومازوخية، وخلف هذا سنرى تأكيداً على الفردية الصارخة لهذه (الجماعية) وتلذذ كل فرد إلى الحدود القصوى والوصول بالمتعة نحو قممها، مع ترك مشاكل العالم خلف ظهره. إنها فردية برجوازية، لأنها لا تفهم العالم المعاصر، وتترك البشرية تعاني من

خطر الحرب، الاستغلال، الفقر والبطالة والتسليح وما إلى ذلك، والنأي بالنفس عن المشاكل القائمة، وعن النضال الجاد.¹

وملازم لذلك، صُمم هذا النوع من الجماعية ليقفل دوافع العمل والنشاط الاجتماعي، بحجة أن الحضارة الحديثة تبالغ في تقدير قيم العمل البالية، وتدعو إلى (تفكيك اجتماعية) الفرد وتفتح الطريق إلى السلوك المرّضي وعبادة العنف (وفي حالات أخرى السلوك المسالم المسيحي أو البوذي). في هذا الوجود الجماعي، لا يتطلب الأمر سوى القليل من الجهد للتخلص من عبئ المسؤولية، وبساطة ذاتية لخيانة القيم الأخلاقية والثقافية الإنسانية. هذه (الجماعية) تتضمن طقوس الخلاعة المقدسة التي تسهل تدمير التابوهات القديمة بطريقة لا تؤثر على وجودها كعنصر أساسي من عناصر النظام. إن القضاء على التابوهات القديمة ضروري، ولكنه لن يحدث بهذه الطريقة. تتبع هذه الطقوس من عناصر الثقافة البديلة العدمية. سنميز ثلاثة مجموعات من هذه العناصر. الأولى، هي عناصر من ثقافة بديلة مُعطاة، تدمج بين مُختلف المبادئ اللاعقلانية الصوفية، والشروحات الطقوسية للثقافة وكل ما هو بدائي. هذا يجذب إلى الساحة بوزية الزن والعبادات الدينية القديمة مثل عبادة القضيب Phallic Cult. من بين مجموعة من هذه العناصر، بُذلت جهود لخلق ثقافة أيروتيكية جديدة. يشير هذا، في الوقت نفسه، إلى نبذ القيم الأخلاقية الأساسية التي يُطلق عليها (الأخلاق التقليدية). يدّعي الأناركي الجماعي أنه يصبح إنساناً (طبيعياً) و(لاجتماعياً)، ويشوه صورة جميع المؤسسات الاجتماعية الثقافية ومعاييرها كمرادفات للاغتراب واللاحرية. ومن خلال استبداله، الذي لا أساس له من الصحة، اعتمادية النتيجة على السبب والعلاقة بينهما وتبعية الثقافة للبنية الاجتماعية، يفصل التغيرات في نشاط الناس عن التغيرات في ظروف هذا النشاط، ويفصل الثورة في تشكيل وعي الفرد عن الثورة كإعادة تنظيم اجتماعية-اقتصادية وسياسية للمجتمع.

الثانية، تُنقل أهمية طقوسية لبعض توجهات النخب البديلة الجديدة. يجب على الفن، حسب هذه الطقوس، ان يُظهر ويمحي كل أثر لـ(الثقافة الميتة) من الوعي². إنه يحاول أن يختزل الجوانب الجمالية، المعرفية والأيدولوجية للفن إلى مستوى المتعة السيكوفسيولوجية، أي إلى نظام الإشارة الأول البافلوفي. في هذا الفن اللاإنساني، يمكن للمرء أن يكتشف هنا نوعاً من رد الفعل على الثقافة الجماهيرية الرمادية وكآبتها التي تحوّل الفرد إلى مستهلك مجهول لأنها تُعمق افتقار الإنسان إلى فديته. يُتوقع من هذا الفن أن يقوم بتعديل التوازن القديم للأحاسيس، لإلقاء الضوء على مجالات جديدة غير معروفة ومبهجة للمتعة. ومن المتوقع منه أن يجلب التحرر التام إلى وعي الفرد، التحرر من الالتصاق بالثقافة السائدة والأخلاق.

1- نحن لا نضع النضال من أجل خير البشرية، في مواجهة الممارسة الحرة للجنس، أو أن أحدهما يلغي الآخر بالضرورة. ان الممارسة الحرة للجنس ضرورية، ولكنها تنطوي على أخلاقية فردانية برجوازية في مثال الهيدونية الأناركية، اذا انفصلت عن النضال ضد استغلال العمل وضد النظام الرأسمالي.

2- تجدر الإشارة إلى أن السريالية، التي تدعم (الأخلاق المضادة) للتعسف والألغاز السادية وتحرير العنصر المحروم من شخصيته، وتعط باستبدال القانون الأخلاقي بقانون الغريزة الجامحة، وترى ضرورة خرق الوصايا العشر. العفوية، هي ممثل نموذجي للفن الذي يقدم مفاهيم الهيدواناركية، وأبرز الفنانين السرياليين الإسباني سلفادور دالي والألماني ماكس إرنست والفرنسي اندريه ماسون. ولكن يجب أن يؤخذ بالاعتبار ان ليس كل فن منحط مرتبط بالسلوك الهيدواناركي. بعض مدارس الحدائثة في الستينيات والسبعينيات لم تكن بمثل هذا السلوك. على سبيل المثال، انتشر فن غناء وموسيقى وشعر بصيغة ديمقراطية، مثل بوب ديلان والتون جون وجون لينون.

ترتبط المجموعة الثالثة من طقوس (الجماعية) بالإدمان الفردي والجماعي على المخدرات. إن الأمر لا يتعلق ببساطة بالوقوع ضحيةً للمخدرات وإساءة استخدام العقاقير المضادة للإرهاق والمهدئات وما إلى ذلك، بل بالبراعة في فعل ذلك. يهدف استخدام المخدرات التقليدية أو تلك التي تُنتجها الصيدلية النفسية إلى فتح الأبواب أمام حرية التمتع، وتصبح متعة شديدة، ومنشطاً للأبيروتية. في ضوء إدعاءات التبشير الأناركي، تخضع هذه الأهداف بشدة بطبيعة الحال، إلى التبريرات الأخلاقية الفائقة. في الإدمان الجماعي للمخدرات، تجد (قداسة جديدة)، أداة للوحدة (الجماعية) و(الحب الشامل)، إنها وسيلة لخلع الفردية البرجوازية من وجهة نظرهم، وهي طريقة لتثبيتها من وجهة نظرنا. إن قدرة المدمن على المخدرات على التحرك بسهولة بين المحظورات الأخلاقية يُعتبر دليلاً على الأهمية الثورية للإدمان الجماعي على المخدرات، مما يسهل عملية جلب الحرية إلى الثقافة الإنسانية بأكملها!

هذا باختصار، هو مضمون المبادئ الأساسية للهيديوأناركية. يقود الصراع بين الطبقات المتناحرة إلى ازدواجية في أخلاقيات الزهد وأخلاقيات الهيديونية. في حين أن الأول يُعلن أنه فاضلاً أخلاقياً فقط ما يجب على الفرد فعله بغض النظر عن تقلبات رغبته، فإن الأخير يُعتبر ذا قيمة فقط ما يرغب الفرد بفعله، بغض النظر عما يجب فعله. هذه الازدواجية هي أمر لا مفر منه عندما يغترب العمل، عندما ينفصل العمل ويُوضع في مقابل المتعة، عندما تتبع المتعة العمل في الزمان والمكان. (لهذا السبب دعونا نلاحظ، عناصر الهيديوأناركية، موقفها المحدد، والتي تمتلك تقليداً قوياً في تاريخ الأناركية والفردية والمتطرفة من العصور القديمة وصولاً إلى ماركيز دي ساد). يجب على ملذات جميع الطبقات الموجودة حتى الآن أن تكون طفولية، لأنها كانت دائماً ما تكون مفصولة تماماً عن النشاطات الحيوية ومحتوى حياة الناس الحقيقية، ومُختزلة بهذا القدر أو ذاك إلى محتوى وهمي، أو نشاط لا معنى له. هذا الوضع، بشكل عام، ظل باقياً تحت ظل الرأسمالية الحديثة، على الرغم من النمو السريع للثروة الاجتماعية والمتطلبات والمُتَع.

إن الوعي الهيديوأناركي، مفتوناً باغتراب العمل، يلعب العمل باستمرار بأي شكل من أشكاله. إنه يتصور بأن جوهر الجنس البشري يُسلب باستمرار من قِبَل (العمل) -التشابه واضح هنا مع فكرة ماركوز-، وبأن الإنسان يُخلق وما زال يتم ذلك من خلال المُتَع خارج العمل، من خلال العمل والنشاط بلا هدف، وبأن بلوغ حالة من المتعة اللامسؤولة تجلب حالة تقرب الإنسان إلى كل شيء حي. إن (الثورة) المرتبطة بأمال هذا الوعي، قد يُطلق عليها بلا مبالغة ثورة الطفيلية الاجتماعية المضادة للعمل.

علاوةً على ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن عزم مذهب الهيديوأناركية على دمج عناصر الثقافات الشرقية السابقة يعتمد بالمثل على واقع التفاعل الثقافي المتزايد الذي شجعت الثورات في مجال الدعاية الجماهيرية. على العموم، إن استيعاب المثل الأخلاقية والقيم التقدمية التي نضجت في

الحضارات السابقة هي عملية تقدمية بالفعل. ولكن الهيدوناركية تتبنى موقفاً تبريرياً للثقافات القديمة، وتلتقط بحماسة كل الأفكار الرجعية المتنوعة. إن الاختيار لصالح التصوف، من جانبه، نتيجة لعدم الثقة بتنوعات العقلانية التي تزدهر في العالم البرجوازي الحديث، انعدام ثقة أخذ شكل العدمية الأخلاقية الكلية.

أما بالنسبة لـ(الجماعية) فهي رد فعل منحرف على هيمنة الجماعية البرجوازية الزائفة والبيروقراطية، على الطابع المعياري للتنظيم البرجوازي. ينمو الاغتراب بشكل كبير في ظل الرأسمالية في البيئات الصناعية والإدارية والتعليمية والاستهلاكية الضخمة. يبحث موضوع قمع الشخصية عن التعويض وكثيراً ما يجد صماماً الأمان في صناعة الجنس وفي الجماعية القطيعة التي تعزز هذه الصناعة. يبدو واضحاً للناس في العالم البرجوازي أن الوسائل التقليدية للجمعة عن طريق الأسرة والكنيسة والروابط المحلية أخذت تضعف أكثر من ذي قبل، بالتوازي مع اشتداد دور وسائل الإعلام الجماهيرية في عملية التنشئة الاجتماعية. يعج نظام المعلومات هذا بالمواد التي تصور الحياة الحديثة على أنها مُتعة لا نهاية لها مُحفزةً السلوك الهيدوناركي بأن (الحياة كرنفال، ووضع العمل مقابل المتعة، وتشجيع الرطانة البوهيمية وعبادة القسوة المرصية وما إلى ذلك).

من أجل تقريب فحسنا للمصادر المادية للوعي الجماهيري الهيدوناركي البديل، يجب التأكيد على أن الطبقة الحاكمة (التي تتخذ بالطبع خطوات تنظيمية وأيديولوجية مقابلة في ذلك الاتجاه) مهتمة إلى حد ما بنشره وبمدى تأثيره. ومع ذلك، من أجل التأكيد من الأهمية الاجتماعية للهيدوناركية، فإنه ليس من الكافي الإشارة إلى العلاقة بين هذا النوع من الاستهلاكية، ومتطلبات السوق الرأسمالية الاحتكارية. من الواضح تماماً أن الطابع المعادي للبرجوازية لمذهب الهيدوناركية وهمي بالفعل. ولكن هذه الوهمية ليست خالية من المحتوى، فإنه يتم السعي الى الهدف المُعلن بجدية وبقوة كبيرة، الى حد ما. ولكن الهدف الفعلي للنقد ولل هجوم الذي يمارسه المذهب، ليس الروح البرجوازية على هذا النحو، بل (الأشكال الكلاسيكية) للأذواق والأخلاق البرجوازية. تحتضن هذه الأخلاق نظاماً محدداً من الصور النمطية والتوجهات القيمية وأشكال السلوك الطُقسية لبرجوازية مرحلة ما قبل تطور الإمبريالية. إنها تجد جذورها في مُثل الاستحواذ والتراكم الزاهدة.

انتقل النظام الأخلاقي الإمبريالي إلى مرحلة جديدة، وقد أعطى هذا أهمية لمسألة طرق ووسائل تدمير تحصينات الأخلاق البرجوازية التقليدية. تمكننا هذه التغييرات، من وجهة نظر تاريخية، من فهم وتقييم وظائف مذهب الهيدوناركية. من الواضح تماماً أن الطبقة الحاكمة لم تكن ترغب في أن يكتسب السلوك الهيدوناركي طابعاً جماهيرياً لأن الاستهلاكية المصطبغة بصبغة متطرفة مريبة كانت تهدد بحدوث الفوضى الاجتماعية والثقافية الخطيرتين. تكمن المشكلة في تسوية الصراع بين متطلبات اقتصاد المجتمع الاستهلاكي والحوازر السيكولوجية في وعي المشتريين الجماهيري، حواجز عززتها مُثل الأخلاق البرجوازية الكلاسيكية والتي صُعِبَ تفكيكها بوسائل السوق التقليدية، (الأخلاق الزهدية، وتقنين المشتريات من أجل الادخار). كانت الهيدوناركية مناسبة بدقة كأداة

لتسوية هذا الصراع، (لأن الهيدوأناركي سيضطر في نهاية المطاف أن يشتري بعض المُتَع المتنوعة المتوفرة في السوق، أي يستهلك).

بالإضافة إلى ذلك، فإن لدى الوعي الهيدوأناركي وظيفة في تحويل تفكير الشباب الناقد عن الحركة الثورية. يتم تسهيل هذه الوظيفة عن طريق النقد الرومانسي والسماح بانتهاك الأخلاق الرسمية ووهم الانخراط في العصر والوضوح منزوع الأدلجة (ظاهرياً). ليس لدى مذهب الهيدوأناركية أفكاراً راسخةً مناهضة للاستهلاك، ولا يوجد لديه عداً دائم للغرور الاجتماعي وأخلاقيات البنس. إنه يحمي الغرور الاجتماعي من النقد المدمر، ويظهر طريقةً ملائمة لتوجيه نقد الشباب نحو قناة لا تعرض الرأسمالية الاحتكارية للخطر، وتشير إلى كيفية تكيف الفرد مع ظروف الحياة القائمة. يصبح (الثوريين) الموجهين في المجتمع الاستهلاكي رجال أعمال أشرار، في حين تندمج أنماط سلوك الهيدوأناركية بسهولة بالثقافة الجماهيرية.

الإحساس بالسَخَط

يتعارض الإحساس بالرضا -كما يبدو من الطبيعي- مع الإحساس بالسَخَط، ولكن هل هما نقيضين حقاً؟ أقد يكون الرضا مجرد حجاب، قناع وابتسامة جامدة؟ ألا نواجه هنا حيرةً هائلةً وماهرة؟ لا تهدف هذه الأسئلة بأي حال إلى التشكيك في الوجود الموضوعي للإحساس بالرضا. على الرغم من أن غالبية المُقْتَنِعِينَ والراضين قد تم حفزهم للاعتقاد بأنه يجب على المرء أن يلوم نفسه عند الفشل (بسبب كسله، ضعف مبادرته، عدم قدرته على إعادة توجيه نفسه معنوياً وأيديولوجياً بالسرعة والفعالية اللازمتين، وهكذا)، تصبح الراحة المستمدة من هذا النوع من العزاء هزيلةً بشكل مستمر. لكن المؤيد العادي للهيدونية الجديدة ليس محلاً، ولم تسر به الأحداث مطلقاً للبحث النظري العميق. الإحساس بالرضا حساس للغاية لهذا الغرض. لا، ليس لمآسي الآخرين. يمكن لهذه الذات، بتوجهها الفردي، إن تفتح على أحزان وانهيار آمال الآخرين على قاعدة تجربتها الخاصة فقط. إن الاستعداد لتحمل المصاعب والحرمان من أجل الآخرين ينبع من قناعات إنسانية عميقة، لكن هذه القناعات لا يمتلكها الإحساس بالرضا. وهو كفريسة للتعقيدات الاستهلاكية، لفكرة أن خطأ ما قد حصل في الحياة، يُعذبه الخوف على حاضر المجتمع ومستقبله، مجتمع يهيمن عليه الرضا. إنه قلق من كونه يبحث عن الراحة في معجزة يعتقد أنها قد لا تحدث.

ومع ذلك، لا ينبغي المبالغة في تبسيط الأمر، كما لو أن الإحساس بالرضا لديه حافز واحد للنقد الذاتي، ألا وهو عدم تحقق الآمال. يمكن ربط مؤشر الاستهلاك بمؤشر السعادة بشكل تقريبي جداً. علاوةً على ذلك، فإن توسيع نطاق المتطلبات في الرأسمالية، يوسع معه نسبياً حجم السَخَط الذي يهدد الشعور بالرضا كذلك. تكمن إحدى وظائف الشعور بالرضا في تشتيت جو السَخَط في المجتمع الرأسمالي، وحقن الإحساس بالتمتع الوفير بالحياة في أجواء الاغتراب الكامل. لهذا السبب قد يُثبت التحقيق الجزئي للاستهلاك الهيدوني بأنه كافٍ لهذا الشعور المُصطنع بالراحة.

ومع ذلك، يتبدد الرضا ليس لأنه يثبت بأن الحواجز من أجل النجاح لا يمكن التغلب عليها. ليس فقط بسبب الافتقار للجهود التكيفية، بسبب الحاجة للتكيف المستمر للمجتمع الاستهلاكي، أو لأن المنافسة الشرسة تتطلب قدراً كبيراً من القدرة. يبدأ تآكل الرضا حتى عندما يبدو أن حالة الاستقرار الشخصي تبدو غير قابلة للتغيير. أكثر من ذلك، قد يؤدي الوصول إلى مستوى عالٍ نسبياً من الاستهلاك في ظروف معينة إلى هذا التآكل. على أي حال، تدل الممارسة على أن موجة السخط تزداد دون أن تصاحبها (ودون أن تتأثر مباشرة) بانخفاض مستوى الأمان المالي لأنصار الإحساس بالرضا. قد يُحفز التآكل أحياناً عوامل أوسع مثل العلاقات بين المجموعات، وتقييم التوقعات الفردية والجماعية ومن خلال طيف واسع من العناصر التي تحدد الوضع الاجتماعي للشخص في المجتمع الرأسمالي. لكن الأمور أكثر تعقيداً في الواقع الرأسمالي. لا يمكن للإحساس بالرضا أن يفشل في رؤية العواصف الطبقيّة بلا هوادة، ونمو النضال السياسي للعاملين وسكان العشوائيات. إن تضخم أجواء الجرائم المنظمة وغير المنظمة والاستقطاب الطبقي وأزمة الثقافة والانحلال الأخلاقي ارتفاع الأسعار والتضخم ومشاكل المدن والتميز العنصري والعسكري والتاريخ والاستغلال وغير ذلك الكثير، لا توجد في سحب التعميمات الفلسفية والإحصائيات. إنها تُغلف الإحساس بالرضا من كل الجوانب، وغالباً ما تكون متاحة للمراقبة الأمبريقية والاستعلامية. لا يمكن الخلاص منها عبر التعويضات أو عن طريق الإيحاء الذاتي. وعلى الجانب الآخر، تُغرق التطورات حتى أولئك الذين كانوا مخلصين للنظام الاجتماعي البرجوازي، وتجذبهم أكثر فأكثر إلى دوامة الحسابات الأيديولوجية وحتى إلى مدار الأعمال الجماهيرية. أصبح المستهلك السابق الخنوع لأساطير المجتمع الصناعي صعب الإرضاء. لم يعد التناغم السابق لهذه الأساطير تثير الحماسة فيه، في حين أن النظرية القائلة بأن (العالم الحر) للرأسمالية مثالي، تكشف عن تزعرها. تسمح طبيعة المجتمع الرأسمالي بتضخيم الإنجازات الفردية، على قاعدتها الضيقة، في حين أن النقد الاجتماعي الساطح يضخم الرذائل إلى حد ما. بعبارة أخرى، فإن محاولات الحفاظ على التوازن الداخلي عن طريق زيادة الاعتدال لا تجلب أي ارتياح ملموس كذلك. لا يوفر حقن الإحساس بالرضا جرعة صغيرة من التشاؤم والعدمية أي مهرب له.

يتعارض الإحساس بالرضا مع نفسه، ويحاول التغلب عليها بنوبات من عدم اليقين والقلق والمخاوف الكئيبة. وإن كان ببطئ وغموض، فإنه يبدأ باكتشاف عالم الاستغلال والاعتراّب. وبالتدرّج يبدأ انحسار غشاوة العين هذه بتغطية مجموعة متنامية ومتزايدة من القيم، المُثل وأنماط السلوك النمطية التي ترافق الرضا انتهاءً بسياسيات الطبقة الحاكمة. لم تعد الأساطير البرجوازية قادرة على أسر الخيال، بقدر ما هي قادرة على تقديم العزاء. يبدأ الإيمان الذي لم يتزعزع سابقاً في أسس المجتمع بالانهيار. تُثبت المبادئ المقدسة والضمانات بأنها ليست سوى تخديرية. ويظهر كم هي جوفاء كل توقعات الطبقة الحاكمة المتفائلة التي تزعم بأنها ستخدم كل أنواع التهديدات. يبتعد الناس عن الرضا على مستويات مختلفة. تحدث أول التغييرات على مستوى النفسية الاجتماعية. العمل المُعترّب والمرهق والمنافسة المتوحشة والجماعية الزائفة وقسوة الأهداف والقلق والشعور بالفراغ والعجز وعدم الاستقرار والاعتماد على قوى عمياء لا يمكن السيطرة عليها. يثير الشعور بالوحدة والغربة والوجود المجهول في المجتمع الرأسمالي السخط الشديد والاكْتئاب وعُقد الخوف. لا تعود صناعة الترفيه قادرة على التخفيف عنهم. يولد الخوف من القوة العمياء لرأس المال وقوى السوق المنفلتة - أي الجهل بما يحدث - مشاعر دينية محددة. بينما يبرر الدين الخوف والمعاناة، يسعى بشكل مصطنع إلى خلق وئام بين الإنسان والعالم. إنه يسعى جاهداً لتأكيد الطرق الامتثالية في التفكير والسلوك، ملزماً الإنسان بموقع وموقف اجتماعي ثابت، ومن الدور الذي ينبع منهما. يخرس الدين الإيمان بعالم

يسوده النعيم والصفاء، حيث يتم التكفير عن الشر والمعاناة. الغرض من هذا الإيمان هو مساعدة الناس على تحمل المعاناة الحقيقية على أمل تحقيق السعادة المحدودة على الأرض كنسخة باهتة من السعادة والنعيم الحقيقي في العالم الآخر.

كان الدين، على مر العصور (يُصلح) الروح التي كسرتها ظروف الحياة، ويتوافق الإحساس بالرضا وظيفياً مع هذه المهمة. يُظهر هذا الإحساس طريقة فعل هذه الوظيفة من دون اللجوء إلى فكرة الله، دون توليد أي مشاعر دينية خاصة أو تطوير أساليب خارقة للطبيعة، ولكن فقط الاستفادة من الأساطير التي تبدو عقلانية. على كل حال، فإن هذه الأساطير التي تُبرز آمال المستهلك، تختلف عن الآمال الدينية خارجياً فقط. وبنفس الطريقة التي يُعتبر فيها النعيم الديني إضافة أرضية أو سماوية لنشاط الإنسان، فإن المُتَمَع الاستهلاكية هي الجانب الآخر لهذا النشاط. غالباً ما تُعتبر خاصية التكافؤ الوظيفي للإحساس بالرضا والوعي الديني كعملية لإزالة المقدس، كتراجع لأهمية مشكلة (الخارق للطبيعة). ومن خلال تقديم نفسه كبديل للسعادة الوهمية التي يقدمها الدين بدلاً عن السعادة الحقيقية، استطاع الإحساس بالرضا أن يضم جزءاً كبيراً من الأراضي التي كانت تنتمي إلى الدين في السابق. إن الانطباع بأن الإحساس بالرضا هو بديل، يتعزز بهجمات رجال الدين التي لا تعد ولا تُحصى، الذين رأوا أن التوجه الاستهلاكي هو مصدر الإلحاد والشك الخبيثين، وبصورة عامة، مصائب الحضارة.

ومع ذلك، يختلف الوضع تماماً عن الصورة التي يقدمها رجال الدين والمراقب السطحي. يتعلق الفرد الذي يتم تجنيده من قِبَل الإحساس بالرضا، غير القادر على أن يجد مخرجاً من التناقض بين نمط الحياة الاستهلاكي- المثل الهيدونية من ناحية، وعدم موثوقية الرضا المُحقق كنتيجة عدم استقرار وضعه الاجتماعي ومسار حياته العام من ناحية أخرى- يتعلق بأفكار خيالية تعبر عن استياءه الداخلي. نظراً لأن الإحساس بالرضا ليس سوى الجزء المرئي من جبل الجليد الذي يُخفي الخوف والسخط، فإنه يدعم الانجذاب إلى الدين، والحاجة إلى شمس وهمية. لكن أفكار الاستهلاك الأرضية لا تستبعد الدين ولا تحيله إلى التقاعد. على العكس من ذلك، فإنها تدخله في مدارها وتجد فيه مكماً لها. في المقابل، ظهر أن إمكانات الدين التكيفية لم تُستنفذ: إنه يبحث عن طرق لتمكين مفاهيمه وقيمه ورموزه وطقوسه ولغته لكي يتعايش مع أفكار ودوغما الدين العلماني، الأيديولوجيا الاستهلاكية.

دعونا الآن ننتقل من المشاعر، إلى المستوى الذي توجد فيه المحاسبة الذاتية. يُقال أنه من بين أكثر جميع الأشياء التي لا تُخضع للشك ألا وهو الشك نفسه. حيث ينطلق منه الخروج من حالة الرضا. إن أكثر جزء قابل للتغيير وغير منظم في الوعي هو الرأي، يبدأ بالترنح خطوة خطوة ومراكماً آراءً تحيد عن القاعدة. هذا، بالطبع، يترك أثراً رغم أن الرأي بحد ذاته لا يشكل أي قناعات جديدة. تتدفق الشكوك أيضاً في مجال الأفكار حول الواقع الاجتماعي المحيط لفترة طويلة إلى حد ما تكون القناعات الراسخة و(الفلسفة العملية) قادرة على تجاهل هذه الشكوك ومنع تأثير تهديد الأفكار والتقييمات الجديدة. تهشم منظومة القناعات التي شكلها الإحساس بالرضا قطعاً صغيرة متناثرة. إلى حد ما، يقمع الفرد الشكوك عن طريق الأنماط الأساسية لوعيه (مثل وأفكار حياته)، ويتم تعديلها وموائمتها في هذه الأنماط، لأن الإحساس بالرضا يقاوم التجدد بعد أن اعتاد على الوجود المتخدر، والذي يسمح فقط بوجود مزخرف لاختلاف في الأفكار والمعرفة والديانات. ولكن بدور الشك، مثل العشب، تخترق الاسفلت، وتمتلك عناداً ليس بحال من الأحوال أقل زخماً من المعتقدات الدينية

القديمة. على الرغم من أن التذبذب يتطلب حلاً، إلا أنه عندما يبدأ، يصير من الصعب إيقافه. التذبذب هو نذير جرس الجنازة بالنسبة للإحساس بالرضا. قد يظل كل شيء على حاله كما كان منذ البداية خاصةً عندما يكون الرضا والرضا عن الذات لا يزالان يسفران عن بعض المكاسب الملموسة للغاية. قد تتراجع فترة هبوط مستوى الرضا في الحياة اليومية الروتينية للفرد لفترة طويلة. ولكن من الصعب التنبؤ بموعد هيجان الشكوك التي تُخرج رؤوسها من صدوع الرضا بشكل فردي وجماعي. ربما يكون هذا هو إحدى جوانب تفسيرات الانفجار المذهل في مناطق هادئة (نسبياً) من الحياة الاجتماعية، على سبيل المثال في الجامعات. وكقاعدة عامة تحدث هذه الانفجارات خلال فترات تتفاقم فيها التناقضات الاجتماعية للرأسمالية، عندما تخرج إلى السطح وتؤثر على قطاعات كبيرة من السكان. خلال هذه الفترات، ليس من السهل تحديد أين هو السبب وأين النتيجة، ما الذي أدى إلى ماذا. تتصدع آمال الإحساس بالرضا الراسخة بسرعة كبيرة. تُرى بوضوح الحقيقة المرة المتمثلة في أن التوقعات تُصبح جوفاء. في حين أن سلسلة الضربات المتتالية لا تُعطي أي مساحة للتنفس أو باكتساب التوازن السابق. تتعلق سرعة ومثانة هذه العملية، بالطبع، على الصفات الفردية لشخصية المرء، مزاجه، تقاليده الثقافية، المركز الاجتماعي لمختلف أنصار الإحساس بالرضا. أن المحرك الرئيسي لتغير القناعات هي المشاركة المباشرة، وإن كانت متقطعة، في الاحتجاجات السياسية والاقتصادية. توقظ تطور التناقضات النظام الاجتماعي الرأسمالي (الجماهير النائمة) - إن صح التعبير - وتخرطهم في الصراع تاركةً لهم إمكانيات قليلة للتهرب منه. على سبيل المثال، نظم الحرفيين وأصحاب المتاجر عام 1967 في فرنسا يوماً وطنياً للاستياء احتجاجاً على السياسة الضريبية والاجتماعية للحكومة.

في حالات الأزمات، يجد الفرد الذي كان راضياً، مدفوعاً برغبته في التمسك بمصالحه ومصالح مجموعته، بأنها لا تتوافق مع الرضا، ويقترّب من إدراك أن توقعاته ومثله السابقة كانت بمثابة هلوسات. مراراً وتكراراً، يجد نفسه وجهاً لوجه مع سؤال يعذبه: هل يحمي النظام الاجتماعي المُعطي للناس من سوء الحظ، أم أنه هو من يستثيره؟ هل المجتمع البرجوازي طبيعي وهل توجد أرضية لأمال الإصلاح؟ ولكن أين يجب أن يذهب المرء؟ الانتقال إلى السخّط لا يعني أن الاتجاه واضح بعد. يتحرر الفرد الذي كان عالقاً في شبكة الرضا من الرأي الامتثالي ومن الإعجاب بأساطير المجتمع الصناعي. إن مسألة التحرر من ماذا، (واضحة). ولكن يبقى السؤالين (من أجل ماذا؟) و(إلى أين؟) مفتوحين. يخسر الفرد روابطه القديمة، ولكنه لم يحصل على روابط جديدة بعد، إنه حتى لا يعرف ماهيتها. إنه على مفترق طرق. اه لو كان سهلاً للغاية الحصول على روابط جديدة والانضمام بحرية إلى التاريخ واختيار طريق جديد أكيد وفهم ما يجب القيام به وتغيير هذا العالم للقضاء على الاغتراب! ومع ذلك، فإن السخّط على هذا النحو لا يمكّن الفرد من فهم أسباب هذه الظواهر أو أهداف النشاط اللاحق. إنه لا يعطي أساساً مضموناً لاختيار الطريق نحو التوجه الاجتماعي الصحيح.

هنالك الكثير مما يمنع الفرد من اختراق عمق هذه الظواهر، ومن إلقاء الضوء على أهدافه، ومن فهم (ما العمل)، والتوصل إلى مُثُل جديدة في الحياة. إن العوامل التي تعيد إنتاج الإحساس بالرضا بشكل متسلسل وتجرب الفرد إلى عالم الأحلام الجميلة، تستمر في العمل. إن الإحساس بالرضا هو قوة قسرية. ليس من السهل كسر عناد الأساطير والتلقين وتكرار العادات، خاصةً في ظل حقيقة أنه تعمل في ظل الرأسمالية صمامات أمان تمنع السخّط، في حين أن مداخل الشكوك مُحاصرة تماماً. من أجل هذا قد لا يكفي العمر بأكمله من أجل التوصل إلى جزء من الحقيقة النسبية.

لبعض الوقت، يقف الشخص الذي انحرف عن طريق الإحساس بالرضا في مفترق طرق. وعيه مقسم، مزدوج. يعطيه هذا مزيجاً من الرضا والسخط. هناك تنوع هائل من أطياف ألوان وصبغات هذا المزيج.

كل ما قلناه للتو، يقودنا إلى استنتاج مفاده أن الرضا يمتلك وجوداً مؤقتاً، على الرغم من كل قوته الظاهرية. إنه، فيما يتعلق بالوقت، فهو مجرد مرحلة، بينما على المستوى البنيوي، فإنه طبقة سطحية يقبع الإحساس بالسخط خلفها، تتفاوت سماكاتها وجنورها عند بعض الأفراد. وبالمثل، قد يكون الإحساس بالسخط أعمق أو أقرب إلى السطح، قد يكون في مرحلة التشكل أو قد يكون ناضجاً ومزمناً. قد يكون مزيج السخط هو الحالة الأكثر شيوعاً للوعي الجماعي البرجوازي في القرن العشرين. إنها تُعبر عن الحالة الفعلية للفرد الذي غلب عليه القلق والمخاوف في أعظم أزمة مر بها المجتمع الطبقي. إن الفرد الذي خسر نفسه يفقد الأمل ويصبح شكاكاً وعرضاً للأفكار العدمية. على الرغم من التناقض الذي يبدو في وجهتي النظر التفاضلية والتشاؤمية، فإن الحدود بينهما في الوعي البرجوازي نسبية ومتحركة. إنهما ينجذبان إلى بعضهما ويكملان بعضهما البعض، وكل منهما يمثل حاجةً لتطرف الآخر.

لقد درسنا للتو هذا الطرف من زاوية الانتقال، من زاوية الانزلاق من وجهات النظر المتفائلة والإحساس بالرضا إلى الموقف المتشائم والإحساس بالسخط. سنبين لاحقاً هذه الجاذبية المتبادلة من زاوية مختلفة تماماً.

إغراء العدمية

يبدو أن الشكوك المتنامية حول تناسق أساطير الإحساس بالرضا، لا بد أن تؤدي إلى تغيير جذري في نظرة الفرد حول العالم، مهينةً إياه، إن لم يكن فوراً، فبالترجيح، من أجل الانتقال إلى الوعي الثوري. لكن هذا يحدث بأي حال من الأحوال عند كل فرد يتخلى عن المعتقدات والمشاعر القديمة. يقوم الإحساس بالسخط على ظهور مشاعر وأفكار تتقبل النظرة المتشائمة. هل الإحساس بالسخط هو أيديولوجية ظروف حياة تعبر عن تطور مستقل للوعي العملي، أم أنه نتاج للتطويع الأيديولوجي؟ هذه هي الاسئلة التي يجب علينا أن نجيب عليها قبل أن نذهب إلى أسباب الاستعدادية لتقبل الأفكار المتشائمة ومضمونها.

مثل نظيره، فإن الإحساس بالسخط لا يخلو من التأثيرات والتطويع الأيديولوجي والسيكولوجي. قد يتم الاعتراف بهذا الإحساس، على أنه جزئياً كانعكاس مباشر للممارسة الحيوية والتقاليد الثقافية المستوعبة والأوهام المتشابهة والتقاليد الشخصية واستنتاجات التفكير السليم (Common Sense). النقطة التي أريد أن أصل إليها، هي أنه قبل أن يصبح ما هو عليه، ينتشر الإحساس بالسخط الأفكار الأيديولوجية (من النوع العدمي، في الحالة المُعطاة) في موقفها المتشكك عفويًا. يتم استيعاب هذه المفاهيم بشكل تدريجي، وليس بشكل متنسق دائماً وفي كثير من الأحيان بشكل شعبي، كاستنتاجات وصيغ مبعثرة وغير منظمة. تندمج المفاهيم الإمبريقية العفوية المتشككة في عملية الانفصال عن

الرضا والثقة العمياء، تندمج مع الأفكار المنظمة نظرياً والتي تتسرب من الأعلى. إنها تختلط، ثم تتداخل بهيكل أيديولوجية أكثر أو أقل تطوراً. وكما هي الحال عند الإحساس بالرضا، يبرز وعي أسطوري حول العالم، وسلوك مرافق له.

ما هو موقف الساخط من مجموع الأفكار المتشائمة التي يتمثلها؟ يبدو له (ولديه أسباب كافية لذلك) إنها شيء مختلف اختلافاً جوهرياً عن أفكاره الخاصة، ولكنه (تبعاً لبعض الظروف غير الواضحة) منسجم معها ويخضع تماماً لسياق ونتائج طموحاته وأفكاره. يؤمن مستهلك الأفكار العدمية، بلا تردد، بأنه يقبل نظاماً من الأفكار العقلانية التي لا يطلقها نزوة شخص ما أو حساب ارتزاق، بل تناقضات الواقع نفسه. تمر أمامه المفاهيم التي تحتضن وتشرح الجوهر الداخلي للظواهر التي تبدو مبهمَةً بالنسبة له، ولكن المألوفة والحميمية تماماً، كما يمر العرض العسكري. هذه المفاهيم، على أرضية الموكب، تُرفع عن الروتين اليومي، تمر من خلال حركات خيالية تلائم قواعد الفكر العلمي. ترتدي الأنماط الفكرية المرتبة في تشكيل مناسب، زي المصطلحات العلمية، على الرغم من عموميتها التجريدية، ويُزعم أنها تعبر عن قوة أشياء العالم، عن الحقائق التي لا جدال فيها في التاريخ. يبدو بالنسبة للإحساس بالسخط إن هذه المفاهيم تلائم الواقع المعقد والمتشابك، تماماً كما هو مطلوب من الباحث المسؤول عن الحقيقة: بدون مقدمات دوغمائية، وحاسم ونقدي، وفي الوقت نفسه، بدون تحيز ذاتي.

بالنسبة للإحساس بالسخط، يبدو بالنسبة له أنه هو وحده من لديه القدرة على التمتع بمخرجات أيديولوجية من الدرجة الأولى تعطي صورة حقيقية أو شبه حقيقية للعالم الفعلي وتساعد على تحديد موقع الفرد فيه. وبالتالي يزعم بأنه يحصل على إمكانية توضيح مصالحة الأساسية وليس العابرة. في الواقع، يصبح الإحساس بالسخط ضحية خداع ذاتي بدرجة لا تقل عن الإحساس بالرضا. إن الفلسفة العدمية هي مجرد وصف نظري للإحساس بالسخط نفسه، إنها توأمه العلمي الزائف. لا تعكس مفاهيم وحجج هذه الفلسفة الحقائق العلمية والعلاقات المادية، بل طبيعة الإحساس بالسخط وموقفه من العالم ومعتقداته وتوقعاته. تظهر حقائق التاريخ بالنسبة له بشكل سطحي على أنها علاقات مادية مؤلمة، مظهر خارجي وليس جوهر العمليات الاجتماعية. بدلاً من الغوص في أعماق الحقائق والعلاقات المادية بشكل كاف، تتوقف هذه الفلسفة عند الخيالات، وتُظهر عجزها عن تفكيك التراكمات الفوضوية ومتاهة المفاهيم السائدة لبعض الطبقات الاجتماعية التي تُغلق الباب أمام رؤية الواقع. لقد ثبت أنها قادرة فقط على تنظيم هذه الأوهام. يجد الإحساس بالسخط لنفسه ما هو جديد في النظرية العدمية، والذي (الجديد)، ليس سوى الماضي الغامض بشكل أساسي. إنه لا يثرى من الأفكار حول الواقع، بل من الأفكار المنتظمة، الأفكار التي ترتدي لباساً علمياً، إذا جاز التعبير، من الأفكار المُجزأة والعادية المتشابكة مع "لغة الحياة الفعلية".¹

إنه لا يشتغل مع الحقائق، ولكن مع الأفكار الذاتية حولها، مع الأفكار المُدرّكة في ممارسة الوجود الذري. إن عليه أن يتعامل مع المنطق مقلوباً رأساً على عقب. يبدو بالنسبة لهذا الإحساس إنه يكتسب حقائق غير مشروطة وذات أساس غير اجتماعي، بينما يمتلك بين يديه استنتاجات مُستخلصة من جزء من أفكاره المتشكلة بالضرورة. في التحليل النهائي، يُثبت تقدم إدراك الحقيقة بأنه (محرك لما

1 - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص38

كان معروفاً مسبقاً). يظل الإدراك محصوراً في الغرفة الضيقة للإدراك الذاتي، النموذج البدئي منه هو الدراسات المثممة لأعضاء الطوائف القروسطية الذين ضاعوا في تأملهم لسرتهم¹. دعونا ننظر في تفاصيل العملية الحيوية للساخطين.

دعونا أولاً نفحص التكوين الاجتماعي لأنصار الإحساس بالسخط. في الأساس، أنه يختلف قليلاً في الشيء الرئيسي عن المكون الاجتماعي للإحساس بالرضا: في كلتا الحالتين، نلاحظ معايير قياسية ملونة وغير متجانسة وغياب أي رابط مباشر مرئي بطبقة محددة، أو فئة أو مجموعة. تماماً، يؤكد تشابه هذه الأضداد الوهمية القرابة الفلسفية لأشكال الوعي البرجوازي هذه. ومع ذلك، لا يوجد تطابق كامل بين هذه العناصر. على الرغم من أن قناع الإحساس بالرضا يسهل إسقاطه من قبل أولئك الذين يجدون أنفسهم مخدوعين بشكل صارخ من قبل أسلوب الإنتاج والتوزيع السائد (وهؤلاء هم بطبيعة الحال العمال بشكل أساسي).

يأمل المثقفين والعاملين الذهنيين، لدن فهمهم (ومبالغتهم) بأهمية المعرفة في عصر الثورة العلمية التكنولوجية، يأملون في المشاركة في السيطرة على أدوات هذا العصر، أي المعرفة. ومن أجل هذا، أثناء المشاركة في الصراع التنافسي، من الضروري أن يحارب المرء من أجل شق طريقه للوصول إلى إدارة المنظمات الصناعية من أجل أن يكونوا (مهندسين اجتماعيين) وبيروقراطيين تقنيين ومزودين مخلصين للقيم الثقافية الجماهيرية وعلماء على استعداد لخدمة أي برنامج محدد مسبقاً. لذا ليس عليه أن يكون أكثر نقدياً من الإحساس بالرضا. لهذا يتعين على المرء توديع المثل الإنسانية ووضع ثقته في استقرار النظام الرأسمالي وتحسينه من خلال إصلاحات معتدلة. إن الاحتمالات من هذا النوع، تنبثق عن الوضع الاجتماعي الذي يحتله المثقفين البرجوازيين، والذي يجعلهم عرضةً للأيدولوجيا المتفائلة الزائفة، مما يمنحهم إحساساً بالرضا. ينطبق هذا في الغالب على الشريحة العليا من المثقفين، الذين شغلوا مناصب عليا وأصبحوا فعلياً جزءاً من الطبقة الحاكمة. فلننحصر موقف الإنتلجنسيا في المجتمع الرأسمالي من زاوية أخرى. يتفاعل المثقفين بشدة مع التناقضات الاجتماعية لرأسمالية الدولة الاحتكارية، وذلك أساساً لأن الغالبية العظمى منهم مُستغلون: تقترب ظروف حياة عدد متزايد منهم من ظروف العمال (إلى جانب أن الإنتلجنسيا تعيد إنتاج نفسها وتملاً الشاغر من (الطبقات الدنيا)، وهو أمر كان عرضياً بشكل عام في السابق). إنهم ينظرون بقلق إلى كيف أن احتكارهم السابق للعمل الذهني والحق المستقل المصاحب له في التعبير الأيدولوجي عن المتطلبات الجديدة الناشئة في المجتمع ينهار أمام أعينهم. في ظل الرأسمالية، تقف الإنتلجنسيا عاجزةً أمام الرد على المفارقات الناجمة عن التناقضات بين العقل والتهور، بين الثقافة والهمجية، بين الحرية والتوتاليتارية، بين الأخلاق والعلوم. تشعر الإنتلجنسيا بشكل مأساوي بالعجز عن تغيير أي شيء من خلال نشاطهم المهني.

تم تنظيم عمل المثقفين من قبل الهياكل البيروقراطية والإشراف الإداري وزرع روح السعي الوظيفي وضخ الجهد في الجماعية الزائفة، وقمع حرية الفكر والضمير وانتزاع الشخصيات. لا تكفي الراحة وبعض الهيبة لحمايتهم من الاختيار الذي لا يرحم لأن يكونوا أحراراً في عملهم المهني أو أن يصبحوا كهنةً للتنظيم البرجوازي، وتكون حريتهم مقتصرة على الهمس في جماعات الضغط،

1 - - يُستخدم هذا المصطلح في الثقافة الغربية لوصف أولئك المشغولين بمشاعرهم الخاصة فقط

النوادي والأصدقاء أو حتى لأنفسهم في مواجهة تأنيب الضمير. تتقلص مساحات المناورة المتوفرة لديهم، ويصير الوضع (هذا أو ذلك) متردداً بكثرة: إما خيانة الجوهر الإنساني للمعرفة والاستسلام مع بعض التحفظات العقلية، أو المقاومة الفعالة للتنظيم البرجوازي، مما يعني خسارة الامتيازات. قد تتخذ هذه المقاومة أشكالاً كثيرة، السائد منها كان فقدان الإحساس بالانخراط في التاريخ، إنه عصر خيبة الأمل، وانزياح الإنتلجنسيا نحو اليسار، ولم يعودوا يميلون نحو أخذ الصفات المسبقة والمعايير البرجوازية بحماس. كان هذا واضحاً كذلك في أوساط الشباب والطلاب.

ينبع نوع معين من التفكير، أي صفات اجتماعية معينة وأوضاع عاطفية، من تفاصيل الموقع الاجتماعي الموضوعي لهذه الطبقات والفئات. سيكون من السذاجة الاعتقاد بأن الأفكار السائدة بين هذه الطبقات هي نتيجة نقص المعلومات، وتمرين فكري خاطئ يقود إلى استنتاجات خاطئة، ونتيجة لمستوى تفكير طفولي وعجز عن تفسير جوهر التطور الاجتماعي. ليست الأفكار هي التي تحدد الأنماط الطبقيّة وظروف الحياة، بل إن الأخيرة هي التي تحدد محتوى أفكار ومفاهيم هذه المجموعات. في هذا السياق فقط، لا تكون هذه المحتويات الفكرية والتفاصيل هراءً أو اختراعاً أو خطأ. يميل المثقفين، بحكم استقلالهم النسبي وانفصال العمل الذهني عن الجسدي، باتجاه التجريدات والأوهام المثالية وبناء قصور في الهواء والهرب من احتياجات الواقع وجر الحياة اليومية والمهام العملية إلى عالم الأفكار الخالصة والمثل العليا. إن حقيقة أن طبيعة الإنتلجنسيا في وقوعها في الفصل بين النظرية والممارسة، تجعلهم عُرضةً للتأمل، وتستيقظ في داخلهم الرغبة في (إسداء المعروف للعالم) بتفسيره مرة تلو مرة بدلاً من المساعدة في إعادة تشكيله.

علاوةً على ذلك، فإن حقيقة أن الإنتلجنسيا لا تشكل طبقةً تجعلهم يعتقدون بأنهم في موقع يخولهم فيه بالتعبير عن المصالح المشتركة للجميع باعتبارهم محايد بين طبقين غير متحيزين بامتلاكهم الحقيقة كمصدر إلهام وحيد لهم. هذا الوهم الباطل هو تربة قصر نظر سياسي وقسوة أخلاقية وعدم معاناة تجاه العاملين، وآلية من آليات اشتغال النظام الرأسمالي. يتولد ميل نحو إساءة تفسير حقيقة النمو العددي للإنتلجنسيا وإعادة تشكيلها وطفراتها التي تمر بها كفة اجتماعية وتركزها في المناطق الصناعية والعلمية والتعليمية الكبيرة وإمكاناتها المتزايدة التنظيم، وبالتالي تأثيرها المتزايد على العمليات الاجتماعية. تميل الإنتلجنسيا إلى اعتبار مصالحها- التي تمتلك حوله فهماً ضيقاً- كمعيار شامل للاحتياجات الاجتماعية، واضعةً إياها فوق مصالح المجتمع بأسره. وعندما يسير تفكيرها مع فكرة أن المجتمع سيستفيد من كل شيء سيستفيدون هم أنفسهم منه، فإنهم إما أنه سيحاربون من أجل الأهداف التي نعرفها بالفعل (أن يكون مهندساً اجتماعياً، موظفاً في شركات الأعمال ويفوز ببعض الفوائد الروحية المقاسة بشكل ضيق)، أو أنهم عندما يتفهمون حدود ولاجذوى البديل الأول يذهبون إلى الاستنتاج أن العالم متجذر بعمق في الأعمال التجارية الرأسمالية، وبالتالي على كل فرد أن يلجأ إلى ما يناسب ذوقه الخاص. مهمة الخلاص هذه موجهة ضد الشيوعية، لأن الإنتلجنسيا لا يمكنها أن تكون ثوريةً إلا عندما تُدرك مصالحها الأساسية للمستقبل، إلى المدى الذين تكون قادرةً فيه على التخلي عن وجهات النظر البرجوازية الصغيرة وتتبني وجهة نظر الطبقة العاملة.

إن طبيعة عمل وحياة الإنتلجنسيا تشجع الفردية. كتب لينين: "... المثقفين البرجوازيين الذين ينفرون من النظام والتنظيم البروليتاريين. ولن يجرؤ أحد على أن يُنكر أن الشيء الذي يميز المثقفين عموماً من حيث هم فئة خاصة في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، إنما هو بالضبط الفردية وعدم القابلية للنظام والتنظيم... وهذا أيضاً ما يفسر ميوعة المثقفين وتذبذبهم، الذين غالباً ما تعاني البروليتاريا من

عواقبها، وهذه الخاصة التي ينفرد بها المثقفون وثيقة الارتباط بشروط حياتهم العادية، بشروط كسبهم، التي تقترب في كثير من النقاط من شروط حياة البرجوازية الصغيرة¹، في هذا يكمن الدافع الرئيسي ليس فقط للإنسانية المجردة التأملية، ولكن أيضاً للامبالاة والإرهاق وفقدان الأمل. إن لديها الاستعداد، من أجل الوصول الى الخلاص من اليأس التام، البحث عن العزاء في المسكنات الأيديولوجية التي أعدها صيدلة العدمية.

يمكن تمييز عدم الاستقرار والازدواجية في الظروف الاجتماعية لوجود الإنتلجنسيا التي تتخلى عن الإحساس بالرضا في لحظة معينة، ويمكن تمييز هذا بوضوح في نقد المثقفين للواقع البرجوازي. الأمر الأكثر إثارةً للدهشة هو أن هذا النقد، الذي قد يكون غير دقيق أو ضحل أو متهور، صريح بشكل متزايد، ومما لا شك فيه أنه شجاع أحياناً. ومن خلال التعبير عن السخط واليأس من النظام الاجتماعي البالي، فإنه يشجب عملياً الظلم واللامساوية والقسوة والنفاق والاعتزاز في المجتمع الرأسمالي. وقد يكون المشارك في هذا النقد مشاركاً ضد الاحتكارات وفي حركات السلام وغيرها، وقد يصل إلى الأيديولوجيا الماركسية اللينينية، البديل الوحيد لليمين واليسار الراديكالي. ولكن هذه ليست سوى واحدة من الاحتمالات.

عكس ذلك، على الرغم من كونه غير حاسم، ولكنه حقيقي رغم ذلك، هناك إمكانية الفهم المُستسلم للعالم والموقف الموافق له. من الصعب على نقد الإنتلجنسيا أن يتغلب على الخوف من آلية السلطة، وآلية القمع والتطويع الأيديولوجي والنفسي. إنه يرتجف من المجتمع المُغترب. إن إدراك الشعور بالعجز والخوف من صعوبات النضال، التي تتطلب التضحيات الطويلة والإجتهاد المنهجي وضبط النفس الهائل والانضباط في المنظمات الثورية يُضفي على هذا النقد، إذا ما استخدمنا كلمات لينين "عدم النضوج، الوهم، وانعدام خبرتها السياسية والثورية"². يحتوي هذا النقد على نبرة قوية من الرومانسية واليوتوبيا والتكلف والجُمَل الثورية. يُثبت في الممارسة العملية أنه عاجز، وغير نشط في كثير من الأحيان. إنه ينحو باتجاه النزعة الأخلاقية، وبالنتيجة يُظهر اهتماماً أكبر بشرح وتفسير مُثل الأفراد بدلاً من تفسير الواقع الاقتصادي-الاجتماعي والسياسي. يفقد هذا النقد للرأسمالية السيطرة على نفسه في مواجهة صراعات العصر المُعقدة ناحياً نحو الصوفية، خالطاً بين الرئيسي والثانوي، المؤقت والدائم، المحلي والعالمي، السطحي والحقيقي. إنه يُعجب، بل ويتبنى نوعاً معيناً من الماركسية، شذبتها وزورها الماركسيولوجيين والإصلاحيين والتحريريين بحُسن شجاعة اجتماعية صارمة. لقد كان مستعداً لأن يعلن نفسه الوصي على النموذج الاشتراكي المثالي، والدعوة إلى صلب الاشتراكية القائمة. يرتعش هذا النقد من فكرة قيادة الطبقة العاملة للثورة ودكتاتورية البروليتاريا والانضباط الحزبي لأنه، كما يزعم، ينتهك روح الحرية ورايات الثورة. ونتيجةً لذلك، فإن هذا النقد مُعرض للتعاليم العدمية. على أي حال، فهو ليس محصن بشكل جيد ضد مثل هذه التعاليم.

هل يعني هذا أنه لا ينبغي التمييز بين الأفكار العدمية (المعبر عنها بالوسائل الفنية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية-الفلسفية) من جهة، ومفاهيم الإنتلجنسيا والبرجوازية الصغيرة العفوية التجريبية؟ لا يمكن اعتبار الأولى كنسخة بسيطة لتلك الأفكار. إنها تذهب في رحلة طويلة من

1 - خطوة إلى الأمام، خطوتان إلى الوراء، فلاديمير لينين، دار التقدم، ص72

2 - Leo Tolstoy as the Mirror of the Russian Revolution, Lenin, 1908

<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/sep/11.htm>

التشذيب النظري والتطوير من أجل أن تعود إلى قلبها ووطنها مُحاطةً بشهرة الجراءة النظرية الشجاعة!

اعتمدت النظريات العدمية على وصفة علمية زائفة. إنها شكل من الأشكال الفاسدة للأيديولوجية. نحن نعلم من التاريخ أنه لا تكون كل أيديولوجية فاسدة رجعية بالضرورة. يكفي أن نتذكر مصير الأفكار الفلاحية الهرطقية، التي استخدمت أدوات أيديولوجية غير كافية، ولكن عبرت، مع ذلك، عن المطالب الاجتماعية والسياسية التقدمية وبلورت أرقى عناصر العفوية والتجريبية للطبقات المتقدمة. لكن هذا ليس له علاقة بالعدمية، والتي تعيد إنتاج الخصائص السلبية المذكورة أعلاه، العفوية. إنها تضفي طابعاً عالمياً على الشعور بالخوف والعجز والوحدة والعزلة الذي يمكن التغلب عليها أثناء عملية النضال ضد الرأسمالية. تأخذ العدمية شكوكها حول النضال الاجتماعي إلى نقطة الافتقار الكلي للإيمان بمعنى التاريخ. في العدمية يصبح النقد العاطفي العفوي نقياً للنقد العلمي، وفيه يتحول عدم النضج والفراغ إلى فضيلة، يُرفع الولع بالنزعة الأخلاقية إلى مبدأ تفكير إلزامي، ويتم التصديق على الرومانسية المُحافظة واليوتوبية. تتضخم الأفكار النخبوية لفئات من الإنتلجنسيا، ممسوحةً بمشاعر ديمقراطية معينة، إلى (روح أرستقراطية). إن كل النقد المعادي للرأسمالية، والذي لم يتقبل الاشتراكية، أو الانضمام للطبقة العاملة والحركة الشيوعية، هو نقد محصن بالعدمية، ويتم منحه توجهاً معادياً للشيوعية كلما تفاقمت تناقضات الرأسمالية أكثر فأكثر.

تبذل العدمية كل ما في وسعها، لإيقاف السَخَط من عبور نهر الروبيكون¹، من التحول إلى الوعي والعمل الثوريين. وتخلق الحاجة العميقة للقرب من الناس والحاجة إلى فعل وشن كفاح منظم ضد الشر الاجتماعي. إنها تذهب بعيداً إلى حد (تصحيح) مفاهيم النقد وقيمة العمل والمساعدة المتبادلة بذريعة تعزيز كفاءتها، أو حتى إعطاءها معاني جديدة كلياً وراдикаلية. إنها تُفسد وتُميت كل الجوانب الحية والإبداعية لتلك المفاهيم، مما يمنحها شكل نظام تجريدي من الدوغما واليأس. وهي لا تدع النقد المعادي للرأسمالية لأن يخرج من إطار الوعي البرجوازي.

في هذه المرحلة، تجدر الإشارة إلى أن حقن الأفكار العدمية في الوعي الجماهيري، الذي لا يتمتع بحماية كافية ضدها، يزداد مع تشكل الإحساس بالسَخَط. ابتداءً من الوعي العفوي للمجموعات الاجتماعية المتذبذبة الساخطة، تلتحم بعد ذلك بالمتغير العدمي للأيديولوجيا البرجوازية ويكون المُخَرَج الإحساس بالسَخَط، برؤيته الخاصة للعالم، منطقاً، تفكيره وقيمه ومثله العليا وسلوكه.

بعد أن نظرنا في الخطوط العريضة لنشوء وطبيعة الإحساس بالسَخَط، يمكننا الآن أن ننتقل إلى محتوى الأفكار العدمية في الشكل الذي يمتصه الوعي الجماهيري. بعد هذا فقط، سنُفَتِّحُ الإمكانية لتقييم الدور الفعلي الذي لعبته هذه الأفكار في المجتمع الحديث.

كيف يرى الإحساس بالسَخَط، الذي تغريه العدمية، العالم ككل؟

1 - كانت تشريعات روما العبودية تنص على أنه لا يجب للقوات الرومانية العائدة من غزواتها في الخارج أن تعبر نهر الروبيكون في إيطاليا، لأن هذا يجعلها قريبة جداً من روما، وهذا يعني أن قائد هذه القوات يُعلن الحرب على روما. وفي الثقافة الغربية، صار عبور نهر الروبيكون تعبيراً عن "القفزة النوعية" أو "اتخاذ موقف أكثر جذرية".

أسطورة النفي واليأس

الاتهام الرئيسي وجيز، لكنه ثقيل. يتهم الإحساس بالسَّخَط، الرضا بأنه نظرة سطحية للعالم. تدعي العدمية أنها تُبرز الجوهر خلف المظهر الخارجي للرفاه والنظام والعقلانية والأمن و(الأخلاق المقدسة). يتم التأكيد على أن لدى الإحساس بالسَّخَط مهمة تمزيق القناع وإظهار الواقع الفعلي. سوف يصبح من الواضح بعد ذلك أن هذا العالم في حقيقة الأمر سخييف وغير منطقي، يسود فيه الاغتراب والعنف والصراعات الاجتماعية والحروب.

لا تدخر العدمية التفاصيل والألوان لتكشف عن صورة وجود الإنسان المعزول. لا حاجة لإعادة إنتاج هذه الصورة هنا بالتفصيل. يكفي أن نلاحظ أن هدف العدمية، والنقد الراديكالي المزعوم هو أي مجتمع متطور تقنياً. إنها لا تصب غضبها على علاقات الإنتاج الرأسمالية ونمط استعمال الآلات، بل على الآلات. مع أن عمل الأجيال السابقة كلها يكمن في الآلات، يُزعم أن الآلات، تطورت بقوانينها الخاصة التي لا تعتمد على الإنسان ولا تخضع لسيطرته، بل تخرج عنه. وبدون توقف تقوم بتحويل الإنسان إلى روبات. إنها لا تُنتج فقط السلع والخدمات الحيوية للإنسان، ولكنها تُنتج الإنسان نفسه وتحدد وعيه وسلوكه. في عصر المجتمع الاستهلاكي والثورة العلمية التكنيكية والأتمتة، أصبح نطاق وعمق شمولية الاغتراب، والتناقض بين الآلة والتنظيم الاجتماعي من جهة، والإنسان من جهة أخرى، لا يُطاق أبداً، ويحمل بين طياته تهديد كارثة عالمية.

هذا هو الاستعراض العدمي لآثار الثورة العلمية التكنيكية. تسأل العدمية: ألم تؤدي الثورات التكنيكية اللامتناهية إلى فرض انضباط صارم في العمل على الناس؟ ألا تُخضع الناس لتعليم مهين، مما يختزل كل ثراء حياته إلى وظيفة مُنتج ومشغل آلات؟ ألم تكن هي ما جرت الإنسان إلى دوامة المنظمات اللإنسانية الضخمة الخاضعة لقيادة البيروقراطية ضيقة الأفق؟ ألم تقدم للناس طابعاً من العمل والراحة يتناقض مع طبيعتهم الفسيولوجية؟ ألا تؤدي الأتمتة، إلى تعزيز هوس الاستهلاك وتعيد إنتاج ابتذال الإحساس بالرضا والتجريد من الإنسانية؟ ألا تُخفض الآلة، التي تولد عبادة الراحة، العنصر الروحي عند الإنسان؟ ألم تكن الآلة هي الوسيلة التي سمحت بإنشاء نظام هائل للتطويع الأيديولوجي، مما جعل الفرد عاجزاً في مواجهة قوة السياسيين اللامبديين؟ فقط الوعي الذي يسنده عبئ الرضا يأمل في أن يتعامل مع الخطر التقني بفرض (كماتة إنسانية) على الآلات. يكمن وراء واجهة عقلانية المجتمع الصناعي ليس تكاتف الناس، بل مجتمع مخلوق بالقوة، حيث يتصاعد باطراد الصراع من أجل الوجود. في هذا المجتمع يتم الحفاظ على النظام من خلال عزل الروح، عن طريق قمع رغبة الفرد في الاستقلال والمقاومة، تخنق الرأسمالية قدرة الفرد على التعبير الحر عن نفسه وسلوكه المستقل باستخدام العديد من الوسائل، ابتداءً من التخويف والعنف المباشرين إلى نظام من وسائل الرشوة والتلقين. إنها تُعلمه أداء دوره الاجتماعي بشكل خاضع، والتشبث برموز السعادة الزائفة، والقتال من أجل أهداف تعكس الاحتياجات التخيلية.

يتم وصف حالة الفرد المُعترَب في المجتمع الرأسمالي بنقد عدمي بمصطلحات مثل (الوحدة، الإهمال والفراغ). يرى العدمي أن الروابط بين المجتمع الرأسمالي والفرد قد قُطعت، وأن هذا الأخير منعزل عن التاريخ. العلاقات بين الناس مشوهة، وهي كعلاقة الحوار بين الأشخاص الصم. يُعتبر الجميع

كوسيلة، وليس كهدف. ولكن في السعي لبيع نفسه بطريقة مربحة في السوق، يستخدم الفرد نفسه أيضاً كوسيلة فقط. ينفصل المرء عن نفسه، ليكون بعيداً عن كونه سيد أفعاله، يصبح عبداً للأشياء والرغبات الزائفة والقواعد المفروضة عليه. إنه يعيش في حالة فقد فيها الثقة في نفسه وفي الآخرين. لا شيء، ربما، يُغضب الإحساس بالسَّخَط أكثر من فكرة التقدم الأخلاقي. إنه يعتقد بأن المشاكل المادية تحل محلها المشاكل الأخلاقية، وأن القول (الإنسان ذئب للإنسان) ينقل بالضبط الحالة إلى مجال الأخلاق. يُزعم أن طبيعة الإنسان لم تتغير منذ قتل قابيل أخاه هابيل. جعلت الأخلاق الإنسان أكثر تطوراً دون أن تؤثر على طبيعته الأساسية. إنه ببساطة مضطر لأن يعمل، وأن يحترم قواعد السلوك الاجتماعي، وأن يخضع للمؤسسات الاجتماعية وأن يتكيف مع التنظيم العقلاني. علاوةً على ذلك، يفقد التنظيم الاجتماعي البرجوازي المطلق والتقدم التكنولوجي الثقافة والفن إلى طريق مسدود. ظاهرياً يبدو أنها تزدهر كمياً. ولكن في الواقع، يتم عزل الثقافة والفن عن المستهلك. من السهل اختيار ربطة عنق عصرية بدلاً من العثور على تحفة فنية.

إضافةً إلى ذلك، لا يزال الإنسان يشعر بالضيق بسبب الملل، الملل المحموم بالاضطراب والقلق واللاهفية المُخفاة والسَّخَط الداخلي حول مجرى الحياة في المجتمع الرأسمالي، الملل الذي لا يمكن علاجه بالتسلية. يحترق الإنسان الذي يفتقر إلى الأصالة والعلاقات الكاملة من أجل قتل الوقت بأي ثمن، ليجعل نفسه غير حساس لعبئ الوجود. إن معاناة المجتمع البرجوازي الرئيسية هي التعذب من الشعور بالملل. إنه يُولد جريمة بدون دوافع. تكمن قمة هجمات الإحساس بالسَّخَط على التنظيم الاجتماعي في هجماته على العلم (لاحظ النقد اليساري الراديكالي في القسم الأول). العلم في هذا تُعتبر خطيئته الأولى- يختزل الإنسان إلى مكانة الشيء بين الأشياء الأخرى. إنه يقدم المعرفة والقوة للإنسان، والتي لا تؤثر على الجوانب العزيزة على وجوده، وهو-العلم- يعطي للإنسان شيئاً خارجياً بالنسبة له، لقد اعتاد العلم على أن يعتبر الإنسان حصرياً من وجهة نظر طاقته الإنتاجية وكنصر من عناصر النظام الاجتماعي الذي يعمل باستمرار.

يُجادل الإحساس بالسَّخَط، إن هناك شيئاً في الإنسان ليس له علاقة بخصائص الأشياء، وبالتالي لا يمكن إدراكه، إنه ينزلق بعيداً عن إدراك العلم. إن السؤال الأساسي هو: ما هو أنا؟ وبالتالي، ماذا يجب أن أكون؟ لا يمكن الإجابة عليه علمياً: إن كفاءة العلم تنتهي عند عتبة هذا السؤال الأكثر أهمية. يتم التأكيد على أن أكثر أدوات الدراسة التحليلية التي طورها علم النفس والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية عديمة الفائدة تماماً عندما يتعين تطبيق المبدأ السقراطي (اعرف نفسك). يُزعم أن العلم هنا يُعطي معرفةً زائفةً حول الإنسان.

بتأثيره المعادي للعلم، يتحدث الإحساس بالسَّخَط عن دور العلم في ترسيخ الواقع الاجتماعي المتدهور ومشاركته في تشكيل التوجه النفعي الشامل. بالنسبة له، فإن العلوم الاجتماعية أفسدت نفسها بشكل لا يمكن إصلاحه بانخراطها إما في تزويد التنظيم الاجتماعي البرجوازي بخدمات وظيفية مباشرة، أو في إخفاء لاعقلانية الحياة الاجتماعية. وعندما يتعلق الأمر بهذه العلوم، فإن هذا الإحساس يسأل فقط عن جانب واحد من جوانبها، هل هي تبريرية؟ إن النظرية الصحيحة هي فقط التي لا تخدم مصالح أحد. ولكن بما أنه لا يمكن العثور على مثل هذه النظريات، فإن جميعها مرفوضة دون قيد أو شرط. والأمر غير جوهري، فيما إذا كانت النظرية المُعطاة توفر معرفةً حقيقية أم لا.

يُخص الإحساس بالسَّخَط انتقاده للمجتمع والعلوم والتكنيك بالاستنتاجات التالية. يتوقف الإنسان في عالم الاستهلاك عن أن يكون صانع التاريخ والثقافة. سيكون من السخف حتى أن نسأل ما إذا كان الإنسان سيصبح أكثر سعادة في سياق التاريخ. إنه يريد أن يستخدم العلم والتكنولوجيا ليُجعل نفسه سيد العالم، ولكن كل خطوة في هذا الاتجاه تؤدي به إلى الخراب وتدمير الذات. إنه واقع في شبكة من القلق والخوف، ليس ذلك الخوف المعتاد الذي يسيطر عليه الوعي ويُنظر إليه على أنه إشارة نفسية-فسيولوجية رداً على الخطر. إنه خوف عام لا يهدد بشكل مباشر صحة الشخص أو ممتلكاته أو علاقاته أو حياته. يسعى الإنسان، في مواجهة هذا الخوف إلى الاختباء في الصخب، في الروتين اليومي وفي الانشغال. إنه هرب من السَّخَط إلى الرضا. هذه هي نتائج النقد العدمي للمجتمع الرأسمالي.

نظرنا حتى الآن في افتراضات العدمية ومقارباتها فقط. يمكن للمرء أن يلج حصنها الرئيسي فقط من خلال دراسة الموقف من العالم المُعترَب الذي يلد الخوف واليأس. هل يمكن القضاء على الاغتراب، أم أنه أمر لا مفر منه، حتمي؟ هذا سؤال الأسئلة جميعها.

بعد أن أظهر لنا الإحساس بالسَّخَط فراغ وخطر العالم اللاعقلاني، وبصعوده باتجاه المستوى الفلسفي للتفكير، فإنه يحمل السلاح بحزم ضد الرأي القائل بأنه من الممكن بطريقة ما تصحيح الحالة، ومواجهة مجريات الأحداث.

تسأل العدمية: على أية أساس يمكن أن تنشأ الآمال بالمستقبل؟ هل هناك طريقة أخرى للحكم على المستقبل عدا على أساس المعرفة المستقاة من الماضي والحاضر؟ إنه سلوك صبياني أن نقوم بتدمير الآلات. لا يمكن إيقاف مدحلة التقدم العلمي التكنيكي. سوف يزيد التطور العلمي التكنيكي المرتبط بالتقدم الاجتماعي الاغتراب بدلاً من إزالته. من وجهة نظر الإحساس بالسَّخَط، سيظل الاغتراب قائماً، ولن يخف، حتى لو خف قليلاً ضغط الحاجة المادية المباشرة. تؤكد العدمية أن النزاعات السياسية والعرقية والوطنية لن يتم تسويتها. لأن يكون هناك أية أفاق للتوصل إلى تسوية تاريخية للصراع بين الفرد والمجتمع عن طريق نضال الحركات الاجتماعية؟ لا، إنها أشكال من الهستيريا الجماعية والتسمم الاجتماعي، تشتمل على أشكال جديدة من الاغتراب الفائق والنزعات المحافظة والتسويات مع النظام القائم. لا يوجد أي أمل في إنهاء هذا الصراع، بين الفرد والمجتمع، حتى في المجتمع اللاتبقي، وأية محاولة للذهاب باتجاهه. ترى العدمية أن هناك دلائل صارخة تشير على أن الترف المخزي للدول الغنية والفقير الصارخ للدول النامية سوف يستمران بالتعايش. لن تختفي الطفيلية الاجتماعية، وسيظل الإحساس بالرضا بإعادة إنتاج نفسه، خالقاً أفراداً ذوي بُعد واحد (لاحظ ماركوز الراديكالي).

بعد هذه الصورة القائمة لمجتمع المستقبل، يسرد الإحساس بالسَّخَط التهديدات المألوفة للحضارة. إنه يمسك نفس الحزمة التي يمسكها الإحساس بالرضا، بنفس المقاربات اللاتبقية. يتدهور الإنسان من الناحية الأنثروبولوجية، الأمراض هي زميل دائم للحضارة ويفوق الشكل الحديث للعمل والحياة قدرات الإنسان التكيفية. تلوث الماء والهواء وموت الحيوانات واستنفاد التربة والمعادن وتدمير الأرض وتدنيس جماليتها من خلال المناطق الصناعية، التي أصبحت بمثابة مقابر عملاقة.

لا ينبغي انتظار المستقبل، بل يجب أن نخافه. تؤكد العدمية أن الوعي المبتذل هو الوحيد القادر على تصديق الافتراض الساذج بأن هناك إمكانية لإزالة مأساة الأفراد والدول بأكملها. ومن هنا تنتقد العدمية تقاولية الإحساس بالرضا، والتفاؤل التاريخي للنظرية الماركسية اللينينية وتضعهما على مستوى واحد. تُعلن العدمية أن التفاؤل البرجوازي (والماركسي) هو أكثر الأفكار خطورةً، وهو ضعيف يخلو من النقد الراديكالي، وهو علامة أكيدة عن الرضا والسذاجة.

تفكيك أسطورة اليأس

رأينا للتو العالم في حالته الكئيبة كما يصوره الإحساس بالسخط الذي يسترشد بالتشاؤم والعدمية. فلنحصر هذه الصورة عن كذب، بدءاً بتفكيك الأسطورة من مشكلتها الأكثر مضايقةً: الاغتراب. يرتبط كل نشاط، خصوصاً العمل، بعملية التشيي، باستخراج إمكانات الإنسان الخلافة، بتحويل قواه الجوهرية إلى شيء مادي لا ينتمي إلى ذات النشاط. هذه هي طريقة خلق الثروة الاجتماعية، وزيادة قوة الإنسان. يحدد مدى التشيي مستوى السيطرة على الطبيعة الذي تم تحقيقه، ومدى تطور البيئة الصناعية. إن وسائل الإنتاج كظروف موضوعية للعمل، دائماً ما تكون مُشْيئة، ولكنها ليست مُغتربة دائماً. ليس من الصحيح اعتبار أن الاغتراب يصاحب أي نمط من نشاط البشر الحيوي. في الواقع، كما أثبت ماركس، فإن الاغتراب ليس أبدي بل دائماً مشروط وعابر. لا يقود العمل والثروة الاجتماعية بذاتهما إلى الاغتراب، الذي ينبع من تقسيم العمل الاجتماعي ومن نشوء الملكية الخاصة وأشكال العلاقات الاجتماعية العفوية. الاغتراب هو وضع تأتي فيه جميع أشكال النشاط الإنساني في المقدمة كروابط تكون قوة الأشياء فيها مسيطرةً على البشر، معارضةً حاجاتهم ومصالحهم وداخلةً في صراع مع أفكارهم وتوقعاتهم.

بتقدم المجتمع المتناحر طبقياً إلى الأمام، تقدم معه مستوى تقسيم العمل، وبقدر ما اكتسب هذا التقدم زخماً، كلما تددت طاقة الإنسان العامل وأصبح نشاطه الحيوي أحادي الجانب. شبه ماركس هذا الشكل من أشكال التطور بالأصنام الوثنية والتي لا يمكن تقديم الرحيق لها إلا في جماجم الأعداء المذبوحين.

ما سبق، يشرح الاهتمام المتزايد الذي ظهر حول مشكلة الاغتراب¹. عند النظر في هذه المشكلة من وجهة النظر البرجوازية التجريدية ومطابقة الاغتراب مع التشيي، فقد أعطتها العدمية منذ البداية صياغةً مشوهة. في ظل هذا النهج، ينفصل الاغتراب المتزايد، عن مشكلة العصر الرئيسية، أي الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية والحروب الإمبريالية وكل العواقب المترتبة عليها. تحجب هذه الصياغة، التناقض الحاد للتناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج وعلاقات الإنتاج الرأسمالية، وبالنتيجة ينفصل مفهوم الاغتراب عن مسألة تركيز قوى الإنتاج الهائلة في أيدي الطبقة الرأسمالية، أي تنفصل النتيجة (الاجتراب) عن السبب.

1 - كل الأدب الناقد للرأسمالية، من الاشتراكي الديمقراطي حتى اليساري الراديكالي اتخذ من مسألة الاغتراب، وخصوصاً ماركس "الشباب" دليلاً لهذا النقد.

بدلاً من الفهم الواضح لمصير الرأسمالية، وخاصة المصير التاريخي للرأسمالية الحديثة، تتشكل النظرة المعادية للتاريخ، ويُعلن أن الاغتراب يَنْشُج عن التنظيم الاجتماعي عموماً، من عوامل قوته ومن طريقة ادارة الناس والتقدم العلمي التكنولوجي. ولكن بما أنه من المستحيل فعلاً إيقاف التقدم، بقدر ما يستحيل تدمير جميع أشكال التنظيم الاجتماعي، فإنه بالتالي، لا يمكن بالمثل القضاء على الاغتراب، هذه هي العدمية. في هذه الحالة، يتم الإعلان بأن نتائج الصراع بين الفرد والمجتمع على أنها مُحددة مسبقاً: اما الخضوع للمجتمع أو الهروب منه (اللائتماء)، مصحوبةً بأساليب سيكولوجية فردية للتغلب على الاغتراب، وهكذا لا يوجد طريق ثالث!. بما أن الهروب دون غطاء ورقة التوت يعني بالمثل الاستسلام، فإن كلا هذين الخيارين لحل المشكلة يوجهان الوعي الجماهيري حول طريقة العمل الذي يحتاج إليها التنظيم الاجتماعي البرجوازي. سواءاً من الناحية المنهجية أو الوظيفية، فإن إعلان أن الاغتراب هو سمة لأي شكل من أشكال النشاط الحيوي للبشر، هو ناتج تأثير الفكر البرجوازي. هذا التفكير يولد أنواعاً عدة من معاداة الآلة والتكنولوجيا، مقاربة لاضية حديثة¹.

وبذلك يتم تفسير عداء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج للفرد والتقدم الاجتماعي، على أنه عدم توافق الآلة مع الإنسانية. على الرغم من أن العمل الميت المتجسد في الآلات، يضيف فعلياً العمل الحي إلى نفسه، وبما أنه نتيجةً للتقدم التكنولوجي يتناقص باستمرار كمية العمل الحي المتبقية في المنتج النهائي. لا يستطيع النقد المتشائم أن يميز التناقض الرئيسي، وإن كان مخفياً، بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والشكل الرأسمالي للملك، خلف التناقض السطحي الظاهر، بين العمل الحي والعمل الميت. هذا التناقض الرئيسي لا يبرز على الإطلاق لأن هناك تغييرات تحدث في العمليات التكنولوجية وفي تنظيم العمل. يزداد العمل المُتجسد من خلال امتصاص العمل الحي، فقط عندما يتشيء. إنه لا يصبح مجرد قيمة استهلاكية، بل قيمة قادرة على أن تنمو بنفسها، بكلمات أخرى، عندما يصبح رأسمالاً. عندها تهيمن القيمة والشيء على الإنسان. وبالتالي، نحن نشهد على اغتراب ليس العمل الحي (عمل العمال) والعمل الميت (الآلي) بل قوة العمل وظروفه، والذي يتقدم كقوة مُغتربة، كرأس مال.

ليست الآلات بالطبع هي المسؤولة عن معاناة الطبقة العاملة. وعلى هذا النحو، إنها لا تؤدي إلى الحروب والبطالة واعتصار العرق. لا تستدعي الآلات الاغتراب، بل استخدامها الرأسمالي هو ما يفعل ذلك. لا تجرد الآلات والسيور، العمال من إنسانيتهم. إنها لا تحول الإنسان الخالق إلى وظيفة غير مشخصة ولا تؤل العلاقات بين الناس، ولا يقوم التنظيم الاجتماعي ولا الحضارة بذلك، بل شكله الرأسمالي.

هناك عنصر معين من الحقيقة في النقد العدمي عندما يلاحظ تحويل الواقع الاجتماعي إلى قوة معادية للجماهير. يظهر هذا بشكل لافت للنظر، في اغتراب الدولة البرجوازية الحديثة، التي أصبحت نظاماً بيروقراطياً وحشياً كبيراً يركز السلطة في أيدي التكنوقراط والبيروقراطية، اغترابها عن الفرد. من خلال إخراج (الطبقات الدنيا) من دائرة (السياسة)، فإنها تستحوذ على حق اتخاذ جميع القرارات المهمة اجتماعياً، والتحكم في أفكار الناس. لا يكون الفرد ذاتاً للإبداع الاجتماعي في النظام البيروقراطي، بل ذاتاً سلبية للإدارة، وهو ظرف يتم إخفاؤه بدقة بواسطة متاهة من الزرْكشة

¹- الحركة اللاضية Luddite وهي حركة راديكالية عفوية نشأت في أوائل القرن التاسع عشر، وكان هدفها تحطيم الآلات، والتي ظنوا أنها سبب تعاستهم.

الديمقراطية. يصبح اغتراب الحياة الخاصة والاجتماعية حتماً في الحالة التي ينفصل فيها جهاز الدولة الاحتكاري عن المجتمع.

ومع ذلك، فإن النقد العدمي، أولاً، يعتبر الحكم البيروقراطي كقوة شيطانية وشرّاً محتوماً لا خلاص منه. إنه يجد بعض المعنى فقط في المقاومة الأناركية لهذا الحكم. ثانياً، يعتقد النقد العدمي أن السلطة بأي شكل من أشكالها تجلب الاغتراب. لا يمكن للمواطن المثالي، الإنسان المثالي، (إنسان التنظيم) أن يندرج تحت إطار الإنسان البسيط. ويبقى الطابع الطبقي لقيادة الدولة البيروقراطية خارج مجال الرؤية. مرةً أخرى، يتم إلقاء اللوم على العمليات الاجتماعية المعقدة، وفي الوقت نفسه، يتم توجيه تهم كاذبة ضد منظمات العمال الديمقراطية، وضد (الدولة) الاشتراكية باعتبارها تنظيم اجتماعي بيروقراطي ليس بينه وبين التنظيم الاجتماعي الرأسمالي أي فرق.

بطبيعة الحال، لا يسبب النقد من هذا النوع أي قلق أو مخاوف للنخبة الحاكمة، بل إنه حتى يُخفي جذورها الحقيقية بشكل جيد، ويصرف الانتباه عن الأسباب الحقيقية لنمو البيروقراطية (المتجذر في الحاجة لتقوية النظام الرأسمالي ضد الداخل والخارج). إنه يُضفي صفة الاطلاق على قوتها، ويسعى لتشويه سمعة القوة التي ناضلت ضدها، أي المنظمات الاجتماعية للشعب العامل. موقف النقد العدمي نموذجي في مقاربتة لمجموعة كاملة من المشاكل الاجتماعية. لا يجب أن نخدعنا عيانية هذا النقد وحقيقة أنه يحتوي على بعض علامات العصر الحقيقية: إنها تأملية تماماً ومطهرة من أي إشارات طبقية. إنه لا يدعو إلى توجيه الجهود نحو تغيير المجتمع والشروط الموضوعية التي يعيش فيها الفرد، بل نحو التحويل الذاتي للفرد، من أجل الحصول على أقل مجال من الحرية حيث يمكن كسبها، وهو مجال الروح.

يتطلب أي تحليل موضوعي للعلاقة بين المجتمع والفرد مقارنةً طبقية، أيضاً، يهاجم هذا النقد الاجتماعي العلم بحجة الدفاع عن الفرد. إنه لا يذهب أبعد من الاعتراف بالاغتراب التاريخي للعلم والمعرفة عن الإنسان. إنه يجادل بأن الشكل البرجوازي للتقدم العلمي والمجموعة المصاحبة له من التناقضات الصارخة هي تناقضات أبدية بين العلم والإنسان. إنه يرى أن أي شكل محدد من أشكال اكتساب العلم وتطبيقه هو سمة أساسية لوجود المعرفة بشكل عام، كما لو أن العلم نفسه، وليس شكله الاجتماعي المحدد هو الذي يزرع التحيز المعادي للبشرية!

في هجماته على العلم، تنتقد العدمية المعرفة. من الواضح أن الوقت اللازم لاستيعاب العلم ينمو بوتيرة أسرع من عمر الإنسان المتوقع. ومن هنا يُستنتج بأن الثقافة الإنسانية صارت بعيدة عن متناول الإنسان بسبب تعقيدها وحجمها الهائل. وبذلك تتوقف الثقافة، بعد أن أصبحت شيئاً بذاتها، تتوقف عن أن تكون عنصراً موحداً، إنها تؤدي في نهاية المطاف إلى تفكك البشرية. في هذا المجال أيضاً، يشوه هذا النقد العمليات الفعلية. لن نقول كثيراً عن أن تطور العلم نفسه يفتح أبواباً واسعة لاستيعاب الثقافة بشكل فعال أكثر، وهي طرق تؤمن الحماية ضد الطوفان الكبير من المعلومات، وبأن الماركسية تؤمننا بمنهج يستطيع أن يدلنا على معرفة المناطق المفتاحية في العلم، والتي يجب على المرء أن يستوعبها، بدون ان يسقط في دوامة المعلومات الهائلة. يجب ان نقول بأنه من الخطأ اعتبار تمثيل استيعاب الثقافة كمجرد عملية امتصاص فردية للمعرفة المتوسعة. لا يقول

النقد العدمي شيئاً عن الظرف الحاسم بأن الرأسمالية تستحوذ دون خجل على نتائج العمل التعاوني للعلماء. لا تُخلق العوائق من خلال قوانين تطور العلم، ولكن من خلال شكل الملكية الخاصة لإضفاء الطابع الاجتماعي على العمل الفكري الذي يعيق التطور الحر للعلوم، وتحوله إلى وسيلة تمتلكها أغلبية البشر، من أجل تطورهم من جميع الجوانب.

بالإضافة إلى ذلك، يعلن النقد العدمي بأن التطور العلمي يخلق تهديداً لا يمكن الهرب منه. النقطة الذي يثيرها هو أنه كلما تنامت الأفكار بقوة أكبر، تصبح الحواس عاجزةً بشكل متزايد ويصبح العجز العاطفي واضحاً أيضاً. ألا تشير الفجوة المتسعة بين الإنسان والطبيعة إلى ذلك؟ هذا سؤال العدمية. ألا ينخفض الدور الذي يلعبه الفن في حياة الناس وسقوط هيبة المعرفة ذات الطابع الإنساني؟ إنه يحاول اقناعنا بأن (الإنسان العصري) ينظر إلى الحياة العاطفية بشكل ساخر باعتبارها نقيض رجاحة العقل.

في تحليله للتجريد العاطفي الذي يقوم به العلم، يُبرز النقد العدمي بعض العناصر الذي لاحظها بشكل صحيح. ولكن الفصل بين الأحاسيس والعقل بهذه الطريقة ليس صحيحاً بالمرة. فببساطة، هل ينظر عالم البيولوجيا إلى جبال الألب من بعيد، كما ينظر إليها سائح هاوٍ؟ لربما يستطيع العالم لا أن يرى منظر الجبل الخارجي الخلاب وحسب، بل أن تغتني مخيلته أيضاً بكيفية تشكلها تاريخياً، لأنه يعرف كيف حدث ذلك. فكيف يُفقد العلم المرء من أحاسيسه، إذا تحدثنا من هذا المنظور على الأقل؟ بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي تزود التنظيم البرجوازي بالوسائل التشغيلية، فإن مثل هذا العلم غير قادر على وضع برامج تطبيقية لإزالة الشرور الاجتماعية. إن النقد المبرر للعجز الوظيفي للهندسة الاجتماعية عن حل المشاكل الأساسية، ونقد التخصص الضيق لعلم الاجتماع، ينسحب، عند النقد العدمي، على كل العلوم الاجتماعية أيما وأينما كانت.

علاوةً على ذلك، لا جدال أنه عندما ينخرط علم الاجتماع البرجوازي في إنتاج مذاهب عالمية، فإنه يعمل بحقائق مفسرة بشكل تعسفي، وبما أنه من الواضح أن هذه العلوم ليست خالية، بل مشبعة بالأيديولوجيا الطبقيّة، فإن النقد الموجه ضد العلوم الاجتماعية يشعر بأن المحتوى الأيديولوجي لتطويع العقول هو السبب الرئيسي لجميع المصائب. رغبةً في تجنب العثر على نفسه بين صفوف المجندين الأيديولوجيين، ينضم هذا النقد بشغف شديد إلى تيارات اللادلجة، (تفكيك الأيديولوجيا) واعتبار (الأيديولوجيا وهم). يواجه هذا النوع من النقد معضلةً ميؤوسٌ منها: عليه الاختيار بين علم اجتماعي لا يمكن أن يكون إنسانياً ومستقلاً أيديولوجياً، وأيديولوجيا ليست علمية وتؤكد إنسانيتها بعض الشيء.

ولكن لماذا يجب اعتبار المعضلة المتعلقة بالعلوم الاجتماعية البرجوازية شاملة؟ هل تُغلق الحزبية في جميع الحالات الباب أمام التحليل الموضوعي؟ إن مصالح الطبقة التقدمية تتوافق، بل وتفترض مسبقاً السعي إلى الحقيقة، في حين أنه في الماضي لم يكن بالإمكان تحقيق تطابق الحزبية والموضوعية إلا جزئياً، وتجمع الماركسية اللينينية بين الانحياز الطبقي لمصالح الطبقة العاملة مع الموضوعية العلمية. تعارض الماركسية اللينينية كأيديولوجيا، جميع العقائد البرجوازية المتحجرة التي تشوش على الواقع.

علاوةً على ذلك، يضع النقد العدمي العلم مقابل الفلسفة، معتبراً أن الغرض من الأخيرة هو التغلب على حدود العلم التخيلية وتحليل الاغتراب المأساوي للإنسان-الوحدة، المعاناة، الخوف، الموت والتي لا يمكن للإدراك العلمي تفسيرها. ومع ذلك، إذا لم يهتم الفلسفي بالإنسان على البيانات العلمية ومنهجيته، فإنه سيؤدي حتماً إلى التصوف واللاعقلانية. لقد أظهرت الفلسفة الماركسية منذ فترة طويلة سخافة العقيدة التي مفادها أن حرية الإنسان مفصولة عن الضرورة التاريخية. وعلى أساس الفهم المادي للتاريخ، أظهرت بأنه يمكن تقديم الإجابة عن السؤال (ما هو العالم؟) فقط من خلال الالتزام بإطار علمي صارم، وبالتالي على أسئلة (ما أنا؟، وماذا يجب ان أكون). بعد أن طورت الماركسية أرقى تفكير علمي حول العالم، قدمت لنا المفهوم الذي يقول بأن التفكير الذاتي للإنسان، وإدراكه الذاتي يتشكلان في عملية تغيير العالم، وربطت ما هو قائم بما يجب أن يكون، واستطاعت أن تقدم لنا فهماً علمياً صحيحاً لمفاهيم السعادة ومعنى الحياة. بالطبع، يمتلك مفهوم السعادة، ومعنى الحياة، جانباً ذاتي، ولكن الجانب الموضوعي فيهما هو المحدد لهما. سرعان ما تذكرني كتابة هذه الكلمات، حول اعتماد الفلسفة الماركسية على العلم، بكتابات الماركسيين السوفييت الفلسفية، وبالتحديد الكتاب الفلسفي المَعنون *The Riddle of The Self*¹ للفيلسوف وعالم النفس الماركسي السوفييتي فيليكس ميخايلوف الذي أجاب فيه عن السؤال (من أنا، وما هي الذات). هذا الكتاب ليس إلا ثُحفة نادرة ومثلاً ساطعاً على ما سبق وقلته. إلى جانب ذلك، لا يستطيع العلم أن يتنبأ بشخصية كل فرد وتفكيره ونشاطه وإرادته ومصيره، ولكنه يقدم لنا خصائص عامة لهذه المفاهيم، ويحدد التوجهات العامة للنشاط البشري الحقيقي ويظهر لنا الطريق نحو أنسنة العلاقات الاجتماعية. لا ينفصل العلم عن التفاؤل التاريخي الثابت.

لا يذهب النقد العدمي أبعد من ذكر الآثار الضارة للاغتراب، إنه لا يستطيع أن يفهم بأن الاستغلال لم يخلق الاغتراب وحسب، بل خلق المزيد من تركيز الثروة في يد الأقلية. إضافةً إلى هذا، لا يفهم النقد العدمي أن انقسام المجتمع إلى طبقات في فترة معينة كان أمراً لا مفر منه تاريخياً، وبالتالي له ما يبرره، فمن غير المجدي التساؤل عما إذا كان الثمن المدفوع مقابل التقدم باهظاً جداً. لا يظهر العالم (الطبيعي) اللامعترَب في المُخيلة أو في أي مكان خارج التاريخ، ولكنه يُخلق، تنضح مُقدّماته ويُصنع في مخاض العالم الواقعي، العالم المُعترَب.

قصر النظر اليوتوبي هو الوجه الثاني للإنكار الأعمى للاغتراب. من أجل تبني نظرة عالمية متفائلة حقاً لا يكفي أن نقول بأن الشرور تتراجع بتقدم الزمن. هذا النوع من التفاؤل لا حول له ولا قوة في مواجهة خرافات الإحساس بالسخط، بل إنه قد يشل النشاط الثوري والإحساس بالمسؤولية عن الحاضر والمستقبل. مهما تطورت ونضجت الظروف لتحويل المجتمع الرأسمالي إلى اشتراكي فإنه لن يتحول تلقائياً. تدرك الطبقة الحاكمة جزئياً هذا الظرف بمساعدة أيديولوجيتها، وتستمع جزئياً إلى غريزة الحفاظ على طبقتها. هذا هو السبب في أن كثيراً من الجهود تُبذل لـ(برجزة) الجماهير، لتعزيز الإحساس بالرضا.

في حين أنه من الخطر التقليل من خطر إيقاف أو تأخير حكم التاريخ، فإنه من الأخطر أيضاً المبالغة في هذا الاحتمال. مثل هذه المبالغة هي مصدر رئيسي للعدمية، والتي تبني تأملاتها عليها وتستخدم

¹ The Riddle of the Self, Felix Mikhailov, Translated by Robert Daglish, Progress Publishers.

هذه التأمّلات لتبرير نفسها. لا تستنتج العدمية، من حقيقة أن البرجوازية الإمبريالية تبذل جهوداً جبارة وواضحة للحفاظ على موقعها في العالم، إنه على القوى الثورية أن تكثف نشاطها وتراكم وتصلق تجاربها في النضال، بل على العكس: نظراً لأن هدم المجتمع المُعترَب لا يمكن أن يتحول ميكانيكياً، فلا يمكن للمرء أن يأمل في إطاحته بشكل عام. النقطة الحاسمة في أساطير العدمية، هي أن هذه الأيديولوجية لا تخفي عداها للنفي الثوري للاغتراب، ناقلةً هذا العدا إلى كل جوانب الإحساس بالسخط على كل المستويات. توجه العدمية كل جهودها ليس ببساطة ضد الإحساس بالرضا وفهمه للعالم، على الرغم من أنها تدعي أن هذا هو هدفها الرئيسي. لا ينبغي للاتجاه المُعلن للعدمية أن يذخ أحداً: بغض النظر عن الوجهة التي يصب فيها النقد العدمي، فإن هذا النقد والهجمات تتوجه دائماً لتقويض الوعي الاشتراكي والممارسة الثورية، وهذه هي النقطة المركزية. في حين أن فلسفة الإحساس بالرضا تُدين الثورة، وتدعي بأنها تمنع (المجتمع الصحيح) من التطور، تقول الفلسفة العدمية بأنه يمكن نفي (المجتمع المريض)، لكنها لا ترى أهداف ولا قوى النفي، معتقدةً أن جميع الإجراءات الثورية محكوم عليها بالفشل، وإذا كان هناك إمكانية لثورة، يُزعم أن رايتها لا يمكن أن يحملها إلا حفنة من المتعصبين، اللامنتمين، والمنسلخين طبقياً وما إلى ذلك.

كيف أغفل الإحساس بالسخط، الموجه بالنقد العدمي القوى الثورية الفعلية في العصر الحديث؟ في الحقيقة، بينما يدعي علناً أنه مستقل عن ضغوطات وجهات النظر التبريرية والتكيفية، يجد الإحساس بالسخط نفسه، بدون أن يشك في ذلك، عالقاً من رأسه وحتى أخص قدميه في شبكة الأفكار الدوغمانية التي تصدرها الأيديولوجية البرجوازية الرسمية. تستعير العدمية من الترسانة الواسعة لهذه الأيديولوجية، الأفكار الأكثر عصريةً وتستنشق سمومها.

فلنقارن بين أطروحات الإحساس بالرضا والإحساس بالسخط. يعتقد الأول أن العالم الرأسمالي مرتب بشكل معقول، في حين يرى الأخير في ذلك العالم تجسيداً للسخط. إنهما يتفقان في اعترافهما غير المشروط بأن التنظيم البرجوازي الاحتكاري يتسم بفعالية واستقرار وقوة شاملة، لأنه يضمن مستوى عالٍ من إنتاجية العمل والتقدم التكنولوجي والرفاه الشامل والاستقرار الاجتماعي. يتم التأكيد على أن هذه المعجزة تتحقق من خلال النفي الذاتي للرأسمالية التقليدية، من خلال الاندماج الطبقي والتساوي الاجتماعي والتغيرات الهادئة و"الثورات" في تغيير شكل الملكية وثورة الأجور، ومن خلال الإدارة البيروقراطية المُركزة للصناعة والشؤون الاجتماعية.

نحن نعلم بالفعل القيمة الحقيقية لهذه النظريات والحجج. ومع ذلك، يردد الإحساس بالسخط هذه الأوهام التي يعتمد عليها الإحساس بالرضا كقواعد أساسية كلمة كلمة. ولكن كيف يمكن لاستنتاج مثل (إذا كان النظام كلي النفاذ والقدرة فهو شيء جيد) يختلف عن النقيض (النظام شرير حتى لو كان كلي النفاذ والقدرة)؟ قد يكون الاختلاف الوحيد هو أن أولئك الذين يفضلون الأولى، مستعدين أن يقدموا الدعم غير المشروط للنظام، في حين أن أولئك الذين يقبلون النقيض، فإنهم يقدمون دعماً غير مباشر له من خلال حقيقة أنه يحثون على التحلي عن النضال ضده، أو يشقون صفوف أولئك الذين يناضلون ضده، وحتى لا يريدون أن يقوموا ببناء (نظام) آخر مناقض له من على أرضية النظام القائم. من الطبيعي أن النظام نفسه يُفضل الدعم المفتوح، ولكنه مستعد، في الأوقات الصعبة، إن يقبل، بل ويقدم مساعدة متبادلة للدعم غير المباشر، إنه غير متسامح، فقط، مع أولئك الذين يناضلون ضده حقاً.

فلنواصل المقارنة. كما تأكدنا فيما سبق، فإن الإحساس بالرضا مقتنع بأنه يمكن دمج كل المجموعات الاجتماعية الرئيسية في وعي واحد موحد من خلال رفع مستوى الاستهلاك وتكثيف التطبيع السوسيو سيكولوجي. نقطة انطلاقه هي زعمه أن الإنسان العادي هو هروبي، مُستهلك بطبيعته، وبالتالي سيكون للنظام أنصار من بين الجماهير دائماً.

ما الفرق الذي يجلبه حقيقة أن الإحساس بالرضا يرى في هذه الأسس القوية انتصاراً لإيمانه بعقلانية المجتمع الصناعي، بينما يعتبر الإحساس بالسخط هذا سبباً للسخط الذي يتطور إلى يأس لا ينتهي؟ يعلن الإحساس بالرضا بارتياح، أن الجماهير خسرت إمكانياتها الثورية، وأصبحت محافظة، وأن عصر اللاأدلجة واللاتسييس يقترب، ويؤكد أن الناس انخرطوا أخيراً في ما يجب أن يشغلوه: إسقاط واجباتهم غير السارة على عجل والذهاب إلى الاستهلاك الممتع. يكرر الإحساس بالسخط الفكرة نفسها ولكنه يطبعه بطابع نغمة الحزن في الجنازة الكنسية. يُظهر التنظيم البرجوازي بعض التسامح تجاه النقد العدمي. قد يُفسر هذا على أنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المتأصلة أو رغبة في تحسين الذات. فقط الإحساس بالرضا هو الذي ينسب هذه الصفات للتنظيم، ويرى في التسامح سبباً إضافياً لثقته في هذا (التنظيم الديمقراطي). لا يتسامح التنظيم البرجوازي مع النقد الذي يكشف أهدافه الحقيقية وجوهر نشاطه ويدعو للنضال ضده بجدية. إنه يسمح فقط بالنقد الذي يشير إلى رذائل الرأسمالية كأنها عيوب عَرَضية ونتيجة لسوء التقدير. سيكون النقد حراً طالما أنه لا يتجاوز الحدود المرسومة له، ولا يمر أي انتهاك لها دون عقاب.

أي نوع من النقد يُعتبر مقبولاً في المجتمع الرأسمالي؟ يوسم بأنه موالٍ، ذلك النقد الذي يتوجه ضد بعض العيوب، أفعال فرد، مؤسسات أو أشخاص متورطين في وضع غير مشروع حقوقياً، وأولئك الذين يخونون الطبقة الحاكمة طواعيةً أو غير طواعيةً. باختصار، الانتقادات من مواقع الإحساس بالرضا. ولكننا نجد أن النقد المُستوحى من تقييم الرأسمالية كشر مطلق، ولكن حتمي، مسموحٌ كذلك. في عصر الأزمة، يتعين على التنظيم البرجوازي أن يرواغ ويسمح بما كان محرماً في السابق. كما رأينا، فإن العدمية تنتقد الاغتراب والانسانية وسيطرة الآلات والبيروقراطية والاعتماد على فكرة أن رذائل الرأسمالية هي تلك الموجودة في أي نظام متطور صناعياً، وبالتالي لا يمكن التغلب عليها. لا يمكن للعدمية فهم الديالكتيك الموضوعي للخير والشر، والنتيجة هي أنها تعتقد ان كلاهما مُطلقان، ولا تترك بأنهما مشروطين بظروف محددة، في حين أن التطور الرأسمالي، الشر، يولد قوى نفيه. الحرية الوحيدة التي تُقدرها هي الحق في قول (لا).

هذا النقد ليس أقل من تبرير مُقتنع للنظام الرأسمالي. تشير تكتيكات النضال إلى أنها، بالرغم من كونها صاخبة، لا تؤدي النظام ولا تنحرف عن المبادئ الأيديولوجية الأساسية للفكر البرجوازي. في حين أن النظام يضطهد بوحشية النقد الشيوعي فإنه يبذل كل جهد ممكن لاستيعاب الأيقونات العدمية وتوجيهه إلى قنوات المخططات الاجتماعية الإصلاحية. يُدرج النظام أفكار العدمية في محتوى الثقافة الجماهيرية بعد نشرها. يتم نشر هذه الأفكار من قبل جهاز الإعلام الجماهيري الضخم، مما يجعل من أساطير السخط هدفاً للاستهلاك كسلعة للثقافة الجماهيرية : (تنميط حياة البدواة والعجرية، رومانسية عزل الفرد لنفسه وهروبه من المجتمع). يسهل بيع هذه الأفكار للمستهلك، لأنه وبغض

النظر كيف يصور هذا النقد نفسه، فهو يفتقر إلى النقد الحقيقي. هذا الانتقاد الحازم للتطويع، يتم تطويعه بحد ذاته.

خلقت حقيقة أن الأفكار العدمية تنتشر دون عائق، الوهم بوجود حرية فكرية. وكما أن النظام يقول: إذا كان النقد الذي وجهته لي، يساعد على القضاء على الألم وتخفيف الشعور بالعزلة، فانتقد بقدر ما تريد. إذا كنت تريد ان تقوم ببعض أعمال الشغب فعليك المضي قدماً، لأنك سوف تكون أكثر هدوءاً لاحقاً. هذا النوع من (الديمقراطية) الذي يمنح رخصة الانتقاد العدمي بحرية، فعال بالنسبة للنظام البرجوازي لأنه يلهم النقد الديماغوجي للطبقة العاملة والدول الاشتراكية. ومع ذلك، يجب الاعتراف بأنه ليس من السهل تطويع الإحساس بالسخط والنقد المنبثق منه. إنه احتجاج حي وعفوي على التنظيم الصارم للنخبة الحاكمة في جميع مجالات الحياة، وضد الاستعباد المتزايد للفرد، وضد القيود المفروضة على الناس. يحتوي هذا الاحتجاج على المستوى الشعبي على عناصر واقعية وديمقراطية، تسعى الأيديولوجية البرجوازية للسيطرة عليها. بشكل أو بآخر، يتم بذل كل جهد ممكن للحفاظ على النقد ضمن حدود العقيدة البرجوازية.

مُثَل الإحساس بالسخط

1- البحث عن المخرج

لكن هل يقدم النقد العدمي أي استنتاجات إيجابية؟ ألا يدين الشخص الذي يشارك هذه الآراء نفسه بالإنهزامية؟ ترفض العدمية هذه الافتراضات على أساس ان من يفكر بهذه الطريقة فإن لديه أفكار متحيزة عنها. كيف إذا يتم الانتقال من النقد التدميري إلى برنامج إيجابي؟ تؤكد العدمية أن السعي إلى المصالحة مع المجتمع الرأسمالي يعني خيانة للذات، بينما الحرب معه هي جنون. شعار العدمية (لا حرب ولا سلام) لكن بما أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش خارج المجتمع، فإنه لا يستطيع، على أساس قوته وحده، أن يكون حراً وسعيداً تماماً. من وجهة نظر العدمية، فإن المهمة، بالتالي، هي أنه من الضروري أن نتعلم كيف نعيش في المجتمع الرأسمالي بطريقة تجعلنا نشعر بأقل قدر من اضطهاده. ومن دون قطع جميع الروابط الاجتماعية، يجب أن يكون الفرد قادراً على الخروج من العالم المنعزل اللاعقلاني، والذي يخلو من أي بصيص أمل وأي مستقبل واعد. من الضروري الآن أن نكون قادرين على تحمل الانقسام الذاتي لكل منا. يجب على المرء أن يقطع هذا الجزء من وعيه الذي تحتله قوى المجتمع. يجب على المرء أن يعلم بأنه يتحدث بلغة غريبة عندما يتحدث إلى الآخرين. إن ارتباطه بالأشخاص والأشياء والأفكار ليس من فعله الخاص، كل هذا ينتمي إلى المجتمع.

يتم توجيه الاهتمام نحو التغيير في المجال الروحي. ستحدث الثورة فقط في مجال تجربة إدراك العالم. الأسطورة المفضلة للإحساس بالسخط، هي أن الحرية المكتسبة لا تعني شيئاً أكثر أو أقل من أن يحس المرء بكليته، ويمكن تحقيق ذلك بشرط أن يكون المرء مدركاً لذاته، كعضو في الجنس البشري، لا كفرد في التنظيم الذي يخلق الاضطهاد. هناك نوع واحد للهجرة، عند العدمية، الهجرة إلى الذات. إنها تعتبر الحرية انسحاباً إلى الماضي اللااجتماعي، إلى أعماق التاريخ، إلى الأساطير.

يملك الإحساس بالسَّخَط ويعيد إنتاج مُثله عبر الانتقاء الطبيعي الثقافي والأيدولوجي. لا يمنع هذا الظرف، بالطبع، بأن يعتقد كل مستهلك فردي لهذه المثل العليا بأنها ثمرة ابداعه المستقل غير المرتبط بالمجتمع. هذه المبادئ هي أبخرة وأصداء قوالب ظروف الناس وطريقة حياتهم المتشكلة عفويًا.

2- التصوف

هي فلسفة عملية نموذجية وإطار للعقل الجماهيري للإحساس بالسَّخَط. ينطلق المتصوف، منزعاً من وحشية المجتمع البرجوازي وإمكانية فقدانه طبيعته الإنسانية في شبكته، من الاعتقاد بأنه من غير المجدي محاولة تحسين الحياة. ومن هنا الاستنتاج بأنه لا ينبغي لأحد أن يتدخل كثيراً فيها (الحياة). لا يُقدم الاعتراف إلا إلى راحة البال الساكنة والهادئة، واللامبالاة السعيدة تجاه كل شيء، وإلى شل الإرادة كهدف عام لجميع الجهود.

ولكن هناك متطلبات بيولوجية واجتماعية تعيق تحقيق المثل الأعلى للتصوفية. المهمة، بالنسبة للمتصوف، تتمثل في تقليل المتطلبات إلى حدودها الدنيا لتلبية الاحتياجات الأساسية. ولكن ألا يجلب هذا التقيد الذاتي معاناةً جديدة؟ في البداية، نعم، ولكن ستزول فيما بعد، هكذا يرد التصوف. من المهم بالنسبة للمتصوف أن يقطع آلاف من خيوط الرغبة، لمنع الانجراف في الحياة، لأن كل جذر يمتد في الحياة يشكل رابطاً لشيء ما ويفرض التزاماً ويتطلب خطوات عملية. ما يريده هو تقليل التظاهرات الحيوية المرتبطة بالعالم الخارجي. في الأساس، إنه يسعى، من خلال قمع المشاعر والرغبات، إلى استبعاد الأفعال التي تقود إلى مهن مقبولة اجتماعياً. أن تكون متصوفاً يعني أن تتخلى عن كل استهلاك وأن تنبذ الرغبة في الحصول على مكانة اجتماعية معترف بها. إذا تخلى المتصوف عن الإيمان الأعمى بالأساطير الاجتماعية والأخلاق الرسمية ومبادئه المقدسة، وإن لم يؤمن بنظريات التقدم، وإذا تجنب التواصل مع أي حركة اجتماعية، من السهل عليه أن يتوقف عن الرغبة فيما يقدمه المجتمع الرأسمالي. من أجل أن يكون المرء حراً، يقول المتصوف، فإن على المرء أن يتخلص من الأدوار الاجتماعية والعمل المغترب والنشاط الاجتماعي والانتماء لأي مجتمع.¹

من أجل تسهيل تحقيق مُثله العليا وحمايتها من ضغوط الظروف، يجب على المتصوف أن يحسب حساباً على الأقل لبعض عناصر العالم الواقع المحيط، مفضلاً متابعة هدفه المثالي سراً (الهيبيين استثناء لذلك، الذين هم ليسوا غربيين تماماً عن مُثُل التصوف) من أجل التستر وراء احترام الرموز المقبولة والمُثُل الاستهلاكية الهيدونية ووصيتها الأساسية (كن مثلما يكون الآخريين). لهذا السبب ينسجم موقف المتصوف بشكل متكرر مع البراغماتية. يعمل المرء في مكان ما، وعند الضرورة، يتظاهر بأنه يشارك في حياة المجتمع ويؤدي واجبه تجاه أسرته، وما إلى ذلك. ومع ذلك، فهو لا ينغمس في هذا الوجود المغترب ولا يندمج في العلاقات الاجتماعية، أي المحاولة لأن يكون روبنسون كروزو في جزيرة مكتظة بالسكان. تتحول الوحدة إلى فضيلة في حالات الصراع الحاد.

¹- يُطلق في السوسيولوجيا البرجوازية على السلوك الذي يلهمه المُثُل المتصوفة، التراجعية. يُنظر إلى الأشخاص الذين ينكرون التوجه السائد وأهدافه ومؤسسته على أنهم غربيي الأطوار، غربيين، انهزاميين. انظر Social Theory and Social Structure, Robert Merton, Collier Macmillan Publishers 1968 Edition, P207.

ولكن ماذا سيحدث للبشرية إذا اكتسب كل الناس هذه الفضيلة، إذا تخلوا عن (عبئ المسؤولية)؟ مع ذلك، فإن المعنى الأسمى لوضعية المتصوف يكمن بالتحديد في عدم الاكتراث بالأسئلة من هذا النوع خاصةً عندما يكون هناك يقين بأن معظم الجماهير ليست مهددة بفقدان اجتماعيتها. التعاطف مع الآخرين هو كل ما يستطيع المتصوف أن يقوم به، معتقداً سراً أن هذا أيضاً غير مجدٍ، وأنها كالحكاية القديمة في التراث الغربي حول القنفاذ التي كانت تشعر ببرد شديد، وكانت ترغب في أن تقترب من بعضها بشدة لتشعر بالدفء مما أدى إلى وخز بعضهم البعض بابرهم بشكل مؤلم. نظراً لأنه لا توجد طريقة أخرى لجمع الناس سوياً باستثناء توحيدهم القسري، فإن الطريق الوحيد المتبقي هو الوحدة المُختارة بعناية (المجتمع البشري ببساطة لا يُطاق). تُصبح الحرية في هذه الحالة عجزاً مُدركاً، والسعادة في الاستقالة من تغيير العالم إلى الأفضل، وإذا كان على المرء أن يفعل شيئاً، فيمكنه بهدوء أن ينخرط في العمل الفلسفي أو الفني أو الدين، وبهذا يتم تخفيف الغضب والقلق والخاوف، ولا يتعذب الشخص من أفكار الشر والبرامج الاجتماعية المسؤولة. هنا يمكن أن يتخذ نموذجاً له كشخص يمتلك شغفاً بهواية كئيبة، أو أحد اتباع تعاليم شوبنهاور في النيرفانا، أو مُعجباً بشخصية سومرسييت موم الذي رحل إلى هاواي¹، أو مثقف ينادى بنفسه عن العمل. وعندما تطالب خيبة الأمل والشكوك بالسعي إلى التوصل إلى مخرج ما، يكمن عند التصوف حلاً مشيراً إلى طريقة جاهزة ومُختبرة للخروج من حالة السخَط أيضاً، أي العودة إلى الأتاركسيا.

3- الأناركية الزهدية

يُعتبر هذا الشكل من العدمية، في المقام الأول معادياً للاستهلاكية، على النقيض من الهيدونية. منطقته بسيط تماماً: تجلب الحياة في التنظيم الاجتماعي المعاناة، يواجهها الفرد والبشرية العاجزة. المخرج الوحيد من هذا هو إعادة تقييم المعاناة، أي موقف جديد من المعاناة يمكن أن يرفع الإنسان على أساس إعادة التقييم هذه. يجب أن يكون الموقف من المعاناة مثل تسهيل تفعيل المبادرات الخلاقة، وفتح قلب الإنسان للتعاطف والتجديد الأخلاقي. تبعاً لهذا المنطق فإن استيعاب ثقافة معينة يعني أن يجد المرء نفسه عاجزاً أمام التأثير الاجتماعي وخاضعاً لأنماط السلوك. هذه الأناركية الزهدية تتحسس من الثقافة والقيم الاجتماعية. ويتمثل هدف احتجاجها كالتالي: التضحية بالثقافة الإنسانية من أجل تدمير الثقافة الزائفة الامتثالية. يجب إحراق كل الروابط في المجتمع بأكثر الطرق إثارةً للصدمة إذا لزم الأمر.

تجدد الأناركية الزهدية أنصارها بشكل أساسي من الشباب، من بين السكان المدنيين الذين أخرجهم التمدين والشكل الرأسمالي للتقدم من الأشكال التقليدية للوجود مثل العمال الأقل حظاً والمهاجرين وسكان الأحياء الفقيرة وما إلى ذلك، ومن بين الأشخاص الذين يتعرضون للاضطهاد العنصري، وقد يحتوي هذا التوجه على إمكانية واقعية للانضمام إلى الحركات الديمقراطية وتبني وجهات نظر جديدة.

هذا ما أشار إليه فريدريك إنجلز عندما ميز بين الزهد البروليتاري، من ناحية، والذي كان موجهاً ضد عدم المساواة في المجتمع وهو شكل من أشكال الاحتجاج على ترف الطبقات الحاكمة وكسلها، والزهد البرجوازي "كما يظهر في الأخلاق اللوثرية البرجوازية ولدى الأنقياء الإنجليز... والذي

1- كاتب روائي انجليزي، عمل جاسوساً في الاستخبارات البريطانية. وكانت رحلاته هي التي ألهمته أعماله القصصية. كان موم ذو نزعة محافظة، وانحدرت أعماله نحو الكتابات الجنسية السوقية في نهاية المطاف

يكن سره في التقدير البرجوازي"¹. ومع تطور الوعي الطبقي للبروليتاريا، تلعب دوراً سلبياً بشكل متزايد، وتموه اللامبالاة وتحول الناس عن النضال وتوجه الطاقة نحو التحسين الأخلاقي الذات، النضال ضد (شور) المرء الذاتية. هذه الأناركية قادرة على جذب الناس من الطبقات العليا. إنه جذاب بشكل خاص لبعض الشباب من العائلات الغنية الذين لا يرغبون في الحصول على مهنة تقنية بيروقراطية. لقد تأثر هؤلاء الأشخاص بالراديكالية وإسقاطاتها غير المألوفة، وتحريمها أي نوع من الاتصال بالثقافة البرجوازية الرسمية وحالة التسام السيكولوجي الذي تقدمها. إنهم يعتبرون الفعل المدمر وتنصيب أدوات معادية للمجتمع² كرد عملياتي على الحاجة للفعل، لإعطاء منفذ للطاقة العفوية.

تحت مظلة الأناركية الزهدية تيارين مختلفين، إطارين عقليين مختلفين. إنهما يسعيان لتحقيق نفس المثل من خلال دوافع مختلفة، ولهذا السبب وعلى الرغم من العدوى المتبادلة فإن لديهم منافذ مختلفة لممارسة وتطوير وجهات نظرهما. أحد المنافذ هي تلك التي لاحظناها بالفعل. الثاني -الذي يجذب الحثالات التي استسلمت للتعفن الاجتماعي، تثور كعدمية نشطة تتخلى عن أي فعل منظم ضد التنظيم الاجتماعي الرأسمالي على هذا النحو. ويؤدي التحقيق المتسق للمثل العدمية الزهدية إلى الأناركية المتطرفة. في الوعي المُحبط، يحول الرفض المُطلق لتطور النظام الرأسمالي: البيروقراطية، التكنولوجيا، الأخلاق، القانون، الدين الرسمي، الإحساس بالرضا وكذلك التصوف إلى رد فعل خامل على الاغتراب وإلى وسائل مُتخيلة لاستعادة الحرية والأصالة، إلى تمرد وحشي. ومع ذلك، فإن الغرض منه ليس الإطاحة بالنظام البرجوازي، لأنه من أجل القيام بذلك، يجب التوجه نحو قوى اجتماعية كبيرة ونحو التنظيم وتوحيد هذه القوى وفهم آفاق النضال والتي ترفضها المسلمات الأساسية للعدمية منذ البداية. ولهذا السبب، فإن الهدف هو تحطيم (النظام) فقط. ويحث هذا على هدم كل شيء، مثل المؤسسات والمدارس والأحزاب والبنوك والنقابات، كل شيء في الأفق، لذلك بقيت، وستبقى هذه المثل معلقة في السماء.

لا يتعارض المثل الأعلى للأناركية الزهدية مع النظام البرجوازي وحسب، بل مع أي نظام اجتماعي آخر، وبالتالي مع النضال الجماهيري السياسي المنظم، الذي تعتبره قوة استبدادية واغتراباً للحرية. وإذا قمت بالثورة إياك أن تنتصر لأن "الثورات مُحقة كحركات فقط، ولكنها بالتأكيد مُحطنة كأنظمة"³، بالإضافة إلى حقيقة أنها تصيب الوعي الاجتماعي بجراثيم القسوة والتعصب والوحشية، بمثابة الانتقال السلس من الثورية المتطرفة إلى روابط العالم الإجرامي.⁴

1 - حرب الفلاحين في ألمانيا، فريدريك إنجلز، تعريب محمد ابوخضور، دار دمشق، ص74

2- بتصميماتها المعيشية (رداً على جنون المدن الضخمة)، ونظام الحماية (رداً على الخطاب الرسمي حول الصحة)، والإدارة اللامركزية (كبديل عن المركزية البيروقراطية)، والحرف اليدوية الصغيرة (في معارضة الشركات العملاقة وترشيد انضباط العمل). في مجتمعاتهم الصغيرة هذه (لا يوجد تحكم أيديولوجي)، كما يزعمون، وتُستبدل الأخلاق بالقواعد المبسطة، في حين يُفسح الفن المجال للبوب وعبادة الجنس. لقد اثبتت تجربة وجودهم عدم قابلية هذه المجتمعات الصغيرة المعادية للمجتمع، على الحياة: تفككت بسرعة وبشكل مؤلم (مع ظهور هياكلها الاجتماعية الخاصة وقادتها وظهور الاستغلال في داخلها وما إلى ذلك)، والأهم من كل ذلك، إنها مجتمعات صغيرة يُحيط بها (عدوها المزعوم)-أي المجتمع الرأسمالي بكل تنوعاته الحياتية، والذي سيندمجون فيه، أو يستجلبون هرمية تنظيماتهم منه.

3 - Adventures of the Dialectic, Maurice Merleau-Ponty, Translated by Joseph Bien, Northwestern University Press 1973, P207

2- على سبيل المثال، تطورت المجموعة المتطرفة سيئة الصيت بقيادة اندرياس بادر وأولريكا ماينهوف-مجموعة بادر-ماينهوف الألمانية الغربية المعادية للرأسمالية، إلى تفجير المباني وسرقة السيارات واقتحام البنوك وقتل الأبرياء.

من المهم أن نأخذ في الاعتبار النقطة التي تُعطي فيها هذه الممارسات القوى السياسية اليمينية المحافظة المبررات وإمكانات الهجوم على الحركة الشيوعية والديمقراطية من جهة، وإحكام السيطرة على أعمال رأس المال من (التهديد الأناركي) من جهة أخرى. تثير القوى المحافظة خوف الناس من الأزمات والتشنجات المتكررة الناتجة عن الصراع السياسي وتؤجج لديهم الحنين (إلى الأيام الخوالي للاستقرار)، ونتيجةً لهذه الحالة المزاجية، تخوفهم من تبني أية أفكار تدعو إلى إعادة تنظيم جذرية اقتصادية واجتماعية للمجتمع.

السقوط

ما دامت العدمية تنشر وجهات نظرها فقط حول المجتمع البرجوازي، تظل بعض الجوانب الأساسية لفهم جوهرها غامضة، على الرغم من أن تصرفاتها المعادية للمجتمع على هذا النحو بأي شكل من الأشكال (السوسيو فوبيا) وموقفها السلبي (الذي يتطور في بعض الأحيان إلى عداً شديداً) للقوى الثورية، لا تثير الشكوك وحسب، بل ترفع الستار عن الكثير من الغموض. ومع ذلك، يتضح ما كان غامضاً عندما يتم فحص موقف العدمية من الاشتراكية القائمة. أشار النقد العدمي إلى نتائج الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي، وتجربة بناء المجتمع الجديد، مما يجعله نوعاً من (تحليل) الاشتراكية القائمة.

تؤكد العدمية أن الثورة الاشتراكية صارت مشوهة. تصل الثورة حد نهايتها عندما تخون الإنسان، عندما تخلق نوع آخر (بل وأسوأ) من مجتمع صناعي طبقي منظم. يُزعم أن الاغتراب يظل فيه. ويُستنتج بأن فكرة الشيوعية قد أثبتت بأنها ليست أكثر من جنة ضائعة، وهي يوتوبيا ضخمة في عالمنا المعاصر، سراب، حاولت الانتقادات الغارقة في العدمية إثبات ان الاشتراكية القائمة لم تجلب أي تغيير جذري مهما كان للوجود الإنساني ولم تحل أي مشكلة إنسانية رئيسية. نحن نعلم بالفعل محتوى هذه الهجمات: اغتراب الإنسان عن العمل، التكنولوجيا، العلم، العقلنة، السلطة والثقافة. كانت إحدى الدوافع وراء الهجمات على الاشتراكية القائمة هي حقيقة أن المجتمع الجديد، من خلال وجوده ذاته، ومن خلال أسلوب حياته، قد عمل بمثابة دحض حي لمبادئها الأساسية والتوجيهية والأيدولوجية. لقد مارست الاشتراكية بالفعل تأثيراً هائلاً على تفكير ومشاعر مئات الملايين من الناس في جميع أنحاء العالم. لقد ضمنت حرية الشعب العامل، والحقوق الديمقراطية والرفاه وأوسع إمكانيات الوصول إلى المعرفة. لقد جلبت السلام واحترام سيادة الدول والتعاون، وكانت دعامة للشعوب التي ناضلت من أجل حريتها واستقلالها.

وهذا ما يفسر الجهود الشاملة للنقد العدمي لتشويه التغييرات التاريخية العظيمة التي أدخلتها ثورة أكتوبر الاشتراكية حيز التنفيذ، وللتقليل من أهميتها، وتشويه طابع طريقة الحياة الاشتراكية كظاهرة جديدة نوعياً في حياة الإنسانية. لا عجب، في أن ذلك التاريخ الطويل من المعاناة لا يُذكر إلا مروراً عابراً عنده، باعتباره ذا أهمية بسيطة!. لأول مرة في التاريخ قد تمت مصادرة أملاك المُستغلين، وانتقلت السلطة إلى أيدي البروليتاريا وجميع العاملين الآخرين. تطورت لديهم علاقات إنتاج جديدة، وبُذلت جهود جبارة من أجل القضاء على التناقض بين المدينة والريف والعمل الذهني والعمل

الجسدي. وبزغ مجتمع جديد، أي الشعب السوفييتي بقومياته المتنوعة. في ذلك المجتمع، انفصل الإنسان نهائياً عن حالته السابقة المتمثلة في (الشخص العادي) وأصبح عضواً مساوياً في أشكال مختلفة من الجماعيات الحقيقية، في جماعات حرة من الأشخاص الذين يسيطرون على كياناتهم الاجتماعية ووجودهم المتحرر. لم يعد مصير الإنسان يتحدد بسبب صدفة الأصل الطبقي والقومي، أو نزوات السوق وعفوية حوادث المجتمع. انتقل الإنسان من أداة وسيطة للتقدم الاجتماعي العفوي إلى الهدف الأعلى والأسمى للتقدم الاجتماعي.

الفصل الرابع: أرويل والمجتمع ذو البعد الواحد

تقاطع اليسار الراديكالي مع الديمقراطية الاشتراكية في كونهما قد وجَّها حراهما، وإن يكن كل على طريقته، ضد الاتحاد السوفييتي. لقد سببت رواية جورج أرويل 1984 تأثيراً كبيراً وواسعاً جداً، وإلى اليوم، على كيفية رؤية الناس للمجتمعات القائمة والمجتمعات الاشتراكية خصوصاً. وليس كمثل الصورة التي كونها هربرت ماركوز عن الإنسان ذو البعد الواحد في المجتمعات الصناعية ومنها الاشتراكية، حسب رأيه، والتي لم تكن ذات تأثير بذلك الاتساع الذي أحدثه أرويل. أطلت الفاشية رأسها على أوروبا والولايات المتحدة من جديد، وبأشكال جديدة بعد هزيمتها رسمياً في الحرب العالمية الثانية. ونشرت أولى تيارات الحرب ضد السوفييت، بقيادة ونستون تشرشل، رايات العداء للشيوعية والسوفييت مرةً أخرى. وليس مصادفةً ظهور نوع من المؤلفات الاجتماعية (المضادة للبيوتوبيا) في هذه الفترة والتي يُرهبون الجهلة من خلالها، من المستقبل الشيوعي (التوتاليتاري).

لقد أرسى البيوتوبيين فيما مضى الأطر العامة لنظام المستقبل السعيد، كان رائده توماس مور والتي أعربت كتاباته عن مزاج من الثقة في النضال ضد اضطهاد العصور الوسطى، ووصف فرانسيس بيكون في أعماله الطوباوية، المجتمع الذي يتمتع بسيطرة كاملة على الطبيعة. وكانت الكتابات الطوباوية تلعب دوراً تقديمياً للغاية في وقته، أما الأعمال اليسارية (المضادة للبيوتوبيا) في عصر الإمبريالية فقد طرحت مهمة الحفاظ على النظام الرأسمالي بإفزاز الناس مما يُمكن أن يحل بهم في المستقبل.

إن جورج أرويل هو أحد رواد هذه الهجمة الأيديولوجية على الشيوعية لفترة ما بعد الحرب. يحوي كتابه تحت عنوان (1984)¹ والذي نُشر عام 1949، يحوي التنبؤ بمستقبل البشرية المأساوي. لقد طرحت موضوع روايتي أرويل (1984) و(مزرعة الحيوانات) لأنه يوجد بالتأكيد كثير من التشابهات بين أنماط (التوتاليتارية) التي بناها كلٌّ من ماركوز وأرويل، والتي كانا فيها، كليهما، قريباً جداً من محاكاة الفكرة اللاتاريخية وغير العلمية التي تقول بأن الأنظمة الاشتراكية والأنظمة الفاشية تلتقي بسمات أساسية مشتركة، وبأن الاشتراكية تُحكم السيطرة الفرد من خلال البيروباغاندا، وتقوم بتنميط البشر ووضعهم في قوالب مُتماثلة. وقد عرّف أرويل عن نفسه بأنه كاتب يساري، ويشترك هو وماركوز بأنهما يؤكدان معاً على الفردانية المنفصلة عن العمل والبناء الجماعي. تُعتبر رواية (1984) واحدة من أكثر الروايات شهرةً في القرن العشرين (وحتى القرن 21 كذلك). كتب موقع الـ BBC في قسم (التاريخ البريطاني) مقالاً عن جورج أرويل، يشير لقارئه كم احتفلت الأوساط الإعلامية والناقدون الفنيين بهذا الكاتب الاشتراكي. لقد كان "يسارياً، ولكن أيضاً تحريياً وملتزماً بمبادئ المساواة ومعادياً للحزب الشيوعي"².

¹ - 1984، جورج أرويل، ترجمة أنور الشامي، المركز الثقافي العربي 2006.

² - George Orwell, Voice of a long Generation, Sir Bernard Crick, 2011.

https://www.bbc.co.uk/history/british/britain_wwtwo/orwell_01.shtml

هذه هي أهم مناقب أورويل بالنسبة إلى إعلام برجوازي ليبرالي مثل البي بي سي. تضمنت الأسطورة حول أورويل نوعاً من التقديس. إنه نوع من الفرد الذي يجسد القيم الإنسانية و"الضمير الاجتماعي لجيله". إنه مزيج غريب، ولكن ليس غريب كفاية: ترتبط قيم المساواة والتحرر، بالعداء للحزب الشيوعي وكرهه لأولئك المثقفين الاشتراكيين الذين أعمتهم "أسطورة السلطة السوفييتية". إن هذه الرواية، تُخطط يوتوبيا سلبية، أو أدباً مضاداً لليوتوبيا، أو واقعاً مريراً لمجتمع شمولي مستقبلي، يستخدم الإرهاب والعبودية والبيروقراطية الظالمة لكي يضمن سيطرة كلية وشاملة على الفرد. تم تبني نص الرواية في المدارس الثانوية والكليات في الغرب لكي يقوموا بحشو عقول الطلبة بأكاذيب وهراء عن أهوال الشيوعية التوتاليتارية. وبالفعل، استخدمت هذه الرواية منذ الأربعينيات في الحرب الباردة التي شنت ضد السوفييت، وقام عدد كبير من أعداء الشيوعية والسوفييت بالاحتفاء بأورويل وروايته. اعتبر المحافظين وكل أطراف اليمين من البرجوازية أن نصوص روايتي (1984) و(حديقة الحيوانات) هي الأفضل، للهجوم على الاشتراكية و(شروها). واعتبر أورويل روايته، على أنها هجوم على المجتمعات التي تحققت فيها مركزة الاقتصاد، أي الفاشية والشيوعية. تعتبر رواية أورويل دعاية رخيصة معادية للسوفييت في جوهرها، ويكمن السبب في هذا إلى أن كاتبها، عدا عن كونه بوق دعاية يشع بريقاً للبرجوازية، بل إنه كذلك قد شوه كل الحياة الاجتماعية في الاتحاد السوفييتي، بالإضافة إلى جهله في تفاصيل تاريخ هذا البلد وتطوره. ترسم الرواية شكلاً من واقع مريير تُظهر رؤية كابوسية للمستقبل حيث ينشئ اندماج سياسة الإرهاب والظلم مع البروباغاندا والتلقين، مجتمعاً متحكماً فيه بشكل كلي. المجتمع في (1984) شمولي يحكمه حزب مركزي واحد وتسيطر أدواته البيروقراطية على كل جانب من جوانب الحياة، العمل والثقافة والفكر واللغة والجنس. يبدأ الكتاب بإغراق القارئ في بيئة يكون فيها البث الشامل للتلفاز المركزي مسلطاً الضوء على البروباغاندا الحكومية ويعمل كذلك كأداة للعبودية.

ثلاثة دول عملاقة تخوض حروب دائمة ضد بعضها، وهي حروب ضرورية للإبقاء على سلطة (الحزب) و(الأخ الأكبر)، وتكون الوصية الأولى لهذه التوتاليتارية (الحرب هي السلام). أما الوصية الثانية فهي: (الحرية هي العبودية)، وهي تكمن في أساس التنظيم الصارم لحياة الناس، ولا سيما حياتهم الخصوصية، حيث يسعى النظام التوتاليتاري إلى إلغاء الحب، وتملاً أجهزة التنصت المساكن الخاصة فلا يسع الإنسان حينها أن يفرد بنفسه أبداً، وتجري حملات الاعتقالات بشكل مستمر، وتُعتبر الثقافة والمعارف في هذا المجتمع مضرّة وخطرة. أما الوصية الثالثة فتُعلن أن (القسوة هي القوة)، وتتحقق هذه الوصية في الحياة العامة بشكل حثيث. أما (وزارة الحقيقة)، أي أجهزة الإعلام والدعاية فتمارس التضليل المستمر والكذب وتزوير التاريخ وتخفي الحقيقة بذلك، وينقرض التفكير بتسطيح اللغة.

يستمر أورويل في تخطيط سمات المجتمع المقموع كلياً ويدغدغ مشاعر القارئ حول التجربة الشخصية في الاضطهاد. إن البيئة الاجتماعية للرواية تستخدم التكنيك الوصفي لإنتاج صورة لمجتمع هزيل وفقير مادياً. ترسم الرواية لوحة البيئة الموحشة المتمثلة في الندرة والظروف القاسية. وتصير النواقص المادية وتردي أنواع السلع الاستهلاكية، أي ما تمارسه (وزارة الوفرة) أموراً طبيعية مما يجز القارئ إلى الحنين لمجتمع عالي الوفرة الاستهلاكية. وتجعل الامتثالية المعززة، الموصوفة في الرواية، القارئ يشعر بحنين ويستدعي في مخيلته مجتمع الحرية السياسية وتثمين الفردية. لاحقاً في الرواية تقوم الأحداث التي ترسم تفسخ الروابط العائلية والرومانسية والحب بجعل القارئ مشتاقاً لهذه الظواهر. تصور هذه الرؤية، النظرية الرديئة التي طورتها الكاتبة المعادية

للشيوعية حنة ارنت حيث المجتمع التوتاليتاري يُسيطر على كل جانب من جوانب الحياة بدون أي توسط لمعارضة¹.

يبدأ وينستون سميث إحدى شخصيات الرواية، بكتابة مذكراته المُحرمة وأفكاره المعارضة، وبهذا يتم تثمين (اللامنتالية والتمرد). في الجزء الثاني من القصة يستخدم أروويل نمط الميلودراما وتكنيك قصة الحب بين سميث وجوليا ليعرف القراء على الشخصيات ويعزز التعاطف مع تمردهم ضد النظام الشمولي. يستخدم أروويل هنا الجنس والذاكرة والماضي لكي يوجه القارئ ضد الحاضر الشمولي، حيث الحب ضد التوتاليتارية، والطبيعة غير الفاسدة ضد النظام الاجتماعي الصناعي القمعي. وبينما يستمر السرد، يعمق وينستون وجوليا حبهما في مكان لقاء مُحرم بالنسبة إلى الدولة التوتاليتارية، في إحدى الشقق المستأجرة، وتعرض ذكريات الروابط العائلية في الماضي البعيد والحرية ومن خلالها يتم مُعارضة النظام القمعي. تركز الشخصيتان على رموز الماضي التي استخدمت لنقد الحاضر القمعي، مثل قصاصات الشعر القديم، والزخارف الصغيرة التي ترمز لأدوات الماضي السعيد وأحلامهم وذكرياتهم. مما يثير الاهتمام إن هذه الإنشاءات تربط أروويل بماركوز ومدرسة فرانكفورت الذين تحدثوا عن الإمكانية التحررية للطبيعة الإنسانية، الجنس والفرديانية. اعتقد ماركوز أن الطبيعة والذكريات والبعد الجمالي أمنت معايير الرؤى التي يمكن استخدامها لنقد الظروف الظالمة، وعززت طاقتها. يقبع في قلب (1984)، الرؤية التي تقول لنا كيف أن الرغبة في السلطة تدفع بيروقراطيي الحزب لكي يسحقوا كل من تسول له نفسه أن يعارض أهدافهم ومصالحهم. يستخدم أروويل أسلوب الإثارة الهوليوودية لكي يسرد لنا قصة كيف يقع وينستون وجوليا في مؤامرة أحد قادة الحزب الكبار، يوقع هذا الأخير سميث في الفخ بجعله يكشف ما في جعبته من أفكار ومشاعر. يستخدم الجزء الثالث من الرواية الميلودراما الصارخة لوصف تعذيب مسؤول الحزب لسميث من أجل تحطيم إرادته ومقاومته، ويقوم المسؤول بجعل سميث يخون جوليا خارقاً بالتالي الالتزام الذي عقده معها. ويشرح المسؤول كيف أن وظيفة مسؤولي الحزب هم المحافظة على السلطة، وبذلك يتكشف تحليل أروويل المتأثر بنظرية السلطة في كتاب (الأمير) لماكيافيلي، وتتبلور رؤيته لنظرية الدولة التوتاليتارية. قصد أروويل بالحكومة الممركزة سلطة أكبر لبيروقراطية الدولة، وبالتالي مزيداً من الرعب والإرهاب، وتكون هذه السلطة موضوعاً كهدف أساسي لبيروقراطية المجتمع والدولة. وتتضمن هذه الصورة مفهوم الثورة عند أروويل، إنها مشروع للسيطرة على السلطة وإنشاء طبقة جديدة من بيروقراطية الحزب هدفهم الأول هو الاحتفاظ بتلك السلطة. يكمن جذر هذا المفهوم للثورة والسلطة والبيروقراطية في الأيديولوجيات المحافظة مثل فكر فريدريك نيتشه وباريتو وميشيلز، حيث يفشل هذا المفهوم في تحديد تناقضات البيروقراطية ونشوءها ودورها، بل ويمرر رسالة معادية للشيوعية، تفضي إلى القول بأن كل ثورة، أياً كانت ظروفها وأحوالها، فسيكون مصيرها وصول أناس نهمين للسلطة إليها. يحس قارئ الرواية في نهاية المطاف، وخصوصاً كلام مسؤول الحزب عن السلطة، وكأن هناك نفسية إنسانية من نمط معين، مصدوبة في قالب يؤدي إلى نهم للسلطة. وتُعيد الرواية إنتاج مثل محافظة تفشل في رؤية كيفية نشوء البيروقراطية وأسسها الطبقيّة. إنها رؤية تُطابق بين البيروقراطية من جهة، والدولة ومؤسساتها من جهة أخرى، ويظهر بشكل ساطع كم هو أروويل محافظ ورجعي. بالتأكيد لم يكن أروويل يؤسس لنظرية سياسية في البيروقراطية، ولكنه في روايته وقضاياها التي طرحها يميل إلى مطابقة الاقتصاد المُمرّكز مع إرهاب الدولة، والبيروقراطية مع الدولة، وعلى ذلك تكون روايته مجرد دعاية رخيصة معادية للسوفييت.

1 - أنظر كتاب: أسس التوتاليتارية، حنة ارنت، ترجمة انطون ابوزيد، دار الساقي 2016.

إن الموضوع الرئيسي للرواية ذو طابع سياسي دعائي: 1- يتم تدمير الفرد وسحقه ليتحول إلى آلة. 2- حاجة الإنسان إلى التواصل وعجزه عن القيام بذلك في دولة لا تتحكم فقط في تصرفاته ولكن أيضاً في عقله وأحلامه ولغته. 3- رتابة العالم الذي يُحرم فيه من الحب والمشاعر والمتعة وتسيطر فيه الدولة على الفن. تصبح الحياة في مثل هذا السياق بلا أي معنى ورمادية وعديمة الأمل. سعت الأعمال (المضادة للليوتوبيا) لأورويل إلى إلصاق كل أمراض تفسخ الرأسمالية بالاشتراكية، وإفزاز الناس من الاشتراكية بالدرجة الأولى. كانت هذه أهم وأكثر محاولة تأثيراً لخلق تنميط ساذج للدول الاشتراكية، وعلى رأسها الاتحاد السوفييتي. ولم يكن مثل هذا التسديد، الذي أصبح نمطياً بالفعل للدعاية البرجوازية، أمراً عَرَضياً. ففي وضعية الثورة العلمية التكنولوجية تسارعت بحدة إعادة التشكل الاجتماعي لذوي الياقات البيضاء والطلبة، وكان المراد، هو إلغاء احتمالية تحالف هذه الفئات مع الطبقة العاملة عن طريق تخويفها.

إن مفهوم التوتاليتارية الذي صنعه أورويل هذا، سيكون مفتاحياً بالفعل لتشكيل وصياغة أنماط التصورات التي يحملها اليسار الراديكالي فيما يتعلق بالاشتراكية السوفييتية، ومفهوم التوتاليتارية بشكل عام.

إن رواية (مزرعة الحيوانات)¹ هي نقد مرير للمجتمع وميله (الحتمي) إلى تشكيل بُنى الهيمنة داخل سلطة الثورة المُقامة. فإن المُثل والمبادئ التي تنطلق منها الثورة تتغير في نهاية المطاف حالما تُنشئ السلطة الثورية، ويتم تحريفها واستبدالها بنفس المبادئ والقيم الرديئة التي كانت سائدة قبل الثورة. يشير أورويل في روايته هذه، إلى أن سلطة الثورة تقوم بتعزيز الوعي الزائف من خلال عدد من التكتيكات السياسية ومُثل المساواة والحرية. هذا الوعي الزائف يمنع الحيوانات التي بنت سلطتها الثورية من رؤية (فساد الاشتراكية). إن (مزرعة الحيوانات) ليست رواية بالمعنى التقليدي للكلمة. إنها قصة سياسية ترمز إلى صعود الثورة الاشتراكية (الستالينية). فالخنزير ماجور هو كارل ماركس، والخنزير سنوبول هو ليون تروتسكي، والخنزير نابليون هو ستالين، والكلاب التي تعمل في خدمة نابليون كأنها جهاز الدعاية الحزبي. وبالتأكيد هنا نابليون المتوحش يُلاحق سنوبول المُخلص لمبادئ الثورة الحقيقية، وتُلصق فيه كل مشاكل مُجتمع مزرعة الحيوان الثوري. بالرغم من أن أورويل لم يكن تروتسكياً، إلا أنه اقترب منهم كثيراً في أوقاتٍ مختلفة. كانت فكرة أوريل حول التقارب المستمر بين الشرق والغرب وظهور نمط جديد من الدولة مبنياً على حكم النخبة الجديدة والقوية والمجموعات الجماعية والذي أطلق عليها اسم (الجماعية الأوليغارشية)، تقترب كثيراً من نظرية (الجماعية البيروقراطية) والتي استخدمها التروتسكيين في تفسير الأحداث وطبيعة الدولة في الاتحاد السوفييتي. نشر التروتسكي الأمريكي السابق ماكس شاختمان كتابه (الثورة البيروقراطية)² في الستينيات والذي حاول فيه أن يُحلل فيه تشوه الدولة (الستالينية) مستخدماً نظرية (الجماعية البيروقراطية). لقد كان الفيلسوف الأمريكي التروتسكي جيمس بيرنهام في كتابه

1 - مزرعة الحيوانات، جورج أورويل، ترجمة شامل أباطة، دار الشروق للنشر 2009.

2 - The Bureaucratic Revolution, Max Shachtman, The Donald Press
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015074199814&view=1up&seq=1>

ثورة المديرين)¹ في الأربعينيات، الذي أشار إلى التشابه المتنامي بين الجماعة الإدارية الستالينية بما كانت عليه ألمانيا الهتلرية، أكثر تأثيراً على أوروبا.

تمثل رواية (مزرعة الحيوانات) أدباً ينحدر من أوساط الجناح اليميني المُعادي للثورة الاشتراكية. وفي الفلم الذي يحمل نفس اسم الرواية لعام 1999 لمخرجه البريطاني جون ستيفينسون، ظهر التشيد الذي يُبجل الخنزير نابليون (ستالين)، بنفس ألحان أغنية (V Put (Lets Go) السوفييتية المعروفة لمؤلفها فاسيلي سيديوي وميخائيل دودين، بطريقة مُقرفة، مشيراً، أي الفلم، إلى أن الأغاني الوطنية السوفييتية لم تكن إلا مُجرد دعاية سيئة.

إن أكثر ما لفت انتباهي في رواية (1984) هو نظرة أوروبا للمرأة، وذكوريته. جوليا هي شريكة وينستون الجنسية. إن تمردها في جوهره، جنسي وحسب. إنها تمارس الجنس مع العديد من الرجال، وهي محصورة في معادلة بين التعفن والشهوة الجنسية. "إنني أكره التبتل، وأمقت القداسة! ولا أريد بقاء لأي فضيلة في أي مكان. أريد أن يستشري الفساد في كل شخص حتى النخاع"². هذا هو المدى الذي تذهب إليه في معارضتها للطهرانية التوتاليتارية. وهذا ما يعتبره وينستون "القوة التي ستمزق الحزب إلى أشلاء". وهكذا، يضع أوروبا تمرد جوليا الجنسي الضاري، في مقابل طهرانية زوجة وينستون السابقة كاثرين، والتي تم التعبير عن ولاءها للحزب في برودها الجنسي. يكتمل تمرد جوليا اللذيذ في مجموعتها المتعفنة من سلوكياتها الفوضوية: إنها تتخلص بذلك من زي الحزب الرسمي وترتدي عباءة الأنوثة، ولكن النتيجة هي جعل تمردها ينسل تحت عتبة وعيها السياسي. إنه عفوي فقط، إنه كذلك فقط لأنه جنسي. إنها ليست مُهتمة بالسياسة، بالرغم من أنها مُستعدة لتقديم حياتها من أجل الثورة، والدليل على ذلك تصريحاتها المُستمرة المُعادية للحزب، وفي نفس الوقت، غير مُهتمة بالسياسة: تضع رأسها في حضان وينستون، يقرأ لها، وإذ بها تغفو.

قام أوروبا بتنميط جوليا، كمتثلة رئيسية للمرأة. إنها تنتمي للطبيعة بدلاً من الثقافة بما أن وينستون يرى تديبها "ناضحين وبارزين"³. إنه يتخيلها كأنها جميع النساء "ف" شعرها القصير وزياها الصبياني "يجعلها" أكثر أنوثة"⁴. إنها مثلية الجنس، مدعية في نفس الوقت قائلة "لكم أكره النساء"⁵. جوليا هي إذن شخصية من الخيال الذكوري، فالمرأة المُسترجلة هي أقل وعياً وإدراكاً والتزاماً بالثقافة، وأكثر تمرداً انطلاقاً من "خصرها فما دون"⁶.

إن تجارب العشق القوي بين وينستون وجوليا وتجارب محاولات تخريب حياتهما (الفريدة من نوعها) في ظل بيروقراطية حزبية غاشمة، هي فردانية صارخة، ويظهر بأن جوليا ليست إلا إسقاط لهوس وينستون الجنسي وأداة له، إنها امرأة تُحب أن يتم مضاجعتها وحسب. النقطة المهمة هي أن نظرته

¹ - The Managerial Revolution, James Burnham, Putnam and Company

²- 1984, جورج أوروبا، ترجمة أنور الشامي، المركز الثقافي العربي 2006، ص147

³ - نفس المصدر ص160

⁴ - نفس المصدر ص167

⁵ - نفس المصدر ص152

⁶ - نفس المصدر ص184

للمرأة في أعماله مُحافضة. يتم تهنئة النساء فقط عندما يتمسكن برجالهن. إن الموشور الجندي المُتحيّز يحيط بكل منظوراته حول المرأة. لا يمكن لأورويل أن يكتب عن النساء بدون ازدراء. لقد كتب في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى ساخطاً أن "إنجلترا كانت تعج بالأراء نصف الناضجة للعلمانيين، حب السلام، الأممية، الإنسانية من جميع الأنواع، الحركة النسوية، الحب الحر، إصلاح الطلاق، الإلحاد، تحديد النسل. صرنا نسمع بهذه الأمور وكأنها عادية أكثر مما كانت منذ ذي قبل".¹

وفي كتابته عن الشيوعية، أعرب عن خوفه أن تكون ملجأً لـ"الفاشليين، المتعربين، الفضائحيين، الشبقيين، وأعضاء الأخويات والمعالجين الطبيعيين ومحبي السلام والنسويات". لقد كان أورويل معادياً للمساواة بين الجنسين، وكان أعمى بحيث أنه لم يستطع أن يرى الدور الذي لعبته النساء في النظام الاستغلالي. إن إجحافه قد أعاق بشده رؤيته للنظام الرأسمالي. لقد رأى أن رأسمالية الذكور تستغل الطبقة العاملة من الذكور. ولم تكن النساء سوى زوجات للرجال وخادمات في منازلهم، إما جيدات أو سيئات في تدبير المنزل اللائق. لقد فشل في رؤية كيف كانت سياسة الرأسمالية تجاه البشر رجالاً ونساءً على حدٍ سواء. ولم يكن يستطيع أن يرى الدور الاندماجي الذي تلعبه الأسرة في الإنتاج الرأسمالي ودور المرأة فيها كمعيدة لإنتاج الأجيال اللاحقة. ولم يكن يُدرك أيضاً، أو اختار أن يتجاهل الدور الذي لعبته النساء في القوة العاملة المأجورة، سواءً كعاملٍ ضعيف الأجر أو كونهن يشكلن جيش العمل الاحتياطي. باختصار، لم يكن لدى أورويل كرجلٍ برجوازيٍ صغيرٍ أدنى فهمٍ لدور المرأة ومآزقها في المجتمع الذي عاش فيه. يقدم لنا خياله سلسلة من زوجات رجال (الطبقة الوسطى) كمؤدياتٍ لوظيفة الكابح لراديكاليتهن. "لا يمكن أن يكون لديك نقابة لعمال الطبقات الوسطى، لأنه في أوقات الإضرابات ستقوم كل زوجة من الطبقة الوسطى بإفساد الإضراب وحث زوجها على الحصول على وظيفة زميله".²

في حين إنه قد يكون هناك بذرة من الحقيقة في ذلك، إلا ان أورويل لم يرَ أسباب ذلك، والتصريح بهذه (الحقيقة) بدون تفسير أسبابها سيكون تضليلاً وابتعاداً عنها. أي تبعية زوجات الرجال، ونقص فرص عملهن، والتربية المُحافضة التي يتلقينها منذ صِغَرهن. يجمع شخصيات أورويل الأنثوية الخيالية في رواياته، سمات عامة مُشتركة. المرأة غير قادرة على السعي والحماس الفكري، النساء يحبين المال، وهن، إما جذابات ويسعين للأزواج ويوقعن الرجال بفخهن، أو أنهن عنيدات ومنتزعات.

¹ - The Road to Wigan Pier, George Orwell, Published By Delphine Lettau and Howard Ross, 1937, P162

² - Ibid. P117

القسم الثالث

ماركوز والماركسية السوفيتية

ما هي (الماركسية السوفييتية)؟ الماركسية هي الماركسية. هناك النظرية الماركسية، وهناك النظرية المُعادية للماركسية. إن عنوان ماركوز لكتابه، هو نفسه، محاولة لتعكير صفو الماء، ولمعارضة ماركس بإنجلز، ومعارضة الأول بالنظرية الماركسية التي اشتغلَ عليها وطُورت في وقته. لم تكن هذه المحاولة ممكنة بدون تزوير وتشويه واضح، بكلمات ماركوز: "تفسير" للماركسية. لقد عرفنا ما هي الأجواء التي كتب فيها ماركوز كتابه هذا. لقد كانت أجواء الحرب الباردة وعمله كسوفييتولوجي في المؤسسات الأكاديمية الرجعية. إننا نعتبر أن كتاب هيربرت ماركوز (الماركسية السوفييتية)، نتاجاً للأكاديميات والمؤسسات التي كانت معنية بدراسة الاتحاد السوفييتي وتاريخه وجميع جوانبه. إنه سوفييتولوجي-ماركسيولوجي صرف. فلننظر إلى ماهية الماركسيولوجيا والسوفييتولوجيا أولاً.

الماركسيولوجيا والسوفييتولوجيا

إن لينين الذي أولى الكثير من الاهتمام في كتاباته للفلسفة الماركسية وخلق أسساً منهجيةً للماركسية، وضع أيضاً تحقياً لها في مقالته "مصائر مذهب كارل ماركس التاريخية" عام 1913، كتب أنه منذ نشوء الماركسية "ينقسم التاريخ العالمي بوضوح إلى ثلاث مراحل رئيسية: 1- من ثورة 1848 إلى كومونة باريس 1871. 2- من كومونة باريس إلى الثورة الروسية 1905. 3- ابتداءً من الثورة الروسية. إن فترات مراحل تطور الماركسية وانتشارها كنظرية سياسية وفلسفية، والمراحل المختلفة في الصراع بين النظرة الماركسية والرأسمالية تتوافق مع هذه الفترة.

الفترة الأولى هي الفترة التي نشأت فيها الماركسية، وهي الفترة التي طور فيها ماركس المبادئ الرئيسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية. تتضمن هذه الفترة ما يقرب العشرين عاماً تمتد من ثورة 1848 وحتى ظهور البيان الشيوعي وكومونة باريس. في هذه الفترة "كان مذهب ماركس أبعد من أن يكون المذهب السائد" كما قال لينين. علاوةً على ذلك، على الرغم من المواجهة بين الماركسية والأيديولوجيا البرجوازية، فإن رد الفعل الأول للأيديولوجيين البرجوازيين كان بمثابة محاولات (لتجاهل) النظرية الجديدة كشيء يُفترض به أنه لا يستحق الاهتمام. ومع ذلك، تطورت الماركسية وصارت أقوى، وتغلغت تدريجياً في وعي البروليتاريا والمتقنين التقدميين، وبالتالي لم يكن من الممكن أن تمر مرور الكرام عن أعين خصومها.

تتضمن المرحلة الثانية الجزء الزمني التاريخي من كومونة باريس حتى دخل لينين إلى الساحة التاريخية، في بداية القرن العشرين. اكتسبت الماركسية، بعد كومونة باريس، كنظرية سياسية،

النجاح في الحركة العمالية الأوروبية "وأحرز مذهب ماركس انتصاراً كاملاً وأخذ يمتد ويتسع" وصار هذا الانتصار يُجبر خصومنا على "التفجع بقناع الماركسية". اتسمت المرحلة الثانية من صراع الفلسفة والسوسيولوجيا البرجوازية ضد الماركسية بمحاولات لمعالجة محتواها الفلسفي على أنه لا قيمة لها على الإطلاق، على الرغم من أنه كان هناك اعتراف بأن الماركسية أظهرت أصالة معينة باعتبارها تياراً سياسياً وأن نظريتها الاقتصادية تمتلك قيمة معينة وشرع خصومها في تقليص معنى الماركسية إلى مادية ميكانيكية مُبتذلة وحتمية اقتصادية.¹

لقد بدأوا في اختزال جميع ثراء الفهم الماركسي المادي للتاريخ إلى اشتقاق، زُعم أنه مميز للماركسية، للظواهر الفكرية من العلاقات الاقتصادية الإنتاجية مباشرة. لقد زعموا أن الماركسية ليس لديها فلسفة، وبأن ماركس كان مجرد مفكر اقتصادي وسياسي، ولكنه لم يكن فيلسوفاً. لا شك أن النظرية الاقتصادية لماركس تحتل المكانة الأكثر أهمية في نظام وجهات نظره، وتشكل، إلى جانب المكونات الأخرى، الأساس العلمي للفلسفة الماركسية. ولكن اختزال الماركسية إلى جانبها الاقتصادي فقط، يحرمها من طبيعتها الأساسية كعلم وتيار ثوري، وتُسهل مهمة النقاد في نضالهم ضدها.

في هذا الصدد، نشأ اتجاه جديد في النقد البرجوازي للماركسية، والذي أصبح ملحوظاً بشكل خاص في الربع الأخير من القرن التاسع عشر - الجهد المبذول لـ(استكمال) الماركسية بالمفاهيم الفلسفية البرجوازية. علاوةً على ذلك، يجب النظر إلى هذا الجهد حتى بين أولئك الذين اعتبروا أنفسهم ماركسيين. المثال الأكثر نموذجية في هذا الصدد هو النشاط النظري لقادة الألفية الثانية- كارل كاوتسكي.²

استخدم كاوتسكي وزملائه المفكرين من الناحية النظرية فرضية أن الماركسية ليست فلسفة بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح، فقد حاولوا إثبات أن الماركسية تُميز الوعي الذي يريد أن يتخلص من كل فلسفة. أكد كاوتسكي أن الماركسية ليست مذهباً فلسفياً، بل علماً إمبريقياً³ كما يقول الماركسي تيودور أوزيرمان، وبهذا المعنى، منهجاً لفهم المجتمع وتاريخه، وبالرغم من أنه كان يعتبر هذا الفهم مادي، فإنه لا يزال يؤكد أنها ليست فلسفة. وهكذا، تم تأسيس وجهة النظر الخاطئة التي تقول بأن الماركسية نظرية بدون فلسفة. فتح هذا الباب أمام رغبةٍ أخرى، أي استكمال الماركسية بتعاليم فلسفية برجوازية، على سبيل المثال: الكانطية الجديدة، الوضعية أو الهيغيلية الجديدة، أو الوجودية والفرويدية.

¹ - See, For Example: Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, Benedetto Croce, Translated by C. Meredith, 1914

² - Ethics and the Materialist Conception of History, Karl Kautsky, 1906

³ - Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976, P51 On The Marxist

إن الجهد الأول، في هذا الصدد كان الاستكمال على أساس الكانطية الجديدة. تشكل الاستكمال، بهذه الطريقة، باستبدال الشيوعية العلمية باعتبارات أطيقية ذات توجه قيمي للمسائل الاجتماعية. وعلى عكس تضخيم العامل الاقتصادي الذي كان يُميز عدداً من تحريفي الديمقراطية الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر الذين كانوا يميلون نحو الوضعية والمادية الميتافيزيقية، طرح الكانطيون فرضية أن الماركسية كانت تعاليم أخلاقية صرف، بقدر ما أنشأ ماركس أفكاره الشيوعية على مبدأ الأخلاقية. كان الفيلسوف الألماني الكانطي الجديد كارل فورلاندر يعتبر أن "كل من ماركس وإنجلز مدفوعين من وجهة نظرهم المُبكرة البرجوازية الراديكالية إلى الاشتراكية، بوجهة نظرهم الأخلاقية"¹.

لا شك أن موقف ماركس كان مُحددًا بروح أخلاقية عالية وأن ماركس وإنجلز أقاما صرح أخلاق البروليتاريا. ولكن الكانطيون الجدد، حاولوا، أن يفصلوا كلا المحتويين العلمي والسياسي-الاقتصادي والمضمون الفلسفي الأخلاقي عن بعضهما البعض. بعد ذلك، اعتمد عددٌ من الديمقراطيين الاجتماعيين الألمان المُعالجة الكانطية الجديدة للماركسية، وبالاقتران مع صيغة بيرنشتاين الشهيرة: (الحركة كل شيء، والهدف النهائي للاشتراكية لا شيء) التي صارت أساساً لما يُسمى (الاشتراكية الأخلاقية) للديمقراطيين الاجتماعيين اليمينيين في النمسا، ثم في ألمانيا الغربية لاحقاً. يختلف النقد البرجوازي للماركسية تبعاً للعلاقات الطبقيّة المُحددة وصراع الأفكار. تم إنشاء أنظمة مزيفة مُختلفة من (دحض الماركسية) وفقاً للوضع الاجتماعي والتشكل السياسي الحالي. وهكذا، في الفترة التي كان فيها تطور الإمبريالية واضحاً بالفعل، كما حدث، على سبيل المثال، في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى، أصبحت الهجمات الأيديولوجية على الماركسية أكثر عُذوانية. نمت عملية الانحلال في الفلسفة البرجوازية، خاصةً في تاريخ الفلسفة ونظرية المعرفة والمنهجية، وصرنا نلاحظ السمات اللاعقلانية واللاأدرية وصنع الأساطير واضحةً تماماً.

بالنسبة للفلسفة البرجوازية في هذه الفترة، فإن الجهود لنقد جوانب معينة فقط من الماركسية، أو الجهود المبذولة من أجل (تطويرها) من قبل البرجوازية الليبرالية، والتي كانت سمةً لتحريفية الكانطية الجديدة في نهاية القرن التاسع عشر، لم تعد مُجدية كما منذ ذي قبل. كما أنها لم تكن راضيةً عن محاولات "البناء على" الماركسية فلسفياً كما فعل جورج زيميل، رائد (فلسفة الحياة)² عندما ازدادت الأزمة العامة للنظرة البرجوازية عمقاً في بداية القرن العشرين، وبدأ تأثير الماركسية كنظرة للعالم في الانتشار بشكلٍ ملحوظ، ورأى العديد من الفلاسفة أن مهمتهم تتمثل في إضعاف محتواها الثوري والاستفادة من عدة جوانب من مقارباتها لحل مشاكلها الخاصة.

¹- Karl Vorlander- a neo-Kantian Marxist?, Howard Williams, 2018, P9

يذكر الكاتب ان ورقته هذه مُجرد مُسودة، ولا يسمح للاخرين بالاقتباس منها. لقد اقتبست منها لانني أعتقد ان اقتباسي اختص بفكرة فورلاندر نفسها، ولم تكن اقتباساً لأفكار وليامز كاتب الورقة، عنه.

²- The Philosophy of Money, Georg Simmel, Translated By Tom Bottomore and David Frisby, 3d Edition, Taylor and Francis Group

يكتب جورج زيميل، في مقدمة كتابه، أنه يريد أن "يبني على المادية التاريخية بطريقة تجعل ادماج الجوانب الاقتصادية للحياة بأسباب الثقافة الفكرية، تمكننا من الحفاظ بالقيمة التفسيرية للأولى، وفي نفس الوقت فهم هذه الأشكال الاقتصادية نفسها كنتيجة لقيم وتيارات أخرى، ومقدماتها السيكلوجية بل وحتى الميتافيزيقية"¹، لكن- وهذا ما يجب التأكيد عليه- سار الاستخدام الجزئي لهذه المقاربات جنباً إلى جنب مع تزوير الماركسية ككل. علاوةً على ذلك، كان هذا الاستخدام الجزئي للمنهج الماركسي بحد ذاته وسيلةً للتزوير. عبّر هذا الجهد عن محاولة أيديولوجي البرجوازية للتكيف مع الظروف الجديدة لصراع الأفكار وعرض مهام الماركسية بطريقة مشوهة. في مثل هذه الظروف، أثبت موقف الفلاسفة وعلماء الاجتماع البرجوازيين من الماركسية أنه متناقضٌ حتماً. فمن ناحية، كان هؤلاء الفلاسفة على استعداد لإلغاء الماركسية تماماً أو إخضاعها لتشويهٍ كامل. ومن ناحيةٍ أخرى، بدأوا يُدركون، بدرجة أو بأخرى، أنهم غير قادرين على تقديم ما تُقدمه الماركسية من تحليل علمي لاتجاهات تطور المجتمع الحديث. بالنسبة للأيديولوجيا الماركسية، اكتسبت الماركسية أهمية جديدة، كمنهج لتحليل المجتمع. حاول ممثلو الفكر الموجّه رأسمالياً توظيفه وفقاً للنموذج المثالي والميتافيزيقي الذي زودهم به ماكس فيبر²، وكارل مانهايم لاحقاً³.

رفضاً للمادية الديالكتيكية والتاريخية، لم يزل العلماء البرجوازيين يجدون أنفسهم مضطرين إلى تكيف مواقف ماركسية مُفردة مع أغراضهم الخاصة. شملت هذه المواقف المذهب الذي يقول بأن تاريخ المجتمع له سمات مُميزة خاصة به، مثل ديالكتيك الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، والقاعدة والبناء الفوقي والأيديولوجيا وغيرها من هذه الظواهر. تجلت هذه العملية بشكل أكثر وضوحاً في ظهور وتطور علم الاجتماع البرجوازي الألماني.

نشأ علم الاجتماع البرجوازي في ألمانيا، بمعنى ماء، كرد فعلٍ على الماركسية، على المادية التاريخية. كانت نقطة الانطلاق المنهجية عزل المشاكل الاجتماعية عن أسسها الاقتصادية. لم يعد من الممكن، على أساس تحليل الاقتصاد السياسي على هذا النحو، تقديم تبرير مُقنع للنظام الرأسمالي. هذا هو أصل محاولات إنشاء علم اجتماع مستقل إلى حدٍ ما عن التحليل الاقتصادي للمجتمع -وهذا ما فعله الفرانكفورتيين لاحقاً-، والذي سيكون قادراً، بصرف النظر عن التناقضات الداخلية للواقع الرأسمالي، على تقديم مبرر على أن التطور الاجتماعي سيؤدي إلى تحسن الرأسمالية التي هي (قمة التطور الإنساني). كان علم الاجتماع والفلسفة الألمانيّين، منذ بداية نشوءهما، في جدال مستمر مع الماركسية. كان ممثلوها، على وجه التحديد، هم أول من حاول، ليس فقط القضاء على الماركسية وتشويهها بالكامل، بل الاستفادة من بعض عناصرها لحل قضاياهم. وهكذا، نشأ موقف متناقض، لقد

¹ - Ibid. P6-7

² - حاول ماكس فيبر، في أعقاب زيميل، الاستفادة جزئياً من اطروحة الماركسية حول تفاعل البناء التحتي والبناء الفوقي في انشاءه لسوسيولوجيا الدين، دون استخدام تلك الأطروحة حتى النهاية. فعلى الرغم من انه اعترف بالتأثير الاجتماعي على الأخلاق الدينية، فان طبيعة تلك الأخلاق تتحدد منذ البداية من خلال المصادر الدينية بالنسبة له.

³ - أنظر كتاب الأيديولوجيا واليوتوبيا-مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة د. محمد الديبريني، شركة المكتبات الكويتية 1980

سعى أيديولوجيي الرأسمالية إلى الدفاع عن مواقفهم ضد الماركسية، ولكن نتيجةً لذلك، أولوا اهتماماً متزايداً بالنظرية الماركسية وحاولوا استخدامها لتحقيق أغراضهم الخاصة.

لم تكن الماركسية مادةً تُدرّس في الجامعات في العقود الأولى من القرن العشرين. إلا أن مؤامرة الصمت هذه لم تكن مجرد تعبير عن السطحية وقصر النظر وحسب، بل عن الحاجز (الجمركي) الذي كان يُوضع أمام الأفكار الماركسية لمنعها من دخول رؤوس الطلاب. في فترة العشرينات والثلاثينات، وفقاً لشهادة سارتر كان من المستحيل تحصيل أكثر المعلومات بدائيةً حول فلسفة المادية الجدلية من خلال الدورات التعليمية في الجامعات الفرنسية. "عندما كنت في العشرين من عمري عام 1925 لم يكن هناك كرسي للماركسية في الجامعة، وكان الطلاب الشيوعيين حريصين جداً على عدم ذكرهم للماركسية في امتحاناتهم، ولو كانوا فعلوا ذلك لرسبوا. كان الديالكتيك مُربحاً لدرجة أن هيغل نفسه لم يكن معروفاً بالنسبة لنا... كانت أفكار جيلنا، بافتقارنا إلى التعاليم الهيجلية وعدم وجود معلمين ماركسيين وبدون منهج وأدوات مناسبة، غريبة تماماً عن المادية التاريخية"¹. كان الطريق إلى دراسة الماركسية، خارج الحركة الاشتراكية للبروليتاريا شبه مُغلق. لم تعد سياسة (طمر النعام لرأسه في التراب) حول الماركسية بعد انتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية وما تلاها من نظام اشتراكي عالمي حيث صارت الماركسية أيديولوجية دول بأكملها وقاعدةً نظريةً للممارسة الاجتماعية، لم تعد تُجدي نفعاً، بل وصارت مستحيلة. لقد أصبح الآن من غير المؤلف أن يتم غض الطرف عن النظرة الماركسية اللينينية إلى العالم.

في بادئ الأمر، ظهرت الكثير من التقييمات السطحية والمُبْتَذلة للفلسفة الماركسية وخصوصاً حول الماركسية في الاتحاد السوفييتي. إن هذا هو رد الفعل الأولي على الفلسفة الماركسية، واستمر هذا التيار المُتَعَجِّرف طوال القرن العشرين. إن أكثر السوفييتولوجيين ذوي ابتذالٍ واضح هو اللاهوتي جوزيف بوشنسكي المتخصص في دراسة الفلسفة الماركسية في الاتحاد السوفييتي. نشر بوشنسكي عام 1963 مقالاً يتحدث فيه عن ميزات هذه الماركسية وأفاقها المستقبلية، ويقوم كذلك بتحقيقتها. إنه يرى بأن الفلسفة السوفييتية كانت في بداياتها "مكتوبة بأسلوب عاطفي، لدرجة أنه من الصعب التمييز بين الفلسفة الأكاديمية والدعاية المُبْتَذلة، كانت ذات لهجة عدوانية، وتستخدم باستمرار الشتائم عند الحديث عن الفلاسفة غير الشيوعيين... لقد كانت مليئةً باقتباسات من الكلاسيكيات، ومُعظم ما لم يُقتبس كان تعليقاً على هذه النصوص. الآن لم تختفِ أي من هذه الخصائص من الفلسفة السوفييتية"². كان يصنع قوالب جامدة، ليضع الفكر الماركسي فيها، يتركها لتجف، ليُنتج نماذج متحجرة يطلق عليها (الماركسية السوفييتية).

¹ Introduction to Critique of Dialectical Reason, Jean-Paul Sartre 1960

<https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/critic/sartre1.htm>

² Soviet Philosophy: Past and Present, and Prospects for the Future, Jozef Bochenski, 1963, P12

لكن بما أنه من المستحيل الاعتماد على جهل القارئ، حيث أصبح المثقفون في البلدان الرأسمالية أكثر دراية بالنظرية الماركسية -وهي معرفة تحققت لديهم على الرغم من التكتيك (التمييزي) والمعرفي الطبقي للفلاسفة البرجوازيين- بدأ معظم المعادين للماركسية في النهاية بدراسة المادية الجدلية، بعد أن سبق أن رفضوها بشكل حاسم. كانت النتيجة الأولى لهذه الدراسة الحزبية لنظرية غربية جداً عن روحهم وفكرهم هي الدورات التدريبية والكتيبات التعليمية في معاداة الماركسية التي كتبها جوزيف بوشينسكي وغوستاف ويتز¹، والتي تُرجمت إلى عدة لغات. كان المبدأ المنهجي لهذه الكتب والمقالات المدرسية، التي تخللتها سموم الكراهية للعالم الثوري والعالم المادي المُلحد، هو تزوير النظرية.

كان اللاهوتي جوزيف بوشينسكي، في كتاباته في الخمسينيات يُقسم الفلاسفة السوفييت إلى ثلاثة تيارات: الأرثوذكس الرجعيين، الديالكتيكيين الهيجليين، والأرسطويين الشكليين. وهو لم يعد يكتفي بهذا التقسيم الكاريكاتوري للفلاسفة السوفييت في الستينيات. لقد كتب مقالة افتتاحية في مجلة *Studies in Soviet Philosophy*، حيث ربط نفسه بجهود العالم الرأسمالي لتحطيم وحدة الدول الاشتراكية، وقد حاول إضافة مساهماته في صنع شرخ بين فلاسفة الدول الاشتراكية، أي تحطيم الوحدة الفلسفية التي تُميز الماركسية في الاتحاد السوفييتي. ومُحياً خدمات "الماركسيين الشباب"، الاسم الذي يطلقه على التحريفيين السوفييت. يقول الكاهن، المُحارب ضد (الدوغما) الماركسية: "نحن نواجه تفلساً في دول أوروبا الشرقية تختلف عن تلك السوفييتية، إنها أقرب إلى حد كبير إلى تلك الفلسفة التي يُمثلها العديد من فلاسفة أوروبا القارية"². يفرك هذا الكاهن يديه حماساً على فكرة أن التقاليد المدرسية الأوروبية الغربية -أي البرجوازية بطبيعة الحال- كانت، تولد من جديد في البلدان الاشتراكية على حد زعمه. يتمنى بوشينسكي في المقالة أن تنحل الدول الاشتراكية في المحيط الغربي. وبعبارة أخرى، فإن الطريق نحو الرأسمالية يمر عبر تحريف الماركسية وتطعيمها بالفكر البرجوازي- وهذا ما أنجزه بعض السوفييت المنشقين والماركسيين الغرب. وأعرّب في الوقت نفسه عن أمله في ألا يفشل الفلاسفة السوفييت، بالإضافة إلى أقرانهم في أوروبا الشرقية، في المشاركة في تحريف الماركسية. يوضح بوشينسكي أن القضية أبعد من مجرد قضية تحريف، بل المهم هو "الانفصال عن التقاليد الماركسية اللينينية بأكملها"³.

اهتم السوفييتولوجيين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بالفلسفة الماركسية في الاتحاد السوفييتي، ولم يكن الأمر مُقتصراً على تحريف وتشويه تفسير القطاعات الأكاديمية للماركسية هناك، بل ولقد اعترفوا بأهمية (بعض) نتائجها. حتى أن بوشينسكي، العدو اللدود للسوفييت والماركسية في الاتحاد السوفييتي اعترف بذلك. وحتى يومنا هذا، صار السوفييتولوجيين الغرب

1- غوستاف ويتز، أحد رواد التوماوية الجديدة، وقُطب من أقطاب الماركسيولوجيا والسوفييتولوجيا. لقد أشار إليه هربرت ماركوز في كتابه (الماركسية السوفييتية) بأنه قام "بأوسع تحليل وأفضله" للماركسية السوفييتية.

الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص76.

2- The Great Split, J. Bochenski, 1968. P12.

3- Ibid. P1

المعاصرين للاتحاد السوفييتي، وما بعد انهياره، يحاولون إعادة احياء عناصر من الفلسفة والعلم السوفييتي والاهتمام بمشاكل علم النفس والمنطق والابستمولوجيا وتخليصها من أسسها الماركسية. "إن تكتيك خصومنا واضح: الاعتراف بتقدم الفلسفة السوفييتية في معالجة المشكلات الفردية، وخاصةً تلك البعيدة نسبياً عن الصرع الطبقي مثل المنطق ونظرية المعرفة، ولحرمان المادية الديالكتيكية والتاريخية من الحق في أن تكون نظرة متكاملة للعالم ولتكون برنامجاً لإعادة تنظيم المجتمع المعاصر".¹

حاول مؤلفي المقالات والكتيبات والمحاضرات والبرامج الإذاعية، على مدى عقود طمأنة قراءهم ومُستمعيهم وإقناعنا بأن الماركسية قد عفا عليها الزمن منذ مدة طويلة، وقد تجاوزها التاريخ وينتمي موقعها الآن إلى المتحف التاريخي. لقد كانت كلماتهم السطحية التي تُحاول تفنيد الماركسية، تتعارض مع أفعالهم. فكلما (تتقدم) الماركسية، كلما كان يجب أن تفقد نفوذها وأهميتها، وسيتوقع المرء أن الاهتمام بها سيقبل مع مرور الوقت. ولكن إعلانات وفاة الماركسية كانت تُصبح غزيرة أكثر فأكثر. لماذا كانت، ولا زالت تُبذل الجهود الهائلة من أجل تبييد الإيمان بشيء قد أُعلن وفاته وزال تأثيره؟ يُخبرنا الفيزيائيين أن لكل فعل رد فعل. لماذا تزداد إذا مُقارعة (طواحين الهواء)؟ قد يتم الاعتراض على إجابة هذا السؤال التي يذهب إليها مؤلف هذه السطور. قد تفقد أية أفكار قيمتها العلمية. وهذا يختلف تماماً عن أن يفقد المرء تأثيره على الآخرين. هل الأشكال الأيديولوجية القديمة التي تحتفظ اليوم بتأثيرها على عقول البشر قليلة العدد؟ هل التقاليد الجامدة التي ما زالت تحتفظ بحيويتها، ضعيفة وقليلة؟ ثم، ربما قد تكون الماركسية من تلك الأيديولوجيات القديمة التي تغلب عليها الفكر العلمي والفلسفي، وكانت تحتفظ بنفوذها باعتبار الأمر ولاءً للعقائد الجامدة.

تطورت نظرية ماركس في منتصف القرن التاسع عشر. حدثت تغيرات واسعة في العالم سواءً في العلم أو في الحياة الاجتماعية منذ ذلك الحين. غيرت التحولات الهائلة وجه الأرض. تعمق التقدم التكنولوجي، وبدأت التحولات الاجتماعية والاكتشافات العلمية غير المتكافئة مع مستوى التطور الاجتماعي الذي كان على الفكر النظري أن يبني نفسه عليه في منتصف القرن التاسع عشر. ألا تصبح هذه النظرية، التي نشأت ليس قبل الاشتراكية، بل وقبل الرأسمالية الاحتكارية، ليس قبل نظرية أينشتاين بل وقبل مندلييف، وليس قبل المفاعلات النووية بل وقبل السيارات والراديو، ألا تفقد هذه الماركسية صلاحيتها بذلك؟ كيف أصبحت نظرية وُضعت قبل 150 عاماً مؤثرةً وفعالة في جميع أنحاء العالم كما كانت في القرن العشرين؟ ولماذا أثارت هذه النظرية الكثير من القلق والخوف بين المحافظين والرجعيين والظلاميين؟ كيف يُمكن لأية نظرية، حتى الأكثر تطوراً منها، أن لا تخضع لآثار الزمن، وأن تتحول من قوة دافعة للتقدم إلى عقبة أمامه؟ ألا تدحض الماركسية نفسها عندما تقول أن كل شيء يتغير ولا يبقى أي شيء على حاله؟ نعم، تعتمد قوة الماركسية على الولاء للتقاليد، ولكن تقاليد الابتكار، وعدم التسامح مع الركود والتعصب الأعمى: إنه تقليدٌ ثوري. إنه تقليدٌ

¹ - On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965, P48

من المهام المتواصلة والكفاح من أجل التجديد والتحويل والتطوير. أن تكون ماركسياً يعني أن تكون خلافاً وثنوياً من الناحية النظرية والعملية. الماركسية الدوغمانية، بالضبط هي كما القول (الدائرة المربعة). إنه تناقضٌ بحد ذاته، وهو تشويه وترويضٌ لها.

كان ظهور الماركسية علامةً على التغيير الثوري في تاريخ الفكر الاجتماعي. إنها ثورة ثقافية حقيقية. اعتمدت الماركسية على الإنجازات السابقة للمعرفة العلمية التي كانت بمثابة منصة لتقدمها الصاعد. الماركسية هي شكل تاريخي جديد للمادية، تغلب على القيود الميكانيكية للمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر والقيود الأنثروبولوجية في مادية فويرباخ. إنها شكل تاريخي جديد للديالكتيك وضع إنجازات المثالية الألمانية الكلاسيكية على أساس علمي ثابت. الماركسية هي أول مادية مُتسقة في التاريخ تتميز بتحليل علمي لأشكال الحركة والتطور الأكثر تعقيداً وديناميكية. بالنسبة إلى إنجلز، فإن كل اكتشاف رئيسي في العلوم الطبيعية يتطلب أن تأخذ المادية مظهراً جديداً. وبالتوافق التام مع هذا، أخضع فلاديمير لينين خلال المرحلة الأولى من الثورة في الفيزياء، للدراسة الفلسفية مثل هذه المفاهيم الأساسية في العلوم الطبيعية مثل المادة والطاقة والحركة والزمان والمكان والسببية مما جعل فهمها أعمق في ضوء الاكتشافات الجديدة. وهكذا علمنا لينين درساً حياً في المادية الجدلية والذي تابعه الماركسيون في المراحل اللاحقة من تطور العلم. يحصل وضعٌ مماثل في مجال العلوم الاجتماعية. تتخلل جميع كتابات مؤسسي الماركسية محاولة لمواءمة تطور النظرية مع التغيير في الظروف التاريخية والمهام الجديدة التي تُطورها الممارسة الاجتماعية. إن المبدأ الأول للنظرية المادية للعالم هو رؤية الأشياء كما هي في الواقع. لا يمكن تنفيذ هذه المهمة إلا عندما نكون قادرين على التخلي عن جميع الأفكار المُسبقة والتحيزات (التي لا يجب أن نفرضها فرضاً تعسفياً على الموضوع). يتميز الشكل الديالكتيكي للمادية بحقيقة أنها ترى الأشياء كما هي، مما يعني أنها تراها في صيرورتها وتطورها، لأن هذا ما هي عليه الأشياء. "بالسير على طريق النظرية الماركسية، سنقترب أكثر فأكثر من الحقيقة الموضوعية (دون أن نستنفدها أبداً)، أما بالسير على أي طريق آخر، فلا يسعنا أن نصل إلى أي شيء، غير التخبيص والكذب"¹.

لا تحصر الماركسية نفسها، ولا تقتنع بمجرد انعكاس الواقع في الإدراك، بتفسير ما هو عليه. وبخ ماركس الفلاسفة الذين فسروا العالم فقط، عندما كان يجب على الهدف النهائي أن يكون تغييره. التفسير لا يعارض التغيير، ولا يدحضه. التفسير الخلاق هو شرط ضروري لقدرتنا على تغيير الواقع بشكل فعال. إذا كان المبدأ الأول للماركسية هو إدراك العالم كما هو، فإن الثاني هو، على أساس هذا الإدراك، جعل العالم ما ينبغي أن يكون عليه. إن تغيير العالم لا يمكن أن يلجأ إلى التقيد بالعقائد والتعصب. على هذا النحو، أين هو الخط الفاصل بين الماركسية والتحريفية؟ إذا لم تكن هذه التعاليم عقائد ميتة، ولكن نظريةً تتطلب بطبيعتها التجديد والتطوير المستمر، فإين هو التناقض الأساسي بين الماركسية والتحريفية؟ ما هو سبب نضال الماركسيين على جبهتين: ضد الدوغما

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، لينين، دار التقدم، 1981، ص162

والتحريفية؟ أود أن أقول أن الدوغما هي شكل خاص من أشكال التحريف بالرغم مما يبدو بينهما من تعارض. التحريفية ليست تطويراً لمبادئ المادية الجدلية والماركسية والتي بررت نفسها من الناحية النظرية والعملية، ولكنها التخلي عن الماركسية بحجة تطويرها. وعلى نفس المنوال، تُقسم الدوغما بشرف هذه المبادئ، وتتحول في الممارسة إلى نقيضها، وتغض أعينها عن الجديد. تعاني التحريفية والدوغما من نوعين من المرض نفسه: الميتافيزيقيا أحادية الجانب. المعرفة الأصيلة هي وحدة جدلية بين الموضوعي والنسبي. بالرغم من أنها لا تصل إلى الكمال، تُصبح مُشعبةً بشكل متزايد بالحقيقة الموضوعية، وتتراكم هذه الحقيقة وتُصعد إلى درجات لا نهاية لها. إذا فشل المرء في أن يرى الطابع النسبي للمعرفة وراء طبيعتها الموضوعية في كل مرحلة من مراحل تطورها، سنكون نتعامل بذلك مع الجذور المعرفية للدوغمائية، وإذا لم يرَ مقدار صحة الحقائق التاريخية المُتراكمة تاريخياً، فهذه هي الجذور النظرية للتحريفية. تُعد الحدود التاريخية لحركة المعرفة الموضوعية المُدرّكة، وتقدمها إلى الأمام، جانبيين لا ينفصلان لعملية الإدراك. والسماح لأي منهما يعني الانزلاق من مجال الرؤية وفقدان التوجه العلمي.

هناك قيمٌ في العلم عموماً، والفلسفة خصوصاً كما في الفن، لا تموت أبداً، وتحفظ بمعناها على مدار كل تطورها السابق. لم تفقد هندسة إقليدس ومنطق أرسطو معناها عندما دخلت الهندسة اللاقليدية والمنطق الرياضي عقول البشر. لا تكمن حيوية وقوة نظرية ماركس وإنجلز في حقيقة أنها أجابت على الأسئلة التي طرحتها الأجيال السابقة، الأسئلة التي أثارَت حيرة معاصريهما، ولكن في حقيقة أنها تحتوي على فرص لا تُستنفد من أجل الإجابة على الأسئلة التي تنهض في سياق تطور النظرية العلمية والممارسة الاجتماعية. لا تُقدم الماركسية إجابات جاهزة على هذه الأسئلة. تولد الإجابات وتتطور إلى مرحلة النضج أثناء عمليات البحث والشكوك وصراع الآراء. لا يوجد أي ماركسي معصوم عن الخطأ في حل المشاكل التي لم تُحل حتى الآن. ولا يوجد حلول لتلك المُشكلات، يُمكنها أن تُلغي الحاجة إلى مراجعتها وإعادة تقييمها. ولكن كما أظهر كل تاريخ العلم وحياة المجتمع منذ زمن ماركس وإنجلز، لا يوجد بوصلة يمكن الاعتماد عليها لاستخدامها في متاهة مشاكل الإنسان أكثر من تلك التي وجهت فكر مؤسسي الماركسية. ما هي البنى الفلسفية (المُذهلة) التي يتم تقديمها لمعارضة نظريتنا؟ لا يمكن لواجهة (الجديدة- Neo) أن تقضي على حقيقة أن التوماوية الجديدة هي طفل في مدرسة كنانس القرون الوسطى، أو أن الوضعية تستمد أصولها من معاداة مادية القرن الثامن عشر. هل نظريتنا الوجودية السارتيرية، و(الماركسية) الجديدة، في شحمهما ولحمهما، مُجددتين لفكر ماركس؟ بيت القصيد هنا هو أن استمرار هذه النظريات المُحدثة هو تعبيرٌ عن الركود الأيديولوجي القائم على المصالح والتقاليد الأساسية للطبقات الرجعية من جهة، والمنظورات الفلسفية المحدودة لأيديولوجي العالم الرأسمالي من جهة أخرى. الصراع بين المادية والمثالية الذي ملأ تاريخ الفلسفة بأكمله ليس صراعاً عفا عليه الزمن في القرن العشرين. لقد تبلور هذا الصراع في هذا القرن من خلال كفاح كل أشكال المثالية ضد المادية الجدلية- الشكل الوحيد من المادية الذي تغلب على الطبيعة المحدودة تاريخياً لأشكال المادية السابقة.

سعى أيديولوجي الرأسمالية إلى الدفاع عن أفكارهم ضد الماركسية، وأولوا اهتماماً متزايداً بالنظرية الماركسية وحاولوا استخدامها لتحقيق أغراضهم الخاصة. ميّز هذا الفترة الثالثة التي تحدث عنها فلاديمير لينين، والتي نربطها بصعود اللينينية والتي تتحدد بشكل واضح بثورة أكتوبر الاشتراكية. في هذه المرحلة اللينينية، التي دخلت الساحة العالمية في مطلع القرن العشرين: تطورت الماركسية في ظروف جديدة وصارت تواجه مهام الثورة الاجتماعية وصار الصراع الأيديولوجي أشدّ ضراوةً، وفي الوقت نفسه بشكل أكثر تعقيداً وبراعةً.

كانت ثورة أكتوبر وجهود البروليتاريا الروسية، والتي حققت التوقعات الاجتماعية الماركسية، هي العوامل الحقيقية التي دفعت الأيديولوجيين البرجوازيين إلى الاعتراف بسرعة بالقوة المتفجرة للينينية. فقد ظهرت الكتب والمقالات والنقاشات التي سعت بأي وسيلة لاعتبار اللينينية على أنها ظاهرة روسية محددة ولتقليل أهميتها في نظر البروليتاريا الغربية، وتركيز انتباههم على إثبات أن استنتاجاتها لم يكن لها أهمية عالمية. لقد أعلنوا أن اللينينية هي نظرية قومية ضيقة نشأت في بلد يُعاني من ظروف اقتصادية واجتماعية متخلفة.

في هذا الصدد، يجب التأكيد على أن اللينينية ظهرت منذ البداية كقوة أيديولوجية ونظرية عالمية. إنها لم تعتمد فقط على تجربة الحركة الثورية الروسية فقط، ولكنها انطلقت أيضاً من التجارب الثورية في الدول الأخرى. بعد أن دخلت اللينينية إلى الساحة العالمية، وضع أيديولوجي الرأسمالية أمامهم مهمة إنشاء ماركسية (موازية) لها، أي (الماركسية الغربية) الخاصة بهم، والتي لن يكون لها أي علاقة باللينينية، ولكن على العكس من ذلك، تستمد أصولها من (ماركس الشاب). ومنذ أوائل العشرينيات من القرن العشرين، كان توماس ماساريك من أوائل الذين كتبوا عن الحاجة إلى إنشاء (الماركسية الغربية)¹، ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع حول التراث الفلسفي الماركسي صراعاً ضد اللينينية، أي صراعاً ضد الاشتراكية الحقيقية في السياسة، وضد المادية الديالكتيكية في الفلسفة. أصبحت الاستفادة من الماركسية لتدميرها، وتحويل ماركس ضد الماركسية هي الميل السائد للفلسفة البرجوازية. كان يمكن رؤية هذا الميل حتى في نهاية القرن التاسع عشر. هناك كتاب للأستاذ فلاديمير سيمخوفيتش من جامعة كولومبيا، نُشر في الثمانينيات من القرن التاسع عشر (مرّ بثلاث طبعات بحلول عام 1911) تحت عنوان (الماركسية ضد الاشتراكية)، والذي حاول فيه إثبات أنه إذا قام المرء بتحليل ما كتبه ماركس، فسيجد أنه لا علاقة له بالاشتراكية وأنه "بنفس الطريقة التي أكدت فيها الماركسية لأنصارها حتمية الثورة الاجتماعية، تُشير اليوم إلى استحالتها"².

¹- السوسولوجي والسياسي البرجوازي التشيكوسلوفاكي توماس ماساريك 1850-1937.

انظر A Critique of Masarykism, M.Silin, Translated By Anatoly Bratov, Progress Publishers 1975, P14. ويوضح الماركسيين السوفييت موروزف ويافوريك العلاقة العضوية-التي لا تبدو كذلك لأول وهلة- بين مدرسة فرانكفورت، وتوماس ماساريك:

The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 24:3, 1985, P60-61

²- Marxism Versus Socialism, Simkhovich, Williams and Norgate, P5

صار الاتجاه هو (الدحض) الأنيق والبارع للماركسية، من خلال اكتشاف ماركس (الأصيل)، وتوظيفه ضد الماركسية، الذي كان اتجاهاً ضعيفاً نسبياً في البداية، أدى إلى ظهور مرحلة جديدة نوعياً في صراع الأيديولوجيين البرجوازيين ضد الماركسية من خلال إنشاء الماركسية المُزيفة. بدأ بناء هذه الأخيرة في المقام الأول من خلال إدخال تقنيات العناصر الماركسية في النظريات الفلسفية البرجوازية التي كانت وظيفتها إضعاف الماركسية وتقويضها من الداخل وتحويلها إلى نظرية (غربية) عادية، تصطف إلى جانب أية نظرية فلسفية أخرى، وتندمج في الأيديولوجيا البرجوازية الإصلاحية.

تميز الوضع في الدول الغربية، بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية، كما نعلم، بعدم الاستقرار الشديد والأزمة وفقدان القيم السابقة والمطالبة بأفكار جديدة في ميدان النظرية إلى العالم. لقد تباينت مواقف كل من الرأسماليين والمثقفين البرجوازيين الصغار تجاه النخبة الاحتكارية المهيمنة. عكس بعض أيديولوجيي البرجوازية الصغيرة هذا في النظريات الجديدة التي طوروها. ونظراً لاستمرارهم بالتمسك بوجهات النظر القائمة على الفلسفة البرجوازية وعدم تمكنهم من تقديم تحليلٍ علميٍّ لجوهر العمليات الاجتماعية الجديدة، فإنهم بدأوا في التعامل مع ظواهر الأزمة على أنها (بلا معنىً بالنسبة إلى الحياة). ومن جهةٍ أخرى، فإن هؤلاء النظريين، الذين وجدوا أنفسهم غارقين بالتحيزات المُعادية للسوفييت التي استوعبوها في الجو الفكري للمجتمع الرأسمالي، قد امتلأوا بالعداء للاشتراكية كما كانت قائمةً بالفعل.

تميزت الفترة التي أعقبت الحرب الإمبريالية الأولى وثوراة أكتوبر، بانتشارٍ واسعٍ للمبادئ الفلسفية والأطيقية والجمالية للمذهب الوجودي. كانت (فلسفة اليأس)، وهو الاسم الذي كان يُطلق على الوجودية، انعكاساً لمزاج المجموعات البرجوازية الصغير في فترة الأزمة الرأسمالية العامة، والتي وضعت الإنسان الفرد وعواطفه الفردية العميقة في مركز اهتمامها. تغلغت الوجودية بعدة طرق، في النظريات التي كانت سائدة هناك، ومن بينها النظرية الشخصية الكاثوليكية، والتي أخذت بدورها تستخدم تأثير الماركسية المتزايد باستمرار. على سبيل المثال، قبل ممثل الجناح اليساري للشخصانية الكاثوليكية إيمانويل مونيير المفهوم الماركسي حول الثورة الاجتماعية بالكلمات، لكنه اقترح أن يكملها بثورة شخصية للروح.¹

وكانت هناك محاولة مُماثلة نُظر لها من جانب البروتستانت. كانت (الاشتراكية الدينية) لبول تيليج من هذا النوع.² لقد استخدم مفاهيم (البروليتاريا، الصراع الطبقي والاشتراكية) بعد تطعيمها بمحتوى

¹ - The Development of the Work and Thought of Emmanuel Mounier: a Study in Ideology, Michael Kelly, Degree of ph. D.-Department of French Studies, University of Warwick. 1974

² - See: Paul Tillich's Marxism, Terence M. O'keefe- Social research Journal. Vol.48 No.3 1981, P472-499.

مسيحي. كل هذه المحاولات، لا يمكن بالطبع أن تؤدي إلى أي شيء آخر غير تشويه جوهر الماركسية.

أثبتت مشاكل الفرد ووجوده، مُفسرةً وجودياً، أنها تقع في مركز تخصصات مثل علم اجتماع الثقافة والأنثروبولوجيا الفلسفية المثالية. يدلنا الاهتمام المُكثف بهذه المشاكل، على حقيقة أن الإمبريالية لم تكن في وضعٍ يمكنها من أن تدل على هدفٍ عقلائي لنشاط الإنسان الاجتماعي. إن النظام الذي تم تطويره لغسيل الدماغ الإنساني في شكل ما يُسمى الثقافة الجماهيرية، يفسد الإنسان ويدمره، وهي حقيقة أشار لها العلماء البرجوازيين مراراً وتكراراً، وانتقدتها جهات نظر البرجوازية الصغيرة. ومع ذلك، فإن الوجودية، والاتجاهات المُماثلة، التي تولي الكثير من الاهتمام لمشاكل الفرد، غير قادرة على توفير حلٍ حقيقي. سعى ممثلي الوجودية مثل هايدغر وسارتر، كما نعلم، إلى حل هذه المشكلات، خاصةً مشكلة علاقة الفرد والمجتمع، من جهات نظر كانت عكس تلك الماركسية. وبالرغم من ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار جاذبية الأفكار الماركسية والفعالية العملية التي لا حصر لها لمنهجيتها في حل المشاكل الاجتماعية، بذل منظري البرجوازية الصغيرة جهوداً للجمع بين الماركسية والوجودية.

قامت مجموعة من المثقفين البرجوازيين بإخضاع الماركسية للتفسير على هذا النحو لتكييفها مع اهتماماتهم، مع الأخذ بالمبادئ الفلسفية الوجودية كنقطة انطلاق، بمزيجٍ من الهيجلية الجديدة والفرودية، من بين المؤرخين الذين شاركوا في دراسة تراث ماركس، وخاصة بين الديمقراطيين الاجتماعيين الألمان، حاول ماركوز في عام 1932 في مقاله المعروف على نطاق واسع The Foundation of Historical Materialism الجمع بين هايدغر وماركس. لقد كتب أن ظهور مخطوطات ماركس لعام 1844 كان حدثاً حساساً لدراسة ماركس، وأن هذا العمل من شأنه أن يضع مُناقشة المصدر الأصلي والمعنى الأول للمادية التاريخية على أسس جديدة. منذ بدايتها، شوه فلاسفة فرانكفورت بشكلٍ أساسي فهم ماركس وإنجلز للمجتمع والعالم، رافضين ديالكتيك الطبيعة، والفهم المادي للمجتمع والأساس المادي للفلسفة الماركسية بشكل عام. يرفض ممثلو مدرسة فرانكفورت الموقف الماركسي من العلاقة الديالكتيكية بين القوى المُنتجة وعلاقات الإنتاج، وهذا يؤدي إلى الفشل في فهم العلاقة الداخلية العميقة بين التقدم المعاصر في العلوم والتكنولوجيا من ناحية، والتقدم الاجتماعي من ناحية أخرى. يتجاهل الفرانكفورتيين الأهمية الحقيقية للقوى المُنتجة للمجتمع، وخاصةً الدور التاريخي للطبقة العاملة. إنهم يفهمون العلم والتكنيك كمجال للهيمنة العقلانية المخفية، ويرفعونها إلى مستويات مُطلقة ويقتلعونها من السياق الاجتماعي. هذه هي الأسس التي يستند إليها نقدهم المزعم للرأسمالية المُعاصرة، نقد رومانسي من حيث شكله، وتبريري في جوهره، الأمر الذي أدى بهم إلى اللجوء إلى مفاهيم (تقارب) الرأسمالية والاشتراكية، و(الطريق الثالث). قدمت مدرسة فرانكفورت نفسها على أنها (مُجددة) للماركسية، وساهمت بشكلٍ أساسي في إحدى تنويعات العداء للماركسية والسوفييت ولكن في إطار شبه ماركسي مُعادٍ للرأسمالية. لقد استوعب الأيديولوجيين الفرانكفورتيين التشاؤم الوجودي، ونظرية الطبيعة الأبدية

للاغتراب بزعم أنها مُستمدة من أفكار ماركس الشاب. لقد تميزوا بالاعتماد على المُغامرة و عفوية العمل وعدم الإيمان بالقدرات الثورية للطبقة العاملة.

لقد سار الفرانكفورتيين في طريق الماركسيولوجيا. إن الماركسيولوجيا هذه هي محاولة من جانب الفلاسفة البرجوازيين للاستخدام الديماغوجي لـ(إكمال) الماركسية مع التمسك بمواقفهم البرجوازية. يكمن جوهر الماركسيولوجيا في حقيقة أن الأيديولوجيين البرجوازيين، الذين يسعون إلى تحويل نظرية ماركس وإنجلز إلى أيديولوجيا برجوازية، يُحاولون باستمرار تقديم تفسيرهم الخاص لها. فاليمين واليسار يُحاولان أن يجعلوا فهم ماركس على نحوٍ غير مناسب، يقف في وجه ماركس المفهوم على نحوٍ مناسب.

كانت فترة الخمسينيات والستينيات مميزة بشكل خاص في صراع نضال الفلسفة البرجوازية ضد الماركسية. حتى أن الأيديولوجيين البرجوازيين أطلقوا عليها فترة (نهضة ماركس)، وبالتحديد ماركس الفيلسوف، على الرغم من أن ما دُعي بـ (إعادة إحياء)، كانت في جوهر الأمر رغبة في نشر ما سُمي بالماركسية (الإبداعية)، بمعنى أي شيء يشبه الماركسية، ما عدا (الماركسية السوفييتية)، يجب أن يُقال، أن (الماركسيولوجيا الأكاديمية) أدت مهامها إلى حدٍ ما. أنتج التفسير البرجوازي المشوه لفلسفة ماركس، الذي بدأه ونفذه فلاسفة بشهادات وأساتذة جامعية في دراساتهم الضخمة ومجلاتهم العلمية الثقيلة ومن منابر قاعات المحاضرات الجامعية، أنتج ثماره السامة. ومن الناحية المجازية، تركت الماركسيولوجيا المُحترفة حدودها الأكاديمية البحتة وسقف جامعاتها واجتاحت المدن وعواصم الدول الرأسمالية الكبرى. ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن الماركسيولوجيا الأكاديمية قدمت إسهاماً في حقيقة أن الاضطرابات الاجتماعية والاحتجاجات في الستينيات انتهت أساساً دون أي شيء إيجابي.

وبطبيعة الحال، نحن بعيدون كل البعد عن اختزال مجموعة العوامل الكاملة التي أدت إلى عدم وجود نتاج جذري للحركات الاجتماعية في نهاية الستينيات، إلى أنشطة مُنظري الماركسيولوجيا. ومع ذلك، فإن محاولات وسم الحركة الشيوعية والعمالية وأيديولوجيتها كنظام متحجر، في مقابل النظرية (الإبداعية) للييسار الجديد ومنهم هربرت ماركوز، هذه المحاولات التي قام بها هؤلاء الأخيرين أنفسهم إلى جانب الماركسيولوجيين المُحترفين الآخرين، ليست أقل من أحد العوامل التي أدت إلى تلك النتائج الضعيفة.

يرتبط تاريخ العلوم عضوياً بتاريخ المجتمع الذي يتطور فيه. هذه العلاقة هي أكثر وضوحاً في حالة علم التاريخ وعلوم الاجتماع. تُحدث العمليات الاجتماعية السياسية في نهاية المطاف التغيرات الرئيسية في تطور العلوم الاجتماعية والتاريخية، ولكن التأثير العكسي لهذه العلوم على الحياة

الفكرية للمجتمع هو أمر مهم للغاية. لم يكن التاريخ، كأحد أقدم فروع المعرفة الإنسانية محايداً أبداً ولم يقف خارج الأيديولوجيا والسياسة قط. لقد كان دائماً ليس أداة للإدراك وحده، بل وسيلة للنضال أيضاً. يقدم التاريخ الأمريكي ودراسة سوسيوولوجيا المجتمع السوفييتي في الولايات المتحدة مثلاً حياً للتفاعل بين التاريخ والسياسة. تظهر الأهداف الأيديولوجية والسياسية للطبقة الحاكمة في هذا الميدان الاستراتيجي الحاسم، بشكل واضح وصريح. لقد وفرت الاتجاهات المعادية للشيوعية وأجواء الحرب الباردة ظروف نشوء السوفييتولوجيا كعدة فروع في العلوم الإنسانية والتاريخية. لقد هزت ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى العالم القديم من أساساته، كما هزت أسس التاريخ والسوسيوولوجيا البرجوازيين، وتحولت السوفييتولوجيا بعد الحرب العالمية الثانية إلى مؤسسات ضخمة، صار يمكن فيها دراسة الماركسية والاتحاد السوفييتي، وبدأوا يدرسونها على نحوٍ مُنتظم. في مقال كتبه بمناسبة الذكرى الخمسين للدولة السوفييتية، قال جورج كينان، عدو الشيوعية الأول: "على المرء أن يعترف للثورة الروسية بمركز الحدث السياسي الأعظم في القرن الحالي"¹. وكتب عالم الآثار الأمريكي روبرت تاكر: "أصبح من الواضح بشكل متزايد أن الشيوعية، على الرغم من أصلها الروسي، ليست بطبيعتها ظاهرة محلية، بل هي شكل من أشكال الحضارة والمجتمع التي يمكن أن تنتشر وتتجذر في كل جزءٍ من العالم تقريباً عندما تكون الظروف مواتية"². هذه الكلمات كما غيرها بعيدة كل البعد عن الاعتقادات السابقة لها التي عبر عنها الأيديولوجيين البرجوازيين بأن النظام الرأسمالي لا يتزعزع. وفي خطاب بعنوان (مهمة من أجل السبعينات) في كانون الأول عام 1968 في اجتماع سنوي للجمعية التاريخية الأمريكية، دعا رئيس الجمعية والمؤرخ البرجوازي البارز جون فيربانك زملائه إلى العمل بجهود أكبر مع التأكيد أنه في "عصر الأزمة العالمية"، فإن علم التاريخ الأمريكي مُكلف بدراسة وتقييم نتائج الثورة العلمية التكنيكية. وصرح بقلق أن قدرة العلوم التاريخية البرجوازية على إيجاد استجابة فعالة للتحديات الثورية الديناميكية أظهرت قيوداً "مشؤومة". قال: "...نحن المؤرخون، يجب أن نسعى قبل كل شيء لتحديث تفكيرنا"³.

يؤدي علم التاريخ والسوسيوولوجيا البرجوازية وظيفته الأيديولوجية بنشاط، وتسعى جاهدةً لادخال شرائح واسعة من الجمهور في دائرة نفوذها. لقد ولت الأيام التي احتجز فيها المفكر السوسيوولوجي أو المؤرخ نفسه في (برج عاجي)، مُدلاً على لامبالاته بالنتائج العملية لعمله التأليفي والبحثي. إنه الآن مُرحبٌ به، إن لم يكن شخصياً لا غنى عنها في المؤسسات الحكومية، وفي مكتب الخدمات الاستراتيجية الأمريكية، وفي إدارة تخطيط السياسات وفي جهاز الدعاية الذي يعج بعملاء

¹ - The Russian Revolution fifty Years After- it's nature and consequences, 1967, George Kennan, Foreign-Affairs, Vol. 46, No. 1.

² - on the comparative study of communism, Robert tucker 1967, World Politics, 19.

³ - Assignment for the 70s, John Fairbank, The American Historical Review, Vol LXXIV, Number3, Feb 1969

الاستخبارات الأمريكية¹. لقد استوعبت السوفييتولوجيا العديد من منجزات هذه العلوم (التطبيقية). في الواقع، يعكس تطور السوفييتولوجيا الأمريكية تكيف العلم البرجوازي مع ظروف الصراع السياسي والأيدولوجي ضد النظام الاشتراكي.

يُقدم ماركوز، في أول صفحة له في كتاب (الماركسية السوفييتية)، في النسخة الإنجليزية -وهي صفحة غير مُترجمة إلى العربية- يُقدم عرفانه وشكره إلى رئيس معهد الأبحاث الروسية في هارفارد، الذي أكمل ماركوز القسم الثاني من كتابه تحت سقفه، وهو يعترف بأنه كان تحت رعاية مؤسسة روكفلر، التي يبدو أن (الرفض الأعظم) خاصته لم يشملها ولم يشمل معاهد الأبحاث الروسية المزورة للتاريخ أيضاً. في الواقع، تُموّل الأبحاث الأمريكية حول الاتحاد السوفييتي والديمقراطيات الشعبية بشكل أساسي من قِبَل المؤسسات الرجعية. كانت المنح المقدمة من قبل المؤسسات مسؤولةً عن إنشاء العديد من المعاهد والمراكز المتخصصة في دراسة أوروبا الشرقية وروسيا ونشر جميع الأعمال الأمريكية عن تاريخ المجتمع السوفييتي أو الديمقراطيات الشعبية. الأمر نفسه ينطبق على تدريب العاملين في مجال البحوث. في دراسة كلارنغ مانغ يلاحظ: "معظم هؤلاء الشباب والشابات الذين يتخصصون اليوم بنشاط هم أشخاص تلقوا منحاً من نوع ما من مؤسسة أو أخرى من المؤسسات الكبرى (مؤسسة روكفلر ومؤسسة كارنيجي ومؤسسة فورد)"².

أنشئ المعهد الروسي في جامعة كولومبيا عام 1946 بدعم مالي من مؤسسة روكفلر. وشملت أهداف المعهد تطوير البحوث في العلوم الاجتماعية والإنسانية من حيث صلتها بروسيا والاتحاد السوفييتي، وتدريب المتخصصين في مجال الأعمال والمالية والصحافة والتاريخ. يُعد هذا المعهد ثاني أكبر مركز للدراسات حول الاتحاد السوفييتي بعد معهد هارفارد الروسي حيث أنتجت كلا الجامعتين ثلث الأبحاث المُعتمدة في الولايات المتحدة³، وفي عام 1948 قامت مؤسسة كارنيجي برعاية روكفلر بتأسيس مركز أبحاث روسي في هارفارد والذي عمل ماركوز فيه. المركز الرئيسي الثالث للدراسات السوفييتية والسلافية في الولايات المتحدة هو مركز الدراسات السلافية وأوروبا الشرقية في جامعة كاليفورنيا (بيركلي). إلى هذا الحد أو ذلك، تقوم جميع الجامعات الأمريكية تقريباً بإجراء البحوث في مجال الدراسات السوفييتية. هناك متخصصون في التاريخ الروسي والسوفييتي في جامعات ديلاوير وأوكلاهوما وفرجينيا وفيرمونت وتكساس وفلوريدا وساوث كارولينا وجورجيا وجامعة وين ستيت. تتركز أكبر قوى دراسات علم السوفييت في جامعة برينستون، واحدة من أقدم الجامعات في الولايات المتحدة. يجري البحث حول الاتحاد السوفييتي في

¹- كان وليام لانجر مُديراً لمعهد الأبحاث الروسية في جامعة هارفارد. قدم ماركوز له شكره و عرفانه في كتابه (الماركسية السوفييتية)- الطبعة الانجليزية- الصفحة غير مُترجمة إلى العربية. أنظر وثيقة وكالة الاستخبارات الأمريكية Dr. William L. Langer المذكورة في قائمة المصادر آخر الكتاب، التي أزيح عنها السرية عام 2009، ويُذكر فيها انه كان عميلاً لل CIA.

²- History of Slavic Studies in the United States, Clarence Manning, P81

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015019365652&view=lup&seq=97>

³- Doctoral Dissertations on Russia and the Soviet union Accepted By American, British and Canadian Universities 1960-1964, Jesse J. Dossick, Slavic Review Vol. 23 No. 4, P797

معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، هناك حيث عمل نعيم تشومسكي، ومراكز الدراسات الدولية. وتقوم مؤسسة RAND ومعهد هرسون بدراسات مكثفة عن الاتحاد السوفيتي. مع تزايد شعبية الأفكار الاشتراكية وتزايد قوة دول المنظومة الاشتراكية تم إيلاء الاهتمام في الولايات المتحدة لتوسيع نشاط معاهد البحوث المصممة لتوفير (دحض علمي)¹ للماركسية اللينينية. على سبيل المثال تم إنشاء معهد البحوث في جامعة كولومبيا في الشؤون الشيوعية عام 1961 بهدف دراسة الجوانب الدولية للشيوعية وأهم ميزات التطور الداخلي للدول الاشتراكية. وجرى (دراسات مقارنة) حول السياسة والأيدولوجيا والاقتصاد وقوانين الدول الاشتراكية. في الواقع، يتمثل أحد أهم أهداف المعهد في شن صراع أيديولوجي ضد النفوذ المتزايد للشيوعية، وقد تجلت أهمية هذه المهمة من خلال دعوة زيبغنيو بريجنسكي المتخصص في العلاقات داخل (الكُتلة الشيوعية) لرئاسة المعهد.

ساهم ماركوز بتعزيز مفهوم الشمولية (Totalitarianism)، والتي تعني في الأدبيات المعادية للشيوعية والسوفييت تطابق الاتحاد السوفيتي والدول الفاشية، وتطابق الاشتراكية السوفييتية بالرأسمالية الغربية عند ماركوز، حكم الحزب الواحد، القيادة السلطوية، الأيدولوجية القوية، اضطهاد أي حرية، معسكرات الاعتقال، الافتقار للعدالة. يعني ماركوز بالتوتاليتارية بالضبط "إنشاء حاضنة تحتوي على (نظام عقلائي منظم) من المؤسسات الصناعية والإدارية تؤثر ببعضها البعض كنظام وظيفي كلي يتفاعل بعناصره الاجتماعية كلها"². كان رواد هذه النظرية جورج أورويل في (مزرعة الحيوانات) و(1984)، وألدوس هكسلي في كتابه (عالم جديد شجاع) الذي كُتب عام 1932 مُترجماً إلى كل اللغات وطُبع عشرات المرات، وحنه ارنت في كتابها (أسس التوتاليتارية) الذي نُشر عام 1951، حيث كان له تأثير هائل في نقاش (التوتاليتارية) هذا.

يقول باتالوف: "ويرى أيديولوجي اليسار الراديكالي الملمح الأساسي للشمولية في ابتلاع الكلية (كما تتجسد بوجه خاص في الدولة والثقافة الرسمية) للفردية: فيضطر الفرد للخضوع لهذه الكلية، وإن يكن بالشكل الذي لا يكاد يلاحظه هو نفسه. إلا أن هؤلاء الأيدولوجيين لم يروا ذلك كنتيجة لسيادة نظام رأسمالي في العلاقات الاجتماعية بقدر ما رأوه كنتيجة لتطور التكنولوجيا و(الحضارة التكنولوجية) التي من المفترض أن يصحبها قمع للحريات"³.

¹ - على سبيل المثال جورج كلاين، صديق هربرت ماركوز، حيث قدم له هذا الأخير شكره وعرفانه في الطبعة الانجليزية من كتابه. أعد كلاين مجموعة من مواد كتاب (الماركسية السوفييتية). كتب هذا الماركسيولوجي عدة مقالات يحاول فيها دحض الماركسية اللينينية، ويقوم بتصويرها بطريقة كاريكاتورية. ويقول بأن الفلسفة الماركسية في الاتحاد السوفيتي مجرد بروباغاندا دولة ودوغما مُحصنة. وهذا ما يشترك فيه مع ماركوز "كما أن حركة الجدل- يقصد الديالكتيك في الاتحاد السوفيتي، م. أ- قد تجمدت في نظام فلسفي... وتغلغلت إلى البنى الفوقية التابعة لنظام قائم على السيطرة" الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص82. يُمكن للقارئ الماركسي العودة إلى مقال -the ANNAIs of the American Academy of political and social science- Recent Soviet Philosophy, George Kline, 1956 للنظر في بعض تصورات كلاين التخطيطية حول الماركسية في الاتحاد السوفيتي، حيث يبدو أنه أثر بشكل كبير على صديقه ماركوز

² - Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

³ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص78

يقول هربرت ماركوز "إن الفروق بين الأعوام الأولى من الثورة البلشفية وبين الدولة الستالينية، بعد أن اكتمل تطورها، واضحة للعيان: النمو النظامي للتوتاليتارية والمركزية الاستبدادية، ونمو الدكتاتوريات، لا دكتاتوريات البروليتاريا والفلاحين، بل الدكتاتوريات على البروليتاريا والفلاحين"¹، ويقول في كتابه (الحب والحضارة): "في عصرنا الخاضع للنزعة الكليانية -أي التوتاليتارية في الترجمة الإنجليزية- الذي أمسى فيه الفرد تماماً الذات، الموضوع لعملية قولبة تُفرغ الشخصي (السوي والمُعافي)... من أي معنى... في هذا العصر الذي فيه الجهاز المتمتع بحضور شامل دائماً..."².

عند مقارنة الرأسمالية والاشتراكية، ذهب المؤرخين البرجوازيين إلى استبدال التباين الحقيقي بنظام مُبتكر. إن منهج المُقارنة يُمكنهم من التعقيم على مزايا النظام الاشتراكي، وتصنيف السمات المميزة الحقيقية للتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية تحت عناوين (أبيض-أسود): الديمقراطية-التوتاليتارية، الجماعية-الفردية، الإكراه-المبادرة الحرة، ووضعت الاشتراكية في الفئة الثانية من التصنيف: الفئة الشريرة. حتى منذ ثورة أكتوبر الاشتراكية، تم تصوير النظام الاجتماعي الجديد، الذي يُمثل أعلى مراحل الديمقراطية من قبل الأيديولوجيين البرجوازيين على أنه قسري، غير ديمقراطي، غير حر، وكان التجسيد الأوضح لهذا الاتجاه هو محاولات السوفييتولوجيين الغرب استخدام ما يُسمى بمفهوم التوتاليتارية (الشمولية) في وصف النظام الاشتراكي وعلى هذا الأساس لإنشاء نموذج شمولي للمجتمع السوفييتي.

تجدر الإشارة إلى أن الحقوقيين الفاشيين هم أول من طور مفهوم الدولة الشمولية. إن المُقابلة بين (الاشتراكية الوطنية التوتاليتارية) و(الدكتاتوريات الشيوعية) التي جسدت حُكم (الرُعاع) كانت أطروحةً أساسيةً في ترسانة هتلر الإعلامية. بدأ تطبيق مفهوم الشمولية على النظام الاشتراكي بصورة أوضح، في فترة ما بعد الحرب. طرح الصحفي الأمريكي هربرت ماثيوز في إحدى مقالاته سؤالاً عما إذا كان على الولايات المتحدة الأمريكية وضع الاتحاد السوفييتي الآن في "نفس القائمة التي كانت ألمانيا هتلرية عليها؟"³، لقد تحددت الإجابة على هذا السؤال مُسبقاً من قبل قوى الرجعية. وكما أوضح هاري ترومان، رئيس الولايات المتحدة آنذاك: "لا يوجد أي اختلاف بين الدول التوتاليتارية، لا أهتم بما تطلقونه عليها، نازية أو شيوعية أو فاشية"⁴. لقد سعى المعادين للشيوعية إلى غرس مفهوم أن الاشتراكية لم تكن نظاماً ديمقراطياً حيث تخضع الحياة المادية والروحية بأكملها للسيطرة التعسفية للدولة، جرى هذا بمساواة الفاشية والشيوعية كما فعلت سوفييتولوجيا اليمين، ومساواة الشيوعية بالرأسمالية الغربية كما فعل ماركوز الذي يقول: "إن المجتمع الصناعي المُعاصر يميل، بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية- التوتاليتارية في

1 - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص42

2 - الحب والحضارة، هربرت ماركوز، ترجمة مُطاع الصفي، دار الاداب بيروت 2007، ص289

3 - Red Fascism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Image of Totalitarianism 1930s-1950s, Les Adler and Thomas Paterson, The American Historical Review, Vol. 75, No 4, 1970, P1

4 - Ibid

النسخة الإنجليزية- والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي تنميط اقتصادي، تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام مُعارضة فعالة للنظام. فالنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي محدد، وإنما تنبثق بالأحرى عن نظام نوعي للإنتاج والتوزيع"¹. وصف هانز كيلسن الشمولية في كتابه عام 1948 بأنها "نظام قسري مركزي" يكون "غير محدوداً من حيث المبدأ بحيث يتم تنظيم سلوك الأفراد من كل جانب من جوانب الحياة الإنسانية... وخاصة الحياة الاقتصادية والثقافية"².

في عام 1956 طوّر كارل فريدريك وزبغينو بريجنسكي في ورقتهما، مفهوم الشمولية كشكل جديد من أشكال الدولة ظهر على أرضية "المجتمع الجماهيري" الحديث. صاغ هؤلاء أثناء تطويرهم وجهة نظر حول مُجتمع منظم ومسيطرٌ عليه بالكامل (Totally)، ستة ميزات للتوتاليتارية تؤكد على احتكار السلطات المركزية. على الرغم من أن تعريفهم المُقترح يتوافق فعلياً مع الأشكال المتطرفة لدكتاتورية البرجوازية الإمبريالية، ومع رأسمالية الدولة الاحتكارية في معظم ميزاتهما، وعلى الرغم من أن المؤلفين أنفسهم أقرّوا بأن "الدكتاتورية الشمولية هي امتداد منطقي لبعض سمات مجتمعنا الصناعي الحديث (التي تُسمى الرأسمالية في كثير من الأحيان)"³، إلا أنهم قاموا بفعل كل شيء لربط التوتاليتارية بالاشتراكية.

يستخدم هيربرت ماركوز مفهوم التوتاليتارية ليصم المجتمعات الصناعية بشكليها الاشتراكي والرأسمالي. يتجاهل هذا المفهوم التمييز الأساسي بين جوهر الدولة ودورها في الرأسمالية في مُقابل التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي الرأسمالي. من الواضح تماماً أن الأشكال المتطرفة لدكتاتورية البرجوازية الإمبريالية، وبمساعدة جهاز إكراهي شديد التضخم، لا يمكن مُقارنته بالاشتراكية في الاتحاد السوفييتي، واستخدم ماركوز في كتابه على فكرة التقارب التنظيمي والنظري بين الدول البرجوازية والاتحاد السوفييتي المُستمددة من السوفييتولوجيا كذلك: لم يكن هناك فرق نوعي بين كلا العالمين. ما هو الدور الذي لعبته نظرية التقارب في تفسير التاريخ السوفييتي في علم التاريخ البرجوازي؟ لقد سعت لإعطاء صورة عامة للعملية التاريخية في الحركة والتغير، وادعت بالتالي أنها نظرية عالمية وديناميكية. كان الفيلسوف المهاجر الأبيض بيتريم سوروكين من أوائل من نشروا فكرة التقارب. لقد أعلن في كتابه (Russia and The United States) الذي نُشر عام 1944 بأن هناك أوجه تشابه بين كلا الدولتين في جميع مجالات الحياة، واستخلص أن المجتمع الاشتراكي

¹ - الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب بيروت، الطبعة الثالثة 1988، ص39

² - The Political Theory of Bolshevism-A Critical Analysis, Hans Kelsen, University of California Press, P5-6

³ - Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Carl Friedrich and Zbigniew Brzinski, Frederick A. Praeger Publishers, P3-4, 9-10

السوفييتي والمجتمع البرجوازي الأمريكي "يتقاربان بثبات نحو نوع مُماثل من التنظيم الاجتماعي والاقتصاد".¹

ظهرت فكرة التقارب مرةً أخرى في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات بالارتباط مع ظهور نقد الدوائر الأكاديمية الأمريكية للتشعبات المُفرطة وعدم الاتفاق السائد في الفكر السياسي والأكاديمي في تحليل العلاقة بين النظامين. ظهر في هذه الفترة نقد للنظرية التوتاليتارية، بالتوازي مع ظهور نقد عدم مرونة وركود السياسة الخارجية للولايات المتحدة المرتبطة باسم دالاس، وصار يدور الحديث حول وجوب إدخال معايير التغيير الاجتماعي في النظرية، وإعادة تقييم التفسيرات التقليدية للتاريخ. تحدث رينهولد نيبور عام 1959 عن أوجه التشابه بين المجتمع السوفييتي والمجتمع الأمريكي.² ألقى والت روستو سلسلة من المحاضرات في كامبريدج ونشر في العالم الذي يليه كتابه الذي يحمل عنوان *The Stages of Economic Growth- a Non-Communist Manifesto* والذي أصبح يحظى بشعبيةٍ واسعة بين مُنظري التقارب. قِيم الأيديولوجيين البرجوازيين في بعض الأحيان ظهور، أو بكلمةٍ أدق، إحياء مفهوم التقارب كعلامةٍ على مزيدٍ من التقدم نحو واقعيةٍ أعظم، كعلامةٍ على انتهاء الصيغ من نوع (أبيض-أسود)، في النموذج التوتاليتاري. صار مفهوم روستو لمراحل النمو الاقتصادي وفكرة المجتمع الصناعي الواحد بمثابة دليل فلسفي ونظري لنظرية التقارب. وفقاً لروستو، يمر كل مُجتمعٍ بخمس مراحل مُتتالية من النمو الاقتصادي في تطورٍ مُستمر: 1- المجتمع التقليدي، 2- الشروط المُسبقة للانطلاق، 3- الانطلاق، 4- الدافع نحو النضوج وأخيراً 5- عصر الاستهلاك الجماهيري، وهذه المرحلة الأخيرة يعتمدها ماركوز في كتاباته. لا يعتمد هيكل هذه المراحل على طبيعة العلاقات الاجتماعية أو أشكال الملكية. يكمن الفرق الأساسي بين المراحل في المستوى التكنيكي والاقتصادي. بمجرد ما (ينطلق) المجتمع التقليدي يُصبح ناضجاً، أي صناعياً، ويدخل مرحلة الاستهلاك الجماهيري. إنها بالفعل أفكار ماركوز، فلقد كان روستو مُعلمه الخفي. كانت نظرية روستو بمثابة تعريف للرأسمالية المُعاصرة بالتكنيك العالي وأشكال ووسائل الإدارة الحديثة، دافعاً أطروحته باتجاه القول بأن الرأسمالية تُطور مُجتمعاً استهلاكياً جماهيرياً منظماً بشكل عقلائي. بكلماتٍ أخرى، كان المفكرين البرجوازيين يقولون بأن التقدم العلمي التكنيكي سيُمكن من إزالة التناقضات الاجتماعية وضمان ازدهار جميع الطبقات دون صراعٍ اجتماعي. يبدو واضحاً الاتجاه المُعادي للماركسية في نظرية روستو، ولم يُحاول مؤيدوها إخفاء هذه الحقيقة.

كانت كتاباتهم تهدف إلى تعزيز الأسطورة البرجوازية المُملة بأن الماركسية عفا عليها الزمن. وفقاً لروستو، شجعت فترة التطور الصناعي الابتدائي نشوء الماركسية، وهي فكر يُمكن للطبقة العاملة ان تقبله في تلك الفترة فقط، وهذه فكرة يرتكز عليها ماركوز في كتابه (الماركسية السوفييتية) كذلك. أعطت نظرية مراحل النمو، جنباً إلى جنب مفهوم المجتمع الصناعي مظهراً لتوفير الصلاحية

¹ Soviet and American Politics: The Dialectic of Opposites, H. Gordon Skilling, The Canadian Journal of Economics and Political Science, Vol. 31, No. 2, 1965, P279

² Ibid. 274

العلمية لمفاهيم التشابه المتزايد بين الاشتراكية والرأسمالية. وتظهر في (المجتمع الصناعي) الفروق بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية كمستويات للتطور الصناعي فيها. كانت الحجج الرئيسية التي استخدمها مؤيدو نظرية التقارب الاجتماعي ما يلي: 1- يؤدي التصنيع والتمدين إلى خلق ثقافة صناعية مشتركة في جميع المجتمعات الحديثة، تؤدي في النهاية إلى مؤسسات سياسية متماثلة. 2- يجب أن يعتمد المجتمع الصناعي على قوانين العلم والتنظيم العلمي للمجتمع الذي هو نفسه بالنسبة إلى الجميع، هذا من أجل أن يعمل المجتمع الصناعي بنجاح، وبالتالي سيحد من تأثير الأيديولوجيا والسياسة. 3- يجلب التصنيع الرخاء الذي يقوض الانضباط السياسي والأرثوذكسية الأيديولوجية المميزة للمرحلة المبكرة من التصنيع. يعتقد أتباع هذه النظرية أن عصر الأيديولوجيا قد انتهى بالفعل في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وكانوا يعتقدون أنه سينتهي قريباً في الاتحاد السوفيتي، آنذاك.

لقد أظهرت الممارسة التاريخية أن (الثقافة الصناعية المشتركة) أو نفس المستوى من التطور الصناعي لا يعني على الإطلاق تماثل المؤسسات الاجتماعية والسياسية. إن المستوى العالي للتطور الصناعي وحيازة التكنولوجيا الحديثة واستخدام التكنيك المتقدم لا يعني تشابه طبيعة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الاشتراكية والرأسمالية، لأن جوهر العمليات الاجتماعية التي تعمل هناك مُختلف تماماً عن بعضها البعض. تُظهر التجربة التاريخية بوضوح أن الحياة الاجتماعية يمكن أن تتطور بطرقٍ مختلفةٍ تماماً، اعتماداً على البنية الاجتماعية-الاقتصادية للمجتمع وقبل كل شيء على نظام الملكية السائد فيه. كيف يُمكن أن يكون هناك تشابه بين الاشتراكية والرأسمالية إذا كانت الطبقة العاملة تمارس سلطةً واسعةً في الدول الاشتراكية بينما الطغمة البرجوازية تُمارسها في الدول الرأسمالية؟ إذا كان التفاوت الاجتماعي-الاقتصادي في البلدان الرأسمالية في ازدياد شديد. إنها حقيقة، أنه بحلول منتصف الستينيات كان 1.6% من السكان البالغين في الولايات المتحدة يمتلكون ما لا يقل عن 32% من جميع الثروات، وفي حين لم يكن هناك في الدول الاشتراكية أقلية تمتلك الثروات الاجتماعية. هذه الحقائق، وإن كانت تبدو بسيطة، إلا أن لها أهمية حاسمة في المسائل ذات العلاقة بطبيعة المجتمعات المعنية. ولكن مثل هذه الحقائق لم تكن تُهم الفرانكفورتيين بالمرّة، لقد كانوا يُمارسون العمى المقصود.

الماركسية السوفيتية: التحليل النقدي

توصل المنظرون النقديون، مع نمو رأسمالية الدولة الاحتكارية وظهور الثورة العلمية التكنيكية بنتائجها الاجتماعية، إلى استنتاج مفاده أن الوعي البرجوازي الأداة الوضعية، أحادي البعد قد انتصر تماماً. تضمن هذا الوعي التطويع الشامل للوعي الجماهيري عن طريق تزييف الحاجات المغترية والمُصطنعة وبوسائل الإعلام الجماهيري. إن الآمال بإمكانيات تشكيل وعي بروليتاري ثوري هي دائماً بلا جدوى، حسب رأيهم. في سياق الثورة العلمية التكنيكية، اللامنتمين فقط، أي

الجزء الناقد من الطلبة والمتقنين هم من لا يزالون قادرين على تجاوز هذا التفكير أحادي البعد. ومع ذلك، ينطبق هذا النوع من الوعي أيضاً على (الأيديولوجيا السوفييتية) في المجتمع الاشتراكي، وفقاً للتأكيدات المُشينة لمنظري مدرسة فرانكفورت. الماركسية السوفييتية استبدلت الجدل الماركسي بالأيديولوجيا الشمولية الدوغمانية، وهي أيضاً تقوم بتطويع وعي الناس.

إن كتاب (الماركسية السوفييتية) له أهمية خاصة فيما يتعلق بمنظومة أفكاره. إنه يتضمن هجوماً حاداً على نظام الماركسية اللينينية بأكمله في الاتحاد السوفييتي ودول المنظومة الاشتراكية بهدف إثبات أن الماركسية لم تعد ثورية، وفقدت وظيفتها كأيديولوجيا للتغيير، وصارت أيديولوجيا الوضع الراهن، ويكشف التحليل الذي يصل إليه ماركوز في هذه الاستنتاجات إلى الطبيعة الحقيقية لمفهومه النظري. يبدأ ماركوز من الفرضية القائلة بأن الماركسية كانت في الواقع أيديولوجيا الطبقة العاملة الثورية في الوقت الذي كانت فيه هذه الطبقة قوةً ثورية، ومن ثم يؤكد أن الطبقة العاملة اليوم فقدت إمكاناتها الثورية. لا يمكن للماركسية السوفييتية، على النقيض من الماركسية التي يتعهد ماركوز بتقديمها، أن تكون إلا أيديولوجيا لإرساء الاستقرار في نظام ما بعد الثورة، أي أيديولوجيا فترة توقفت فيها الطبقة العاملة عن كونها قوةً ثورية وتوقفت فيها الحكومة الاشتراكية عن أداء وظيفة معقل هذه الثورة. هذه الصورة الزائفة ليست جديدة أو أصيلة. نحن نجد فيها تكراراً للنظرية التروتسكية والتروتسكية الجديدة عن (الثورة المغدورة) والمرتبطة بالادعاءات القائلة بأن (الطبقة الحاكمة الجديدة) قد تشكلت بعد الثورة، كما عند الفيلسوف الأمريكي التروتسكي جيمس بورنهام، واليوغسلافي المنشق ميلوفان جيلاس، كما نجد فيها قبولاً لحجج أولئك الاقتصاديين البرجوازيين وعلماء الاجتماع الذين لاحظوا نمو الرفاه في بعض الدول الرأسمالية، وتطور مؤسسات (دولة الرفاه)، وما إلى ذلك، كإشارة إلى نهاية القوانين التي تحكم عمل التشكيلة الرأسمالية ونهاية الصراع الطبقي في الرأسمالية. تنكر هذه المفاهيم الحقيقة الواضحة التي تقول بأن دور الطبقة العاملة يتغير في حال انتصرت الثورة، دون أن تتوقف بأي شكل من الأشكال عن كونها ثورية. تتجلى ثورية الطبقة العاملة في بناء النظام الجديد، هذا عدا عن الدور الثوري الأممي لمعكسر الدول الاشتراكية كحصنٍ للحرية والتقدم، ومعقل الدفاع الرئيسي ضد الإمبريالية.

يلجأ ماركوز، من أجل تشويه الماركسية في الاتحاد السوفييتي، إلى حيلته الخاصة والمفضلة، (النفي) السحري. يقول لنا، بأن ماركس أنكر الفلسفة، رفضها ودحضاها. لم يكن لديه فلسفة للمادية الديالكتيكية: كانت الفلسفة بالنسبة إليه تابو، ثمرة محرمة. وقد لحق ماركس بهيغل في هذا التقليد. "ذلك إنه لا هيغل ولا ماركس فهما الجدل على أنه مخطط منهجي عام"¹. هذا ما قاله الخبير في ماركس وإنجلز. ولكن على أي أساس تم رفض أهمية فلسفة هيغل الكلية، العالمية؟ لأنه لا يعترف بديالكتيك الطبيعة. وفي الحقيقة، كما شرح إنجلز، فكما إن الطبيعة هي الوجه الآخر للفكرة المطلقة، فإنها لا تملك أي تطور ديالكتيكي كامل حسب هيغل، بما أنه لا يمكن تحصيل مثل هذا التطور إلا

1 - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص82

على مستوى الروح. ولكن هذا عدم تناغم، لا يمكن تجاوزه إلا بتجاوز الديالكتيك المثالي إلى الديالكتيك المادي. يقصر النظام المثالي عمل كلية ديالكتيك هيغل في فلسفة الطبيعة، كما تفعل مع الاستنتاجات المحافظة التي تتبع من هذا النظام. ينهي وضع الديالكتيك، على قاعدة مادية، هذه المحدوديات، ويحول الديالكتيك إلى (منظومة منهجية شاملة، كلية).

كيف يمكن لشخص يدرس مؤلفات ماركس الشاب، ويفشل في ان يعرف بأن كلمات ماركس الراضة للفلسفة تشير إلى الفلسفة القديمة، الفلسفة كما كانت؟¹ هل يمكن لإنكار مطلق وميتافيزيقي للفلسفة أن يكون موقفاً لرجل يدعي أن البروليتاريا تجد في الفلسفة سلاحها الروحي، وأن الفلسفة تجد قوتها المادية في البروليتاريا؟ هل كان ماركس يكتب في مجال الفلسفة، لأنه ينكرها ويرفضها؟ أم لأنه كان يريد أن يضع العالم وفهمه في أيدي البروليتاريا؟ لقد كان الأمر كذلك فعلياً، وكان ماركس سيرفض أن يفعل ذلك، لو كانت علاقته مع العمال مثل علاقة ماركوز بها عملياً ونظرياً، أي انعزاليته عنها، ونظرته لها على أنها فقدت ثورتها وأكد (سليبتها) تجاه النظام القائم.

وبالنسبة لماركوز (وكل أمثاله، وما يميز الماركسية الغربية)، أن أول تحريفي، والآنم الأول الذي أكل التفاحة المحرمة من شجرة الفلسفة كان فريديك إنجلز: "والمرحلة الأولى في هذا الاتجاه إنما قطعها إنجلز في كتابه عن (ديالكتيك الطبيعة)"². هل قرأ ماركوز مراسلات إنجلز مع ماركس حول ديالكتيك الطبيعة؟ هل يعرف ماركوز بأن ماركس، في الجوهر، هو مؤلف مشارك لإنجلز في كتاب (ضد دوهرينغ)؟ هل يدرك ماركوز بحقيقة أن ماركس كان ينوي أن يكتب مؤلفاً خاصاً حول المادية الديالكتيكية؟³ إن لم يكن يعرف، نقول، أن الجهل يصنع العدو الغوغائي المتخبط والذي يشكل خطراً كبيراً، وإن كان يعرف، فإنه بالتأكيد ينحدر من جذور الماركسية الغربية التي تأبى أن تعترف بأهمية المادية الديالكتيكية، والتي كانت مصرّة على اتهام إنجلز وتشويهه، وهو بذلك عدو أيضاً. يستكمل ماركوز نقده: تبع الماركسيين السوفييت خُطى إنجلز، معمقين انفصاله عن ماركس. وحيثما كان مجال ديالكتيك ماركس منفصلاً عن العالم الطبيعي، قام السوفييت بتوسيعه إلى الطبيعة بشكل كبير ومحولته إلى " (رؤية شاملة) للعالم". في نظر ماركس، كان مذهبه مرادفاً للمادية التاريخية، أما الماركسيين السوفييت قد جعلوا المادية الديالكتيكية مذهباً فلسفياً. لذلك، يبدأ نقد ماركوز بتضييق مجال الديالكتيك، بإنكار الفلسفة الماركسية، مما يجعل بالإمكان (إلحاق) الماركسية بأي فلسفة لاعقلانية معها، عزيمة على قلب ماركوز: شوبنهاور ونييتشه، فلسفة الحياة، الوجودية والفرويدية⁴. ولكن ماركوز، برفضه ديالكتيك الطبيعة، يعود إلى عدم تجانس

1- يُبين الفصل بعنوان (الأيدولوجيا والوهم) في قسم (الماركسية الغربية)، أن الأسس التي يستند عليها من يدعي بأن ماركس رفض الفلسفة، هي نفس الأسس التي يستند عليها كل من يضعون مفهوم (الأيدولوجيا) في مصاف الوعي الزائف. كان رفض ماركس لمفهوم الأيدولوجي يعني كما كانت قبله، ما قبل الماركسية.

2 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، دار الطليعة، ترجمة جورج طرابيشي 1973، ص82

3- كتب ماركس رسالة إلى جوزيف ديترن مؤرخة بتاريخ 9 أيار 1868: "سأكتب حول الديالكتيك عندما أتخلص من عبئ الاقتصاد السياسي. ان قوانين الديالكتيك موجودة بالفعل عند هيغل، وان كان ذلك بشكل صوفي. وما هو مطلوب هو التخلص من هذا الشكل"

Karl Marx, Fredrick Engels, Collected Works, Volume 43, Progress Publishers, P31

هذه الرسالة ليست مُترجمة إلى العربية، لذلك اضطررت إلى ترجمتها بنفسى.

4 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، دار الطليعة، ترجمة جورج طرابيشي 1973، ص135

وتضارب الديالكتيك الهيجلي المثالي، الذي أنكر الطابع الديالكتيكي للمادي، الفيزيقي، والذي عالجه مؤسسي الماركسية. ولكن حتى لو افترضنا، عكس الحقيقة، أن المادية التاريخية التي طورها مؤسسي الماركسية، ليست تلك المشتقة من المادية الديالكتيكية التي تمتد إلى الطبيعة، نقول، ليس المجتمع هو تطور متناسق للطبيعة، عبر ملايين السنين؟ هل يمكننا أن نعرف منشأ وتطور المجتمع، بدون أن نرجع إلى الماضي السحيق، أي إلى الطبيعة؟ (حتى المجتمع الحديث لا يمكن استكناه جوهره بدون معالجة الطبيعة)، ألا يفترض هذا بنا أن نعود إلى تطور الطبيعة، الذي هو تطور ديالكتيكي بالضرورة؟ ولكن محاولة ماركوز لتضييق مجال الماركسية إلى المادية التاريخية، هي أول خطوة له في الحرب ضد الماركسية.

نعود إلى فكرة "الرؤية الشاملة": يقول ماركوز أن الماركسية السوفييتية قد حولت الجدل ليصبح " (رؤية للعالم) شاملة، ومنهجاً شاملاً مزوداً بقواعد ومبادئ موطدة بحزم" ¹. ولكن ألم تكن تلك القواعد الحازمة تعميماً لمنجزات العلم الحديث؟ ألم تتطور المادية الديالكتيكية في ظروف تطور العلم العاصف في القرن التاسع عشر؟ أليست قوانين الجدل هي تعميم لقوانين الطبيعة التي تفجر اكتشافها في القرن التاسع عشر؟ إن اكتشاف الخلية كوحدة التكوين الأساسي للكائن الحي أشار إلى وحدة العالم العضوي وإلى القوانين العامة للتطور الكامنة فيه، وأوضح قانون حفظ الطاقة وتحولها الترابط الداخلي والتحول المتبادل لمختلف أشكال الحركة في المادة. كذلك كشفت نظرية داروين التطورية أن العالم العضوي في تغير وتطور دائمين، وأن تلك الأنواع الموجودة من النبات والحيوان هي نتيجة تطور طويل. أتاحت تلك الخطى الواسعة التي قطعها العلوم الطبيعية في أوائل القرن التاسع عشر ومنتصفه، صياغة وإثبات أهم مبادئ الديالكتيك وتطور رؤية للعالم مُنسقة وعلمية تستخدمها الطبقة العاملة كسلاح من أجل تغيير العالم.

ولكن ماركوز لا يُريد ذلك، إنه يرى بأن إنجلز قد وضع أسس نظمة Codification الماركسية، أي أسس "عملية التجميد ضمن إطار القوانين" ² التي كانت الماركسية السوفييتية بحاجة لها. يقول الماركسي السوفييتي تيودور أوزيرمان: "إذا كان مفهوم النظام الفلسفي يحمل معنى شاملاً، فيجب تطبيق ذلك على كل المذاهب الفلسفية. إنها كلها تُشكل أنظمةً، بغض النظر عن نوايا مؤلفيها وطريقة عرضهم. ومن هذا المنطلق، يثبت بطلان نفي الأنظمة الفلسفية من قبل فلاسفة مثل كيركيغارد، نيتشه ومارسيل، ويثبت أنه مجرد جانب ذاتي من المسألة، والذي يجب تمييزه عن المحتوى الموضوعي لتعاليمهم، بشكل مستقل تماماً عما إذا كانت مذاهبهم قد عُرضت في صورة حُكم أو مُذكرات أو ملاحظات، الخ... إن النفي الماركسي للأنظمة الفلسفية التقليدية والفلسفة بشكلٍ

1 - نفس المصدر ص 82

2 - نفس المصدر

عام، بالمعنى القديم للكلمة، هو تفعيل للأنظمة الفلسفية من نوع جديد، وهكذا أنشأ ماركس وإنجلز نظاماً فلسفياً مادياً للديالكتيك".¹

ولكن ماركوز يعرق في تميزاته المُعادية للسوفييت، وهو لا يعرف بأن النظام الفلسفي بالمعنى الماركسي، هي جُملة عضوية من مفاهيم أساسية مبحوثةً بشكل جيد، مفتوحةٌ للتطوير. إنها نسقٌ يُعتبر أداةً جبارة لفهم الواقع. هذا هو المقصود بمنظومة فكرية. لا يجب النظر إلى أي فكرة عن (النسق) بأن عليه أن يكون دائماً (مُغلقاً) لأنه كذلك، لأنه نسق. إن الرغبة في أن يكون النسق (مفتوحاً)، كما يرغب ماركوز، يعني بالضرورة الرغبة في أن يكون مفتوحاً على كل الخرافات والمفاهيم الزائفة. ما نقوله نحن: (نسق مفاهيمي علمي) غير قابل أن يستدخِل الخرافات واللاعقلانية إلى بُناه. هذه هي الماركسية التي لا يستطيع ماركوز أن يتصورها.

يستمد هذا العداء للنظرية مصدره الأول من أفكار كورش. كان في مقاله (Why I am a Marxist?)² عام 1935، أحد أول من تحدث عن طابع الماركسية (الممارسي). لقد كان أول من رفض استخدام الماركسيين للفكر الماركسي كمجموعة من الأدوات العلمية التي نفهم العالم من خلالها. وجادل بأن الغرض الوحيد للماركسية هو العمل الممارسي في عالم الرأسمالية المتأخرة، وتبع ذلك أن أي محاولة لفهم أي عالم آخر في وقتٍ آخر، بل وأي تنظير عن أي شيء آخر هو أمرٌ معادي للروح الثورية الماركسية. ولأن (النظرية الماركسية) لا تُغفل أبداً هدفها العملي، فهي تتجنب أن تصمم بناءً معرفياً أحادياً للكون، وفي كتيبه Three Essays on Marxism كذلك يقول: "ولأن النظرية الماركسية لا تُغفل أبداً هدفها العملي، فإنها تتجنب كل محاولة لوضع كل الخبرة في بناء شامل واحدي من أجل بناء منظومة معرفية موحدة".³

لقد كان موريس ميرلوبونتي يعتبر الجدل شيئاً مائعاً لا يجب أن يكون له إطار ولا أي شكل، ودائماً ما اعتبر في كتاباته، أنه لا يجب أن يتم نظمته، يقول مثلاً: "ولأن الجدلية متقلبة بالمعنى الذي يعطيه الكيميائيون للكلمة، وإنها كذلك بالجواهر وبالتعريف بحيث أنها لم تتمكن أبداً من أن تُصاغ في أطروحة دون أن تنتشوه، وأنه إذا ما أردنا أن نحافظ على روحها علينا ألا نسميها، فجنس الكينونة الذي تعود إليه والذي نحاول أن نُشير إليه حالاً لا يقبل فعلاً تعييناً إيجابياً".⁴ ومن هنا انطلقت كل الدعوات اليسارية الليبرالية، واليسارية الراديكالية بعدم وجوب بناء منظومة ماركسية، لا يستطيع أن يتصورها هؤلاء إلا بكونها جامدة، غير متجددة. إنهم يريدونها ماركسية قابلة للحقن من منظومات عقائدية مثالية مثل الفرويدية والوجودية وغيرها.

¹ - Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976, P63-64

² - Why I am a Marxist, Korsch: <https://www.marxists.org/archive/korsch/1934/why-marxist.htm>

³ - Three Essays on Marxism, Karl Korsch. (without a Publisher name) Downloaded from Archive.org, P149-150

⁴ - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية 2008، ص164-165

لقد طرح مُراد وهبة على الماركسيين السوفييت مقولة أن الماركسية عقيدة مغلقة على ذاتها "وجوابهم بلا استثناء لم يكن إلا رفضاً لهذا القول، إذ أن الماركسية، في رأيهم (مفتوحة) إزاء التجارب العلمية وإزاء المشكلات التي تُثيرها الفلسفة البرجوازية الغربية، ولكنها (مُغلقة) أمام الحلول التي تُقدمها هذه الفلسفة"¹.

هل كان على الماركسية أن تظل على شكل مخطوطات (نقدية) لكي تكون خلاقة؟ قد يرد عليّ أحدهم بأنه ليس عليها بأن تكون مخطوطة، بل يجب عليها أن تكون نقداً خلافاً. ولكن ألا تتبع نظمة الفكر من العملية النقدية طويلة الأمد؟ ألم يكن وضع قوانين الديالكتيك في (ضد دوهرينغ) نتيجةً لنضال فكري طويل قام به ماركس وإنجلز ضد الفلسفات المثالية السابقة عليهما؟

قبل كل شيء ، أود أن أشير هنا إلى أن هربرت ماركوز استند في عداؤه لنظمة الماركسية بالإضافة إلى كورش، على تقاليد السوفييتولوجيا والفلسفة الغربية الوضعية. إن السوفييتولوجي المعروف، الجزويتي غوستاف ويتر²، هو أحد من تبناوا فكرة أهمية "تخلي الفلسفة السوفييت عن النظام المُتكامل للمادية الجدلية والتاريخية"³.

إن أفضل من يرد على ماركوز وأمثاله، وعلى أولئك الذين يقفون ضد نظمة الماركسية، هو الماركسي السوفييتي أويزрман، فهو يقول: "إن قبول الوحدة المنظومية للعالم، هو، في الوقت نفسه، اعترافاً بحقيقة أن معرفة نظام العالم لن تكتمل أبداً. عدم الاكتمال هذا ليس خاصيةً كميةً للمعرفة وحسب، بل نوعيةً أيضاً، وهذا يتعلق بأجزاءها المتنوعة كذلك. ولهذا السبب بالتحديد، ليست جميع أنظمة الميتافيزيقيا وفلسفة الطبيعة القديمة تلك التي لا يمكن الدفاع عنها فقط، بل أيضا جميع المحاولات في العلوم الاجتماعية والطبيعية لإضفاء طابع النظام المُكتمل والحقائق النهائية على المعرفة المتحققة (المحدودة تاريخياً دائماً). إن نفي النظم الميتافيزيقية، أي الرفع الدوغمائي لنظام معين من الطروحات الفلسفية المترابطة إلى المُطلق، لا يُشكك في إمكانية ضرورة الوحدة المنظومية للمذهب الفلسفي. لا يقوم أفراد بارزون ينخرطون في التفلسف بادعاءاتٍ متعطرة بإنشاء النظم الفلسفية: إنها نتائج لازمة لعملية الإدراك. المعرفة الفلسفية، مثلها مثل كل معرفة، محدودة على الأقل بمستوى تطورها. لكن هذا القصور، يتم القضاء عليه بالتطور التالي، والذي، بالطبع، لا يخلو من القيود. كتب إنجلز أن الأنظمة الفلسفية (تنشأ عن حاجة أبدية للروح الإنسانية: الحاجة إلى التغلب على جميع التناقضات). لكن حل جميع التناقضات أمرٌ مستحيل كما العد إلى ما لا نهاية. هذا الظرف

1 - مُحاورات فلسفية في موسكو، مُراد وهبه، دار الثقافة الجديدة 1974، ص9-10

3- يجب أن نُذكر القارئ مرةً أخرى أن هربرت ماركوز ذكر هذا العجوز الجزويتي كأحد أفضل من درسوا الماركسية في الاتحاد السوفييتي في كتابه (الماركسية السوفييتية).

3- On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965, P49

لا يضع أي قيود على التطور المنطومي للمعرفة الفلسفية. وبمجرد فهم هذه الحقيقة، سيكون هناك نهاية للفلسفة بالمعنى القديم والتقليدي للكلمة".¹

ولكن هل يعترف هربرت ماركوز بوحدة العالم المادية، والتي بفضلها تنبع فكرة وحدة النظرية، وبالتالي كونها نظاماً؟ يفصل ماركوز بشكل حاد تاريخ المجتمع عن تاريخ الطبيعة، ولذلك لا يعترف بأن هناك منظومة مادية موحدة، وبالتالي لا حاجة لمنظومة فلسفية موحدة. إن طبيعة تاريخ العالم، موحداً، كما يفهمه الماركسيون، وليس كما يفهمه ماركوز، إن طبيعته، تقتض بالضرورة طبيعة المعرفة حول هذا التاريخ: "وهكذا، فإن إنجلز يُعارض المفهوم الميتافيزيقي عن النظام الفلسفي (والعلمي) بمفهوم المعرفة المنظومية، التي لا توصف ببساطة على أنها مجموعة عقلانية، منهجية (أو حتى ابستمولوجية) للمعرفة الموجودة، ولكن كمعرفة تُدرك وتُعترف بالمنظومية المتأصلة في مواضيع المعرفة. ليس فقط في العلوم الطبيعية، ولكن في البحث الفلسفي أيضاً".²

لم يلقى كتاب لينين (المادية ومذهب النقد التجريبي) خارج الاتحاد السوفيتي ما يمكن أن يسميه المرء ترحيباً جيداً. لقد تعرض هذا الكتاب، من الناحية الفعلية، للهجوم من اليمين واليسار. لم يُقدر أحد هذا الكتاب كما يجب إلا في دول المنظومة الاشتراكية فقط. من اليسار، اتهم عالم الفلك والفيلسوف الهولندي انتوني بانيكوك لينين بأنه "توافق فيه (أي في المادية ومذهب النقد) مع مادية الطبقة الوسطى"³. وهذا بالنسبة إلى بانيكوك، محاولة لشخص ما، في ظل ظروف ما قبل الرأسمالية في روسيا لأن يصنع ثورةً برجوازيةً ويُدخل نظاماً رأسمالية الدولة. يدعي بانيكوك، فيما يتعلق بأراء لينين الفلسفية، بأنه "لا يمكننا الحديث عن انتصار الماركسية عندما يكون الحديث يدور حول ما يسمى دحض مثالية الطبقة الوسطى من خلال أفكار مادية الطبقة الوسطى... وهنا تتضح النتيجة... أعلن ما يسمى باللينينية الفلسفة الرسمية للدولة"⁴. يقول الفيلسوف البولندي المنشق بول ماتيك في تقييمه لعمل بانيكوك، مساهماً في النقاش حول آراء لينين الفلسفية "لم يكشف بانيكوك فقط عرض لينين المنحاز والمشوه لأفكار ماخ وافيناريوس وحسب، بل وعدم قدرة لينين على انتقاد عملهم من وجهة نظر ماركسية"⁵.

اعتبر هربرت ماركوز في كتابه (الماركسية السوفييتية) ان كتاب (المادية ومذهب النقد التجريبي) استبدل المفهوم الديالكتيكي للحقيقة بواقعية طبيعانية بدائية، والتي صارت تميز الماركسية السوفييتية بشكل رسمي، وهكذا قَبِل الطرح الذي سبقه فيه كارل كورشر، ومثلهما، اعتبر موريس ميرلوبونتي

¹ Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976, P58-59

² Ibid. P59

³ Lenin As philosopher, Anton Pannekoek, (without Publisher name), P131

⁴ Ibid. P153

⁵ Anton Pannekoek, Paul Mattick , 1962: <https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1960/pannekoek.htm>

وتيدودر أدورنو في كتابيهما (مغامرات الديالكتيك) و(الديالكتيك السلبي) على التوالي، أن (المادية ومذهب النقد التجريبي) تخلى عن الديالكتيك لصالح شيوعية الدولة.

سوف أقتبس من الكتاب الأول، وأشير إلى مرجعية الاقتباس الثاني. في الاقتباس الأول، يقول موريس ميرلوبونتي: "كتب لينين كتابه من أجل إعادة تأكيد أن المادية الجدلية هي مادية، إنه يفترض مخطئاً مادياً حول المعرفة... اعتقد لينين، في تكراره للإدعاء القديم حول الأفكار-الصورة، بأنه سينشئ الديالكتيك في الأشياء عنوةً. لقد نسي أن النتيجة لا تشبه سببها، وأن المعرفة كتأثير على الأشياء موجودة مبدئياً خارج موضوعها... ألغى هذا كل ما قيل حول المعرفة منذ ابيقور... كان هيغل قادراً فعلاً على أن يُظهر أن مشكلة المعرفة لها اليد العليا في فلسفة التاريخ، بسبب أنه لن يكون هناك إمكانية لوضع مسألة العلاقة بين الوجود والفكر بشكل خالد، بل فقط من خلال العلاقة بين الإنسان والتاريخ، أو حتى العلاقة بين الحاضر والمستقبل، الحاضر والماضي... هذه الدوغمائية الجديدة-التي تضع الذات العارفة خارج نسيج التاريخ وتتيح لها الوصول إلى الوجود المطلق، تُعفي الإنسان من واجب النقد الذاتي، وتُعفي الماركسية من تطبيق مبادئها على نفسها، وتضع الفكر الجدلي، الذي يرفض نفسه بتطوره، في إيجابية، أي (امتثالية) واضحة"¹، يمكن للقارئ أن يجد الاقتباس الثاني في كتاب (الديالكتيك السلبي) لأدورنو.² ويقول هربرت ماركوز: "فقد استبدل كتاب لينين (المادية والمذهب التجريبي النقدي) مفهوم الحقيقة الجدلي بمذهب واقعي بدائي أصبح، فيما بعد، واحداً من مُعتقدات الماركسية السوفييتية"³.

سوف استغل الاتهامات التي يوجهها هربرت ماركوز لفلاديمير لينين، وخصوصاً في كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي)، من أجل أن ألتفت إلى آراء الذين وجهوا نفس تلك الاتهامات له بطريقة أكثر منهجية مما فعل ماركوز، ونعني بالتحديد النقد الذي وجهه الاشتراكي البريطاني إدوارد تومسون لفلاديمير لينين في مقالته (Socialist Humanism)⁴ عام 1957، يتضمن أحد أقسام هذا المقال قسماً مُعنوناً بـ (Questions of Theory) إشارةً إلى عمل لينين الفلسفي (المادية ومذهب النقد التجريبي). سعى المؤلف إلى إظهار أن العديد من سمات الأيديولوجية الستالينية لها جذور في إسهام لينين في الفلسفة الماركسية، وأنه يمكن إرجاعها إلى (الغموض في فكر ماركس)، وأكثر من ذلك، إلى المغالطات في كتابات لينين، حيث تعود تلك المغالطات إلى اهتمامه بالمسألة الأولى للمادية. يُتهم لينين على وجه الخصوص بتمسكه بنظرية المعرفة "المبتذلة" و"الميكانيكية"، وفقدان مفهوم العامل البشري في "حتمية شاذة"، وفي تحويل وجهة نظر الماركسية حول العلاقة بين الحرية والضرورة إلى نظرية تتحول فيها حرية الإنسان إلى عبودية للضرورة، و"استبدال سبب التغيير الاجتماعي من العامل البشري إلى الضرورة الاقتصادية". يمكن تلخيص وجهة نظر تومسون عبر هذه الكلمات:

¹ - Adventures of the Dialectic, Northwestern University Press 1973, P59-60

² - Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B Ashton, Routledge 2004, P205-206

³ - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، دار الطليعة، ترجمة جورج طرابيشي 1973، ص88-89

⁴ - Socialist Humanism-an Epistle to the Philistines, E. Thompson

<https://www.marxists.org/archive/thompson-ep/1957/sochum.htm>

العبقرية السياسية المستوحاة من لينين لم تقابلها عبقرية مساوية لها في مجال الفلسفة. يشن تومسون، تحت غطاء تصحيح "مغالطات لينين الميكانيكية" هجوماً على فلسفة المادية الديالكتيكية. إنه هجوم على نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية، وعلى المادية التاريخية، وعلى المفهوم الماركسي حول الحرية. يجب أن نذكر بأن الكثيرين كانوا قد سبقوا تومسون وهربرت ماركوز إلى تبني هذا الهجوم. يُظهر تاريخ صراع المادية ضد المثالية برمته، إن أي انزياح باتجاه المثالية، تحت أي مظهر، حتى لو كان براقاً وفي أي رداء، وضعي، براغماتي، تجريبي أو اشتراكي إنساني، سيؤدي بالضرورة إلى نتائج قاتلة ستقود إلى مستنقع الذاتية والأنا-واحدية. لا توجد، في حقيقة الأمر، حواجز لا يمكن عبورها بين مختلف أطراف المثالية: الحاجز الوحيد موجود فقط بين المادية الديالكتيكية من جهة وكل اتجاهات الفلسفة الأخرى ومدارسها من جهة أخرى، والتي تخدم الطبقات الاستغلالية بكافة أنواعها وفئاتها في نهاية المطاف.

قد يثير تومسون إعجاب بعض الماركسيين بشنه حرباً قويةً ضد (الستالينية)، وهذا ما لا يُثير إعجابي بالتأكيد. ولكن عندما نناقش المادية والمثالية وعدم قابليتهما للتوفيق، سنكون في عالم المبادئ الأساسية، حيث تفرض متطلبات الصراع الطبقي الحاجة إلى الوضوح الكامل والصرامة والحزبية. سيكون من غير المقبول، بأعلى ما يمكن من المستويات، نقل المناهج الانتقائية والتي قد يكون لها مكان مهم ما في النضال السياسي، التنازلات، التحالفات الخ، إلى المجال الفلسفي.

1- نظرية الانعكاس

وفقاً لتومسون، أول مغالطة في كتاب (المادية ومذهب النقد التجريبي) هو تكرار فكرة أن الأفكار والوعي والأحاسيس باعتبارها "انعكاسات للواقع المادي" ودمجها معاً، ويضيف بين قوسين "ولكن الانطباع الحسي الذي تشترك الحيوانات فيه مع البشر، ليست شيئاً مماثلاً للفكرة، فهي نتائج عمليات ثقافية معقدة للغاية خاصة بالبشر". من المهم أن نفهم أن تومسون هذا، لا يهاجم هنا وجهات نظر لينين وحسب، بل ووجهات نظر كارل ماركس وفريدريك إنجلز كذلك. بالتأكيد هذا لا يجعل لينين على حق وتومسون على خطأ، ولكن يجب أن يكون واضحاً أن نظرية لينين في المعرفة لا تختلف عن نظرية ماركس وإنجلز، وأنه عندما يكتب لينين أن العقل ثانوي وهو وظيفة الدماغ وهو انعكاس للعالم الخارجي، فهو لا يعتمد بعض المصطلحات الجديدة، بل استخدمها ماركس في كتابه (رأس المال)، وإنجلز في كتابيه (ضد دوهرينغ) و(ديالكتيك الطبيعة).

أ- مستويات الوعي

الآن، عند اتهام تومسون للينين بدمج الأفكار والوعي والفكر والأحاسيس كانعكاسات للعالم المادي

وجعلها ذات معنى واحد، يدمج هو أربعة مقولات متباينة معاً. الوعي هو مصطلح عام لعلاقة الحيوانات (بما في ذلك البشر) بالعالم الخارجي الذي يحدثه نشاط الدماغ. ويشمل ذلك الأحاسيس، والشكل الأولي للوعي، والتصورات، أي تركيب الأحاسيس معاً في تمثيل معقد لكن ملموس للعلاقات المعقدة لأشياء العالم الخارجي، والأفكار، التي تعيد إنتاج خصائص وعلاقات الأشياء في التجريد، والتي كما يقول تومسون "إنسانية على وجه التحديد". الفكر، هو الاسم الذي نعطيه لهذا الشكل الأعلى من الوعي حيث تُنتج الأفكار ويتم تنسيقها وتحويلها.

إن وصف تومسون للأفكار على أنها "نتاج عمليات ثقافية معقدة للغاية" هو وصف مبسط بل ومضلل. إنها بلا شك معقدة بالمقارنة مع نشاط الحيوانات. ولكن هناك مستويات متعددة من التعقيد في العمليات الثقافية (وغيرها)، وتتطابق معها مستويات كثيرة من التجريد في الأفكار (ومن ثم في اللغة) من الأفكار البدائية و(الكلمات) والتي تعكس بشكل مباشرة علاقة المفكر، الذات، بالبشر الآخرين وبالأشياء التي ترتبط بنشاط الناس الملموس والأشياء التي يمكن إدراكها مباشرة من قبل الحواس، من خلال مفاهيم تتفاوت في درجات تجريدها، تعكس أنشطة وأشياء لا يمكن إدراكها مباشرة من قبل الحواس، وصولاً إلى الانعكاسات المجردة للغاية والتي غالباً ما تكون وهمية أو مبهمه مثلاً، أو مقلوبة عن العلاقات الاجتماعية، كالدين والمفاهيم الفلسفية والسياسية الأيديولوجية ما قبل الماركسية المباشرة. لكن لا الطبيعة التجريدية للأفكار، ولا بعدها الظاهري عن الواقع أو زيفها، تجعلها أقل انعكاساً للواقع المادي. أي أنه مهما كانت الأفكار وهمية أو زائفة، فهذا لا يعني أنها لا تتبع من الواقع المادي. ان وهيمتها، بالذات، هي نتيجة انعكاسها المشوه، عن الواقع نفسه.

إن الفكرة التي تقول بأن الأحاسيس والتصورات هي انعكاسات للواقع المادي، ليست "عقيدة مادية جامدة، دوغما". على الرغم من أن العلم لا يزال يكتشف الكثير عن الدماغ، إلا أن كل ما اكتشفه حتى الآن يؤكد النظرية المادية للمعرفة. إن أي شخص يرغب في أن يُثبت أن الأفكار، المتميزة عن الأشكال الأولية الأكثر للوعي، ليست انعكاسات للعالم الموضوعي، لا يتخلى عن النظرة المادية حول العلاقة بين الذات والموضوع وحسب، بل يتخلى عن العلم بطبيعة الحال، وهو حر في القيام بذلك، ولكن من المؤكد أن عليه أن يفسر بأية طريقة تكون الأفكار ليست انعكاساً للعالم الموضوعي، وكيف تنهض تلك الأفكار وما الوظيفة التي تؤديها. هكذا يتعامل ماركوز وتومسون وغيرهما مع (المادية ومذهب النقد التجريبي). إنهما يقولان بأن نظرية الانعكاس في مؤلف لينين هي مادية مبتذلة. قد تكون الحقائق التي تُثبتها الممارسة الإنسانية على مدار آلاف السنين معروفة لدى الجميع، ولكن يجب أن نكون حذرين: إن ترك أية واحدة من تلك الحقائق وإنكارها سيؤدي لا محالة إلى الانزلاق إلى الخرافة والدجل ومعاداة العلم والفلسفة المثالية.

بالنسبة إلى تكرار لينين الفكرة القائلة حول انعكاس الواقع في الفكر، فإنه من المعروف أن نقاش فكرة محددة كثيراً، قد يجعل من الضروري تكرارها، بسبب المتطلبات النظرية أو الفنية على

السواء. وهذا ما لم يفهمه خصومنا، وأعتقد أنهم لن يفهموه. يقول لينين: "قد يُخيل أنه لا بد لهذه النظرة الأساسية في (فلسفة الماركسية) أن تكون معروفة لكل من يتحدث عنها، وخاصةً لكل من يكتب في الصحف باسمها. ولكن نظراً للبلبلّة الفائقة العادة التي أحدثتها أصحابنا الماخيون، يتعين تكرار ما يعرفه الجميع".¹

ب- الطبيعة المتناقضة للمفاهيم

إن ارتباك تومسون حول مسألة العلاقة بين المستويات الأكثر تقدماً والأكثر ابتدائيةً من الوعي يؤدي بشكل خاص إلى طمس أحد الجوانب المهمة في علاقتهما، وهو جانب يبدو متناقضاً ولكنه ذو أهمية كبيرة في فهم طبيعة المفاهيم ونشوء الفلسفة المثالية. في الوقت نفسه، تكون المفاهيم أقرب إلى الواقع الموضوعي الذي تعكسه، وتكون التصورات والأحاسيس أبعد عنه. إنها (المفاهيم) أقرب إلى الواقع الموضوعي لأنها تعكس -بدقة تقريبية- العلاقات الداخلية للظواهر وقوانين حركتها. ومع ذلك، فهي أكثر بعداً لأنه يعمل بين الطبيعة والفكر المجرد الذي يعكسه، مجموعة وسلاسل من التوسطات- اللغة والتكنيكات وما إلى ذلك- التي لا يمكن الاستغناء عنها في هذا التفكير. تعبّر هذه التوسطات عن قوة الممارسة الاجتماعية وعن حدودها أيضاً وعن النقص النسبي لقوتها عند كل مرحلة اجتماعية معطاة. من هنا ينشأ الطابع المزدوج والمتناقض للوعي المفاهيمي الذي يختلط فيه الصحيح بالزائف، العلمي بالصوفي والمعروف بالمجهول، وما يتم تجريبه واختباره ملايين المرات أثناء ممارسة البشر اليومية وما هو خيالي. تُبلور قدرة البشر على تغيير عالمهم وتحسن العناصر في مفاهيمهم، أما عجزهم النسبي من جهة أخرى فيؤدي إلى نهوض الميل نحو ابتعاد أفكارهم المجردة عن الواقع ونسج أنفسهم داخل أنظمة أسطورية وخيالية متسقة داخلياً، يُستنبط منها ومن خلالها فهم العالم الحقيقي وعلاقات البشر ببعضهم وبالطبيعة. تعني وساطة الوعي البشري أن الذات لا يمكن أن تستوعب الموضوع تماماً، وأن المفاهيم لا يمكن أبداً أن تعطي انعكاساً كاملاً ومباشراً للواقع، ولا يمكن أبداً احتواء ثراء خصائص وصفات وعلاقات وتناقضات العالم الموضوعي كلياً.

يتبدى التناقض في المفاهيم نفسها بين عناصر المعرفة وعناصر الخيال والوهم في كل تاريخ التفكير الإنساني، وسيظل قائماً ما دامت الطبقات قائمة، وما دامت حاجات البرجوازية تتطلب الحفاظ على الخداع المنهجي للناس. إنه تناقض يتم تعزيزه باستمرار من خلال الفجوة بين الانعكاس الذاتي للواقع في المفاهيم والواقع الموضوعي الذي تعكسه هذه الأفكار. إذا كانت المفاهيم هي أي شيء آخر غير انعكاسات الواقع، فإنه لم يكن من الممكن أن توجد أو تنبت هذه البذرة من الصراع بين المادية والمثالية والتي هيمنت وشكلت تاريخ الفلسفة.

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم، 1981، ص 37

ستكون النظرة المادية الجدلية لمنشأ الوعي، ميكانيكية، إذا لم تؤمّن لها دوراً نشطاً في الحياة. لكن المادية الديالكتيكية تعارض بشدة الرأي القائل بأن الأفكار هي مجرد ظاهرة قبلية، زبد عديم الفائدة على سطح النشاط البشري ولا يلعب دوراً في اتجاه العلاقات الإنسانية أكثر من البخار الذي ينطلق مرةً واحدةً بمجرد خروجه من مدخنة القاطرة. عندما يستخدم تومسون كلمات (سلبية) و(تلقائي) و(انعكاس مرآة سلبية للواقع الاجتماعي) و(انعكاس سلبي) فإنه يظلم النظرية الماركسية اللينينية في المعرفة التي تضع أهمية هائلة على الجزء النشط الذي تلعبه الأفكار. يمكن تقديم عدد من الاقتباسات لإظهار أن لينين رأى عملية انعكاس الواقع في الدماغ البشري، ليس كشيء (سلبية) و(تلقائي)، ولكن كعملية ديناميكية معقدة، متناقضة ومتعرجة، تلعب فيها الممارسة البشرية الاجتماعية الدور الحاسم. حيث يمر العقل في مرحلة انعكاس مظاهر الشيء فيه إلى انعكاس جوهره وقوانين حركته الداخلية، وحيث يتم اختبار المعرفة وتصحيحها في الممارسة لتصبح أكثر صحةً ودقة.

سوف أحصر نفسي في خمسة اقتباسات لفلاديمير لينين: في الدفاتر الفلسفية يقول لينين: "المعرفة هي السير التطوري (العملية، سير النمو والانبساط Processus) الذي به يقترب الفكر إلى ما لا نهاية وأبدياً من الموضوع. إن انعكاس الطبيعة في الفكر الإنساني يجب أن يُفهم لا بطريقة (ميتة)، لا (تجريدياً)، لا بدون حركة، لا بدون تناقضات، بل في السير الأبدي للحركة، في السير الأبدي لولادة التناقضات وحلها"¹. بكلمات أخرى، ليس الوعي صورة نمطية مرآتية، ولكن انعكاس ديناميكي للكون الديناميكي، والذي لن يكون قابلاً للمعرفة إذا لم ينعكس. إن ديالكتيك المعرفة هو "عملية تعميق لا نهائية للمعرفة الإنسانية للأشياء، للظواهرات، للعمليات، إلخ، تذهب من الظاهرة إلى الجوهر ومن الجوهر الأقل عمقاً إلى الجوهر الأقل عمقاً"²، "الروح تُدرك التناقض، تقوله، تضع الأشياء في علاقة متبادلة، تجعل (المفهوم) يظهر خلال التناقض، لكنها لا تُعبر عن مفهوم الأشياء ومفهوم علاقاتها"³.

"المعرفة انعكاس الطبيعة من قبل الإنسان. ولكنها ليست انعكاساً بسيطاً، مُباشراً، كلياً-جمعياً، هذه العملية هي سلسلة كاملة من تجريدات، صياغات، تشكيلات للمفاهيم، للقوانين، إلخ، وهذه المفاهيم، القوانين، إلخ (الفكر، العلم) (الفكرة المنطقية) تحتضن نسبياً، تقريبياً، القوانين الكلية الطبيعية المتحركة والمتطورة دوماً. هنا يوجد واقعياً، موضوعياً، ثلاثة حدود: 1- الطبيعة. 2- معرفة الإنسان، دماغ الإنسان (بوصفه نتاجاً أعلى لهذه الطبيعة) و3- شكل انعكاس الطبيعة في المعرفة الإنسانية، هذا الشكل هو المفاهيم، القوانين والمقولات، إلخ. الإنسان لا يستطيع ان يُدرك -يعكس- يصور الطبيعة بشكل كامل، في (جمعها الكلي المُباشِر)، كل ما يستطيعه هو أن يقترب من ذلك أبدياً بخلقه مجردات، مفاهيم، قوانين، لوحة علمية عن الكون، إلخ"⁴، وأخيراً، وهو الاقتباس الأكثر

1 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص197

2 - نفس المصدر ص220

3 - نفس المصدر ص155

4 - نفس المصدر ص185-186

(سلبيةً) والأكثر (ميكانيكيةً)! من كل ما سبق: "لا يعكس الوعي الإنساني العالم الموضوعي وحسب، ولكنه يخلقه"¹.

هذه، وعشرات من الاقتباسات الأخرى يمكن أن يستخدمها المرء من (الدفاتر الفلسفية) لكي يثبت المغالطة التي يقع فيها تومسون حول (مغالطة لينين) الثانية: الإعلان المتكرر، بطريقة عاطفية أن الواقع المادي هو الأساسي، والوعي والإحساس ثانوي مشتق. إن تعليق تومسون لا يأتي إلا من جانب واحد من المسألة، وإن علينا أن نكون حذرين بشأن التصريحات من هذا النوع. إن التصريح بأن الوعي ثانوي ومشتق لا يتضمن شيئاً عن أهميته، إنه فقط يتحدث عن أصله.

د- الممارسة والمعرفة

الممارسة الاجتماعية- الإنتاج ، التجارب، الصناعة، الصراع الطبقي- هي مصادر للمعرفة ومعيارها. هناك، حسب الماركسيين، تسلسل مشابه لهذا. يطور البشر أفكارهم، على أساس ممارستهم الاجتماعية، في تجربتهم المباشرة والفورية في تغيير الواقع المادي، وأنفسهم. تلك الأفكار تكون صحتها جزئية، وقد تكون انعكاساً مشوهاً عن ذلك الواقع. يقوم البشر، على أساس هذه الأفكار بتطوير ممارستهم النشاطية، وبالتالي يختبرون ويصححون أفكارهم، يُخرجون الحقيقة من الخطأ والمعرفة من الوهم. تؤدي هذه الممارسة المحسنة إلى ظهور المزيد من الأفكار التي تقترب أكثر من الواقع الموضوعي، إلى جوهر الأشياء، التي هي -بكلمة أخرى- أكثر علمية. هذه عملية لا تنتهي، حيث يتطور الوعي من خلال العمل على العالم الذي أنشأه. إنها الممارسة الاجتماعية، تلك التي تتيح للبشر أن ينتقلوا من الأحاسيس والتصورات إلى الأفكار، حيث أن نشاطنا في الواقع المادي المتغير فقط يجعل من الممكن لنا أن نكتسب المعرفة حوله، ان نحفر تحت الجانب السطحي للأشياء نحو جوهرها. إنها الأفكار والمعرفة هي التي تسمح للبشر بتشكيل وتنظيم أنشطتهم العملية لتغيير الواقع المادي بشكل أكثر نجاحاً وأكثر فائدة.

تشير كلمة (انعكاس)، كما استخدمها لينين للوعي الإنساني، إلى انعكاس نشط، يتغلغل في الممارسة الاجتماعية بشكل أعمق وأعمق في اتساع الواقع الذي لا ينضب، مقدماً الإمكانية للبشر المفكرين لجلبه أكثر وأكثر اكتمالاً نحوهم، نحو سيطرتهم الواعية، قد يسأل أحدهم التالي: لماذا يطلق الماركسيين على هذه النظرية (النظرية الانعكاسية)؟ قد تعطي هذه التسمية الفرصة للنقاد، كهيربرت ماركوز وتومسون، للحديث عن صورة (سلبية) و(ميكانيكية) لنظرية المعرفة.

أولاً: كلمة (انعكاس) هي الكلمة المناسبة لأنها تلفت الانتباه إلى أهم جوانب الوعي. لا يمكن أن يكون

¹ - نفس المصدر ص212

هناك انعكاس بدون شيء يعكس. لن يكون هناك وعي بدون عالم مادي، ثانياً: تشير كلمة (انعكاس) مفهومةً ديباليكتيكياً، إلى الشكل المحدد الذي يتخذه التفاعل الكلي والاعتماد المتبادل والتحديد الظاهري في حالة الكائنات الحية ذات الجهاز العصبي. يعني الماركسيين بمفهوم الانعكاس عموماً ليس الوعي الإنساني فقط، ولكن قبل كل شيء وحدة وتربط كل جانب من جوانب الكون اللامتناهي مع الجوانب الأخرى، والتفاعل المتبادل بين الأشياء مع الأشياء الأخرى. كل جزيء من المادة مرتبط ببقية الكون بطرق متعددة، على مستويات مختلفة من تنظيم المادة، وينعكس بأشكاله المختلفة للحركة- الميكانيكية، الفيزيائية والكيميائية وما إلى ذلك، وبخضوعه لقوانين هذه الأشكال المختلفة في الكون كله، والذي يتناسب مع ظروفه ويحدده. مع الانتقال إلى المادة الحية، تأخذ خاصية الانعكاس هذه أشكالاً جديدة نوعاً ما. ترتبط بعلاقة الكائن مع محيطه أشكال جديدة، على مستوى أعلى، على مستوى الوعي. وحيث يستخدم لينين هذه الكلمة، فهو يستخدمها في معناها الدياليكتيكي الأعمق.

2- الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي

يجد تومسون أن (لينين انزلق من ملاحظة ماركس أن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي، إلى التصريح المختلف و"غير الصحيح" إن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي". إن استخدام مصطلح (الانعكاس)، باعتبارها ملاحظة على الطريقة التي تتحد بها أفكار البشر بوجودهم الاجتماعي في تاريخهم، يقول لا يتأتى من المقدمة الأولى وهي أن الانطباعات الحسية تعكس الواقع المادي الخارجي الموجود بشكل مستقل عن وعي البشر، لأن الانطباعات الحسية قد توصف مجازياً كانعكاس للواقع الاجتماعي، فإنه لا يتبع بحال من الأحوال أن الثقافة هي مرآة سلبية للواقع الاجتماعي. نلاحظ هنا أن تومسون يحذو حذو ميرلوبونتي الذي يصور المادية التاريخية على أنها (حتمية اقتصادية) واستنباط كلي للثقافة من الاقتصاد، وبأن المادي التاريخي يطلب منا أن نحكم على الفن من معيار سياسي. يقترح تومسون أن ماركس وإنجلز مالوا إلى عدم البحث كثيراً عن مسألة كيفية تشكل أفكار البشر وأين يتوضع مجال عملها. هذا محير بالفعل، بادئ ذي بدئ، يبدو تومسون بعيداً عن أن يكون متأكداً مما إذا كان ينتقد ماركس، أو يلعب دور ماركس الحقيقي ضد لينين غير المحق. يجب أن نقول أن هذا العمل ليس مثمراً بالمرّة. إن الاقتراح القائل بأن لينين (انزلق) من ملاحظة ماركس (الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي)، وهُنا نورد الاقتباس كما هو: "ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"¹، نقول بأنه ليس صحيحاً أن لينين (انزلق) إلى ذلك، وينهار اقتراح تومسون هذا بمجرد أن نمسك كتاب ماركس الذي أخذ منه هذا الاقتباس ونكمل قراءته. سرعان ما سنجد أن ماركس يكتب حول "الأشكال الفكرية التي يُدرك فيها الناس هذا النزاع ويكافحون لأجل حله" لا يمكننا، كما يضيف

¹- Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy, Marx

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>

فضلنا استخدام (مقدمة المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) باللغة الإنجليزية تجنباً لأي خطأ في ترجمة هذه الجملة بالذات، لاننا نتعامل مع تومسون بالإنجليزية.

ماركس "الحكم على حقبة مشابهة من الثورة على أساس وعيها بنفسها، وإنما العكس، يجب تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية".¹

أ- الماركسية والثقافة

في حين تنظر المادية التاريخية إلى الوعي الاجتماعي على أنه انعكاس للوجود الاجتماعي، تنبغي الإشارة إلى أنه لم يعم أي ماركسي على الإطلاق بالقول بأن "الثقافة الإنسانية هي انعكاس مرآة سلبية للواقع الاجتماعي"، فليس هذا إلا تصوير كاريكاتوري للماركسية. من الصحيح تماماً أنه في خطاب إلى فرانتس ميريغ سنة 1893، أوضح إنجلز أنه هو وماركس كانا يركزان "على استخلاص التصورات السياسية والحقوقية وغيرها من التصورات الأيديولوجية، والأفعال التي تشترطها من الوقائع الاقتصادية التي تقوم في أساسها، وبسبب المضمون، أهملنا آنذاك مسألة الشكل"²، ولكن هذا يختلف تمام الاختلاف عن الادعاء بكونهما قاما باعتبار الفن والأدب قد عكس الواقع الاجتماعي سلبياً. ذهب ماركس، على العكس، إلى القول بخط غير متوازٍ في تطور الإنتاج والفن.³ لقد رأى ماركس وإنجلز بالفعل، أن الثقافة الإنسانية هي انعكاس للواقع المادي، ولكن كانعكاس بالمعنى الديالكتيكي، وليس كانعكاس سلبى وميكانيكي. كتب لينين مقالاً بعنوان (ليو تولستوي كمرآة للثورة الروسية)، ويمثل كل سطر منه دحضاً للرأي الذي يدعي ميكانيكية وسلبية الفكر اللينيني، وتأكيد مذهل على الطبيعة المتناقضة للانعكاس. "هل يمكنك أن تستخدم مصطلح المرآة لشيء ما لا يعكس الظاهرة بشكل دقيق؟... إذا كان لدينا فناناً عظيماً، فإن أعماله قد عكست، على الأقل بعض الجوانب الجوهرية للثورة... إن التناقضات في أعمال تولستوي، نظراته وتعاليمه ومدرسته ساطعة بامتياز... من جهة، فإن لدينا الفنان اللامع الذي لم ينتج فقط صورةً ليس لها مثيل للحياة الروسية، ولكن أدباً عالمياً من الطراز الأول، ومن جهة أخرى لدينا دولة ريفية تتصرف بحماقة مسيحية... من جهة لدينا نقداً لا يرحم للاستغلال الرأسمالي... من ناحية أخرى لدينا وعظ متعصب بعدم مقاومة الشر... إن التناقضات في آراء تولستوي هي في الحقيقة مرآة لتلك الظروف المتناقضة للنشاط التاريخي للفلاحين في ثورتنا".⁴

هناك، بالنسبة للماركسيين، تفاعل دائم ومعقد بين عناصر البنية الفوقية الأيديولوجية، وليس أقلها أهمية فعل ثابت وقوي في كثير من الأحيان لأفكار البشر على الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تثيرها. وصف إنجلز الاتهام الذي يثار حول أن الماركسيين يرفضون أي تطور تاريخي مستقل

1 - مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الثاني، دار التقدم 1975، ص 8

2 - مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1975، ص 186

3 - انظر: نقد الاقتصاد السياسي، ماركس، ترجمة الدكتور راشد البراوي، دار النهضة العربية 1969، ص 108

4 - Leo Tolstoy as the Mirror of the Russian Revolution, Lenin, 1908

<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/sep/11.htm>

للمجالات الأيديولوجية، وبالتالي يرفضون أي تأثير فكري على التاريخ بأنه "سخيف"¹. لقد نسب هذا السخف إلى عدم فهم الديالكتيك، وإلى التصور الميتافيزيقي عن السبب والنتيجة كأقطاب مواجهة لبعضها البعض، وإلى تجاهل كلي للتفاعل. ومما يدعو إلى السخف نفسه القول بأن الماركسيين يعتقدون بأن الأعمال الفنية ليست أكثر من انعكاس للحاجات والعمليات الاقتصادية. ولو كان الأمر كذلك، لماذا حظي بوشكين، بتقدير أكبر من، فلنقل، ماياكوفسكي على سبيل المثال. أعتقد أن عملية تقدير الماركسية وكل تاريخ دراستها للفن، أكبر وأعظم بكثير مما ينسبه تومسون للماركسية.

ب- الوهم المعاصر

لا شك، في أن الحقائق التي أكدتها ممارسة البشر على مدار آلاف السنين، والدراسات وتقدم العلم، وانبثاق الماركسية وتأكيداتها وتعميقها هذه الحقائق، لا تغنينا مطلقاً عن متابعة المزيد من الدراسة والبحث لتعميق تلك الحقائق وتفصيلها. ولكن يُجبرنا الفلاسفة المثاليين، بحركاتهم البهلوانية الفكرية، على أن نعود لنناقش ما هو بديهي من جديد.

يطرح إنكار تومسون أن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي، سؤالاً فورياً: ماذا يعكس الوعي الاجتماعي إذا لم يعكس الوجود الاجتماعي؟ ما هو مضمون الوعي الاجتماعي، وما هو الدور الذي يلعبه في الحياة، إذا لم يكن في الأساس تعبيراً عن الممارسة الاجتماعية التي يقوم بها البشر في مجموعات معينة وفي ارتباط مع علاقات اجتماعية معينة؟ أم أن لدى الأيديولوجيين والفنانين والفلاسفة والمشرعين واللاهوتيين منابع فكرية خاصة تنبع منها أفكاراً رائعة وغنية لا تعكس ولا تمت بصلة لبعض الجوانب الواقعية للعالم الموضوعي؟ هل تنبع الأيديولوجيات من رؤوس الأيديولوجيين؟ وإذا كان كذلك، فكيف؟ لا يقوم تومسون بمحاولة للإجابة على هذه الأسئلة. ومع ذلك، فإنه لا يتردد في إغناء ترسانة كل المعادين لماركس وإنجلز ولينين بتبسيط وابتدال أفكارهم عندما يقترح بأن لينين استنبط الوجود الاجتماعي وانعكاسه في الوعي الاجتماعي من الحقيقة الفسيولوجية التي تقول بأن الوعي يعكس الوجود. لقد قام الماركسيين بهذا التعميم، التعميم المادي الوحيد حول أصل الأيديولوجيات، من خلال دراسة مفصلة وعيانية للوعي الاجتماعي كما تطورت في فترات تاريخية على نطاق واسع. إذا درس المرء كتابات ماركس وإنجلز ولينين، فسيظهر أنه لا يوجد (غموض) في فكر أحدهم أو (أخطاء ميكانيكية) في فكر الآخر حول هذه المسألة.

تبين دراسة تاريخ الفكر الإنساني أن الممارسة الاجتماعية، كما تحدها مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية، تنعكس في الأيديولوجيات، ليس بشكل واع ومتعمد ودقيق، بل بشكل عفوي وبطريقة

¹-مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1975، ص188

معكوسة في كثير من الأحيان. عفويًا، لأن الأوهام الأيديولوجية تتشكل باستمرار بشكل لا يقاوم في عقول البشر من تربة علاقاتهم الاجتماعية. ما يبدو من الخارج، إن الأيديولوجي يشتغل بمفاهيم "صرفة"، وفي كثير من الأحيان (ويكون هذا هو الأكثر تكراراً وبروزاً كلما كان المجال الأيديولوجي بعيداً عن البنية الاقتصادية للمجتمع) لا تحتوي الأفكار التي يشتغل بها إلا على القليل من الجديد، ولكنها إلى حد كبير مواد تقليدية مأخوذة من أسلافه. ذلك لأن ارتباطها بالعلاقات الحقيقية في مجتمعه الخاص أو السابقة له غير معروفة للمفكر، إنه وعي زائف. إنه، بشكل عام، لا يسعى في بعض الأحيان إلى بناء نظام للأفكار الخاطئة يخدم فيه الجماهير المستغلة، بما هو مخدوع أصلاً من خلال التصورات المُسبقة التي لا يدرك جذورها الحقيقية. يقول فلاديسلاف كيله: "ميزة أخرى للايديولوجيا الوهمية أو "العملية الأيديولوجية" والتي أشار إليها مؤسس الماركسية كثيراً (أنظر رسائل أنجلز المعروفة جيداً) هي حقيقة أن الأيديولوجي لا يُدرك القوى الدافعة الحقيقية التي تدفعه إلى التصرف والتفكير بهذه الطريقة أو تلك. إنه يهتم بمادة الفكر ويشق شكل ومحتوى عملية التفكير من الفكر المحض، سواءً كان فكره أم فكر من سبقوه"¹. ومع ذلك، لا تزال أفكاره خادعة ومعادية موضوعياً. يجد كل جيل من المفكرين نفسه في ظل مجموعة من علاقات الإنتاج التي لا يمكن للمجتمع أن يكون موجوداً بدونها، والمستقلة عن إرادة البشر الذين ينشؤون هذا المجتمع والأفكار الموجودة في عقول هؤلاء المفكرين. لا تظهر هذه العلاقات لهم بأنها محددة تاريخياً وانتقالياً، ولكنها تظهر لهم بشكل أبدي وغير قابل للتغيير. في عملية انكسار وقلب الواقع في عقل المفكر، يتوهم البشر أنهم خلقوا علاقاتهم الاجتماعية في صورة أفكارهم المجردة، وأن أعمالهم ومؤسساتهم وصراعاتهم هي التعبير العملي عن أفكارهم المجردة. يبدو أن الوجود الاجتماعي هو انعكاس للوعي الاجتماعي. إن الحقيقة القاسية حول الاستغلال الطبقي تتحلى وتنزى بمنظومة واسعة من الأفكار الزائفة التي تصور الوضع القائم على أنه عادل ومنزل بمرسوم سماوي أبدي. إذا كان (ليس صحيحاً) أن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي، ستظهر لنا سلسلة كاملة من أمثلة مثيرة حول العلاقة بين تطور الأيديولوجيا وتطور العلاقات الاجتماعية لتستصرخنا طالبة التفسير والشرح والتحليل. نحن نطلب من السيد تومسون (أو الذين يحذون حذوه) أن يفسر لنا فلسفة هرقليطس إذا لم تكن في جوهرها انعكاساً أيديولوجياً لإنتاج السلع المولود حديثاً؟ وما الذي يفسر كراهيته للأفكار التي تقول بمساواة الناس؟² ما هو تفسير أفكار الهرمية الإلهية لتوما الأكويني إذا لم تكن انعكاساً للتراتب الإقطاعي في عصره؟ يمكن طرح أسئلة من هذا النوع على تومسون وماركوز إلى ما لا نهاية.

3- هل أهمل لينين العامل الذاتي؟

1 - مقالة: الأيديولوجيا كظاهرة للوعي الاجتماعي، فلاديسلاف كيله، ترجمة مالك أبو عليا

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=707189>

2 - انظر كتاب موجر تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص51

لا تتوقف المادية التاريخية عند هذا الحد. إنها تسعى إلى إظهار، كيف تشارك هذه الانعكاسات الأيديولوجية في تطور البنى الاجتماعية التي أدت إلى نشأتها في كل حالة محددة. يتهم تومسون ماركس وإنجلز بإهمال مشكلة دور أفكار البشر، وهو يشير إلى أن لينين أهمل ذلك أكثر منهم. هذه تهمة مذهلة حقاً. ما يوجد على أرض الواقع هو كتاب (ما العمل؟). ماذا كان تومسون وماركوز ليقولوا لو لم يكن الكتاب موجهاً ضد أولئك الذين انحازوا للعفوية في العمل العمالي والذين قللوا من دور الأفكار الاشتراكية؟ استل لينين سلاحه ضد الاعتماد على العفوية في الحركة العمالية، وأكد أن على الوعي الاشتراكي إن يأتي للطبقة العاملة من خارجها. لو كان لينين فاقداً بالفعل لمفهوم دور العامل الذاتي ودور الوعي، لماذا أمضى جل حياته في بناء وتنقيف حزب ثوري بدلاً من الجلوس وترك الثورة تصنع نفسها؟

أ- مشكلة الاقتباسات

لم يكن تومسون حذراً في استخدامه للاقتباسات من أجل جعل المسألة كلها ضد لينين. في إحدى المقاطع يقتبس من تلخيص لينين لمناقشات إنجلز من غير أن يوضح أن هذه التلخيصات هي أفكار هذا الأخير. إنه يفعل ذلك عن طريق تشويه اقتباس من (المادية ومذهب النقد التجريبي) بطريقة تحذف الكلمات التي تجيب اعتراض تومسون الذي يثيره. هذا هو المقطع من مقالة تومسون والذي سنورده بكامله من أجل أن نظهر أسلوبه في تشويه الاقتباس: "4- من هذا (من مقولة أن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي) انزلق إلى الاستنتاج الشنيع القائل بأن (الوجود الاجتماعي مستقل عن الوعي الاجتماعي للإنسانية)، (كيف يمكن للبشر الواعين الذين يشتغل وعيمهم في كل أعمالهم، أن يوجد مستقلاً عن وعيمهم؟). 5- من هذا كانت خطوة صغيرة لتصور الوعي كعملية للتكيف الأخرق للوجود الاجتماعي القائم بشكل مستقل. "إن ضرورة الطبيعة هي الأولى وأن إرادة الإنسان ووعيه هما الثانوي، وينبغي لهذين الأخيرين، ينبغي لهما حتماً وإلزاماً، أن يتكيفاً للأولى*". "إن أسمى مهام البشرية هي شمول هذا المنطق الموضوعي للتطور الاقتصادي... بحيث تكيف له، بأكثر ما يمكن من الوضوح والجلء والنقد، وعيمها الاجتماعي ووعي الطبقة الطليعية في جميع البلدان الرأسمالية**".

يوجد هنا اقتباسين، وتشويهين. الاقتباس الأول وهو (*) مقطع من (المادية ومذهب النقد التجريبي) حيث يلخص لينين نقاشاً في (ضد دوهرينغ) ويشرح منطلقاته المعرفية، ويفعل ذلك بشكل جيد. الكلمات التالية مباشرة بعد هذا الاقتباس هي: "ويعتبر إنجلز هذا أمراً بديهياً إلى حد أنه لا يرى من المجدي إطالة الكلام لشرح نظرتة"¹. بحسب تومسون، هذه واحدة من المغالطات الشاذة (الميكانيكية،

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي- دار التقدم، موسكو، ص216

الحمقاء، العاطفية) التي ينزلق إليها لينين. ومع ذلك، نجد، بعد كل شيء، أن هذه ليست سوى إعادة صياغة للشيء الذي يعتبره إنجلز مألوفاً للنظرة المادية العالمية والذي لا يحتاج إلى شرح طويل.

الاقتباس الثاني (***)¹، الذي يقصمه تومسون إلى نصفين بدون توضيح أنه يفعل ذلك، يقوده إلى أن يسأل سؤالاً أكدته في الأعلى. الآن هذا هو المقطع الكامل عند لينين، بالكلمات التي حذفها تومسون: "فإن كل منتج بمفرده في الاقتصاد العالمي يدرك أنه يدخل تغييراً ما في تكتيك الإنتاج، وكل رب عمل يدرك أنه يبادل منتجات ما بمنتجات أخرى، ولكن هؤلاء المنتجين وأرباب العمل هؤلاء لا يدركون أنهم يغيرون الوجود الاجتماعي بذلك. ولم يكن بوسع حتى 70 شخصاً مثل ماركس أن يشملوا في الاقتصاد العالمي الرأسمالي مجمل هذه التغيرات بجميع تشعباتها. والأكبر هو أن قوانين هذه التغيرات، وأن المنطق الموضوعي لهذه التغيرات ولتطورها التاريخي قد ثبت من حيث الرئيسي والأساسي، الموضوعي، لا بمعنى أنه بوسع مجتمع الكائنات الواعية، الناس، أن يوجد ويتطور بصورة مستقلة عن وجود الكائنات الواعية (وإلى هذه التوافق فقط يشير بوغدانوف (لنظريته)) بل بمعنى أن الوجود الاجتماعي مستقل عن وعي الناس الاجتماعي. ومن واقع أنك تعيش وتدير اقتصاداً، وتنجب أولاداً، وتنتج منتجات، وتبادلها، تتشكل سلسلة ضرورية موضوعياً من الأحداث، سلسلة من التطور، مستقلة عن وعيك الاجتماعي الذي لا يشملها أبداً بكليتها. إن أسمى مهام البشرية هي شمول هذا المنطق الموضوعي للتطور الاقتصادي (لتطور الوجود الاجتماعي) في السمات العامة والأساسية لكي تكيف له، بأكثر ما يمكن من الوضوح والجلاء والنقد، وعيها الاجتماعي ووعي الطبقات الطليعية في جميع البلدان الرأسمالية".

لاحظوا كيف يتم الإجابة على سؤال تومسون في الكلمات التي يحذفها هو نفسه. لاحظوا كيف يوضح لينين بشكل تام أنه لا يتحدث عن الفكرة الخام، (التافهة) التي تقول أن مجتمعاً من الكائنات الواعية، البشر، يمكن أن يتواجد بصورة مستقلة عن وجود الكائنات الواعية، أن الكائنات الإنسانية الواعية، والتي ينخرط وعيها في كل مجالات العمل يمكن أن توجد بشكل منفصل ومستقل عن وعيها، وهذا ما يلتقطه تومسون ويلعنه كشيء (تافه)، كما لو أن لينين لم يفعل ذلك أبداً. إذا قام تومسون بتشويه كتابات لينين الفلسفية والتلاعب بها بهذه الطريقة، علماً أنني لا أعرف بالضبط الظروف التي كتب فيها تومسون مقاله، فإنه لا يسعني إلا أن أقول أنه من الواضح أن تومسون قرأ نص لينين الصعب على عجلة من أجل العثور على تأكيد، في جمل معزولة بأن هذا النص يحتوي على بنور (الستالينية). وأنا أؤكد أن هذا الانطباع ليس له أساس حقيقي ليس فقط نظراً إلى أنه يقوم بتشويه أفكار لينين عن عمد بهذه الصورة السخيفة. إنه انطباع لم يتولد عن سمات تومسون الشخصية البحثية بحد ذاته، إنه نزعة موجودة في الفكر الفلسفي الغربي كله ومتأصلة فيه.

إن لدى المثال الذي يعطيه لينين هنا أهمية دياكتيكية كبيرة. بالطبع، يقول أن البشر الذين ينتجون ويتبادلون واعين. لا أحد سوى الأحمق أو (التافه) قد يحمل الجدل على هذا المستوى. إنهم فقط واعين لمظهر النشاطات التي ينخرطون فيها. إن جوهر القوانين الموضوعية التي تحمل النتائج

1 - نفس المصدر ص 379

النهائية لجهودهم الإنتاجية مخفية عنهم (بالتحديد لأن الوعي البشري لا يعطي انعكاساً فورياً كالمرآة للواقع)، ولا يمكن إلقاء الضوء عليها إلا من خلال البحث العلمي. كان هذا هو البحث العلمي الذي قام به ماركس في (رأس المال). يتم الكشف عن القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي من خلال (قوة التجريد)، والانتقال من المظهر إلى الجوهر، من الظاهرة إلى القانون، وبذلك يتم تعميق وإثراء الوعي الإنساني وجعله أكثر علمية. لا أحد غير (التافه) من شأنه أن يوحي بأن البشر ليسوا واعين بمظاهر نشاطهم الاقتصادي. من لم يدرك أهمية الانتقال من المظهر إلى الجوهر ومن الجوهر الأقل عمقاً إلى الجوهر الأكثر عمقاً لن يبدأ في تقدير الثراء والتعقيد والقيمة العلمية للمنهجية الديالكتيكية، ومن المقدر أن يُضلل مرةً أخرى على طريق المثالية والميتافيزيقية.

ب- الضرورة والحرية

إن جوهر هجوم تومسون على المادية الديالكتيكية هو هجومه على المفهوم الماركسي حول الحرية الإنسانية. مرةً أخرى، هناك محاولة لفصل وجهات نظر لينين عن آراء ماركس وإنجلز. رأي ماركس هو حس مشترك Common sense وينزلق لينين إلى الغموض والتصوف: "يتحول رأي ماركس المنطقي Common sense بأن حرية الإنسان تتوسع مع كل توسع للمعرفة (الحرية تتلخص... في قوانين الطبيعة الخارجية وكذلك القوانين التي تدير الوجود البدني والروحي للإنسان نفسه- إنجلز*) إلى غموض حول أن حرية الإنسان تتلخص في خدمته "المنطق الموضوعي للتطور الاقتصادي": تصبح (حريته) عبودية (الضرورة)".

أولاً، لقد أظهرنا بالفعل أن إحدى الاقتباسات من لينين التي اعتمد عليها تومسون تعود في حقيقة الأمر إلى فريدريك إنجلز. ثانياً، ها هنا الاقتباس الكلي من فريدريك إنجلز (*) من (ضد دوهرينغ)، حيث يضع تومسون النتيجة النهائية لهذا الاقتباس بين قوسين: "الحرية لا تتلخص في الاستقلال المتخيل عن قوانين الطبيعة، بل في معرفة هذه القوانين والإمكانية المستندة إلى هذه المعرفة لحمل قوانين الطبيعة بانتظام على العمل من أجل أهداف معينة. ويخص ذلك قوانين الطبيعة الخارجية وكذلك القوانين التي تدير الوجود البدني والروحي للإنسان نفسه، وهما صنفان من القوانين لا نستطيع فصل أحدهما عن الآخر في أفضل الأحوال إلا في تصوراتنا، وليس في الواقع. وبالتالي فإن حرية الإرادة ما هي إلا القدرة على اتخاذ القرار مع معرفة الأمور. وهكذا فكلما كان حكم المرء على مسألة معينة أكثر حرية، تحدد مضمون هذا الحكم بقدر أكبر من الضرورة!". لو كان بالإمكان إن اطلع تومسون على آخر جملة لفريدريك إنجلز: هل هذه (عبودية) للضرورة؟ ثالثاً، في عبارة "تصبح (حريته) عبودية (للضرورة)، فإن تومسون نفسه ينزلق إلى أكثر الخرافات الفاضحة وضوحاً. يخون اختياره للكلمات الصورة في ذهنه: وكأنما (استعباد) قوانين الطبيعة للبشر يشبه قوانين الحكومات، ويتوق بذلك إلى الحرية في إنهاء هذه (العبودية). يبدو أن الطريق إلى الحرية

¹ضد دوهرينغ، إنجلز، دار التقدم، 1984، ص133

بالنسبة إلى تومسون يقع في إنهاء هذه (العبودية): بالنسبة إلى الماركسيين يكمن الطريق إلى الحرية في الاعتراف بوجود قوانين موضوعية، والتعرف عليها بأكثر قدر ممكن، وتكييف الممارسات الاجتماعية تبعاً لها. لا يمكن لأي قدر من... الكلام (العاطفي) حول (العبودية) أن يغير اعتماد تومسون نفسه وتحديد أنشطته من خلال مجموعة القوانين الموضوعية: الفيزيائية، الكيميائية، البيولوجية والفسولوجية والاجتماعية. إنه ملزم في الممارسة بهذه القوانين طيلة أربع وعشرين ساعة في اليوم. بالنسبة إلى الماركسيين، فإنهم لا يعترفون بإمكانية القفز عن القوانين الموضوعية للعالم، أو انتهاكها أو (التحرر) منها، فهذه الحرية غير ممكنة ولا معنى لها. ومع ذلك، لا يوجد أية فلسفة أو فكر، يمكنه أن يدلنا على الطريق إلى تحقيق الحرية الإنسانية الحقيقية إلا الماركسية.

وفي نفس السياق، لا يُعاني فهم ماركوز (للماركسية السوفييتية) من قصور وخلل شديدين وحسب، بل ومن استناده على مُقدمات يضعها في ذهنه بشكلٍ مُسبق. "فالماركسية السوفييتية تُعرّف الحرية بأنها (ضرورة مُعترف بها)، راجعةً بذلك إلى تعريف هيغل الذي راجعه إنجلز، والذي ينص على أن الحرية (اعتراف) بالضرورة"¹. وبما أننا لم نستطع الوصول إلى مرجع الماركسي السوفييتي الذي يستشهد به ماركوز وينتقده، فإننا مضطرين إلى أن نستشهد بماركسيين سوفييت، كثيراً ما يستعرضون الماركسية في "الكتب الرسمية الموجزة"²، التي تتعرض للنقد في كتاب ماركوز.

في كتاب (عرض موجز للمادية الديالكتيكية) يقول مؤلفيه "أن حرية الإنسان تكمن في معرفة قوانين الطبيعة والمجتمع"³. قد يبدو أن هذا ما يعترض عليه ماركوز، ولكن بعد عدة صفحات من الشرح، يؤكد المؤلفين بأنه "في الحياة الاجتماعية، فإن نشاط الناس يدخل في عداد الظروف التي بدونها لا تتحقق الضرورة ولا تتجلى"⁴. وهكذا، يشدد الماركسيين السوفييت على حرية ونشاط الناس، وعلى ضرورة التغيير الثوري. يقول الماركسي السوفييتي ريتشارد كوسولابوف بأن فلاديمير لينين بحث موضوع علاقة الضرورة بالحرية ودرس المقدمات الاستمولوجية لمفهوم إنجلز حولها "وهذا لا يستبعد بل يفترض وجود جوانب أخرى لا تقل أهمية للمشكلة. ولم يكن عبثاً أن يُلاحظ لينين بعد أن يدرس دلالة كلمات إنجلز عن الحل العلمي للمسألة الأساسية للفلسفة أن (الممارسة الإنسانية الحية كلها -لدى إنجلز- تسود نظرية المعرفة ذاتها)"⁵، "ونصل من هذه الكلمات إلى ان إنجلز يُضفي محتوىً مادياً جديداً على صيغة هيغل، فلا يؤكد معرفة القوانين قدر ما يؤكد السيطرة -المستندة إلى المعرفة- على الظروف الخارجية والداخلية لنشاط الإنسان الحيوي. ومن هنا فإن الجانب الاستمولوجي لا يهتم إنجلز إلا بقدر ما يستطيع أن يؤثر على التحقيق العملي للحرية الإنسانية، أي سيطرة الإنسان على قوانين الطبيعة والمجتمع، وهو أمر ليس ممكناً إلا بتحويل هذه الأخيرة إلى أساس واعٍ للنشاط الإنساني. وينبغي أن نضع هذه السمة النوعية في ذهننا دائماً. فمعرفة الضرورة

1 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص 90

2 - نفس المصدر ص 89

3 - عرض موجز للمادية الديالكتيكية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت، دار التقدم، ص 140

4 - نفس المصدر ص 144

5 - الماركسية والحرية، ريتشارد كوسولابوف، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، ص 29

مقدمة للسيطرة على الطبيعة والظروف الاجتماعية وإلا لاستحالت الحرية، لكن الكلمة الحاسمة للممارسة التي تكفل بالفعل هذا المستوى أو ذاك للحرية¹.

ج- الضرورة

ترتبط أهمية مقولة الضرورة ارتباطاً وثيقاً بمقولات الجوهر والقانون. يقول لينين: "القانون هو انعكاس الجوهر في حركة الكون"²، ينص قانون عملية تطور الطبيعة أو المجتمع على العلاقات الأساسية والضرورية في تلك العملية. تلخص القوانين العلمية بشكل أو بآخر العمليات السببية التي تعمل في الظواهر، وتخيرنا بالخصائص التي لا بد لظاهرة ما أن تظهر عليها، وتعتبر عن حتمية تطورها بطريقة معينة في ظل ظروف معينة. إن الاعتراف المادي بموضوعية الوجود وقوانينه، ليس حرية بعد، ولكنه متطلب لكل حرية. صحيح بالطبع أن البشر يتصرفون بأهداف ونوايا واعية. ولكن أي محاولة لتفسير التاريخ البشري انطلاقاً من أهداف ونوايا البشر وإراداتهم لوحدها، لن تعزز فهمنا له. تتصادم أهداف البشر، وتحدث أشياء لم يرغب أحد بحدوثها وحتى لم يتوقعها أحد. لذلك يجب على أي فهم علمي للتطور الاجتماعي أن يبدأ من القوانين العامة الداخلية التي تحكم في نهاية المطاف تطور المجتمع البشري وأهدافهم ونواياهم ونظرياتهم الموجودة في رؤوسهم. "إن الناس هم صانعو تاريخهم، ولكن، ما الذي يحدد دوافعهم، وخصوصاً دوافع الجماهير البشرية؟ وما هو سبب تصادم الأفكار والمطامع المتضادة؟ وما هو مجموع هذه التصادمات في مجمل المجتمعات البشرية، وما هي الشروط الموضوعية لإنتاج الحياة المادية، تلك الشروط التي هي أساس كل نشاط الناس التاريخي؟ وما هو قانون تطور هذه الشروط؟ إن ماركس قد أعار انتباهه لكل هذه المسائل، ودل على طريق الدراسة العلمية للتاريخ بوصفه عملية واحدة تسير وفق قوانين معينة، رغم كل تعدد جوانبها الهائل، ورغم كل تناقضاتها"³.

أن تكون حراً لا يعني أن تنتهك قوانين الطبيعة والمجتمع، وهذا أمر غير ممكن. البشر ليسوا أحراراً كما يقول المثاليين بأن إرادتهم يجب أن تكون مستقلة عن قوانين الطبيعة والمجتمع، أو عندما ينكرون وجود القوانين الموضوعية، ولا هم دُمى أو روبات تفبع الضرورة في حياتهم خارج مدى ممارستهم. أن تكون حراً، حسب المادية الديالكتيكية هي أن تتصرف وفقاً للقوانين الموضوعية. كل خطوة إلى الأمام في معرفة هذه القوانين يعني خطوة إلى الأمام في امتلاك الحرية. فكما يعتمد البشر إلى توسيع مجال حريتهم بقدر ما يمتلكون معارف عن الطبيعة، فإنهم يوسعون مدى حريتهم بقدر ما يتعرفون أكثر على قوانين المجتمع، وبالتالي تتوسع سلطتهم على السيطرة على حياتهم الاجتماعية. وإلى الحد الذي يخطط فيه البشر لأفعالهم، ممارساتهم، إنتاجهم وتوزيعهم مع معرفتهم لهذه الظروف فإنهم في موقع يؤهلهم للفوز بالحرية الحقيقية.

1 - نفس المصدر ص30

2 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقية 1988، ص160

3 - مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة، لينين، دار التقدم- موسكو، ص22

إن أفضل مثال على ذلك هو نضال الناس من أجل الاشتراكية. هل يساعد الجهل بالقوانين الاقتصادية الطبقة العاملة؟ أليس اكتساب المعرفة بوضعهم الحقيقي، بالإضافة إلى عوامل أخرى، يصيرون قادرين على إحداث ثورة في المجتمع وكسب حريتهم بما أن الموقف الطبقي يقود موضوعياً بالنضال إلى حل المجتمع الرأسمالي؟ بعبارة أخرى، هل من الشيء الفطري أن نقول للطبقة العاملة أن مسؤوليتها العليا هي تكييف وتهيئ لواقع النمو الاقتصادي الموضوعي "بأكثر ما يمكن من الوضوح والجلاء والنقد"¹؟ من أجل تسليح نفسها، كما يقال، بالمعرفة بتاريخ ووظائف وعمليات النظام الرأسمالي من أجل النضال ضده والإطاحة به؟ إنها لنوع غريب، أو حتى لاإنساني من (الإنسانية)- مذهب تومسون- ذلك الذي يؤكد على أهمية وعي الإنسان، ويدير ظهره إلى المتطلب الأساسي والأهم لنجاح نضال الطبقة العاملة التي يجب أن تكون واعية لواقع مجتمعاتها وقوانين عملها. إنه نوع لاإنساني من (الإنسانية) ذلك الذي يريد أن يعزل الطبقة العاملة من سلاح الحصول على تلك المعرفة.

يشير لينين إلى الطريق الذي يجب على العمال أن يسلكوه من أجل حريتهم. أثري وعيك بمعرفة دقيقة قدر الإمكان لقوانين تطور المجتمع. يصرخ تومسون للجميع، لا تستمعوا إليه! إنه يريد منكم أن تكييفوا أنفسكم مع (الحوافز الاقتصادية). يعلم لينين جيداً أن مستوى وعي الطبقة العاملة لا يعتمد تلقائياً على مكانها الطبقي. إنه يعرف جيداً أن البنية الأيديولوجية الفوقية للمجتمع البرجوازي تعزز جميع أنواع الأوهام في أذهان الطبقة العاملة، وبأنهم لا يستطيعون القيام بأي شيء لتغيير أي شيء، بشكل عفوي. إنه يعلم أن النظرية الاشتراكية تعتمد في جوهرها على معرفة قوانين عمل النظام الرأسمالي، ليس مظهره، وأن هذه المعرفة لا يمكن إلا أن تأتيها من الخارج، من الماركسيين. لذلك دعا الشيوعيين أن (يكييفوا) "وعي الطبقات الطليعية"² مع حقائق التطور التاريخي، تعليمهم، قيادتهم، "تكييفهم" مع الحقيقة. يشتهي تومسون بأن مثل هذا النمط لا يتأقلم إلا مع المخ الإلكتروني، معتقاً بذلك أفضل تقاليد الإمبريقية الإنجليزية جلاءً، وغاضباً من هذه المغامرة المخيفة.

د- الحرية

لا يكفي القعود والتأمل من أجل اكتساب المعرفة عن الأشياء. علينا أن نضع هذه المعرفة في خدمة البشر، ونخضعها لاحتياجاتهم وأهدافهم، أن نعمل عليها ونطورها. إننا لا نتعرف على قوانين الطبيعة والمجتمع عن طريق الإلهام الإلهي، ولكن بالعمل من أجل الحصول عليها. نتطرق ونُخَبِّر وتصير معرفتنا أكثر دقةً (بالضرورة)، المشتقة من نشاطنا العملي، من خلال هذا النشاط العملي نفسه، هذه هي المقدمة والشرط المسبق الذي لا غنى عنه لحرية الإنسان. لا تكون المعرفة (بالضرورة)، في حد ذاتها، كافيةً لإضفاء الحرية علينا، كما يعتقد تومسون في مقالته. إنها فقط،

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي- لينين، دار التقدم، موسكو، ص379

2 - نفس المصدر

حتى هذه اللحظة، التعبير النظري عن علاقتنا بالضرورة. ولكن عندما ندخل في علاقات عملية مع الضرورة، نكسب الحرية عندما نستخدم معرفتنا في النشاط والنضال العملي الإنساني. "فما دمنا لا نعرف قانون الطبيعة، فإن هذا القانون الموجود والذي يفعل فعله في معزل عن إدراكنا، خارج إدراكنا، يجعلنا عبيداً (للضرورة العمياء). ومتى عرفنا هذا القانون الذي يفعل فعله (كما كرر ماركس آلاف المرات) بصورة مستقلة عن إرادتنا وإدراكنا، فإننا نصبح أسياد الطبيعة. إن السيادة على الطبيعة، هذه السيادة التي تتجلى في نشاط البشر العملي، هي نتيجة لانعكاس ظاهرات الطبيعة وعملياتها انعكاساً صحيحاً موضوعياً في رأس الإنسان، هي دليل على أن هذا الانعكاس (في حدود ما يبينه لنا الواقع العملي) هو حقيقة موضوعية، مطلقة، خالدة"¹.

وهكذا فالحرية هي قدرة البشر على تلبية احتياجاتهم وتحقيق أهدافهم، على أساس معرفة هذه الحاجات وكيفية تحقيقها. البشر ليسوا أحراراً إلى مدى جهلهم، وعدم قدرتهم على السيطرة على العوامل التي تؤثر على تلبية احتياجاتهم وتحقيق رغباتهم. إنهم أحرار إلى الحد الذي يعرفون فيه ما هي هذه العوامل، وبالتالي السيطرة عليها من الناحية العملية. الحرية، هي صفة إنسانية صرف، يحصل عليها البشر ككائنات اجتماعية بصفة خاصة. واجه البشر في العصور البدائية قوى الطبيعة العمياء، وكانوا بذلك تحت رحمة الطبيعة. لقد حققوا الحرية تدريجياً عبر النضال، وكسبوا المعرفة ب(الضرورة) خطوة خطوة وطبقوا هذه المعرفة في كفاح إضافي من أجل كسب المزيد من المعرفة والحرية والتقدم المادي. واجه البشر، طوال تاريخ المجتمعات البشرية، علاقاتهم الاجتماعية كما واجه البشر البدائيين قوى الطبيعة. بالنسبة إلى الجزء الأكبر من تاريخ المجتمعات الطبقيّة، بدت القوى الاجتماعية خارج سيطرة البشر تماماً، وقدمت الأحداث الاجتماعية العظيمة والحروب والثورات وانهايار الإمبراطوريات نفسها على أنها كوارث لا تقل رعباً عن الكوارث الطبيعية وأنه لا يمكن السيطرة عليها. على الرغم من الزيادة الهائلة في المعرفة حول الطبيعة خلال المئة سنة المنصرمة، إلا أن العلم الاجتماعي البرجوازي كله، لم يستطع أن يتنبأ أو يسيطر على الحروب والأزمات التي تهب المجتمع الرأسمالي من أساسه، لقد فشل هذا العلم الاجتماعي البرجوازي في أن يتقدم بحلول كبيرة لمجتمعات البشر.

ومرة أخرى، فإن قدرة البشر دائمة التقدم على السيطرة على الطبيعة كانت ذات فائدة محدودة لجماهير الناس، بسبب افتقارهم إلى الحرية الاجتماعية الحقيقية. لا يمكن حل مشكلة علاقة البشر بالطبيعة أبداً طالما أن المجتمع تُسيطر عليه الطبقات البرجوازية المتعاقبة الاستغلالية. يعوق النظام الاجتماعي الرأسمالي المهترئ التطبيق السليم للمعرفة العلمية والفنية للبشرية. إنه يستخدمها من أجل تحصيل الربح والتدمير والوقوف في طريق التقدم. يكمن الطريق إلى الحرية في الإطاحة بهذا النظام. هذه هي المهمة التاريخية للطبقة العاملة، مسلحة بالمعرفة العلمية بوضعها الحقيقي والمهام التي تضعها أمامها الماركسية، أي إنهاء علاقات الإنتاج الرأسمالية التي تعيق تلبية حاجات الإنسان

1 - نفس المصدر ص218

الحرية من خلال القيام بالثورة الاشتراكية وإقامة دكتاتورية البروليتاريا وبناء مجتمع اشتراكي. وهكذا، بعيداً عن الادعاء بأن الماركسية تقضي على دور الإنسان ودور وعيه، تبين الماركسية كيف يتطور المجتمع البشري بالضرورة، كيف يمكن الحوز على الحرية، وما هي القوة الاجتماعية التي يمكنها الفوز بالحرية إذا ما نُظمت وجهزت أيديولوجياً بشكل جيد، لتسير بالبشرية إلى الأمام من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية.

هـ- المنهجية الديالكتيكية

لا يستخدم تومسون، في إشارته إلى لينين مصطلح (الديالكتيك). إنه يضعها بين فواصل معكوسة، في سياق يجعل معنى هذا المصطلح ملتبساً فيجعله مساوياً لـ(الروح Soul). ان هجومه على الديالكتيك ليس واضحاً ولكنه واضح في هجومه الكلي على لينين كفيلسوف. إن نظرية المعرفة التي يهاجمها هي نظرية الديالكتيك. نظرية الأيديولوجيات التي يعارضها هي نظرية الديالكتيك، ونظرية الحرية التي يعارضها هي نظرية الديالكتيك أيضاً. وبما أن مساهمة لينين الفذة في الفلسفة كانت في مجال المنهجية الديالكتيكية، فإن استهانة تومسون بفلسفة لينين قد أطلق عليها (عتاباً) على لينين لكونه انغمس في الديالكتيك، امتصه الديالكتيك. الديالكتيك بالنسبة إلى لينين هي "ثمرة قيمة للأنظمة المثالية... هذه الثمرة التي لم يستطع الديوك أضرار بوخزر ودوهرينغ وشركاؤهم (مع ليكلر وماخ وافيناريوس وخلافهم) أن يفرزوها من كومة زبل المثالية المطلقة"¹¹. لا يعترف تومسون بالثمرات إلا عندما يراها. لكن لينين اعتبر أن الديالكتيك لا غنى عنه لحركة الطبقة العاملة من أجل فهم واستغلال تناقضات المجتمع الرأسمالي. ليس صدفةً أن الدراسة الفلسفية المركزية للينين كانت عبارة عن تعليق طويل، صفحةً بصفحة على علم المنطق الهيجلي، حيث تم وضع أسلوب هيغل في المثالية على رأسه، واشتغل عليه وهضم جيداً من وجهة نظر مادية بكل تعقيداته ولدانته ودقته. ليس صدفةً أن لينين انخرط في دراسة هيغل في خريف 1914، في الوقت الذي كانت تتفجر فيه تناقضات النظام الرأسمالي وعندما انهارت الأممية الثانية في خيانتها وانتهازيتها. رأى لينين -وحيداً ومعزولاً، في معارضته للحرب الإمبريالية - في فلسفة هيغل، أن الأحداث لا يمكن الحكم عليها من مظاهرها السطحية، بل من تناقضاتها الأساسية، القفزات في التطور، الثورات، النفي، والتحول إلى النقيض. وجد لينين بفهم مادي، في هيغل مبرراً فلسفياً كافياً لحكمه، والذي تأكد بعد ذلك بثلاثة سنوات أن شروط الثورة البروليتارية قد نضجت. تكشف تلك الملاحظات على هيغل، بطريقة لا تكشف عنها أي من أعمال لينين الأخرى، طريقة عمل عقله الداخلي الجبار، وهو يدرس ويقطب أفكار فيلسوف عميق وصعب مستخرجاً العصاراة الحيوية منها.

و- وحدة الأضداد

- المادية ومذهب النقد التجريبي، دار التقدم، موسكو، ص282-283

الديالكتيك عند لينين هو العلم الذي يُبين كيف أن المتناقضات يمكن أن تكون (وهي تصير) مُتمثلة في الهوية، في أية شروط يتحول نقيض إلى آخر¹، إذا طُبقت هذه المرونة على نحو ذاتي، فإنها ستؤدي إلى الانتقائية والفسطة. أما إذا طُبقت موضوعياً، فإنها ستعكس الجوانب الكلية للعمليات المادية ووحدها، ديالكتيكها، الانعكاس الصحيح للتطور اللامتناهي للكون². إن وحدة المتناقضات هي "الاعتراف، أو اكتشاف الاتجاهات المتناقضة، المتنافية والمتعارضة في جميع الظواهر وعمليات الطبيعة و"في عدادها تدخل ظاهرات الروح والمجتمع وتفاعلاتهما"³. لم يحظ هذا الجانب من الديالكتيك، كما أشار لينين، بالاهتمام الكافي: يُعتبر تماثل الأضداد بمثابة مجموعة من الأمثلة⁴. إن وحدة الأضداد هي تجريد بالطبع، وتجريد من مستوى عالٍ للغاية: إنها أحد اعم قوانين العالم العامة للسيرورة. تستخدم كلمة (وحدة) هنا، ليس بالمعنى التقليدي لها، ولكن بمعنى فلسفي خاص حيث تتضمن مفهوم (الاتحاد) أو اللانفصالية في عملية واحدة، تغلغل متبادل، تبعية متبادلة، تحول كل منها إلى الأخرى. تنطوي وحدة الأضداد على أن وجود وتطور كل ضد هو شرط لوجود وتطور الضد الآخر، وتتحول كل خاصية أو جانب تحت شروط معينة إلى ضدها، وتتشابك كل الجوانب المتناقضة في جميع أنحاء الكون على كل مستوى من مستويات الحركة. رأى لينين وحدة الأضداد على أنها مشروطة، انتقالية ونسبية، وتكون هذه الوحدة مطلقة بمعنى أن التطور والحركة هما المطلقين.

4- مقولات المنطق الديالكتيكي

"أمام الإنسان، توجد شبكة الظاهرات الطبيعية. الإنسان الغريزي، الهمجي، لا يتحرر من الطبيعة. الإنسان الواعي يتحرر منها. المقولات هي درجات هذا التحرر، أي درجات معرفة الكون، نقاط عقدية في الشبكة تُتيح معرفتها والسيطرة عليها"⁵. وهكذا، يُظهر لينين لنا أن هذه المفاهيم الأكثر تجريباً، مقولات المنطق الديالكتيكي، أو مقولات نظرية المعرفة الماركسية، مشتقة من كل الكون العياني المادي ومرتبطة به. أهملت هذه المقولات إلى حدٍ ما في فترة من فترات الاتحاد السوفييتي، ولكن ماركوز ينظر إلى هذه الفترة، ويسحبها على فكر لينين كذلك، ويعممها على الفكر الفلسفي الماركسي السوفييتي كله. طور لينين هذا الجانب الأساسي من المنهج الديالكتيكي، وقام الفلاسفة السوفييت بتصنيف وتعميق هذه المقولات بعده⁶. "من أجل البدء بأبسط وأكثر المقدمات شيوعاً واعتياديةً: أوراق الشجرة خضراء، زيدٌ رجل، غبروش كلب، إلخ... يوجد ديالكتيك، وهكذا تكون

1 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص130

2 - نفس المصدر ص130

3 - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم، ص423

4 - نفس المصدر ص422

5 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص116

6 - عُقدت عدة مؤتمرات في الاتحاد السوفييتي لتطوير مقولات المادية الديالكتيكية، ونتج عنها مجموعة من الكتب والمقالات. أنظر مثلاً مقالة: مُساهمة في مسألة مقولات المادية الديالكتيكية، الكسندر بيتروفيتش شيبوتولين، ترجمة مالك أبو عليا

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=696575>

الأضداد (الخاص هو ضد العام) مُتماثلة، فالخاص غير موجود إلا في العلاقة التي تؤدي إلى العام. والعام غير موجود إلا في الخاص، عبر الخاص. كل خاص له طابعه العام (بهذه الصورة أو تلك). وكل عام هو (جزء أو جانب أو جوهر) من الخاص. وكل عام لا يشمل جميع الأشياء الخاصة إلا على وجه التقريب. وكل خاص لا يشترك تمام الاشتراك في العام، إلخ، إلخ.. كل خاص يرتبط عبر آلاف الدرجات الانتقالية بعناصر خاصة من طبيعة أخرى (أشياء، ظاهرات، تفاعلات)، إلخ.. حتى هنا توجد عناصر وأجنة مفهوم الضرورة، عناصر وأجنة العلاقة الموضوعية في الطبيعة، إلخ. فالعَرَضِي والضروري، والظاهرة والجوهر، موجودة حتى هنا، لأننا حين نقول: زيدٌ رجل، غبروش كلب، هذه ورقة شجرة، إلخ.. فإننا ننبذ جملة من المميزات بوصفها من الأشياء العَرَضِيَّة، ونفصل الجوهر عما هو طارئ، ونعارض أحدهما بالآخر¹. يبدو أن لينين اعتبر (المظهر والجوهر)، من بين جميع المقولات، الأكثر أهمية وثراءً. إنها ترتبط بشكل قريب بـ(الظاهرة والقانون). يأخذنا وحدة وصراع المظهر والجوهر كجانبيين (أو لحظتين) للواقع المادي، إلى قلب المنهجية الديالكتيكية، كمنهجية للتفكير حول العمليات قادر على أن يؤمن لنا معرفةً أدق بعلاقتها الداخلية وقوانينها. يكشف (المظهر) عن (الجوهر) ويخفيه في الوقت نفسه، لأن "الظاهر هو الجوهر في أحد تعييناته، في أحد وجوهه، في إحدى لحظاته"². سيكون هذا واضحاً عندما نفكر فيه قليلاً. عندما نحلل ظاهرة ما، فنحن نمر من المعرفة السطحية، الظاهرية إلى المعرفة بجوهرها. يصبح هذا الجوهر بدوره، مظهراً يخفي ويكشف جوهرأ أعمق. غالباً ما يتحول حل مسألة سياسية أو تنظيمية ما، تحليل وضع معين، إلى اكتشاف عياني لكيف ولماذا تظهر عملية ما، في مستوى معين، من خلال أحداث معينة، وتغطيتها أحداث أخرى. يمكننا أن نفهم (المظهر) بطريقة جديدة عندما نحصل على معرفة عميقة حول (الجوهر). ان كل (جوهر)، كل قانون، كل ضرورة يكتشفها الإنسان هي درجة إلى الأعلى في عملية لامتناهية من تحصيل المزيد والمزيد من المعرفة عن العمليات الكونية للسيرورة في وحدتها، ترابطها الداخلي واعتماديتها المتبادلة.

ليس من الصحيح الاعتقاد أن لينين قام فقط بالتقاط ما هو مفيد من هيغل بدون تطويره على نحو مادي. إن ديالكتيك الجوهر والمظهر بين يدي لينين، على سبيل المثال، هو أكثر عيانيةً وديناميكيةً مما هو بين يدي هيغل. المظهر والجوهر بالنسبة إلى هيغل متعايشان جنباً إلى جنب، متجاورين. إنهما بالنسبة إلى لينين في عملية مستمرة من التفاعل الديناميكي المتواصل. المظهر، هو ساحة للتغيرات البيئية والتدرجية حيث يُبقي الجوهر كامناً. مثلاً، يكمن عدم فهم التفاعل الديالكتيكي في قلب الارتباك والتشويش في أذهان المفكرين والمعلقين والصحفيين حول الأحداث التي جرت في الاتحاد السوفييتي، سياساته والعمليات الداخلية. لقد كانوا يرون مظهر الأشياء فقط.

أ- نفي النفي

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم، ص 424-425
2 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 147

لقد اتهمت الميتافيزيقيا الديالكتيك بأنه يفهم النفي كتدمير مُطلق على حد زعمهم. وفيما يتعلق بمختلف مراحل التطور الاجتماعي والقيم الثقافية يزعم أعداء الديالكتيك أن النفي يعني العدمية، وأن مثل هذا الفهم الساذج للديالكتيك لا يميزان أعداء الديالكتيك المسافرين وحسب، بل والذين يدعون أنهم من أنصاره أيضاً. يعتقد ماركوز وهوركهايمر وأدورنو بأن النفي الواقعي لا يكون إلا في تلك الحالة التي لا ترتبط فيها (قوى النفي) ووسائله بأي شكل بالمنظومة القديمة المُتعرضة للنفي، ويستنتجون من هذه الموضوعات استنتاجات عملية رجعية جداً.

إن قانون نفي النفي هو "تطور يبدو كأنه يعود ويمر بمراحل مقطوعة سابقاً ولكن على نحو آخر، وعلى قاعدة أرقى... تطور على نحو لولبي، إذا صح التعبير، لا على خط مستقيم"¹. رأى لينين أن قانون النفي هو أهم عنصر في الديالكتيك، "ليس النفي العاري، ولا النفي الوهمي العابث، ولا النفي الريبي، ولا التردد، ولا الشك، هو ذو دلالة وجوهري في الديالكتيك- التي بالطبع تحوي في نفسها عنصر نفي بل تحويه كعنصر هو الأهم- كلاً، بل النفي بوصفه لحظةً للارتباط، لحظةً للتطور الذي يُبقي الإيجابي، أي بلا تردد، بلا انتقائية"². النفي، مفهوماً على نحو ديالكتيكي، هو شيء ما مُحدد، له مُحتوى مُحدد، التناقضات الداخلية تُسبب زوال القديم وحلول الجديد، الأعلى، محله"³. يتم تجاوز القديم عندما تكون الشروط للجديد قد نضجت، عندما تندفع تناقضاته الداخلية أبعد من نفسه، كما لو أنه قد تم اقتياده إلى "نفيه". إن تطور الشيء يؤدي إلى نفيه، ومع ذلك، لا يتم تدمير التقدم الذي تم إحرازه في المرحلة القديمة، ولكن يتم تضمينه، تجاوزه وحفظه والصعود به إلى مستوى جديد.

إن مفهوم النفي، هو، إذا جاز التعبير، النقطة التي تتقاطع فيها قانوني وحدة وصراع الأضداد، وتحول الكم إلى نوع. يُمكن أن يقال عن العملية أنه تم نفيها عندما يقود صراع الأضداد فيها أبعد من مستواها النوعي الحالي. أحياناً ما يقال "أن كل شيء يحمل بذور دماره". ولكن من الأدق القول "بذور نفيه"، وربما سيكون أكثر دقةً كذلك القول "كل شيء يحتوي على نفيه"، لأن النفي هو الشيء الجديد الذي ينمو ويتطور في رحم القديم ويحل محله في النهاية.

ولكن هذه عملية لا تنتهي أبداً. تصبح كل مرحلة جديدة في الوقت المناسب مرحلةً قديمة. كل نفي في حد ذاته ساحة تناقضات جديدة تقود إلى الأمام نحو قفزة نوعية جديدة، إلى مرحلة أعلى من التطور آخذةً معها التقدم المُحرز في مراحل سابقة، ولذلك غالباً ما يظهر في المرحلة المتقدمة أنها تشبه المراحل التي سبق وأن تم تجاوزها، أحياناً يمكن أن يُعرض نفي النفي على أنه مجموعة أمثلة، ويمكن أن تكون الأمثلة ضعيفة. يجب إعطاء أمثلة على نفي النفي، ولكن القانون هو فكرة مجردة،

1 - مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة، لينين، دار التقدم، موسكو، ص19
2 - دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص223
3 - نفس المصدر ص119

ولا يستنفد محتواه أو يتم توضيحه بشكل كامل من خلال الأمثلة، لأنه قانون شامل للطبيعة والمجتمع والمعرفة الإنسانية.

الخطوة الثانية لهربرت ماركوز في حربه ضد الماركسية، هو تضيق أكثر لها، من خلال مُحاربة المفهوم المادي الديالكتيكي للتاريخ ككل، نحو التعامل مع (ما قبل) تاريخ المجتمع البشري فقط. حسب ماركوز، الماركسية ليست مادية تاريخية، بل مادية ما قبل تاريخية "إن عالمها هو عالم ما قبل التاريخ... لكن لا وجود لنظرية ماركسية يمكن أن توصف بحق بأنها (رؤية للعالم)"¹، بكلمات أخرى، الثورة الاشتراكية وبناء الاشتراكية كانت انتحاراً للنظرة الماركسية للعالم. تنتهي الماركسية حيث تبدأ الاشتراكية بما أنه "لا وجود لأية نظرية ماركسية عن الاشتراكية، لأن القوانين المتناحرة - الجدلية- التي تتحكم بالتاريخ ما قبل الاشتراكي لا تنطبق على تاريخ الإنسانية"²، ليست الفلسفة وحدها هي التي سوف يتم نبذها من الماركسية، بل ونظرية الشيوعية العلمية أيضاً. يستبعد ماركوز جزئين من الأجزاء الثلاثة المكونة للماركسية كما تحدث عنها لينين، وإنجلز في كتابه (ضد دوهرينغ). إنه يريد (الاحتفاظ) بالماركسية بدون أساسها الفلسفي وبدون ملحقاتها السوسيوسياسية، ماركسية بدون أساسات ولا سقف. يرفض ماركوز الاشتراكية العلمية التي تحل محل الاشتراكية الطبواوية، ويرفض قوام التفكير العلمي عموماً. وهذا الطموح غير المنطقي ك(نقد حاسم) للماركسية، كتطهير للأرثوذكسية من التحريفية السوفييتية، حيثما لم تُرفض واحدة وحسب من المفاهيم الديالكتيكية الأساسية... إلا أن الجدل بالذات تعرض إلى تحول له دلالاته: فقد كف عن أن يكون طريقةً في التفكير النقدي ليصبح (رؤية للعالم) شاملة، ومنهجاً شاملاً"³. وكأن حديث ماركوز يشير إلى أن "طريقة التفكير النقدي" لا تفترض مسبقاً، وبالأساس، رؤيةً علميةً للعالم، بل تستثنيها!، وكما لو أنه من الممكن أن توجد إحداهما بدون الأخرى!، وكما لو أن بناء الاشتراكية يستثني ويستبعد "طريقة التفكير النقدي، بدلاً من تفضيله وتطويره! كما لو أن الانتقال من "ما قبل التاريخ" إلى الاشتراكية كان يعني نهاية التطور الديالكتيكي للمجتمع، وأنه لم يُنهي كل العقبات الأساسية التي تعيق تقدم المجتمع! كما لو كان الانتقال من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية هو خلق لقوى دافعة جديدة تفتح آفاقاً لا نهاية لها لتجديد الوعي والوجود الاجتماعيين! القول بأن الاشتراكية انتصبت وتطورت على أسس النظرية الماركسية، لا يوافق القول بأن الاشتراكية ليس لها علاقة بالنظرية الماركسية، وهذا القول الأخير لا يصدر إلا من شخص يحمل حقداً شديداً على الاشتراكية قاده إلى مستنقع موحل وعميق، محاولاً سحب نفسه منه بشد شعره كما فعلت الشخصية الخيالية البارون مونشاوسين.

هذا هو الأمر، التأكيد بأن الانتقال إلى الاشتراكية يتضمن تلاشياً للديالكتيك الماركسي، لا يعني بأي حال من الأحوال، حسب ماركوز، أنه يتناقض مع الحقيقة التي لا شك فيها بأن المادية الديالكتيكية قد تطورت وانتشرت بشكل كبير في الاتحاد السوفييتي، يكمن السبب في ذلك بأن الاتحاد السوفييتي

1 - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص84

2 - نفس المصدر

3 - نفس المصدر ص82

ليس دولة اشتراكية "إن تلك (المراجعة) الماركسية السوفييتية هي إذن (أرثوذكسية)... والمسألة هنا ليست مسألة إعادة النظر في الجدل، بقدر ما هي مسألة نسب الاشتراكية إلى مجتمع ليس باشتراكي، والجدل مستخدم هو الآخر لتعزيز هذا الادعاء"¹. لم يكن هناك أي مجتمع اشتراكي يناضل ضد الرأسمالية. ويظل لغزاً لماذا كان هناك تناقضات تناحرية فعلاً بين النظامين الاجتماعيين الاقتصاديين الذين واجها بعضهما بشراسة. وحسب ماركوز، متتبعاً حُطى الأيديولوجي الإمبريالي المقاتل والت روستو، فإن العالم اليوم يتشكل من شكلين متناحرين من الحضارات الصناعية. ويتبين أن وصفه للاتحاد السوفييتي بأنه اشتراكي، حذر، وملتو منذ بداية كتابه وحتى نهايته. ليس غريباً أن ماركوز هو أحد أعضاء فرقة العزف على وتر (لااشتراكية) الاتحاد السوفييتي الماركسية الغربية، والتي قامت بتأليف مقطوعات مُبتدلة متنوعة حول الاتحاد السوفييتي وطبيعة اقتصاده وسلطته السياسية.

في مساهمته (State Capitalism: it's possibilities and limitations, 1941)² طور الألماني فريدريك بولوك، أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت أفكاره السابقة حول رأسمالية الدولة. كانت نظريته مستوحاة بشكل أساسي من تجربة ألمانيا النازية وإيطاليا، وكان بولوك يتردد في مسألة ما إذا كانت نظريته يمكن تطبيقها بشكل صحيح على الاتحاد السوفييتي، لأنه في ذلك المجتمع، على النقيض من الاشتراكية القومية، لم يحدث اندماج بين الجماعات الرأسمالية القديمة والدولة، وتم بدلاً من ذلك مصادرة وسائل الإنتاج من الطبقات السابقة، ومع ذلك فإن هذا التحفظ لم يمنعه من إدراج الاتحاد السوفييتي في اعتباره، ويدعي أن نظام التوزيع الرأسمالي هناك هو أكثر تطوراً من ألمانيا.

في الوقت نفسه الذي صاغ فيه بولوك هذا النموذج، كتب صديقه المقرب ماكس هوركهايمر مقالاً عن الدولة الاستبدادية، والذي نُشر بعد عدة سنوات (The Authoritarian State): "تم القضاء على الرأسماليين. من الآن فصاعداً، يتم جمع الأرباح من السندات الحكومية. وكنتيجة للماضي الثوري للدولة، ليست الصراعات الصغيرة بين السياسيين والإداريين معقدة كما هي الحال في الفاشية بسبب الاختلافات في الأصل الاجتماعي بين الكوادر البيروقراطية. أدى ذلك إلى اشتداد الصراعات في داخل الدول الفاشية. ليست الدولة المندمجة تراجعاً عن السلطة بل تقدماً لها، ويمكن أن توجد بدون عنصرية. ومع ذلك فإن المنتجين، والذي ينتمي لهم رأس المال قانونياً، يبقون عاملين بأجر- بروليتاريين، بغض النظر عن مقدار ما يتم إنجازه من أجلهم. امتد نمط المصنع إلى المجتمع بأسره". وحسب تفسير هوركهايمر، يمكن التمييز بين مرحلتين داخل رأسمالية الدولة: الشكل المختلط للفاشية، والنموذج المتكامل للساليينية، أما الألماني بول ماتيك في كتابه فقد اعتبر الاتحاد السوفييتي دولة رأسمالية لأن وسائل الإنتاج "يتم التحكم فيها عن طريق الحكومة بدلاً من أن تكون

¹ - نفس المصدر ص92

² - this Article can be Found in: The Essential Frankfurt School Reader, the Continuum Publishing Company, P71

تحت تصرف المجتمع بأسره¹. ما يلفت النظر في كتاب ماتيك هو التعريف القاصر للغاية الذي يستخدمه للرأسمالية: وجود العمل المأجور وغياب الإدارة الذاتية للعمال.

كانت فكرة الفرنسي تشارلز بتلهام في كتابه²، هي أن ثورةً مضادة تحدث في الاتحاد السوفييتي، وكان هدفه هو كشف الجذور الكامنة وراء هذه الثورة المضادة. لتحقيق ذلك، كان من الضروري أولاً تحديد الفرق بين المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي. رفض بتلهام ما وصفه بـ(الاقتصادية) -التبعية أحادية الجانب للتحويلات في العلاقات الاجتماعية لتطور القوى المنتجة- وجادل مستوحياً الثورة الثقافية الصينية بأن الشرط المسبق الأول لتأسيس مجتمع اشتراكي هو ليس رفع إنتاجية العمل، ولكن قيادة الصراع الطبقي تحت طليعة اشتراكية واعية. وفي الاتحاد السوفييتي، بقدر ما أخذت الطبقة العاملة سلطة الدولة في أيديها، كان بإمكانها أن تقوض الثقافة والتعليم البرجوازيين. لكن بقدر ما كانت هذه المعركة ضد البرجوازية غير مكتملة أو لم تنجح، فإن البرجوازية الجديدة ستظهر، والتي ستحاول استعادة سلطة الدولة، وهؤلاء قد يكونون من الكوادر الشيوعية أو الإداريين. بالنسبة إلى بتلهام كنست الثورة الثقافية الصينية هؤلاء الموظفين من الحياة الاقتصادية، أما الشيوعيين السوفييت فقد اهتموا تعبئة الجماهير ضدها، وصارت البرجوازية الناشئة قادرةً على توسيع نفسها. ومع الإصلاحات الاقتصادية في نهاية الخمسينيات ومنتصف الستينيات كانت استعادة الرأسمالية قد اكتملت تماماً.

في عام 1957، نشر العالم الألماني الأمريكي كارل فيتفوجل كتابه المعنون (الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة للسلطة الشرقية)³، ابتكر فيتفوجل مخططاً لتاريخ العالم، حيث قابل التقاليد "الديمقراطية" الغربية بطريقة أحادية، مع التقاليد "الاستبدادية الشرقية". قدم فيتفوجل، من أجل شرح هذا التباين المفترض، حُججاً جغرافية ومناخية خاصة. في الشرق، كما ادعى، صارت الزراعة ممكنة من خلال بناء أنظمة ري كبيرة والتي شكلت فيما بعد أساس جهاز الدولة والحكام الاستبداديين: "مارس الاستبداديين الزراعيين السيطرة على الجيش، الشرطة والمخابرات، وكان لديه سجانين وجلادين وكل الأدوات الضرورية للقبض على، وتدمير أي شخص"⁴. طبق فيتفوجل نظريته هذه على روسيا والاتحاد السوفييتي. تم نقل الاستبداد الشرقي إلى روسيا خلال الغزوات المنغولية، ومن ذلك الوقت ثبت الاستبداد الشرقي نفسه. أدت "نواقص" الحكومة الديمقراطية التي شكلتها القيصرية إلى ظهور البلاشفة، الذين استغلوا فرصتهم وأنشأوا الاتحاد السوفييتي الذي رفع الاستبداد الشرقي إلى مستويات أعلى، وأنجب نظاماً من "عبودية الدولة" على أساس صناعي.

¹ - Marx and Keynes, The Limits of the Mixed Economy, Paul Mattick, Scanned & published on the internet by: www.kavoshgar.org , P168

² - Economic Calculation and Forms of Property, an Essay on the Transition Between Capitalism and Socialism, Translated By John Taylor, Monthly Review Press London and New York 1970

³ - هذا الكتاب متوفر باللغة العربية، ترجمة محمد الرشودي. لم استطع العثور عليه بنسخته العربية

⁴ - Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power, Karl Wittfogel, Yale University Press, P141

وهكذا، فرض الماركسيين الغرب مخططات دوغمانية على التاريخ بدون دراسة التاريخ نفسه. وبالمثل، شارك الماويين أصدقاءهم الغربيين في معزوفاتهم الرديئة حول الاتحاد السوفييتي. بدأ الحزب الشيوعي الصيني منذ عام 1967 بالقول بأن الرأسمالية قد استُعيدت في الاتحاد السوفييتي¹. تبنى هذا الرأي عدد كبير من الراديكاليين حول العالم، وكان بول سوزي وتشارلز بتلهام سالف الذكر من بينهم. حاجج الماويين بأن: هذه "المرحلة في تطور الاتحاد السوفييتي على طريق الشيوعية التي يُعلن عنها كثيراً من قبل المجموعة السوفييتية الحاكمة ليست إلا استعادة كاملة للرأسمالية"²، أضاف الزعيم ماو بأن الرأسمالية المُستعادة حديثاً في الاتحاد السوفييتي هي رأسمالية من "نوع فاشي". يقبع الاتحاد السوفييتي اليوم تحت حكم برجوازية دكتاتورية، دكتاتورية البرجوازية الكبيرة، دكتاتورية من النوع الألماني، دكتاتورية من نمط هتلر³.

يستمد نقد هيربرت ماركوز للبيروقراطية السوفييتية من التصور الفيبري لها. يقول يوري زاموشكين ونيلي موتروشيوليفا: "يستند تبرير ماركوز للبيروقراطية المعاصرة، سواءً كان بوعي أو بدون، في العادة، على منطق الحتمية التكنولوجية. إنها تعتبر البقرطة كنتاج وشرط ضروريين للتطور العقلاني والفعال للإنتاج الصناعي المعاصر وللاقتصاد ككل"⁴. في حديثه حول البيروقراطية، يقول الفيلسوف الماركسي السوفييتي يوري زاموشكين بأن الرأسمالية تُطالب الفرد بأن ينظر إلى نفسه وإلى الآخرين كسِلَع كأنهم ينتمون إلى نظام البيع-الشراء. تظهر ميزة إضافية لهذه العلاقة في إطار التنظيم البيروقراطي لرأسمالية الدولة الاحتكارية: "كثيراً ما تفترض العلاقات بين الناس تلك الأشكال المتجسدة في نظام العقلنة البيروقراطية" حيث الروابط غير المُشخصة لنظامٍ هرمي. إن العلاقات الإنسانية في ظل البيروقراطية تتميز بالقسوة والجفاف، النزعة العملية والحسابات الأنايية. إن واقع الحال هذا، يقول زاموشكين، قد أثار استياءً صريحاً من جانب العديد من علماء الاجتماع البارزين في الولايات المتحدة. ينطبق حديث زاموشكين -الذي سأقتبسه مُطولاً إلى حدٍ ما- برأينا، على ماركوز بما هو مُفكر اعتمد على ماكس فيبر في تحليله للبيروقراطية: "إن انتقاد هذه العلاقات والبيروقراطية عموماً من قِبَل مانهايم وماكس فيبر وفروم وغيرهم من علماء الاجتماع كانت في كثير من الأحيان صريحةً ومُعبرة، لكنها كانت دائماً محدودةً للغاية لأنها كانت برجوازية في جوهرها الطبقي. يعتقد جميع علماء الاجتماع المذكورين أعلاه أن النزاع البيروقراطي لصفة الإنسانية عن الإنتاج والإدارة إلى جانب تداعيات ذلك، ينبع إلى حد كبير من التعقيد المتزايد لعملية الإنتاج، ونمو تقسيم العمل في الصناعة الحديثة، والفرق بين العمليات التكنولوجية وخصائص الفكر العلمي والتقني الحالي. لا يفهم أي من علماء الاجتماع هؤلاء أن الطبيعة الإنسانية للمجتمع تتبع من علاقات إنتاج الرأسمالية الاحتكارية. تُنشئ هذه العلاقات، الاغتراب، الذي يكبت شخصية الفرد،

1- يُعرض موقف الحزب الشيوعي الصيني الرسمي في الكتيب:

How the Soviet Revisionists Carry out all-round Restoration of Capitalism in the U.S.S.R, Foreign Languages Press, Peking 1968

2 - Ibid. P7

3- Soviet Social-Imperialism Most Dangerous Source of War, Peking Review5, January 30, 1976, P9

4- Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969, P45-66

وتؤدي إلى إقامة صلات بيروقراطية في المجموعات الجماعية البرجوازية، وإلى نوع خاص من العقلنة البيروقراطية التي تحرم الفرد من مبادرته وتشل شخصيته. إنها تحول العامل إلى موضوع للأوامر البيروقراطية وتُنشئ نوعاً من العلاقات غير المشخصة بين الناس. حتى أبرز علماء الاجتماع البرجوازيين لا يفهمون هذا ولم يتمكنوا من تقديم وسائل واقعية للتغلب على هذا الاتجاه. إنهم مُجبَرُون، بشكلٍ مُباشر أو غير مُباشر، على القول بحتمية هذه النزعة، ليصبحوا بالتالي مُبررين ومدافعين عنها، لأن توجهاتهم البرجوازية لا تسمح لهم بإدراك الضرورة التاريخية المتمثلة في القضاء على العلاقات الرأسمالية واستبدالها بعلاقات اشتراكية"¹.

بالطبع، فعن السؤال حول ما إذا كان الاتحاد السوفييتي اشتراكياً أم لا، يجب ان يقع ويوضع في دائرة البحث النظري. ولكنه في نفس الوقت، ليس سؤالاً نظرياً بحتاً، إنه سؤال سياسي عملي. تاريخياً، كان يتعلق الموقف حول الاتحاد السوفييتي فيما إذا كانت القوى التقدمية ستعقد تحالفاً معه، أم أنها ستأخذ موقفاً عدائياً منه. وهو اليوم، سؤال، يؤدي الإجابة عليه إلى ما إذا كانت القوى الثوية ستعتبر الاتحاد السوفييتي نموذجاً ثورياً يُحتذى به، إنه أيضاً سؤال تُعتبر الإجابة عليه بحثاً عن الحقيقة ودفاعاً عن التاريخ.

وبعد، على أية أسس يستند السيد ماركوز في زعمه حول الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي؟ كل سبب كان يتحدث حوله كان تافهاً، يلحقه بسبب أتفه منه، وكأنه يدلنا على طريق واحد: الجهود المهووسة لاستخدام أية وسيلة (نظرية المجتمع الصناعي ونظرية التقارب والتلاعبات اللفظية)، ليؤكد لنا بأية ثمن، أن الأحمر هو أبيض. لقد بينت الكتابات الماركسية السوفييتية، بما يكفي من الوضوح، الإفلاس الكامل لأسطورة (المجتمع الصناعي). استبدلت هذه الأسطورة، التطور التكنولوجي للمجتمع، بدلاً من البنية الاقتصادية للمجتمع، وغضت النظر تماماً عن شكل ملكية وسائل الإنتاج. في الحقيقة، يؤدي وجود شكلين مختلفين للعلاقات الاجتماعية، في نظامين اجتماعيين اقتصاديين مختلفين، وعلى نفس مستوى قوى الإنتاج في كل منهما، إلى نتائج متناقضة في كل المجالات الاجتماعية والأيدولوجية، بكل ما للكلمة من معنى.

يصير نقد ماركوز للعالم البرجوازي وطريقته في الحياة وتفكيره، باطلاً وغير صحيح، لأنه ينطلق من قاعدة خاطئة، من أسطورة (الحضارة الصناعية)، ماحياً الحدود بين الأنظمة الاشتراكية والعالم الرأسمالي. وهذا يعني عملياً عدم الكف عن لعن القوى الحقيقية التي واجهت القوى الرأسمالية المسعورة، أي تلك القوى التي ألهمت، وتعاونت أُممياً وبشكل فعلي مع الشعوب من أجل التقدم ولمساعدتها في تغيير العالم ثورياً. يضع رواد مدرسة فرانكفورت أنفسهم في إطار الحاضر، ما هو قائم وحسب، وهم لا يرون أي أفق للمجتمع بسبب عدم قدرتهم على تحديد القوى الاجتماعية المتصارعة في وقتهم وبسبب فهمهم الضيق والمحدود لطبيعة الاتحاد السوفييتي.

¹ - Bureaucracy and the Individual, Yuri Zamoshkin, Soviet Review, 2:8 1961, P6-7

تعاملت مدرسة فرانكفورت، وكل الماركسية الغربية مع زمنهم، في القرن العشرين، مع العصر التاريخي بنظرة ميتافيزيقية لم تستطع أن تُحدد المحتوى الرئيسي لذلك العصر وخطوطه الرئيسية. لقد رأوا تلك الفترة كاستمرار لما سبق، أو كبروز لشيء جديد من جانب واحد، أو باعتباره حدثاً عرضياً معزولاً في تاريخ البشرية. لقد واصلوا بعناد اعتبار تلك الفترة، فترة الرأسمالية الاحتكارية، ولم يكن هناك أي سبب وجيه بالنسبة لهم، يدعوهم لكي يأخذوا بعين الاعتبار وجود منظومة الدول الاشتراكية. لم توجد هذه المنظومة على قاعدة الإمبريالية، بل هي خلقت قاعدتها الخاصة وتطورت على أساسها.

يذهب ماركوز إلى اعتبار أن الدولة السوفييتية هي قريبة الدول الغربية، وأن النظرية التي تتطور هناك ما هي الا (نظرية دولة). كان هناك نقاش واسع جداً حول طبيعة الدولة السوفييتية ودور الطبقة العاملة في صنع القرار في المجتمع السوفييتي في القرن العشرين وحتى ما بعده. ادعى ويدعي معادى الشيوعية في الغرب أن الدولة السوفييتية هي أداة لأقلية بيروقراطية أو لرأسمالي الدولة يستخدمونها ضد مصالح الشعب. أما الحزب الماوي الصيني ومؤيديه فقد أخذوا بنفس وجهة النظر. تبعاً لمثل هذه النظرة فإن الشعب السوفييتي مستثنى من عملية صناعة القرار. أكثر من هذا، فلقد ادعى الحزب الماوي بأن الوضع في الاتحاد السوفييتي هو نتيجة للتطورات التي حدثت من بعد موت جوزيف ستالين إلى سنة 1965، عندما أعلنوا أن الرأسمالية قد استعيدت في الاتحاد السوفييتي. برأيي أن أكثر قضية سياسية يظهر فيها الالتزام الأيديولوجي واضحاً، هي قضية طبيعة الاتحاد السوفييتي. رأى العديد من شيوعيين أوروبا أن عليهم أن يفصلوا أنفسهم عن التجربة السوفييتية بسبب صورتها الشعبية في الغرب ك(دكتاتورية ستالينية) أو (رأسمالية دولة) أو ما إلى ذلك. وبالطبع، من أجل رفض فكرة إمكانية الاشتراكية، يرفض الباحثين البرجوازيين المعادين للشيوعية الادعاء السوفييتي بأن دولتهم تمثل الطبقة العاملة.

لم تأخذ الماركسية الغربية، والأطراف الأخرى من اليساريين في العالم، في عين الاعتبار محاولة تحقيق الاتحاد السوفييتي المساواة بين القوميات، والقضاء على النزعات العنصرية والشعوذة الدينية، ومحاولة الاتحاد السوفييتي الأكثر جذرية في التاريخ للتعامل مع الدين وهزيمة النازية وتدشين السفر إلى الفضاء. إن تلك الأمور، بالإضافة إلى دعم عشرات، بل مئات من حركات التحرر من الاستعمار في العالم، والهدف الذي كانت الخطة الخمسية تشير إليه بوصفها تعبيراً عن أول محاولة للإنسانية في التاريخ، لوضع المجتمع والطبيعة وعلاقتها وتطورهما تحت سيطرتهم الواعية، والأهم من كل هذا هو تاريخ دول المنظومة الاشتراكية بأكملها والذي عبر عن محاولات، منها ما هو ناجح/ ومنها ما فشل لظروف تاريخية ما، لصنع تغيير دراماتيكي تقديمي، في علاقات وقيم البشرية أتاح لها السير نحو العدالة. أنا أظن ان هربت ماركوز ومن على شاكلته ماضياً وحاضراً لم يقرأوا، أو لم يعيروا الاهتمام لتاريخ الاتحاد السوفييتي التقدمي.

ومن أجل الهجوم على الحزب الشيوعي السوفييتي، يُعطي جداله بكلام نظري ضبابي يمر عبره الشعاع الذي ينطلق من فُعر نظريته وأساسها، أي (انعدام ثورية الطبقة العاملة). يقول هيربرت ماركوز أن لينين "يتصدى لتطور عالمي للماركسية يعكس بدوره ميل أقسام هامة من الحركة العمالية إلى (التعاون الطبقي)... لقد كان هذا الميل يُهدد، إذا ما تعمق، بتبديل مفهوم البروليتاريا كذاتٍ ثورية تقوم عليها الاستراتيجية الماركسية كلها. وكانت صيغ لينين تهدف إلى حماية الأرثوذكسية الماركسية من الهجوم الإصلاحي، لكنها لم تتوان عن أن تُصبح جزءاً من تصورٍ لا يستلزم التطابق التاريخي بين البروليتاريا والتقدم، وهذا التطابق الذي كان ما يزال يُحافظ عليه مفهوم (الأرستقراطية العمالية). هكذا أُرسيت أسس تطور الحزب اللينيني الذي ستتولى فيه فصيلة متميزة عن غالبية البروليتاريا تمثيل المصلحة الحقيقية للبروليتاريا ووعيتها الحقيقي¹، ويقول: "إن السمات المميزة للينينية الأولية، وهي من جهة استبدال البروليتاريا المتمتعة بوعي طبقي، باعتبارها عامل الثورة، بحزب مركزي يمثل طليعة البروليتاريا... إن هذا التصور، الذي كانت نقطة انطلاقه الأولى (عدم نضج) البروليتاريا الروسية، يصبح مبدأً استراتيجياً عالمياً في مواجهة النزعة الإصلاحية المتمادية لدى البروليتاريا (الناضجة) في البلدان الصناعية المتقدمة. ورداً على اندماج قطاع واسع من الحركة العمالية بالنظام الرأسمالي، يتولى الحزب، الذي يأخذ طابع تنظيم ثوري معني قائد للبروليتاريا، احتكار (العمال الذاتي) في الاستراتيجية الثورية"².

مرةً أخرى، يقوم ماركوز بتعميم مشاهداته، وسمات الطبقة العاملة في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية على مجمل تطور الطبقة العاملة في أوروبا الغربية بعد عام 1900. لعبت الأرستقراطية العمالية في الولايات المتحدة دوراً سلبياً على حركة الطبقة العاملة، وهذه حقيقة لم يكن لماركوز إلا أن يلاحظها. ولكنه يسحب ملاحظته لحدث ما، في فترةً زمنيةً ما، على مرحلةٍ تاريخيةٍ بأكملها. إن الفكرة الأساسية التي يرسم لها ماركوز في كتابه، وهي أن فلاديمير لينين كان يعرف بأن العالم تغير في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية وبأن الطبقة العاملة في هذه الخُبة صارت خاملة، وبالتالي ابتدع مفهوم الطليعة ليحل محل البروليتاريا غير الثورية.

مع التطور المتسارع للرأسمالية في روسيا في القرن التاسع عشر فُتِحَ الباب لمناقشات حول بناء حزب عمالي. كان حزب عمال روسيا الاشتراكي الديمقراطي المؤسس سنة 1898 مجرد رباطٍ وإٍ لمنظمات محلية أو سرية ليس لها على البروليتاريا سوى تأثير سطحي. وقد استنتج الاقتصاديين من ذلك أن مشروع تأسيس حزب عمالي سابق لأوانه، وعللوا استنتاجهم هذا بقولهم أن العمال الروس غير معنيين إلا بالنضالات الاقتصادية، ولن يتاح لهم أن يندمجوا في حزب اشتراكي ديمقراطي حقيقي قادر على النضال في سبيل انتزاع الديمقراطية وتوسيعها إلا يوم يفهمون، بتجربتهم الذاتية، أن النضالات المطلوبة تتطلب هي ذاتها حريات حتى تتمكن من تنظيم نفسها. وقد نددت الجماعة الملتئم شملها حول (الأيسكرا) بالاقتصاديين بوصفهم انتهازيين يتذرعون بضرورة إفساح المجال

¹ - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص16-17

² - نفس المصدر ص21-22

أمام البروليتاريا لتنشط في ميدانها الطبقي -النضال ضد أرباب العمل- حتى يديروا ظهورهم لمهمة توعيتها بالأهداف العامة لكفاحها. وجاءت أيضا أزمة كساد في السنوات الأولى من القرن العشرين حتى تغير طابع النضالات وتزيدها صلاباً، فكثيراً ما كانت الإضرابات تؤول إلى صدامات مع قوى الأمن و(تتسبب من تلقاء ذاتها). وقد بدا واضحاً للعيان أنه لا بد من تنظيم مغاير تماماً في نمطه لحزب عمال روسيا الاشتراكي الديمقراطي لمواجهة المرحلة الجديدة. وفي هذه الأثناء ، طفق فلاديمير لينين يعمل، بين 1900-1902 على تأسيس تصوره عن الحزب الثوري. إن أفكار ماركوز حول الحزب البروليتاري، وأفكاره عن الفكر اللينيني حول هذا الحزب مستمدة من نظريته حول العلاقة بين العفوية والعمل الواعي عند البروليتاريا. إنه يسعى إلى القول بأن وجود الحزب، هو تعبير لينيني غير مباشر لتحول "القسم (المتعاون) من البروليتاريا ليس، نوعياً وكمياً، مجرد قشرة رقيقة سطحية أفسدها الرأسمال الاحتكاري...: كان من الأصح القول أن سياستها تعكس بدقة كبيرة الوضع الاقتصادي والاجتماعي للقسم الأعظم من الحركة العمالية في البلدان الصناعية المتقدمة". "والحق أن الاستراتيجية اللينينية المستندة إلى الطليعة الثورية تنطلق من تطور البروليتاريا يتجاوز المفهوم الماركسي الكلاسيكي، فنضالها ضد (المذهب الاقتصادي) وضد مذهب عمل الجماهير العفوي وتأكيدها القائل بأن الوعي الطبقي يجب أن يُحمل إلى البروليتاريا (من الخارج) يُجسدان مُسبقاً التحول الفعلي اللاحق للبروليتاريا من ذات السيرورة الثورية إلى موضوعها"¹.

إن التشويه المنهجي للمشكلة من قبل منتقدي اللينينية يكمن في المُعارضة المطلقة بين العفوية والوعي. إنها تزييف لرأي لينين في هذه المسألة. إن ضرورة إدخال الوعي الاشتراكي في الحركة العمالية لها ما يبررها على أساس انه، قبل كل شيء، هذا الوعي علمي، وبالتالي، لا يمكن أن يتطور عفويًا. اعتقد ماركوز، أنه كان يُمكن للطبقة العاملة الطبقة العاملة، قبل تطور الإمبريالية ، أن تتور على الرأسمالية لوحدها بسبب الإفكار المُطلق. ولكن لدى ماركوز ترسانة كاملة من أدوات أيديولوجيا البرجوازية الصغيرة التي تجعله يعتقد، في كتاباته، بأن الفقر هو ما يصنع الثورة، وأن النزعة الاستهلاكية، في مرحلة الإمبريالية، هي ما يقتل الثورة.

إن الأيديولوجيا الاشتراكية هي أداة للتنظيم الطبقي للبروليتاريا، وأداة لاكتشاف الذات، أداة للتوحيد السياسي والأيديولوجي للبروليتاريا كطبقة، وتحولها من (طبقة بذاتها) إلى (طبقة لذاتها). لا يمكن معالجة هذه المهمة التاريخية من خلال السماح للحركة العمالية بالتطور بشكلٍ عفوي لأن ذلك لا يمكن إلا أن يولد عقليةً (اقتصادية). تبرز هذه المشكلة بحدة اليوم، عندما تحاول الرأسمالية بكل جدية فرض مواقف وعقلية (الاستهلاك) على العمال، لم يُعارض لينين أبداً العناصر العفوية بالواعية. ينطلق مفهوم لينين من إدراك أن "العنصر العفوي، ليس في الجوهر غير الشكل الجنيني للوعي،

¹ - نفس المصدر ص16

فالمشاعبات البدائية كانت تُفصح منذ ذلك الحين عن نوع من استيقاظ الوعي" ¹ . وكيف نصف محاولة إلقاء "تبعية كل شيء على (أنه لم توجد ظروف)، وعلى تأثير البيئة المادية التي تحدد للحركة الطريق الذي لا يمكن لأي أيديولوجي أن يخرجها عنه.. بغير الخضوع الدليل للعفوية؟" ²

منذ نشأته في عام 1903، باعتباره اتجاهاً أيديولوجياً وحزباً سياسياً، كانت البلشفية ترفض دائماً اتجاهين خاطئين في النشاط الأيديولوجي، من ناحية، فصله عن الظروف المادية للحياة اليومية مما يجعله مجرد أحلام يقظة وترداداً للجمل الثورية، من ناحية أخرى، عندما يتم بذل الجهود لإلقاء اللوم على كل شيء و(غياب الظروف) والتي تقضي بالفكر الماركسي إلى السلبية والخمول. هذه الرؤية المبدئية للغاية التي أثبتتها لينين عندما كان ورفاقه يؤسسون الحزب البلشفي، طورها في أعماله اللاحقة وصارت حجر الزاوية في النشاط الفكري للشروعيين السوفييت.

إن هيربرت ماركوز، هو أحد نقاد كتاب (ما العمل؟)، وهو يقول بأنه "صحيح بأن كتاب لينين (ما العمل؟)... قد كُتب أثناء نضال الماركسيين الروس للوصول إلى قيادة بروليتاريا متأخرة، لكن النتائج تتجاوز إلى مدى كبير هذا السياق: إن المعسكر الإصلاحي الذي كان ينمو ويتطور في قلب (الاشتراكية الديمقراطية الأممية) ويمثله في نظر لينين برنشتاين ومييران، هو الذي كان يُطالب بتغيير ملموس في الاشتراكية الديمقراطية الثورية وتحويلها إلى مذهب إصلاحي برجوازي". بمعنى آخر، بحسب ماركوز، كان لينين يقاتل في كتابه (ما العمل؟) ضد الإصلاحية والأرستقراطية التي قادت الطبقة العاملة إلى الاندماج بالرأسمالية في أوروبا الغربية، ولم يكن هدف كتابه النضال من أجل قيادة الطبقة العاملة في روسيا.

يمر منتقدي لينين في صمت عن حقيقة أن لينين حل مشكلة العلاقة بين العفوية والوعي في سياق المعارضة بين الأيديولوجيا الاشتراكية والبرجوازية. إن نضال لينين من أجل قيادة الطبقة العاملة للظفر بالسلطة كان يمتد إلى كل العالم، وليس إلى روسيا وأوروبا الغربية وحسب. ولذلك المسألة عند ماركوز، هي أنه يريد أن يُثبت بأن الماركسية السوفييتية هي رد فعل على تبرز الطبقة العاملة في أوروبا. أما المسألة عند لينين، وعندنا بالطبع، ومهما كان وضع البرجوازية قوياً في أوروبا الغربية أو في أي مكانٍ من العالم هو أنه "لما كان من غير الممكن حتى أن تكون ثمة أيديولوجيا مُستقلة تصنعها جماهير العمال نفسها في مجرى حركتها موضع البحث، فلا يُمكن أن تُطرح المسألة إلا بالشكل التالي: إما أيديولوجيا برجوازية وإما أيديولوجيا اشتراكية، وليس ثمة وسط بينهما" ³. هنا يمكن أن تكون المعارضة مُطلقة، إن صح التعبير، لأنه لا يوجد أو يمكن أن يوجد حل وسط. فإن

1 - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الثاني دار التقدم، موسكو 1979، ص44

2 - نفس المصدر ص48

3 - نفس المصدر ص56

أي تمجيد لعفوية الحركة العمالية في المجالين السياسي والأيدولوجي سيؤدي إلى تساؤل أهمية الماركسية وتعظيم تأثير الأيدولوجيا البرجوازية.

يُعارض ماركوز كذلك بين التأثير على الطبقة العاملة (من الخارج)، واكتساب الطبقة العاملة لهذا الفكر بسبب ظروفها وموقعها. يدحض لينين الادعاءات المعادية للماركسية بأن الأيدولوجيا الاشتراكية فُرِضت فرضاً على الحركة العمالية، وأظهر أنه يمكن للطبقة العاملة أن تتبنى الأيدولوجيا العلمية كمعبر عنها لسببين: أولاً "يستوعب العمال ببسر كبير هذه النظرية إن لم تستسلم هي نفسها أمام العفوية وإن أخضعت العفوية لنفسها"¹، وثانياً، لأنها تعبر عن مصالحهم بعمق وبدقة أكثر من أي أيدولوجيا أخرى.

كانت فكرة لينين، أن الطبقة العاملة المنهكة من العمل والمحرومة من الثقافة، الراضحة تحت ثقل الأيدولوجيات السائدة، لا تستطيع من تلقاء نفسها أن تتوصل إلا إلى وعي بدائي، نقابي، للتطاحن بينها وبين الرأسمال، الأمر الذي يحول دون إمكانية تجسد المشروع الاشتراكي بدون توسط طليعة يقودها مثقفون تمكنوا من معرفة مجمل قوانين التطور التاريخي وصراع الطبقات. إن القراء السطحيين للينين، وغير العارفين بنظرية الحزب الثوري-كثيرون، وماركوز على التعيين- رأوا ان التفاوت القائم بين المسلك الفعلي للعمال الروس وبين الدور التاريخي الذي تعزوه الماركسية إلى البروليتاريا، افترض التعارض بين معرفة الحزب ولا معرفة الطبقة وبالتالي انفصلاً يؤدي إلى وضع العلاقة المتبادلة بينهما على مستويين: تبعية الطبقة للحزب تبعية كاملة من جهة، وثورية الحزب ولا ثورية الجماهير من جهة أخرى. بيد أنه ليس صحيحاً مع ذلك القول بأن لينين تصور الحزب على أنه المؤتمن على معرفة ناجزة ومكتملة سلفاً، تبيح له أن يفرض على الجماهير سلوكاً ينسجم ومخططات مرسومة مسبقاً، على ضوء معرفة تم التوصل إليها بمعزل عن ممارسة البروليتاريا. لقد ألح لينين، على العكس، على ضرورة ارتباط الحزب وثيق الارتباط بالجماهير وانتباهه لتطور أشكال نضالها وانفتاحه على التجديدات التي قد تتولد عن ممارستها، وهذا بالضبط ما فعله عندما اعترف بالسوفييتات إبداعاً تلقائياً ولا متوقفاً للبروليتاريا. ولا حاجة للقول، أن لينين لم يعتبر أن الحزب مجرد انعكاس سطحي للطبقة أيضاً.

إن سياق تطور وعي الطبقة العاملة، ووجودها في إحدى المراحل المتأخرة لذلك التطور -بسبب ظروف اقتصادية واجتماعية ما- لا يعني تطابقاً مع مفهوم ماركوز عن فقدان الطبقة العاملة لثورتيتها. بل يعني أن ماركوز لم يفهم سياق ذلك التطور، وأنه أخذ الطبقة العاملة في ظرف تاريخي معين، فصلها كما هي في تلك الظروف، وأضفى صفة الإطلاق عليها بدون معرفة سياق تطورها الجدلي، المعقد والمتقلب.

1 - نفس المصدر ص 59

غير التطور العالمي الجديد في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، الصورة التي يجب علينا أن نفهم في إطارها، الحزب الثوري. باتت البروليتاريا تواجه رأسمالية تلبس دروعاً ثقيلة من القوى المعادية للثورة والمعادية للشيوعية والسوفييت، ولن تتردد، حيال ضخامة التهديد البروليتاري، من تصفية جميع شروط الشكل السلمي لصراع الطبقات. صحيح أنه كان لا يزال هناك في أوروبا بعد الحرب الثانية إمكانية لاستخدام الحملات الانتخابية لشرح الشعارات التحريضية ونشرها، إلا أن الصراع كان في مضمار آخر أكثر أهمية كذلك. الاعتراض والاحتجاج على السلطة الرأسمالية في الورشات والمصانع والتكنات والشوارع، الإضرابات الجماهيرية التي كانت تحمل في طياتها إمكانية رفض الجماهير أو قطاعات منها للتصورات الاشتراكية اليمينية وتكشف انحياز الدولة الحقيقي. لكن بمجرد تصورنا النضال على أنه حرب تواجه فيها القوى الثورية، على الصعيد العالمي، خصماً يتفوق عليها تسليحاً، تكتسب مشكلة تنظيم الحركة وقيادتها إلى الأمام أهمية حاسمة. كان البلاشفة، أي السوفييت، يقولون أن الثورة لن يكتب لها النصر ما لم تتفوق على الخصم على الصعيد التكتيكي والاستراتيجية العالمية الشمول، وهو أمر لا تستطيع القوى الثورية في الأقطار التابعة أن تحققه بدون حزب طليعي يقوم بهذه المهمة (وليس لأن الطبقة العاملة فقدت ثورتها). هكذا اكتسب النموذج التنظيمي الذي تصوره لينين لتنسيق نشاط العمال والفلاحين لتخطيم الاستبداد القيصري، قيمةً وصلاحيّةً عالميةً بحكم الظروف النوعية لصراع الطبقات في المرحلة الإمبريالية. لذلك كان السوفييت يرون صحة استكمال تصور لينين عن الحزب الطليعي، إنهم لم يروا ضمناً فقدان البروليتاريا لثورتها، بل رأوا عسراً تتلاطم فيه أصداء الصراع بين الثورة والثورة المضادة في شتى أرجاء الأرض، ولم يكن مقبولاً لا للينين، ولا لهم، وليس لنا بالطبع، أن تكون البروليتاريا عاريةً من سلاحها التنظيمي، الذي هو سلاح قتال تدور رحاه على صعيد العالم بأسره، كتائب كثيرة ومتنوعة لجيش واحد، تواجه الطبقة العاملة فيه قوى الشر الإمبريالية

اشتغل ماركوز على ثلاثة تليفقات أساسية، كان الغرض منها أن يُظهر شيئاً من المصادقية لتشويبه وحنقه على الاشتراكية.

الأول، إن تأميم وسائل الإنتاج لا يعني تشريكها. إنه (ينسى) كلمات ماركس وإنجلز في البيان الشيوعي بأنه يمكن للشيوعيين أن يعبروا عن نظريتهم من فرضية واحدة: إلغاء الملكية الخاصة. هل يمكن لرجل عاقل واحد، أن ينكر نتيجة أكتوبر العظيم، في تحديد الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وأن تشريك وسائل الإنتاج حصل على أساس إزالة ملكية الطبقة المالكة السابقة، مما أدى إلى تدمير الرأسمالية كطبقة؟ يتجاهل ماركوز جوهر المسألة: (الطبيعة الطبقيّة) للنظام الذي يقوم بالتأميم. يُهمل المفهوم الذي كان ماركوز يحمله عن الاشتراكية، ويضعه في مواجهة المفهوم السوفييتي له، مفاهيم ماركس عن الاشتراكية. إنه يؤكد أن التأميم "أي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، لا يشكل، في حد ذاته، مميزاً جوهرياً، ما دام الإنتاج مركزياً ومراقباً من دون أي مشاركة

من السكان"¹. ولكن نادى ماركس وإنجلز، في بيانهم الشيوعي، الحكومة لتأخذ بزمام المصانع، وأن تقوم بمركزة البنوك والمواصلات في يدها، ورأوا جوهر الاشتراكية في هذا الإجراء بالذات. ويكون وضع توجيه اقتصاد الدولة المخطط مركزياً من قبل الحكومة الاشتراكية، في مقابل "المبادأة والرقابة من تحت" هو كلام فارغ. تقوم الثورة الاشتراكية بقلب الـ(تحت) إلى فوق، ولا يمكن لتخطيط وتوجيه الاقتصاد الوطني أن يكون ناجحاً أصلاً بدون مبادأة ومشاركة للسكان. لا يمكن للتخطيط المركزي أن يكون فعالاً إلا إذا كان مركزياً ديمقراطياً بأوسع المظاهر. لن يكون الاقتصاد المخطط اشتراكياً، بل سيكون أناركياً ستؤول للفشل.

لقد أعلن اليساريين جميعاً بما فيهم ماركوز، أن على العمال ان يستلموا زمام الأمور في الاقتصاد الاشتراكي. ولكن، لسوء الحظ، وجهة النظر المجردة هذه، ليست تاريخية، ولا يمكن ان تصمد امام حقائق التاريخ. انها تقارن بين مثل اعلى، وحقيقة غير مكتملة، نسبية. انها تتخيل، كيف ستكون الاشتراكية في عالم افضل بكثير من هذا العالم، حيث لا يلزم تأمين أمن الدولة من الداخل ومن الخارج، حيث لا يلزم مصادرة أي من القيمة التي ينتجها العمال لإعادة بناء المجتمع والدفاع عنه من غزو الكلاب الإمبريالية المسعورة، والتخريب الداخلي. كانت توقعات ماركوز، وأمثاله ممن يتخيلون الاشتراكية، كأوروبيل، خالصة، وليست "ملوثة" بالممارسة القائمة. إنهم لم يشرحوا كيف سيتم تنظيم الوظائف المتعددة للمجتمع الثوري، وكيف سيتم إحباط الثورة المضادة والتخريب والغزو الخارجي، وكيف يمكن تجنب البيروقراطية، وتخصيص الموارد الشحيحة، وتسوية الاختلافات السياسية، وتحديد الأولويات والقيام بالإنتاج والتوزيع، وتقادي الاختلافات الجغرافية والمناخية. وبدلاً من ذلك، يقدمون لنا تصريحات (مذهلة، في ثورتها) حول وجوب امتلاك العمال بأنفسهم لوسائل الإنتاج! فلا عجب أن ماركوز، يدعم كل ثورة، ما عدا تلك التي نجحت وخاضت غمار النضال الحقيقي على الأرض!

بالإضافة إلى أن الاتحاد السوفييتي لم يعدم المشاركة العمالية ومراقبتهم للعملية الإنتاجية. كانت إدارات الدولة السوفييتية تؤدي قسماً كبيراً من الوظائف الإدارية للمؤسسات الإنتاجية أو الدوائر الحكومية بالاشتراك مع جماعات العاملين والمنظمات الاجتماعية التي تمثلها (الحزبية، النقابية، الكومسومولية). والشكل الأول لنشاط جماعات العاملين في هذا المجال هو المداولات الإنتاجية الدائمة التي بلغ عددها في منتصف السبعينيات 130 ألفاً والتي كان العمال يشكلون فيها 65%. قدمت المداولات الإنتاجية سنوياً حوالي 1.5 مليون اقتراح لتحسين الإنتاج وظروف العمل. ففي مؤسسات الاقتصاد السوفييتي كانت توجد 130.2 ألف مداولة إنتاجية دائمة انتخب لعضويتها 5.5 مليون شخص. أقرت هذه المداولات سنة 1976 مليون و400 ألف اقتراح وتوصية تستهدف تحسين الإنتاج، وقد طبق في الإنتاج 83% من هذه الاقتراحات والتوصيات. كان هناك في الاتحاد السوفييتي طائفة واسعة من المسائل التي لا يحق لهيئات الدولة أن تبت فيها إلا

1 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص47

بعد مناقشتها مع منظمات الشغيلة الاجتماعية المعنية أو بمشاركتها أو بموافقتها. وجرت العادة على إحالة بعض وظائف هيئات الدولة إلى المنظمات الاجتماعية. فقد أحيلت إلى النقابات، مثلاً، شبكة واسعة من المصحات ودور الاستجمام. إن جميع مسائل حياة جماعات العاملين بصدد نظام العمل الداخلي وإعادة النظر في معدلات الإنتاج ودفع أجور العمال والمستخدمين وتوزيع أرصدة التشجيع المادي وتحقيق التدابير الاجتماعية والثقافية وبناء المساكن يمكن أن تحلها إدارة المؤسسة الإنتاجية بالاشتراك مع اللجنة النقابية أو بالاتفاق معها. وبدون موافقة تلك اللجنة، لا يحق للإدارة أن تسرح عاملاً أو مستخدماً بإرادتها. وهكذا، تبيّن الأمثلة الواردة مدى المساهمة النشطة التي أبدتها الجماهير الشعبية في وضع قرارات الدولة وفي تصريف شؤونها وفي تحقيق مراقبة عمل هيئات الدولة، أي فيما يشكل جوهر الديمقراطية بالمعنى الحقيقي.

وبالنسبة إلى التأميم الرأسمالي، يرى ماركوز أن هذا التأميم "الجزئي" وحتى "تعميم مساهمة العمال في التسيير وفي تقاسم الأرباح لن يُبدلاً شيئاً من طبيعة نظام السيطرة هذا"¹، فهو لا يرى أية منفعة من التأميم في ظل الرأسمالية، والأمل مفقود كلياً من أن يقوم العمال بأي نضال، ويقبل البرجوازيين بصدر رحب ويتكيفوا "مع مقتضيات دولة الرفاه" وبذلك لا بأس من "القيام بتأميم جزئي"². ولكن ماركوز، يُضفي صفة الاطلاق على قوة النظام الرأسمالي، وهو يعتبر أن التأميم لن يكون مُجدياً في كافة الظروف. إنه يجهل التاريخ، ولا يعرف أحداثاً كان فيه التأميم في ظل الرأسمالية مُفيداً للطبقة العاملة.

عملت أكاديمية العلوم السوفييتية على تأريخ نضالات الطبقة العالمية منذ نشأتها وحتى عام 1979، وقد أصدر معهد الدراسات الاقتصادية والعلاقات الدولية 7 مجلدات في هذا الخصوص عمل فيها عشرات المؤرخين والاقتصاديين الماركسيين السوفييت، وكان يرأس هؤلاء المؤرخين في المُجلد السادس بوريس بونوماريف وتيمور تيموفيف وآخرين. يتحدث هذا الكتاب حول تأميم الفروع الرئيسية في الاقتصاد الذي كان يمتلكه الهتلريين في النمسا بعد الحرب، وفي إيطاليا وفرنسا وبريطانيا كذلك، وعن تضلُّل آفاق سيطرة اللجان العمالية على المصانع بعد إقالة الوزراء الشيوعيين من الحكومات الأوروبية في سنوات ما بعد الحرب اللاحقة، ولكن "في نفس الوقت، حتى التأميم على الطراز البرجوازي كان يُمثل خطوةً إلى الأمام. لقد وُلد تناقضات جديدة داخل الطبقة المسيطرة (بين الاحتكارات ومديري مشاريع الدولة) وساعدت في دحض أسطورة ضرورة أساليب الإدارة الاقتصادية الرأسمالية المخصصة (وهذا ما يُفسر لماذا عارضت البرجوازية بشدة بعض التدابير المُتضمنة في التأميم ونجاحهم اللاحق في الحصول على التأميم الجزئي)، وفتح آفاقاً أمام الطبقة العاملة للنضال من أجل إقامة سيطرة ديمقراطية على الإنتاج. قيّدت هيئات مُختلفة مؤلفة من ممثلين عن العمال الإجراءات التعسفية البرجوازية والمدراء الذين كانوا يعينونهم في المصانع المؤممة، من أجل دعم حقوق العمال المنصوص عليها في تشريعات العمل والاتفاقات الجماعية وتنظيم أوقات فراغهم، الخ. تأسست هذه الهيئات العمالية وتم إعادة تأسيسها في المشاريع الصناعية

¹ - الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988، ص70
- نفس المصدر ص73-74.²

في العديد من البلدان. في تلك السنوات، تدخلت اللجان الإنتاجية في فنلندا وألمانيا الغربية وإيطاليا وكان لديها دوراً كبيراً تلعبه خلال فترة إعادة البناء الاقتصادي. حصلت النقابات العمالية في إيطاليا على الحق في الإشراف على مسائل توظيف العمال وفصلهم. قام العمال في جميع البلدان بحملات لتوسيع صلاحيات الهيئات العمالية في المؤسسات الصناعية. قوبلت هذه الحملات بمقاومة شديدة من قبل أصحاب العمال الذين لم يكونوا يريدون أن يفقدوا سلطتهم في مجال الإنتاج ... حققت الهيئات العمالية العاملة في المشاريع، باستنادها على التنظيمات الجماهيرية، في بداية سنوات ما بعد الحرب عدداً كبيراً من النجاحات مثل أجور مرتفعة (بالرغم من أنها لم تعوض الخسائر الناجمة عن التضخم)، يوم عمل أقصر، ظروف عمل أفضل، ظروف عمل آمنة وتحسن في أنظمة الضمان والتأمين الاجتماعي، ومبالغ أكبر مخصصة للتعليم والرعاية الصحية، ونظام ضرائب أكثر تقدمية وإصلاح زراعي جزئي، إلخ.¹

لن يكون مفيداً إذا كان هربرت ماركوز يعرف تلك الأهمية التي اضطلع بها التأمين الرأسمالي بالنسبة للعمال، لأنه كان يرفض أي شكل من أشكال النضال العمالي، مهما كانت أهميته. وإذا لم يكن يعرف، فهذا ذنبه بالتأكد، لأنه هو من كان معنياً بالبحث حول مسألة الطبقة العاملة ودورها في (الدول الصناعية المتقدمة). يُجادل ماركوز بأن كلاً من الاتحاد السوفييتي والغرب يتقاربان في "السلوك والتنظيم" بسبب تشابه المهمة التي يقوم كليهما بحلها، أي التصنيع، "فالتصنيع الشامل يبدو وكأنه يتطلب أنماطاً من السلوك والتنظيم تقرب الشقة بين الشرق والغرب"²، ولكن هل كان التصنيع ومهامه في الاتحاد السوفييتي هو نفسه وقريب مما كان في الغرب؟ يختلف التصنيع الاشتراكي عن التصنيع الرأسمالي من حيث طابع التطبيق، فالتصنيع الرأسمالي بدأ، واستمر في حدود معينة بعملية عفوية. أما التصنيع الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي كان نتيجةً لنشاط الدولة المُخطط، إن أهم فرق بين العمليتين هو مصدر التراكم، والذي يغيب الحديث عنه تماماً عند ماركوز. ففي أي نظام، تنقسم مصادر التراكم إلى داخلية وخارجية. في ظل الرأسمالية، كان أول مصدر للتراكم الرأسمالي حرمان المنتجين الصغار بشكل عنيف من وسائل الإنتاج واستغلال الطبقة العاملة. وكان نهج المُستعمرات والبلدان التابعة والاستفادة من غنائم الحرب واستخدام القروض هي المصدر الخارجي له. تطلب هذا في بداية التراكم، وحتى فيما بعد، أن يكون "السلوك والتنظيم" الرأسمالي عدوانياً واستغلالياً في جوهره، أما المصادر الداخلية للتراكم بالنسبة للتصنيع في الاتحاد السوفييتي فكان تحويل الثروات التي كانت تنعم بها الفئات الطفيلية لسد التراكم، والمُقتطعات من أرباح الصناعة الاشتراكية نفسها، والضرائب التي تُجبي من الطبقات الاستغلالية وبقاياها والاقتطاعات من الشغيلة (لاستكمال وتطوير الصناعة). والسؤال موجه إلى ماركوز: هل كان "السلوك والتنظيم" في كل من هذين "المجتمعين الصناعيين" واحداً في ظل اختلاف مصادر التراكم ومهام التصنيع؟ لن يمتلك الاجابة الصحيحة عند من يجهل كيف يتشكل البناء الفوقي على أسس البناء التحتي.

¹ - The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers, P54-56.

² - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص118

ولكن لا يزال ماركوز يجادل، بأن المجتمع السوفييتي يسحب نفسه من المستنقع بشد شعره، إنه ليس مجتمعاً اشتراكياً. إن (طبقة البيروقراطية) هي الطبقة الحاكمة في الاتحاد السوفييتي. لن احاول ان أقرر على من سأقوم بالرد على هذه التهمة، ماركوز أم التحريفي اليوغسلافي المقاتل ميلوفان ديلاس الذي قُدم له تمويل أمريكي لنشاطه المعادي للشيوعية.¹

لا يملك كلا هذين الكاتبين أي فهم، ولو حتى بدائي، لما كان يجري في الاتحاد السوفييتي، ولم يفهما حتى، أن (الطبقة) هي مقولة اقتصادية، وليست سياسية-إدارية في المقام الأول. يقول ماركوز، البيروقراطية "تشكل طبقة منفصلة تمارس السلطة على السكان التابعين لها، بفضل رقابة الجهاز الاقتصادي والسياسي والعسكري"². وجزئية عالية جداً، كما يتبدى، يشرح لنا ماركوز في هامش كتابه³ أنه يستخدم مفهوم (الطبقة) بفهم خاص: "إننا نستعمل ههنا كلمة (الطبقة) لنشير إلى فئة تمارس وظائف حكومية (بما فيها المشاريع) (متميزة) على صعيد التقسيم الاجتماعي للعمل، مع أو بدون امتيازات خاصة". لذلك، على ما يظهر من كلام ماركوز، يكون مدراء المشاريع، ومديري المحال، المراقبين وقادة الكولخوزات ورؤساء مخازن المصانع، الشرطة المحلية، والملايين من مفوضي المدن وأعضاء اللجان الشعبية: يظهر أن كل هؤلاء ينتمون للطبقة الحاكمة البيروقراطية مؤدين وظائف محددة في التقسيم الاجتماعي للعمل، حتى ولو كان المكسب الوحيد لهم أنهم يتمتعون بالاحترام وثقة الناس. وإذا تمسكنا بمفهوم ماركوز، سوف نستنتج حتماً أن الزوج والزوجة هما طبقتان متناحرتان. ومن أجل منع أي مهمة قد تنصب من أجل دحضه، يستنتج: "والبيروقراطية السوفييتية لا تتمتع بالطبع، بمصادر تقليدية للسلطة الاقتصادية، باعتبار أنها لا تملك وسائل الإنتاج المؤممة"⁴. إذاً، يظهر أن الأمر الأساسي، عند ماركوز، ليس شكل الملكية المحدد هو الذي يعرف (الطبقة الجديدة).

ولكن، أليس ممكناً، أن يؤدي موظفي الحكومة، تقسيم اجتماعي معين للعمل، وظائف تخدم مصالح الشعب ككل؟ (لا، على الإطلاق)، يقول ماركوز. المصلحة العامة، هو خيال بالنسبة له. وتاريخ المجتمع الطبقي كله، يسير كشريط بثواني معدودة في مخيلته، معتقداً أنه هكذا كانت المجتمعات وستظل كذلك للأبد، ولا يتصور أن مجتمعاً يمكنه أن يحقق عدالةً شاملة، أو مصلحةً عامة، أو حقاً وقانوناً شاملاً، فالحرية والعدالة الشاملتين بالنسبة إلى ماركوز مستحيلة لأنها "في الوقت نفسه ظلم، وغياب للحرية بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك (إن لم نقل بالنسبة إلى فئات اجتماعية كاملة)"⁵.

التلفيق الثالث، الورقة الرابعة التي يعتمد عليها ماركوز (وهي ورقة جد ضعيفة)، والتي يلعبها ضد (الماركسية السوفييتية)، وهي ورقة (الفرد والمجتمع). بنفس الطريقة التي يضع فيها بشكل

¹ - See: the New Class, An analysis of the Communist System 1957

² - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص68

³ - نفس المصدر ص61

⁴ - نفس المصدر ص64.

⁵ - نفس المصدر ص68

ميثافيزيقي ومطلق السلبي ضد الإيجابي، النفي ضد الإقرار، الحرية ضد الضرورة، الخاص ضد العام، يضع تطور الفرد في مواجهة تطور المجتمع. ويبشر، كعدو لدود للجماعية، بـ"شكل جديد من أشكال النزعة الفردية"¹، والذي لا يملك أية صلة بالفهم الماركسي الذي يقول بأن القدرات الفردية الحقيقية لا تظهر إلا من خلال الفعل الاجتماعي. تظهر "الفردية الشيوعية" خاصته، بنقده التافه للتعليم الإلزامي والضمان الصحي والاجتماعي في الاتحاد السوفييتي كخرق للحرية الفردية². وحتى مساواة المرأة وحقوقها، والتي فُتحت لها الأبواب كلها مشرعةً، اعتُبرت استعباداً لها³. من الواضح، أنه يفضل القوانين السائدة في المجتمع الرأسمالي التي شرعت لامساواة المرأة. كان ماركوز حريصاً بالفعل، على أن لا يلاحظ أن الاتحاد السوفييتي أنشأ شبكة واسعة من المطاعم الشعبية والحضانات ورياض الأطفال والمغاسل العامة والتي كانت قادرة فعلاً على أن تفتح آفاقاً واسعة أمام النساء.

يقول ماركوز انه في الأخلاق السوفييتية "يذكرنا النضال ضد البغاء والزنا والطلاق بنفس المعايير السائدة في الغرب"⁴. ونلاحظ أنه يستخدم مفهومات نظرية (التقارب البرجوازية) هنا. تؤكد كل المؤشرات الإمبريقية عكس ما يدعيه ماركوز، فبعد الحرب العالمية الثانية، حدثت تغييرات تشريعية، وفي ظروف الحياة، تغييرات لا رجعة فيها: فقدان الروابط الاقتصادية القديمة البالية والجماعية الدينية الراسخة، ومشاركة كاملة تقريباً للمرأة في العمل أدت إلى تشجيع الطلاق الذي صار أمراً مقبولاً أو مرحباً به.

قد تفقدنا نظرة سريعة على موقف الدولة من الزواج والطلاق، من خلال إلقاء الضوء على التشريعات الحقوقية بهذا الشأن، إلى إيضاح ضعف موقف ماركوز، وادعائه بأن الدولة السوفييتية ناضلت ضد الطلاق. كانت تشريعات الزواج وتقاليد في روسيا القديمة موضوعةً ومتأثرةً بشكل مُطلق بالكنيسة الأرثوذكسية والتعاليم الدينية. أُعطي الزوج الموقع الرئيسي في العائلة، وكان على المرأة أن تُطيع زوجها، وتسكن معه في السراء والضراء. أخذت المرأة اسم زوجها. كان مطلوباً أن يعيش الزوجين معاً. في الواقع، كانت جميع الأفعال المؤدية إلى الانفصال الطوعي محظورةً بشكل صريح. بالإضافة إلى أن التشريعات القيصرية كانت بتأكيد على وجوب طاعة الزوجة لزوجها، فإن ذلك لا يعني أن تخرج عن إلتزاماتها مع والديها. وبقيت المرأة، في الحياة الاجتماعية والاقتصادية بشكل عام في حالة من الدونية الملحوظة، والتي ترقى في كثير من الأحيان إلى الاضطهاد وحتى الاستعباد.

1- العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية- هربرت ماركوز، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص279

2 - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص125

3 - نفس المصدر ص154

4 - نفس المصدر ص147

شرعت ثورة أكتوبر مراسم الزواج في 18-19 كانون الأول عام 1917 (علمنة الزواج وتأمين حرية الطلاق الكاملة)، ومرسوم العائلة عام 1918 من أجل كسر عجلة مبادئ العائلة الدينية لقانون العائلة ما قبل الثورة، وكان مطلوباً من هذه المراسم في أن تعجل تحول العائلة إلى رابطة حرة، لا يفرضها القانون، بل الإرادة الحرة لأعضائها، ووصلت هذه المراسم إلى أوجها بتشريع عام 1926، الذي أحال كل من الزواج والطلاق إلى مجال الاتفاق الخاص، مع تقليل سلطة المحاكم والدولة في هذا الشأن إلى الحد الأدنى. ظهر تشريع جديد للعائلة في 27 حزيران عام 1936 يمنع الإجهاض ويوسع حماية الأم والطفل، ويضع قيوداً مالية على الطلاق. ظهر هذا الموقف الجديد بينما كان مرسوم العائلة لعام 1926 لا يزال سارياً بعد. تم حل هذا التناقض في قانون الأسرة بموجب المرسوم الصادر في 8 تموز 1944 الذي أُدرج في قانون العائلة في 16 نيسان عام 1945. هذه التغييرات التي أشار إليها النقاد اليساريين والبروتستانتين بأنها خيانة للاشتراكية، والتي يسميها ماركوز نضالاً ضد الطلاق وتعزيزاً للعائلة من أجل "إنتاجية عمل مرتفعة". ولكن يمكننا على نحو مختصر للغاية أن نبين بعض ظروف هذه التغييرات. بدأ الحزب الشيوعي في الثلاثينيات بتعبئة المجتمع السوفييتي لحرب كان الحزب يتوقعها مع صعود الفاشية الألمانية وازدياد عدوانية العسكرتاريا اليابانية. ففي عام 1931، استولت اليابان دون إعلان للحرب على الأقاليم الشمالية الشرقية من الصين وخلفت بؤرة للحرب في الشرق الأقصى. وفي عام 1935، هاجمت إيطاليا الفاشية أثيوبيا. وفي عام 1936 أرسلت إيطاليا وألمانيا قواتهما لمساعدة العصاة الفاشيين ضد الحكومة الجمهورية في إسبانيا. وفي العام نفسه عقدت ألمانيا واليابان ما أُسمي بـ(ميثاق مكافحة الأممية الشيوعية).

وبالأسخافة، فهربرت ماركوز اعتبر أن تحضير الاتحاد السوفييتي المبكر البطولي للحرب، هذا التحضير القاسي، بالنسبة لمفكر شبه برجوازي مثله، قد أدى -بالنسبة إليه- إلى أن "إدراك الإرهاب الستاليني ذروته مع توطد النظام الهتلري"¹. على كل حال، فرضت حالة التعبئة البطولية ضرورة فرض تشريعات جنائية على أداء الإجهاض في أي مكان غير المستشفيات الحكومية، مع مجانية إجراء العملية في قانون 18 تشرين الثاني. ففي العشرينات زاد عدد حالات الإجهاض بمعدلات تُنذر بالخطر، فانخفض معدل المواليد، في الفترة من عام 1921-1929 من 30 لكل 1000 نسمة إلى 21، بينما زادت حالات الإجهاض من 6 إلى 35. لم يحظر قانون عام 1936 الإجهاض نهائياً، إلا أنه استثنى كل الحالات الا ما دعت إليه الاعتبارات الطبية. أصبحت عملية الإجهاض قانونية عندما يمثل استمرار الحمل خطراً على الحياة أو يهدد بإلحاق أضرار شديدة بصحة المرأة الحامل أو عندما يكون الوالدين يعانين من مرض خطير يمكن نقله إلى الطفل عن طريق الوراثة. بعد دراسة عن قرب، تبين أنه بقيت في القانون الجديد معظم المبادئ التي أعلنتها المراسم الأولى وتشمل: المساواة بين الزوج والزوجة، حماية الأطفال غير الشرعيين، حماية الأم والطفل ومُنع الزواج المتعدد الذي كان جزءاً من بقايا العادات القبلية والدينية القديمة (آسيا الوسطى وتعدد الزوجات الإسلامي)، بينما لم يكن الزواج المتعدد مُعاقباً في القانون في تلك المناطق الذي لم يُعد فيها خطراً اجتماعياً، ويُعاقب الزواج من القاصر في الحالات التي يكون فيها جزءاً من بقايا دينية وقبليّة.

1 - نفس المصدر، ص 42

إذا كان تعدد الزوجات سيفيد النظام السوفييتي، لأنه كان سيرفع عدد المواليد، وبالتالي سيزيد من عدد العمال و"إنتاجية العمل"، فلما حُظِرَ الزواج المتعدد في آسيا الوسطى؟ ما علاقة التقدم في وضع المرأة ومساواتها بـ"الحث على يوم عمل طويل"؟ كان هدف التشريع السوفييتي منذ البداية وحتى أثناء التغيرات في الظروف في منتصف الثلاثينيات، إنقاذ المرأة من الوضع العبودي الذي تعيشه وتحريرها من تبعيتها للزوج. ذهبت النساء للصناعة، وتعلمت الحرف والمهن، ودخلت المجال السياسي والجيش وبأعداد كبيرة وفي مواقع قيادية كذلك. لقد تلقت النساء في التشريعات الحق في دخل متساو لعمل متساو. صار تحرر المرأة برنامجاً وطنياً ثورياً، وصار تقويضه يُعاقب بالقانون كجريمة مضادة للثورة. تم تقوية وضع المرأة في العائلة، فكان يُعاقب والد المرأة أو أي من أقاربها إذا قاموا بمنعها من الزواج بمن تشاء أو العمل. وأعطيت حماية قانونية ضد الاغتصاب من زوجها، وأعطاه قانون العائلة الحق في الإبقاء على اسمها بعد الزواج. وبالرغم من أن السوفييت حاولوا المحافظة على العائلة -مع تغير بنيتها وارتباطها بالاقتصاد السوفييتي ومقدمات وجودها نحو التحرر- بسبب ظروف الحرب الباردة التي تتطلب التعبئة المستمرة، إلا أن تشجيع الولادة الرسمي لم يسفر عن النتائج المرجوة، ولم يكن هناك عقبات تُذكر في وجه الطلاق أو العلاقات الجنسية الحرة. وفي قانون عام 1968¹، تم تحرير عدد من العقبات في وجه الإجهاض والطلاق، مما ارتفعت معدلات كل منهما في السنوات العشرين اللاحقة. ألم تكن الدولة قادرة على الإبقاء على العقبات القديمة المفروضة على الإجهاض، من أجل رفع "إنتاجية العمل"؟ لماذا قام القادة السوفييت بسن قانون 1968، الذي كان تحريراً فعلاً في جوهره، إذا كان يناقض (الأخلاقيات السوفييتية) الطهرانية التي تطالب بزيادة "إنتاجية العمل"؟

أكدت مكافحة الاتحاد السوفييتي لعادات الزواج القديمة عقم اتهامات الماركسية الغربية وبعض النسويات بأن السوفييت (حافظوا على العائلة)، هكذا، كمبدأ مُطلق مجرد. لقد كانت هناك محاولة -نجحت في كثير من جوانبها- لإنشاء مقدمات لتحرير المرأة والعائلة من الروابط الدينية القديمة والروابط الرأسمالية. قد يصح القول، إنها كانت محاولة للحفاظ على العائلة، ولكن ليس بشكلها القديم. كانت قوانين جمهوريات آسيا الوسطى تعاقب بقايا العادات المحلية عن طريق القوانين الجنائية، مثلاً فرض العقاب على دفع المهر وإجبار المرأة على الزواج أو البقاء متزوجة وتعدد الزوجات والنقاب وما إلى ذلك.

وهكذا، بذل التشريع السوفييتي جهداً كبيراً لاضفاء الطابع الديمقراطي على العائلة، وعلمنة الزواج وتشكيل نوع جديد من العلاقات العائلية. بالتأكيد ليس التشريع الحقوقي هو الذي كان سيؤدي إلى هذه التحولات الجذرية، بل التغيرات في الظروف الاقتصادية-الاجتماعية. وكانت قد بدأت تظهر مقدمات

1- يشير كازوكو كاواموتو إلى المناقشات الشعبية واسعة النطاق الذي خضع لها هذا القانون قبل صدوره، ويشير إلى أن الأوراق التحضيرية لهذا القانون قد وُضعت عام 1948- أي في فترة جوزيف ستالين (الطهراني والاستبدادي)، ليست هذه مُفارقة، لمثل من هم على شاكلة ماركوز؟

هذه التغييرات في وضع العائلة، في بداية الستينيات حيث زادت بشكل كبير المنشآت الاجتماعية والمؤسسات التربوية التي تأخذ العمل المنزلي لجعله عملاً مُجتمعياً، بالإضافة إلى علمنة العائلة وتقوية موقع المرأة في المجتمع.¹

ربما لم يفهم ماركوز أهمية تحول دور العائلة وبنيتها، لان تركيزه كان منصباً على تطويع الحقائق. أدت ظروف الاستعداد للحرب في ظروف الثلاثينيات، مع صعود النازية في ألمانيا إلى التراجع المؤقت عن بعض الإنجازات في مجال العائلة، من أجل التحضير لحرب مُرتقبة، ففسر ماركوز "النضال ضد الطلاق" كـ"أخلاق جديدة تحت على يوم عمل طويل" ففُطع التوسط، وتجاهل الظروف وطوع الحقيقة لتتماشى مع نظريته حول (الأخلاق السوفييتية).

كيف يمكن إذاً تحليل وضع المرأة في النظام الرأسمالي؟ يمكن دراسة وضع المرأة في النظام الرأسمالي من خلال تحليل وضعهن في المجال الإنتاجي (كعاملة) ومجال إعادة الإنتاج (كربات بيوت وأمهات). يمكن للمرء، من خلال البحث التاريخي، أن يكتشف طبيعة العلاقة بين هذه المجالات، والآثار المترتبة على هذا الوضع الاجتماعي للمرأة. إن نقطة البداية في هذه المحاولة هي فحص بنية مجال إعادة الإنتاج والمكان الذي يحتله في ظل علاقات الإنتاج الرأسمالية. ما هو دور العمل المنزلي (إعادة الإنتاج) في خلق القيمة الزائدة؟ وما الرابط بينه وبين نظام الأجور ككل؟ تبلور القهر الجنسي مع التقسيم الجنسي للعمل: الانقسام إلى (وحدة صناعية) و(وحدة منزلية)، وقد تطلب هذا التطور، الفصل المادي بين مكان العمل والمنزل. يتسم عمل الوحدة المنزلية بطابع مزدوج. من ناحية، العمل المنزلي هو عمل ضروري لأن سلع الرأسمال تتطلب عملاً إضافياً (أي الأعمال المنزلية) قبل الاستهلاك. يخلق عمل الزوجة المنزلية في تحضير الطعام لاستهلاك العائلة قيمةً استعمالية طالما أن ناتج عملها يخدم مباشرةً احتياجات الاستهلاك المحددة. مثل هذا العمل يعيد إنتاج قوة عمل محصلي الأجور (أي القدرة على العمل) وبالتالي فإن العمالة المنزلية تخلق قيمةً لأن كل العمل يخلق قيمةً عندما ينتج أي جزء من السلعة التي تحقق تكافؤاً مع السلع الأخرى في السوق. العمل المنزلي يساعد على إنتاج وإعادة إنتاج القوة العاملة كسلعة.

سأذكر بعض نقاط دور العمل المنزلي في تلبية بعض احتياجات رأس المال.

أولاً: لا يمكن للرأسمالية أن تلبية جميع احتياجات العامل من خلال إنتاج السلع. ومع ذلك، يجب تلبية هذه الاحتياجات من أجل إنتاج قوة عمل العامل. يصبح العمل المنزلي هو المحفل الذي يرضي هذه

¹- يمكن الاطلاع على هذه المصادر من أجل التعرف على المزيد في هذا الموضوع:

Soviet Family Law: Women and Child Care From 1917-1940s, Ekatrena Mishina, Russian Law Journal, Volume V (2017), Issue 4.

The Early Soviet Family in the Documents of the All-Russia Communist Party Census of 1922, Lyudmila Mazur.

الاحتياجات من حيث أن له قيمةً شخصية لا يمكن إعادة الإنتاج الاجتماعي في الرأسمالية. تؤمن العائلة، والزوجة المنزلية منطقةً حيث يمكن للعامل أن يؤدي بعض الإحساس بالسلطة والسيطرة (وهو ما يفترق إليه في علاقته برأس المال).

ثانياً: يحقق العمل المنزلي مستوى معيشة أعلى للعمال أكثر مما يحققه بأجره الفعلي. العمل المنزلي هو نشاط يحول ذلك الأجر إلى سلع قابلة للاستعمال. من الواضح أن هناك أساليب بديلةً للحفاظ على قوة العمل: المطاعم، المغاسل، المخيطات، إلخ. ولكن من الأرخص أن يحافظ رأس المال على العمالة المنزلية بدلاً من تقديم أجور أعلى للعمال تمكنهم من شراء هذه الخدمات في سوق تنافسية. يتم الحفاظ على نظام العمل المأجور بالعمل الاجتماعي، ولكن الخاص، عمل ربات البيوت من أمهات وزوجات. إن تربية الطفل، التنظيف، الغسل وإعداد الطعام وجلي الأواني وممارسة الجنس، كل ذلك عناصر ضرورية في الحفاظ على الحياة وإعادة إنتاج قوة العمل، بهذا المعنى، هي كلها جوانب لإعادة الإنتاج، وهو يعيد إنتاج قوة العمل التي يحتاجها رأس المال يومياً.

ثالثاً: يمكن من خلال ضمان وجود فرد سلمي، معتمد اقتصادياً داخل الأسرة الاقتصادية، بالتالي، ضمان وجود مجموعات من البشر يسهل تطويعها. هكذا كان، تاريخياً، حال المرأة، حيث عملت كقوة عمل احتياطية رخيصة. انعكس هذا في الأجر غير المتكافئة واختيار المهن الضيقة ونقص التمثيل في النقابات العمالية. كان من السهل نسبياً الحفاظ على هذا الوضع. لم يكن لديها مسؤولية مطلوبة، أو سياسية بين القوى العاملة بأجر. بدلاً من ذلك، اعتُبرت مشاركتها مؤقتة اعتماداً على احتياجات عمل القطاع الصناعي. اعتُبرت كذلك كقوة عمل احتياطية في الأسرة، تم استخدامها عند الضرورة، وإعادتها إلى مكانها عند عدم الحاجة إليها، وخصصت لهن مواقع مهنية ووظيفية دنيئة الأجر.

ومع ذلك، يجب على المرء أن يكون حريصاً على عدم اعتبار العمل المأجور النسائي أمراً ذو طبيعة عابرة. لا يمكن التعامل مع المرأة كربة منزل فقط، ولا يمكن كذلك التعامل معها كإمرأة عاملة، ويزداد الخطأ عند التعامل معها كوحدة بين الطبقة العاملة والعمل المنزلي. ورؤيتها كمحصلة للأجر، أو عملها في المنزل كمصدر لاتحادهن، يتجاهل أن النساء هن في الغالب ربات منزل وعاملات مأجورات معاً. تتمثل المهمة في ربط هذين الدورين بطريقة متماسكة. المفتاح هو رؤية التكامل بين هذين الدورين، والتناقض الذي يشكله هذا الاندماج بالنسبة للنساء.

إن عمل المرأة مخصص ومُجتمع: فهي على حد سواء وحدة منزلية ووحدة صناعية. يُقال وضعها من عزلتها، لكنه لا يفعل الشيء الكثير للحد من اضطهاد عمالتها المنزلية. يتم التحكم في وضعها في المنزل من قبل العمال الذكور. تتمركز النساء تاريخياً في قلب هذا الديالكتيك. سأناقش بإيجاز ثلاثة

مراحل تاريخية وتأثير الأدوار المتغيرة للإنتاج وإعادة الإنتاج على وضع المرأة. المراحل التاريخية هي مرحلة ما قبل الرأسمالية، ومرحلة التصنيع، ومرحلة الرأسمالية الاحتكارية. في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، كانت الأسرة هي الوحدة الإنتاجية الرئيسية في الاقتصاد. قامت الأنثى بمهامها في مجال إعادة الإنتاج (ممارسة الجنس، الرعاية الصحية، الغسيل وما إلى ذلك) بالإضافة إلى المهام المرتبطة بالإنتاج المادي للضروريات. كان الإنتاج بصفة عامة يذهب للاستهلاك الفوري، ولكنه شمل أيضاً تبادل السلع في السوق. كان هناك تقسيم جنسي للعمل، كان كلا الجنسين يقومان بوظائف تعتبر ضرورية وقيمة اجتماعياً. علاوةً على ذلك، تم تنفيذ كل أشكال العمل الإنتاجي وفي مجال إعادة الإنتاج داخل وحدة الأسرة. في الواقع، يمكن القول أن كلا مجالي الإنتاج وإعادة الإنتاج حافظا على علاقة اعتمادية فيما بينها.

أصبح إنتاج المواد المنظم اجتماعياً في شكل عمل مأجور، في النظام الرأسمالي فقط، مُنفصلاً عن مهام إعادة الإنتاج داخل الأسرة. تخلت الأسرة مع هذا الانفصال عن وظائفها الاقتصادية، وخُضت قيمتها بالنسبة إلى مساهمتها الاجتماعية-الاقتصادية لأنها أصبحت معزولةً عن الإنتاج الاجتماعي لفائض القيمة.

في القرن التاسع عشر، مع صعود الصناعة، تحول إنتاج السلع بشكل متزايد إلى نظام المصنع. غير هذا التحول بشكل جوهري وضع المرأة. تغيرت طبيعة طلب العمال، من العمال المهرة إلى العمال غير المهرة ذوي الأجور المنخفضة الذين كان بإمكانهم أداء تشغيل الآلات وحسب. وبما أن القوة البدنية لم تعد مهمة كمعيار لتلك المهمة، فقد تم جلب النساء بصورة متزايدة كمصدر رخيص ومتاح للعمل غير الماهر. ومع ذلك، شكّل تزايد مداخيل المرأة تهديداً خطيراً لموقف العامل الماهر التفاوضي. تغيرت في هذه الفترة الأفكار حول الأسرة. تحول التركيز من قيمتها كوحدة إنتاجية إلى قيمتها كمؤسسة لتأمين السعادة الشخصية وتحقيقها. وأُعْثِرَت النساء بمثابة الوحدات المفتاحية فيها، مما عزز مفهوم الأمومة بوصفها المثال الأنثوي. وفي الوقت نفسه، حددت الأيديولوجيا الرأسمالية العمل الذي تقوم به المرأة في هذا المجال على أنه غير منتج اقتصادياً. خدمت هذه الأيديولوجيا غرضين اثنين: أولاً، كان يمكن للعامل الذكر، من خلال دعم الأمومة والأسرة كموقع (طبيعي) و(حقيقي للمرأة)، من تقييد دخول عدد كبير من النساء إلى سوق العمل. في الوقت نفسه، تم تلبية احتياجات رأس المال. وبالنسبة للنساء اللواتي لم يستطعن تحمل تكاليف (الرفاهية) داخل المنزل، فإن وضعهن كعاملات منزل غير منتجات كان قد تركهن في موقف تفاوضي ضعيف عند دخولهن في مجال الإنتاج الاجتماعي. تمكن الرأسماليون بعد ذلك من الحفاظ على عرض رخيص للعمالة يمكن تسريحه بسهولة خلال فترات الركود الاقتصادي، وأول تلك الدفعات كانت من النساء. ويرجع جزء من هذا إلى الفكرة الأيديولوجية التي كانت تقول بأن العامل الذكر لديه أسرةً ليعيّلها، في حين أن المرأة لديها زوج لتسند.

عبرت الأيديولوجيا الجنسية في هذه الفترة الحدود الطبقيه أيضا. في حين تم توسيع نطاق التصويت ليشمل الرجال البيض بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي. كانت النساء في منتصف القرن التاسع عشر في أمريكا الشمالية بغض النظر عن وضعهن الاقتصادي ممنوعات من التصويت. أدى ازدياد جتمعة الإنتاج، وانفصاله عن مجال إعادة الإنتاج الذي يزداد تخصصه إلى فرض تناقضات واضحة على النساء في هذه الفترة. استُغلت العاملات بشكل مضاعف سواءً في المنازل أو كعمالة مأجورة، بينما عُزلت النساء البرجوازيات في مجالهن المنفصل، وكانت النتيجة تصاعد الاحتجاج النسوي. اتخذ الاحتجاج شكلين: أولاً، نظمت النساء البرجوازيات احتجاجاً ضد الكسل القسري في حياتهن المنزلية، وطالبن بالوصول إلى المهن المختلفة. تركز احتجاج نساء الطبقة العاملة على الدعوة لإجراء إصلاحات في المجال الصناعي للتقليل من صعوبات عملهن. وضع كلا الشكلين آمالهما، للأسف، على منح الامتياز. افترضوا أن التناقض يمكن حله من خلال الوسائل القانونية. وبالطبع كان اضطهاد المرأة مرتبطاً بشكل كبير بأسلوب الإنتاج المحدد.

تميزت مرحلة الرأسمالية الاحتكارية التي بدأت بالظهور في أوائل القرن العشرين بتطورات عديدة: تركيز متزايد لرأس المال، والابتعاد عن الصناعة كثيفة العمالة، وارتفاع في معدلات الربح مصحوبةً بالحاجة إلى الحفاظ على معدلات استهلاك مرتفعة. تميزت هذه الفترة بارتفاع الأجور التي تحكم بها الرأسماليون عن طريق رفع موازٍ لأسعار السلع. علاوةً على ذلك، أعاد الرأسماليين الاحتكاريين تنظيم منشآت شركاتهم لنشر أيديولوجيا الاستهلاك، وبالتالي ضمان وجود سوق لسلعهم. وأخذت الأسرة قيمةً جديدة كسوق للمنتجات. كان الرأسماليين، قادرين، بتطور قوى الإنتاج والتطوير الأيديولوجي في تحكمهم، أن يُنشئوا (أسرة السوق) من خلال أيديولوجيا الاستهلاك الجماهيري. كان من المطلوب، من أجل تادية مهمة تسويق الكميات المتزايدة من السلع، قوة عمل متعلمة، ولكن رخيصة، وكانت النتيجة اتساعاً شديداً في قطاع العمال ذوي الياقة البيضاء، وكانت النساء المصدر الأهم له. ومع ذلك، لم يكن يمكن تلبية التوقعات المتزايدة التي فرضتها النزعة الاستهلاكية الجماهيرية، في كثير من الأحيان، من جانب مصدر دخل واحد في الأسرة. أنتجت التكنولوجيا أجهزةً جديدة لتسهيل دخول النساء المتزوجات إلى القوة العاملة (غسالات أوتوماتيكية، مجففات، جلايات، ثلاجات، تلفزيونات وما إلى ذلك)¹ مما قلل الوقت الذي يقضه في المهام المنزلية. وفي الوقت نفسه، كان هناك توسع نوعي في عمل المرأة. كان على النساء المزيد من المهام لتأديتها تبعاً للتركيز على الاستهلاك ومستوى المعيشة. لم تنخفض مسؤولياتها في مجال (إعادة الإنتاج): إذا كان هناك أي شيء، فقد تمت إعادة تعريف ذلك المجال من أجل توسيع نطاقه. يجب على المرأة الآن، أن تكون عالمة نفس طفلها، مستهلكة واعية، وربة منزل فعالة. ما حدث في الرأسمالية الاحتكارية هو تطور ونشوء مجموعة أكبر من النساء المنخرطات في مجالي الإنتاج وإعادة الإنتاج.

1- لسنا نقصد أن كل العمليات التي تدور في النظام الرأسمالي، مقصودةً بشكل مباشر لدمج السكان في العمل المأجور. أدى تطوير الأجهزة المنزلية الحديثة كذلك، دوراً مهماً في توفير وقت مهم للنساء العاملات، وتخفيف شقاءهن.

دخلت النساء المجال الإنتاجي المرتبط جزئياً بمجال إعادة الإنتاج (التعليم، التمريض، العمل الاجتماعي، قطاعات الخدمات المنزلية). بكلمات أخرى، يجب أن يحافظ رأس المال من جهة، على استقرار الأسرة النووية (لضمان السعادة الشخصية للعامل، وإخفاء اغترابه)، ومن ناحية أخرى، يتطلب الأمر أن تكون المرأة مصدراً متاحاً لاحتياطي العمل. تم تصوير وحدة الأسرة ككيان منفصل عن المجال الاقتصادي. ولكن في الواقع، فإن الأسرة، مُرتبطة، كوحدة إنتاجية واستهلاكية، ارتباطاً وثيقاً بحاجات النظام الاقتصادي الرأسمالي. إن الأسطورة حول الأسطورة التي تقول بأنها وحدة مستقلة عن المجال الإنتاجي، ضرورية من أجل أن يحافظ النظام الرأسمالي على فكرة أن الحياة الشخصية للعامل تمتلك معنىً شخصياً يتحكم بها هو فقط. لا يمكن الحديث حول الأسرة، كونها منظمةً من أجل إعادة الإنتاج والاستهلاك، بدون أخذ احتياجات رأس المال للعمل، في عين الاعتبار. يعتمد رأس المال الاحتكاري على معدلات الاستهلاك المرتفعة وارتفاع أسعار السلع الأساسية. هذه الاحتياجات، بدورها، تجبر النساء على العمل على أساس دائم ومتزايد من أجل الحفاظ على مستوى المعيشة الذي تتطلبه النزعة الاستهلاكية الجماهيرية. وهذا يشكل تحدياً للموقف التقليدي للذكور كجالبين للدخل، وللموقف السلطوي الذي يمتلكه تجاه المرأة. النتيجة هي تآكل أيديولوجيا الأسرة التقليدية، على الرغم من الإبقاء على حاجات رأس المال لها.

لقد أطلت قليلاً في الحديث حول معالم وضع المرأة في المجتمع الرأسمالي. كنت أهدف إلى القول بأنه إذا لم يكن الاتحاد السوفييتي اشتراكياً بالفعل، أي كان نوعاً ما من الرأسمالية، وإذا كان الحديث حول وضع المرأة في النظام الرأسمالي يجري بهذا الشكل، فهل ينطبق ما قلناه في الأعلى، على ما كان عليه الوضع في الاتحاد السوفييتي؟ هل كانت الأسرة في الاتحاد السوفييتي، وحدة إعادة إنتاج تخدم الرأسمال؟ أو لنقل، تخدم (العمل)، بمفهومه الماركوزي؟ يحتاج الأمر بالتأكيد إلى دراسة جديّة. ولكن أين نجد أي شيء عند ماركوز في كتابه يتعلق بعلاقة المرأة والأسرة بالسوق في الاتحاد السوفييتي، أو بـ(العمل الاضطهادي) في الاتحاد السوفييتي؟ هل هناك ولو بذور، أو تخطيطات، لتحليل ماركسي لوضع المرأة أو الأسرة هناك؟ لن يجد القارئ أي شيء من هذا، عدا عن أحكام قطعية وتحيزات مُعادية للسوفييت.

ليس هذا كل شيء، فالحق في العمل، في نظر ماركوز، هو خرق لوصية ماركس حول إلغاء العمل، على الرغم من أنه ليس على المرء الذي يقرأ ماركس، أن يكون بروفيسوراً جامعياً ليفهم أن ما قاله ماركس كان متعلقاً بالعمل الإجمالي، العبودي. يمكن للقارئ العودة إلى (مخطوطات كارل ماركس لعام 1844)¹، ليدرك أن ماركس تحدث عن العمل المستلب في المجتمع الطبقي، وأشار إلى أن العمل هو الجوهر الحقيقي للبشر، العمل المحرر من الاستلاب والظلم، واعتبر ماركس أن إلغاء الملكية الخاصة هو الشرط المسبق الذي لا بديل له من أجل مثل هذا العمل. لا يتعلق تصور ماركوز عن تحول العمل إلى شكل جديد من النشاط، بالعمل بالمفهوم التقليدي له، إنه

1 - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مُستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974، ص74-80

نشاط يتضمن إعادة إحياء المسرات الحسية الأيروتيكية في الإنسان، بمفهومها الواسع، وليس هذا هو الفهم الماركسي للعمل. يؤكد هربرت ماركوز أن مبدأ (من لا يعمل لا يأكل)، هو هدف الأخلاق السوفييتية في "تحويل الواجب إلى لذة"¹، وهي "أخلاق للتحريض على العمل، تُنادي بها النظرية السوفييتية بصرامة تتجاوز إلى حد بعيد صرامة الأخلاق البرجوازية"². إن التزام الثورات الاشتراكية بأهمية العمل لا يعني (استمرار الاستغلال) كما يعلنه ماركوز، بل إنه نوع من الاعتراف الاجتماعي به كشكل أساسي لنشاط البشرية الذي كان الإنسان يقف منه في وقت قد سبق، في أشكال متعددة من الاغتراب، وتحويل الناس الخاضعين إلى رأس المال، أو الذين كانوا خاضعين له، إلى أناس يفهمون العمل كسمة من سماتهم التي لا تقبل الانفصال عن المعنى العام للثورة الاشتراكية، التي يبدأ التاريخ الحقيقي للإنسانية بها.

يتفق موقف ماركوز من مبدأ (من لا يعمل لا يأكل) مع موقف الإقطاعيين والبرجوازيين منه: يقول السوفييتي كوسولابوف "غير أن هناك موقفاً من مبدأ (من لا يعمل لا يأكل) من جانب البرجوازية وكبار الملاكين السابقين والمتفقين البرجوازيين وكبار المزارعين والعناصر الخارجة عن طبقتها وما إليها. فتطبيق هذا المبدأ يسبب انهياراً كاملاً لأسلوب حياتهم، فهم يفقدون دخولهم غير المكتسبة، ويُجبرون على المساهمة في نشاط مُفيد تحت رقابة الشعب العامل"³، وبما أن السلطة الاشتراكية لا تتعامل مع الطبقة العاملة وحدها فيما يخص مسألة العمل، بل تتعامل مع القطاعات الطفيلية وأولئك الذين تشكلت لديهم سيكولوجيا الملكية الخاصة، فإن الحق في العمل الذي خلقه الاتحاد السوفييتي ليس كافياً، لذلك هناك أيضاً الإجماع على العمل. "هل يحوي هذا تناقضاً؟ نعم لأن المسألة هي مسألة الوحدة بين مبدئين يبدو أنه لا يمكن التوفيق بينهما، وبالنسبة للإنسان الذي اعتاد العمل فإن الالتزام به غير قائم... لكن العمل شيء خارجي والتزام، بالنسبة لذلك الذي لا يعمل أو الذي لا يعمل إلا مُرغماً... ويحتاج هذا الإنسان إلى جانب حق العمل-كامكانية لإظهار قدراته- إلى الإجماع كضرورة خارجية، كمطلب اجتماعي، وهكذا ففي الفترة الانتقالية -ومع التصحيحات المناسبة في ظل الاشتراكية- يبدو العمل وحدة بين الأضداد، بين الحق والالتزام"⁴. وهكذا نرى ماركوز، بطوباويته يمقت العمل، ويفصل الاشتراكية عن ظروفها التاريخية، ويضع مخططات مُفرطة في التبسيط وساذجة لمشروعه الطوباوي "المجتمع الجديد".

يفترض هربرت ماركوز أن الماركسية السوفييتية تضع العمل كضرورة لها حتى عندما تحل الشيوعية، وهو يفترض، في كتابه، كما في كتاباته الأخرى أن العمل سيختفي في المجتمع الشيوعي. يقول هربرت ماركوز إن الأخلاق السوفييتية تشدد على "أخلاق جديدة تحث على يوم عمل طويل،

1 - الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص142

2 - نفس المصدر

3 - الماركسية والحريّة، ريتشارد كوسولابوف، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، ص71-72

4 - نفس المصدر ص72-73

وعلى إنتاجية عمل مرتفعة، وعلى تسجيل أرقام قياسية نوعية وكمية على حد سواء"¹. ويقول بأن كل الأخلاق السوفييتية كافة هي "أخلاق للتحريض على العمل، تنادي بها النظرية السوفييتية بصرامة تتجاوز إلى حد بعيد صرامة الأخلاق البرجوازية"².

فهل كانت الماركسية السوفييتية مُخطئة، وماركوز مُحققاً في هذه القضية؟ في ملاحظات ماركس على برنامج الحزب الألماني الديمقراطي في (نقد برنامج غوته)، هاجم سذاجة التحدث حول العمل، بما هو عمل، دون تبيان أي عمل يدور الحديث عنه، وفي أية شروط "ذلك هو قانون التاريخ برمته حتى الآن، فبدلاً من الجُمْل والتعابير العامة حول (العمل) و(المجتمع)، كان ينبغي إذا أن يُوضح هنا بدقة كيف تكونت في نهاية الأمر، في ظل المجتمع الرأسمالي الحالي، الشروط المادية وغيرها من الشروط التي تجعل العمال قادرين على ذلك هذه اللعنة الاجتماعية وتدفعهم إلى تحطيمها"³. ولكن هل أشار ماركس بأن العمل سيختفي في المجتمع الشيوعي؟ يخلط ماركوز، كما يبدو بين العمل وتقسيم العمل، أو أنه ينظر إلى العمل مفصلاً عن شروطه التاريخية، إنه يريد اختفاء كل عمل. يقول ماركس: "وفي الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول خضوع الأفراد المُذل لتقسيم العمل ويزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، وحين يصبح العمل، لا وسيلة للعيش وحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً (ويا للمفاجأة، هذا بالضبط ما كان الماركسيين السوفييت يكررونه بشكل دائم! -الكاتب)... حينذاك فقط، يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزاً تاماً"⁴. وهكذا، يظل الإنتاج في المجتمع اللاتطبيقي ضرورة، إلا أنه سوف ينطوي على حرية جديدة. أي أن ما سيختفي هو الخضوع العبودي للفرد لتقسيم العمل، وليس العمل نفسه. وهذا ما لا يستطيع ماركوز أن يستوعبه. إنه يعتقد أن العمل هو عمل، أياً كان، وفي أي شروط تاريخية وفي أي مكان.

تمتد فكرة إلغاء العمل في جذورها بعيداً في التاريخ القديم. لقد حلم ممثلوا الطبقات المضطهدة بمجتمع يتم فيه إلغاء العمل، في تلك العصور التي لم تكن النظرية الاجتماعية مكتملة، تبدى فيها للمفكرين بأن العمل نفسه، وليس تقسيم العمل واغترابه هي ما تولد الاستغلال. تولدت أسطورة العهد الذهبي في المجتمع العبودي. "لقد رسم الناس الذين ثقلت عليهم قيود العبودية صورةً لأنفسهم عن حياةٍ لا هم فيها مُفعمةٍ بكل الخيرات... ونقل الناس الحياة السعيدة، وكأنهم قد أحسوا بذلك من عالم الواقع إلى مملكة الأسطورة، والخيال. وتكونت أساطير كثيرة عن العالم القديم عن بلاد سعيدة لم يعرف أحد قط السبيل إليها... وظهرت أساطير عديدة عن حياة رائعة بلا مشاغل وبلا هموم زعمت أن الناس استمتعوا بها في زمن ما... وأصبحت أسطورة الفردوس المفقود جزءاً أساسياً للأيديولوجيا في عصر الرق ثم في المجتمع الإقطاعي، وكانت تدل على عجز وعناء الشغيلة

1 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص146

2 - نفس المصدر ص141

3 - المختارات في أربعة مجلدات، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، دار التقدم، المجلد الثاني 1975، ص243

4 - نفس المصدر ص250

وتعبر عن احتجاجهم غير النشط على ظروف الحياة التي لا تُطاق. رَسَمَت الحكايات عن العصر الذهبي صوراً خيالية للحياة المتحررة من كل عمل، حيث كان الناس يحصلون على هبات الطبيعة بوفرة، والأرض تحمل لهم كل شيء بنفسها، وحيث تجري أنهار الحليب والعصير الحلو، والعسل الذهبي يسيل من الأشجار والطبيعة في ربيع دائم".¹

إن الحلم بمجتمع يخلو من العمل هو خاصية للفكر الاحتجاجي بالطبع، وكانت هذه التصورات ذات طابع تقدمي في جوهرها، لأنها كانت تعبر عن احتجاج العبيد المسحوقين تحت أقدام الأسياد، وحينما لم يكن العلم قادراً بعد على كشف خطأ هذه التصورات. ومع ذلك، حمل ماركوز هذا التصور معه، وأراد أن يُقنعنا بأن العمل يجب أن يُلغى في المجتمع الشيوعي، وبذلك خرق الاتحاد السوفييتي هذه الوصية بـ(تشديده على العمل).

ليس مثل هربرت ماركوز الذي أخذ خاصية خضوع العمل للاستغلال في المجتمعات الطبقيّة، وعممها على نوعه الخاص من المجتمع اللاتبقي مفترضاً بشكل طوباوي بأنه سيتم القضاء على العمل فيه، فإن الماركسية في الاتحاد السوفييتي، التي اقتفت أثر ماركس وإنجلز، أخذت العمل بمعناه الواسع في إطار الممارسة. إنه تفاعل البشر مع الطبيعة، مع بيئته، وتحويلها من خلال الوسائل التي صنعوها، من أجل إنتاج الخيرات المادية. إنه تفاعل لا بد منه ما ظلت الإنسانية متواجدة على الكوكب.

اعتُبرت الممارسة، في كتاب المادية الديالكتيكية الذي كتبه مجموعة من الأساتذة السوفييت، بأنها التأثير المتبادل بين الذات والموضوع الذي يؤدي إلى نتيجة مباشرة هي تغيير الموضوع. واعتبر هؤلاء الأساتذة أن الممارسة تتضمن جوانب عديدة منها إنتاج الخيرات المادية. العمل هو أحد أوجه الممارسة، وفي مقال الماركسي السوفييتي ألكسندر أوغارتسوف حول الممارسة، في الموسوعة الفلسفية السوفييتية لسنة 1967، يقول بأنها شكل موضوعي للنشاط الاجتماعي للحياة البشرية، إنه شكل يتضمن ما هو اجتماعي وما هو طبيعي يعبر عن تحدد علاقة البشر بالعالم، إنه نمط وجود الإنسان في العالم. بكلمات أخرى نقول بأن الممارسة هي خلق نتاج مادي أو ثقافي يدخل الحلقة الاجتماعية، ومثل هذا النشاط الذي يحور الواقع ليس إلا العمل. وبذلك، لا يمكن لأي مجتمع أن يُلغى هذه العلاقة النشاطية مع الواقع الموضوعي، لأنه بذلك ستنتفي الحياة الإنسانية بكل بساطة.

ما هو موقف الناس من العمل في ظل الاشتراكية؟

على عكس الصورة الباهتة الرمادية، والأمال الطوباوية التي يصور فيها ماركوز المجتمع الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي. يضع كوسولابوف هذه المسألة في إطار ديالكتيكي مثير للاهتمام.

1 - نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، مينأيف، دار التقدم، ص 6-7

فمع إزالة الحدود بين التخصصات في كل منشأة، وتطور الأتمتة في المجتمع الاشتراكي سد"يكتسب العامل متنوع الجوانب الذي يجري تشكيله الآن القدرة على الانتقال من طراز من النشاط إلى طراز آخر بسبب خبرته ومؤهلاته الشاملة. وتحل محل الضيق المهني السابق الذي كان يبرز على صدر العامل كضرورة خارجية ويبيعه عن أشكال العمل الأخرى حرية مهنية وتكنيكية في الإنتاج ، لا تبدو نسبيتهما إلا خارج ميدان معين أحياناً ما يكون واسعاً للغاية. وتنسج الحرية في اختيار العمل وفقاً لميول المرء"¹ ويظهر وعي جماهير الناس بضرورة تطوير المواهب الإنسانية والكشف عن أفضل جوانب الشخصية الفردية "والشكل الاجتماعي الذي يتخذ به هذا الوعي الجماهيري بالعمل الجماهيري هو المباراة الاشتراكية، والحرية التي تستهدف تحقيق موقف شيوعي في العمل، وهنا تتم السيطرة الإيجابية على الضرورة المدركة، وتصبح الحرية واقعاً"². "هل يمكن أن يكون العمل شاغلاً جذاباً لغالبية السكان؟ يجب البعض على هذا السؤال بالنفي، ويؤكد آخرون أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لكل عمل، ويقول المتشككون أنه لا بد أن تبقى أنواع من العمل تثير بحكم طبيعتها نفور الإنسان. ويُقال أن النفور من العمل (استلاب العمل) الذي لا يرجع إلى ظروف اجتماعية، بل إلى سمات خاصة لموضوع العمل والتكنولوجيا وغيرها من العوامل سيظل قائماً. وهذا يعني أنه سيظل هناك عنصراً معنياً من الافتقار إلى الحرية، لأن العمل لن يكون دائماً نشاطاً حراً للفرد الحر. ووجه الضعف المنهجي في وجهة النظر هذه هو أنها تعترف بأن تقسيم العمل سيظل دون تغيير كما هو اليوم، وأنه لن يكون هناك تغيير في التجهيز التكنيكي للعمل (القدر)، وأنها تتجاهل التغيرات التي تحدث في موقف الإنسان في العمل. والواقع أن أشكال العمل (غير السارة) ستكف عن أن تكون الشاغل المهني لمجموعات معينة من الناس، ذلك أن التغلب على الفوارق الجوهرية بين العمل الذهني والعمل البدني، والعمل التنظيمي والعمل التنفيذي، والعمل الخلاق والعمل الميكانيكي، والتقليل في نفس الوقت من وقت العمل الضروري، سيبني الفرصة لتطور استعدادات الإنسان الطبيعية، واستخدام الوقت الذي تحرر في الأشكال الأخرى للنشاط المفيد التي تروق بشكل خاص للفرد المذكور. إن تحسين معدات الإسكان والعمل المنزلي -مما يجعل كل أنواع العمل غير المؤهل ميسورة- يتيح لأي فرد القيام بهذا العمل، ويزيل كل العناصر غير الملائمة للشخص المثقف، ويقال إلى أدنى حد العمل اللازم لأدائه... وإذا توفر التعليم المناسب للناس، وأتيحت المعدات الكافية والتنظيم السليم، فإن هذا العمل (غير السار) سيتحول إلى جرعة صغيرة من نصيب كل فرد في المجتمع، وسيصبح عادة (مثل تركيب زرار أو تنظيف الحذاء أو كي الملابس) ولن يثير نفور أحد. وإذا نُظِم هذا العمل جيداً فلن يستغرق سوى بضع ساعات من وقت كل انسان كل شهر، ولن يسبب إزعاجاً لأحد"³.

إن الدولة السوفييتية في نظر هربرت ماركوز، هي دولة "توتاليتارية" تقترب في سماتها المنظومية من نظيراتها الغربية، والنظرية الماركسية السوفييتية ليست إلا تنويعاً للفلسفة الغربية.

1 - الماركسية والحرية، ريتشارد كوسولابوف، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، ص 99-100

2 - نفس المصدر ص 100

3 - نفس المصدر ص 100، 101، 102

إن إحدى أهم وظائف الماركسية السوفييتية كـ"أيديولوجيا" هو دمج الإنسان في عمل شامل وكلي في المنظومة الاقتصادية، كما يدعي ماركوز في كتابه. وإذا أخذنا هذا الجانب، فماذا يمكن أن يقول ماركوز عن منظومة الرعاية الاجتماعية للعاجزين في الاتحاد السوفييتي؟ تلك المنظومة الأفضل والأرقى من كل مثيلاتها في الدول الرأسمالية جميعها في ذلك الوقت؟ تم تقديم دعم مادي للأشخاص الذين تم تصنيفهم على أنهم مُعاقين ومُعاليهم: تقديم معاشات لأولئك الذين لم يعودوا قادرين على العمل بسبب الإعاقة، ومعاشات لغير القادرين على العمل مع مُعاليهم بسبب الحرب، ومجموعة أخرى من الاستحقاقات، مثل النفقات المُخفضة للمرافق الخدمية والإيجارات، والنقل العام المجاني أو المُخفض، وتوفير المعدات التقنية مجاناً (مثل الكراسي المتحركة، العكازات، أجهزة السمع والسيارات الخاصة). وتم إنشاء شبكة مؤسسات واسعة جداً للصم والمكفوفين والإعاقة الحركية والأطفال الذين يعانون من أمراض القلب، وعلاج مجموعات الإعاقات الإدراكية.

لماذا اهتم النظام السوفييتي بزيادة الحصص المخصصة للتقاعد مع مرور الوقت، أولئك الذين سيخرجون من "نظام العمل"، إذا كانت الآلية الرئيسية للنظام السوفييتي هي (التشغيل)؟ شكلت نفقات الضمان الاجتماعي والتأمين الاجتماعي سنة 1975 زهاء خمسي حجم ارصدة الاستهلاك الاجتماعي وتجاوزت حجمها لعام 1965 بنسبة 140%. وعلى حساب الأموال الاجتماعية قدمت في مطلع عام 1977 معاشات التقاعد لـ 46 مليون مواطن، أي 18% من مجموع سكان الاتحاد السوفييتي.

ماذا عن طول يوم العمل في الاتحاد السوفييتي؟ هل كان هناك نزعة لتزايد مع مرور الوقت؟ هل كان النظام السوفييتي يريد أن يدمج الإنسان في العمل الكلي الشامل؟ على إثر إقامة الحكم السوفييتي أصدرت الحكومة مرسوماً (حول يوم العمل من ثمان ساعات) في 11 تشرين الثاني نوفمبر 1917. وطبق هذا المرسوم في كافة أرجاء البلاد في أواخر 1917 وأوائل 1918. وتم تشريعاً تحديد يوم العمل من ثماني ساعات وأسبوع العمل من 48 ساعة. وابتداءً من الربع الأخير لعام 1956-1960 تم في جميع فروع الاقتصاد السوفييتي نقل كل العمال والموظفين إلى يوم العمل من 7 ساعات (و6 ساعات للأعمال تحت الأرضية) مع يوم عطلة واحد في الأسبوع. وبمناسبة الذكرى الخمسينية لثورة أكتوبر 1967 أنجز في البلاد أساساً الانتقال إلى أسبوع العمل من خمسة أيام مع يومي عطلة (مع الحفاظ على عدد ساعات العمل المقرر عموماً للأسبوع الواحد). وفي عام 1975 بلغ متوسط ساعات العمل الأسبوعية لعمال الصناعة الراشدين 40.7 ساعة، وذلك أقل بـ 18 ساعة مما كان في عام 1913. أما بالنسبة للذين كانوا يمارسون أعمالاً مرهقة وضارة، والمعلمين والأطباء والأحداث بين 16-18 فأسبوع العمل كان أقصر من ذلك. وبذلك كان يبلغ متوسط طول أسبوع يوم العمل لدى جميع العاملين في الاقتصاد السوفييتي 39.4 ساعة، وهو أقصر أسبوع عمل في العالم، في وقته.

هربت ماركوز ومسألة التعايش السلمي

"لو ماتت الحرية في فرنسا سوف يرجع العقل البشري إلى عصر الجهل والبربرية"
ماكسميليان روبسبير

كان الفرد السوفييتي، وحتى السياسيين السوفييت يفكرون في الحياة السياسية بمفهوم (النضال)، بحيث أن على الدولة أن تصمد سياسياً من أجل أن تبقى على قيد الحياة. من المعروف أن الظروف الحقيقية للصراع في أوقات الحرب، أو تسعير الحرب، تجعل من الضروري تحريم المناداة بهجر النضال. واعتبر القادة السوفييت أن دولتهم في حالة طوارئ حياة أو موت. وحتى بعد الحرب ضد الفاشية استمر التهديد الواقع ضد السوفييت، سياسة العزل، المقاطعة الدبلوماسية والاقتصادية، وإنه لمن الصحيح القول أن السوفييت لم يتمتعوا في أي وقت من وجودهم بأي لحظة من الشعور بالأمان أو الاستقرار الدولي. إن كل ظروف نضال الحزب البلشفي وانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية ونشوء الاتحاد السوفييتي وتطوره تمت في ظروف الحروب الإمبريالية بين بعضها البعض وضد السوفييت أنفسهم كذلك. يقوم هربت ماركوز بتجاهل كل الظروف التاريخية، وتطويع الحقائق، وتشويهها من أجل إثبات أن (الماركسية السوفييتية) ليست إلا "ماركسية دولة"¹، فالسلام بالنسبة إلى الاتحاد السوفييتي كان مجرد قضية "استراحة" والتي هي "الشرط الأسبق لبقاء الدولة السوفييتية" يقول ماركوز: "نجد أن تجنب نزاع عسكري مع الدول (الإمبريالية) الرئيسية (سياسة السلم في اللغة السوفييتية) هو الهدف الأول لكل السياسة الخارجية للاتحاد السوفييتي، هذا الهدف الذي ينبغي أن (يحدد أفعالها الأساسية)، لا لأن القادة السوفييت ينطلقون من حس سلمي فطري، بل لأن مثل هذا النزاع (سيعلق) التناقضات الرأسمالية، وسيهي فترة (الاستراحة) التي كان لينين يجعل منها الشرط المسبق لبقاء الدولة السوفييتية"². إن سياسة التعايش السلمي "شاذة" عن وجهة النظر الماركسية. وألمح إلى أن المفهوم يُمثل إعادة نظر، مراجعة للنظرية³، ويتفق ماركوز مع جورج كنان⁴ الذي أضاف إلى الآراء المغلوطة حول مبدأ التعايش السلمي من خلال التشكيك في حقيقة أن الدولة السوفييتية منذ بدايتها قد أعلنت أن التعايش السلمي هو المبدأ الأساسي لسياستها الخارجية وأنكر أن مثل هذا الموقف يتحدد من خلال طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي في الاتحاد السوفييتي، كما حاول السوفييتولوجيين فصل فكرة التعايش السلمي عن اسم لينين. كل هذا يشهد على رفض المفكرين البرجوازيين النظر في الحقائق التاريخية وأعمال الماركسية اللينينية الكلاسيكية. إن التطور غير المتكافئ للثورة الاشتراكية العالمية، انتصارها في البداية في عدد قليل من الدول أو في دولة واحدة فقط يعني أن عدداً من الدول الأخرى ستبقى برجوازيةً، ونتيجةً لذلك يفترض عصر الثورة الاجتماعية للبروليتاريا تعايشاً بين النظامين. وعندما سُئل لينين عام 1919 عن معوقات السلام مع

¹ - ان فكرة أن "المادية الديالكتيكية في الاتحاد السوفييتي هي فلسفة الدولة"، كذلك، هي فكرة التروتسكي المُعادي للسوفييت جورج نوفاك. Is nature Dialectical?, George Novack, 1960.

² - الماركسية السوفييتية، هربت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص36

³ - نفس المصدر ص54

⁴ - Peaceful Coexistence-A Western View, George Kennan, 1959

أمريكا، أجب: "لا توجد أي عقبات من جانبنا، العقبة هي الإمبريالية من جانب الرأسماليين الأمريكيين (كما من جانب أي رأسماليين غيرهم)".¹

من وجهة نظر الماركسية، لم يقل أحد من مؤسسيها أن على الاشتراكية أن تُملي حروباً دائمة على الآخرين وتتنخرط فيها مع الدول الرأسمالية. لقد كان فريدريك إنجلز يتوقع أن تكون هناك دولة اشتراكية تعيش في عالمٍ معادٍ. في رسالته المعروفة إلى كاوتسكي المؤرخة في 12 أيلول عام 1882 تُفيد بأن هناك شيء واحدٌ مؤكد حول الدولة الاشتراكية المُستقبلية: "ألا وهو أن البروليتاريا الظافرة لا تستطيع أن تفرض أي سعادة من أي نوعٍ على أي أمةٍ أجنبية دون أن تُسيء إلى انتصارها الخاص بمثل هذا العمل، وهذا لا ينفى طبعاً في حال من الأحوال إمكانية الحروب الدفاعية من مُختلف الأنواع".²

كان الجانب الآخر محاولات لمعارضة مبدأ التعايش السلمي مع مبدأ الأممية البروليتارية. هكذا انضم المفكرين البرجوازيين مع التحريفيين اليساريين من أمثال مفكري فرانكفورت والماويين والتروتسكيين، ويروج الطرفان فكرة أن السياسة الخارجية للاتحاد السوفييتي قد تخلت عن الالتزام القديم مع البروليتاريا العالمية.

إذا أردنا أن نفهم (المغزى) الحقيقي لدعوات السلام وسياستها السوفييتية جيداً، بدون أن نعلق في تفسيرات ذاتوية لها، فيجب ان نفهم قضيتين أساسيتين، على الأقل، بأقل قدر ممكن من الاختصار:
1- تاريخ السعي من أجل السلم والقضاء على الحروب، وعلاقة الشيوعيين بهذا التاريخ.
2- الظروف التي عاشها الحزب البلشفي والدولة السوفييتية طوال تاريخهما.

1- إن قضية إلغاء الحروب يمكن ان تبدو مُفارقة Paradox، بقدر ما تُظهر التجربة التاريخية السابقة إنها خارج إطار الإمكانية الواقعية. فكيف تنشأ الحرب؟ وما هي القوى المستفيدة منها، وهل يمكن للبشرية أن توجد بدون حروب، أم أنه محكوم عليها بأن تدفع دماءها لضمان وجودها على الأرض؟

مهما كانت دعوات السلم مشروحةً في الكتب الفلسفية أو إعلانات الدول، فإنها تكشف العجز العملي الكامل، وبعدها عن نوايا الناس (الخيرة) لذن مقارنتها مع الواقع. لقد شن مالكي العبيد الحروب من أجل الحصول على المزيد من العبيد، وشن الإقطاعيين الحروب من أجل المزيد من الأراضي، وشن الرأسماليين الحروب من أجل المصادر الأولية والأسواق، من أجل الإثراء والاستغلال. لقد قُدرت الحروب بما يزيد عن 14550 حرب التهمت حياة ملايين الناس خلال 6000 سنة. لقد صاحبت

¹ - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد التاسع، دار التقدم، موسكو 1978 ، ص360

² - مراسلات ماركس وإنجلز، ترجمة الدكتور فواد أيوب، دار دمشق، ص417

الحرب الأنظمة الاستغلال الطبقيّة منذ أن ظهرت، ولكن بينما تُحصى الكتب الأكاديمية الحملات العسكرية والمعارك، تظل لا تذكر أفكار السلم، والمحاولات للوصول إليه.

اعتقد مفكري القدماء أن الحرب آثمة، وأن السلم مُبارك، ولكنهم نظروا إلى هذا الأخير على أنه قضية داخلية. اعتبر أفلاطون أن السلم يسود مدينته الفاضلة، ولكن سيحصل على المجد أولئك الذين يقاتلون في الخارج. في أوروبا القرون الوسطى، وفي مجلس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عام 1095 وعظ البابا بوروبان الثاني عن (السلم المقدس) لجميع الدول المسيحية، ودعا في الوقت نفسه إلى شن حرب صليبية ضد الكفار. تمزقت أوروبا نتيجة الصراعات والحروب الداخلية سواءاً أثناء الحروب الصليبية أم بعدها. ولم تلق دعوات البابا للدول المسيحية بالسلم والوحدة بين المسيحيين من أجل مواجهة العدو المشترك تركيا العثمانية التي انهارت الامبراطورية البيزنطية تحت ضرباتها، أي صدى. ومع ذلك، فإن فكرة حلف الدول المسيحية التي كان لها جذور في المفهوم القديم عن السلم السياسي بين الشعوب المتحضرة، ظلت تشغل بال السياسيين الأوروبيين لعدة سنوات تالية. وفي الوقت نفسه، لم تكن فكرة السلم تخطر في بال أحد إلا إذا كانت تتضمن تحالفاً عسكرياً ضد دول أخرى.

تميزت إقامة العلاقات البرجوازية عالمياً، بموجة دموية من الصراعات العسكرية، مثلاً حروب السنوات السبع، الثلاثين والمئة. تأسست دول قومية وتم غزو مستعمرات بالنار والحديد. ولكن، حدث هذا التغيير الجديد على البحث عن نظام مقبول من العلاقات الدولية. كان المفكرين التنويريين، توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط باحثين مجتهدين عن أفكار السلم العالمي، وطرق تحقيقه. سيطرت فكرة معاهدة السلم العالمي لعدة عقود على المفهوم العام للقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي. لقد انجذب الناس إلى هذه الأفكار الخيرة والبسيطة. وبما أنه كان على الناس، في رأيهم أن يحصلوا على حقهم (الطبيعي) في الملكية والأمن، فإن عليهم بالتالي أن يتفقوا على تشكيل دولة، فما المانع بعد ذلك أن تقوم اتفاقية سلم بين الدول تحول دون الحرب؟ إن نهوض البرجوازية وأيديولوجي الطبقة الثالثة قدم خدمة هائلة للبشرية، ليس بسبب هذه الخطة أو هذه الفكرة أو تلك حول العلاقات الدولية (والتي أثبتت محدوديتها ومثاليته). ما هو مهم أنهم نظروا إلى الأرض بحثاً عن العدالة متطلعين إلى العقل وليس العناية الإلهية، وأعلنوا أن السلم العالمي هو حق للشعوب.

طور فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين هذا الاتجاه الديمقراطي، وما كان جديداً لديهم هو اكتشافهم العلاقة بين طبيعة العلاقات الدولية والنظام الداخلي للدول، وربطوا السلم العالمي بإلغاء الحكم المطلق، وطور جان جاك روسو هذه الفكرة في كتابه (العقد الاجتماعي). على كل حال، صاحبت هذه الأفكار التقدمية نداءات عاطفية ساذجة بالطبع. كانت لأفكار التنوير فيما يتعلق بتنظيم العلاقات الدولية صدىً مباشراً لبيان الاستقلال الذي أعلن تشكيل قيام الولايات المتحدة الأمريكية عام 1776، والذي كتبه توماس جيفرسون، متأثراً بصورة واضحة بمونتييسكو ولوك وديدرو وفرانسيس بيكون.

وبالعودة إلى النشاط السياسي الذي صار بعد تأسيس الولايات المتحدة في حقل السياسة الخارجية، استُبدلت هذه الأفكار التقدمية في بيان الاستقلال بفكرة (توازن القوى) على أيدي البرجوازيين الكسندر هاملتون وجورج واشنطن سعيًا إلى المحافظة على قانون جائر للعبودية داخل الدولة واتباع سياسة توسعية دولية.

أثرت الأفكار التنويرية التقدمية على برنامج الثورة الفرنسية كذلك (إعلان حقوق الإنسان والمواطن- 1789). وقد امتدت المادة الثانية إلى العلاقات الدولية فجاء فيها "أن هدف كل اتحاد سياسي الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد". كان في فرنسا الثورية، لدى دكتاتورية اليقاقة قوة لوضع تلك المبادئ قيد التطبيق. واستخدم اليقاقة تكتيك الحرب الثورية في زمن الهزيمة وزحف جيوش أوروبا الرجعية على فرنسا من كل جانب، وفي زمن الانتصارات. لقد أعلن روبسبير مراراً وتكراراً في تقاريره إلى الجمعية الوطنية أن (فرنسا الجمهورية لا يمكن أن تتنازل عن سيادتها ولن تسمح لأحد بأن يتدخل في شؤونها، وفي الوقت نفسه، لا نية لها في فرض نظامها السياسي على أي دولة بقوة السلاح)¹. اعتبر اليقاقة هذا المبدأ عموداً أساسياً للسياسة الخارجية، وناشدوا كل الدول بأن يدعموهم لتأكيد مبادئ العقل والعدالة في العلاقات الدولية، ولهذا دافع اليقاقة، في وقته، عن مصالح الشعوب جميعها. وبعد القضاء على الثورة الفرنسية "ماتت الحرية في فرنسا" وماتت معها كل الآمال لإقامة مبادئ عادلة في الشؤون الدولية.

بعد هذه الأفكار التنويرية، لم تُكتب أية مساهمة برجوازية تُحترم في مسألة السلم. أدى دخول المجتمع البرجوازي المرحلة الاحتكارية إلى انتشار الرجعية والعريضة الإجرامية الحربية التي لم يعرف التاريخ مثيلاً لها، ولذلك أصبحت العسكرتاريا عاملاً دائماً يسود كل ميادين الحياة في الدول الرأسمالية.

اختطفت الحرب العالمية الأولى 10 ملايين ضحية، والحرب العالمية الثانية 50 مليوناً، وانسياقاً مع هذا العدوان كان الاتجاه العام للفكر البرجوازي إما أن يُعلن عجزه المُطلق عن إيجاد حل لهذه المسألة، أو يُعلن تمجيده للحروب. أكد الألماني هلموت فون مولتكي، أحد أعمدة العسكرتاريا الإمبريالية أن الحرب هي عنصر من عناصر النظام الذي أقامه الله، وبفضل الحرب، يمكن للإنسان أن يؤكد فضائله النبيلة، وبدونها سيغرق العالم في مُستنقع المادية.

أن كل التجربة البشرية في السابق، تُثبت، بدون أدنى شك، أن أفكار السلم بكل تلويناتها لا يمكن أن تكون قابلة للتطبيق في مُجتمع قائم على الاستغلال. هل يُثبت هذا الرأي أنه لا يمكن أن يتحقق السلم

1- لاحظ تشابه الصيغ بين اعلانات روبسبير وبيانات وزارة الخارجية السوفييتية، وتصريحات رؤساء الدولة السوفييتية. وأكثرهم ليونيد بريجنيف- حول السلام العالمي. سلاحظ التشابه كل من قرأ الخطب السوفييتية الرسمية حول هذا الموضوع.

بالمطلق؟ أم أنه يمكن للسلام العالمي أن يحل في ظل شروط تاريخية معينة تحددها القوى الاجتماعية؟

كتب الروائي الأمريكي جاك لندن روايته (The Iron Heel) عام 1907 على وقع الثورة البرجوازية الديمقراطية الروسية التي حدثت عام 1905، وفي إجابته على سؤال ما إذا كان بالإمكان أن تعيش منظومتين مختلفتين معاً في عالم واحد بسلام، رأى أن الحرب ستكون نتيجة طبيعية بينهما. تاريخياً، أصبح السلم ممكناً بانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى وتوطد دول المنظومة الاشتراكية ودخولها بقوة إلى الساحة الدولية، ووضِع برنامج علمي من أجل سلام ديمقراطي دائم. لقد رسم لينين، أثناء بحثه في قضايا السلام والحرب النتيجة التي تقول بأن الحرب هي استمرار للسياسة بطرق أخرى. ان كل الحروب لا تنفصل عن الأنظمة السياسية التي تولدها. انتزع، مثل هذا العرض للمسألة، الحرب، من الهالة الغامضة كظاهرة (مجهولة) و(لعنة) على البشرية. وارتفع مفهوم (السلم العالمي) المجرّد إلى مستوى مهمة الطبقة العاملة لأول مرة في التاريخ. احتُرمت في هذا المبدأ مصالح جميع الشعوب، وأقِرَّ حقها المقدس في أن تختار نظامها الاجتماعي السياسي. كان استخدام القوة الضمانة الوحيدة للميزان الدولي، كان ببساطة (توازن الرعب). وهكذا، وباختصار، لا نرى السياسة السوفييتية في التعايش السلمي بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة بدعة (خروتشوفية)¹، ولا رغبةً في "الاستراحة" أو بسبب "حس فطري سليم" كما يقول ماركوز، بل إنها استمرار لمبدأ وضعه فلاديمير لينين قبل ان ينقسم العالم إلى (معسكرين) في (حول شعار الولايات المتحدة الأوروبية)² عام 1915.

حدد مرسوم السلام، وهي أول وثيقة للحكومة السوفييتية، موقف الطبقة العاملة بالنسبة إلى العلاقات بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة. لقد دعت الحكومة السوفييتية جميع الدول والأمم المتحاربة إلى البدء فوراً بالمفاوضات على أساس السلم الديمقراطي العادل من غير أي شروط مُسبقة.

وأخيراً، إن اعتبارات النضال من أجل السلام لا يعني أن الماركسيين يرفضون الحرب الثورية ويطالبون بإخضاعها لهدف التعايش السلمي. "وقد تأكد هذا الموقف من جديد في اللقاء الدولي للأحزاب الشيوعية والعمالية الذي انعقد في موسكو عام 1969. "إن سياسة التعايش السلمي لا تتناقض مع حق أي شعب مضطهد في النضال من أجل تحرره بأي وسائل يراها ضرورية- سواءً كانت مسلحة أو سلمية. وهذه السياسة لا تعني بأي حال من الأحوال تأييد الأنظمة الرجعية... ومما لا جدال فيه بنفس القدر أن لكل شعب حقه الكامل في أن يحمل السلاح دفاعاً ضد انتهاكات المعتدين

1- أكد جوزيف ستالين كذلك أهمية التعايش السلمي بين النظامين الاجتماعيين المختلفين في المؤتمر الخامس للحزب الشيوعي السوفييتي، ولذلك فإن القائمين بأن سياسة التعايش انبثقت عن (التحريفية الخروتشوفية)، ليس الا محض هراء. يقول ستالين، في كانون الأول 1927: "ذلك، فإن الحفاظ على العلاقات السلمية مع الدول الرأسمالية هي مهمة الزامية بالنسبة لنا" Joseph Stalin Works in 14 Volumes, Volume 10, Foreign Language Publishing House, Moscow 1954

2 - المختارات في 10 مجلدات، المجلد السادس، فلاديمير لينين، دار التقدم 1977، ص19

الإمبرياليين، وفي أن يؤمن لنفسه مساعدة الشعوب الأخرى في قضيته العادلة. إن ذلك جزء لا يتجزأ من نضال شعوب العالم المناهضة للإمبريالية"¹.

2- الظروف التي عاشها الحزب البلشفي والدولة السوفييتية طوال تاريخهما

تحولت الرأسمالية إلى نظام عالمي للاضطهاد الاستعماري للأغلبية الهائلة من سكان الكرة الأرضية. وكانت شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية مُستعبدة، وكان الاستعماريون يعذبون الشعوب المظلومة بوحشية ويبددون ثرواتها ويقمعون العُصاة بالحديد والنار.

وقد جلبت الإمبريالية لشغيلة البلدان الرأسمالية مصائب لم يُسمع بها من قبل: نير الاحتكارات، البطالة الجماهيرية، غلاء المعيشة، استفحال الضرائب. ورفعت الرجعية في جميع البلدان الرأسمالية رأسها، فقوت أعمال القمع ضد العمال وضد جميع القوى الإمبريالية، ولكن تعاضم العسكرة كان أسوأ وأخطر مظاهر الإمبريالية. فإن الدول الأوروبية الكبرى، لا سيما بريطانيا وألمانيا أخذت تتسلح بأقصى جهودها، وأخذ تنافسها في السوق العالمية يتأزم أكثر فأكثر، وصارت الصحافة البريطانية تتحدث عن (الزحف الألماني) المحتوم، وراحت البرجوازية الألمانية توهم الشعب بحتمية (الهجوم البريطاني)، وصارت روسيا وفرنسا والنمسا-المجر تتسلح بسرعة هائلة، وأجج الحكام الإمبرياليين نيران المشاعر القومية الشوفينية عند شعوبهم.

اختمرت عام 1910 الظروف لنشوب حرب عالمية من جراء تفاقم التناقضات الحادة بين الدول الإمبريالية. ففي عام 1910 اندفعت إيطاليا تنهب الممتلكات التركية في أفريقيا، وانقضت على الليبيين بالتنكيل الرهيب. انتقل لهيب الحرب عام 1912 إلى أوروبا وشمل البلقان. اجتمع ممثلي الأمم الثانية في بال في سويسرا وأقروا بالإجماع بياناً ضد الحرب وأعلنوا أنه من الإجرام أن يطلق العمال النار على بعضهم البعض. ولكن شرع بعض زعماء الأمم آنذاك يبررون السياسة الاستعمارية التي تنتهجها حكوماتهم الإمبريالية، وأعلنوا أن نمو العسكرية وتوسيع الإنتاج الحربي يؤمنان أجراً مرتفعاً للعمال. تفيد حزب البلاشفة بكل دقة بالبيان الذي أُصدر في بال، وفي أول تشرين الثاني عام 1914 نشر لينين بياناً كتبه حول موقف حزب البلاشفة من قضايا الحرب والسلام والثورة² وبذلك، كان التزام البلاشفة في هذا البيان وتنديدهم بالحرب، وبالسياسة الاستعمارية للقيصرية، قبل وجود الاتحاد السوفييتي وقبل ضرورة "الاستراحة"، دليلاً فعلياً على أن الشيوعيين يريدون السلام لا من أجل "حس فطري سليم"، بل بسبب طبيعة الحرب الإمبريالية بالذات.

¹ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص231

² - المختارات في 10 مجلدات، المجلد السادس فلاديمير لينين، دار التقدم 1977، ص367

لم يكن السلام الذي دعا له البلاشفة يتعلق بهم وبدولتهم وحسب، بل كان يتعلق بمصالح جميع شعوب العالم أيضاً.

في ليلة 25 أكتوبر عام 1917، افتتحت جلسة المؤتمر الثاني لسوفييتات نواب العمال والجنود لعامة روسيا، اتخذ قراراً بانتقال السلطة كلها إلى السوفييتات. ألقى لينين تقارير عن الأرض والسلام، وتناول أحد وألح مسألة وهي كيفية إنهاء الحرب. فقد عرضت الحكومة السوفييتية على جميع حكومات البلدان المتحاربة الشروع فوراً بمفاوضات لعقد صلح ديمقراطي عام بدون إلحاقات أو غرامات، أي بدون الاستيلاء على أراضي الغير وبدون ابتزاز التعويضات الحربية من المغلوبين. وقد حدد مرسوم لينين بأقصى الوضوح أن الصلح بدون إلحاقات لا يعني الاستيلاء على أراضي الغير في الحرب الراهنة وحسب، بل يعني أيضاً منح جميع الأمم والشعوب الحق في تقرير مصيرها. إن مرسوم السلام لم يدافع عن مصالح شعوب روسيا وحسب، ولا عن مصالح شعوب البلدان المتحاربة وحسب، بل دافع أيضاً عن مصالح جميع الشعوب في العالم. وقبل أن يتبدد دخان المعركة الطبقيّة فوق قصر الشتاء، كانت الحكومة السوفييتية قد اقترحت على البشرية المُعذبة جمعاء وقف الحرب الإمبريالية وعقد صلح ديمقراطي عادل. وللمرة الأولى في غضون سنوات الحرب المضنية، سمعت الجماهير الشعبية برنامج سلام أعلنه المجتمع الجديد. ولقد حاول الإمبرياليون أن يُخفوا العرض السوفييتي بالصلح، ولكنه وجد صدئاً كبير لدى الشعوب، وبعث في الجميع الأمل بالخلاص من حرب النهب والسلب.

لقد أرست السلطة السوفييتية أسس علاقات دولية جديدة لم يرى العالم قبل ذلك مثيلاً لها. فهي لم تسع إلى إخضاع الشعوب الأخرى ولا إلى الامتثال لهذه الدولة أو تلك. وللمرة الأولى نودي بمبدأ ينفي الحرب من جعبة الوسائل لحل القضايا المتنازع عليها بين الشعوب، هو مبدأ المفاوضات، مبدأ التعايش بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة.

بعد التغلب على الحرس الأبيض والمتدخلين الأجانب، أصبح في مستطاع الحزب أن يركز على البناء الاقتصادي. ولكن ظل الإمبرياليين يطوقون بلاد السوفييت من جميع الجهات، ولم يتخلوا عن نيتهم في التدخل مرةً أخرى، هذه كانت الظروف التي تقدمت فيها الحكومة السوفييتية باقتراح يرمي إلى تخفيض السلاح العام في مؤتمر عام 1922 عقده ممثلوا الرأسمالية في جنوا، وقوبل الاقتراح بالرفض. وفي عام 1927، قدمت الحكومة السوفييتية في عصبة الأمم اقتراحاً بنزع السلاح التام لجميع الدول، ولكن هذا الاقتراح قوبل أيضاً بالرفض.

هل كان هذا من أجل الاستراحة؟ أم بسبب "حس فطري سليم"؟ لا هذا ولا ذاك ولا شيء مما يتوهمه ماركوز، إنه نتاج نضالي طويل من أجل السلام. فالسلام، لا يمكن النظر إليه كأنه مجرد (نية

حسنة)، أو (فطرة سليمة)، أو (وسيلة لتحقيق غرض خفي ما، غرض لاواعي- الاستراحة)، بل نتاج تاريخ، وظروف نشأته، وهو نتاج لاستمرار الشيوعيين لسياسة إرث الإنسانية التقدمي، النضال من أجل السلام، لأنه يتماشى مع مصالح الدول الاشتراكية، وتطابقت تلك المصالح مع مصالح الإنسانية جمعاء.

تتسم بأهمية خاصة في مجال دعوة الاتحاد السوفييتي للسلام الاتفاقيات الثنائية السوفييتية الأمريكية: معاهدة الحد من وسائل الدفاع المضاد للصواريخ 1972 والبروتوكول الملحق بها والذي وُقِع عام 1974، وكذلك الاتفاقية المؤقتة بشأن بعض إجراءات الحد من الأسلحة الاستراتيجية الهجومية 1972، والمبادئ الأساسية للمباحثات بشأن مواصلة الحد من الأسلحة الاستراتيجية الهجومية 1973. كانت معاهدة الحد من وسائل الدفاع المضادة للصواريخ والاتفاقية المؤقتة بشأن بعض إجراءات الحد من الأسلحة الاستراتيجية الهجومية قد وُضعتا على أساس الأمن المتساوي للطرفين، ولم تقمدا لأي طرف امتيازات وحيدة الجانب في ميدان التسلح بالأسلحة الصاروخية والاستراتيجية. نادى الاتحاد السوفييتي بزيادة فاعلية معاهدة عدم نشر السلاح النووي التي وضعها هو بالأساس وصارت سارية المفعول سنة 1970. كان الاتحاد السوفييتي من الدول الداعين إلى إيجاد مناطق مجردة من السلاح النووي في مختلف مناطق الكرة الأرضية. وبموجب معاهدة 1959 التي خلقها الاتحاد السوفييتي تحولت قارة المنطقة القطبية الجنوبية إلى منطقة مجردة من السلاح حيث مُنِع نقل السلاح إليها. واعتباراً من سنة 1967 بدأ سريان مفعول الاتفاق الدولي بشأن حظر توزيع الأجهزة الحاملة لسلاح الإبادة الجماعية في الفضاء الكوني وحظر نقلها إلى المدار حول الأرض بمبادرة السوفييت. وفي عام 1971 مُنِع النشاط العسكري في قاع البحار والمحيطات بمبادرتهم كذلك. كانت الخطوة التي ناضل من أجلها السوفييت من أجل حد التجارب النووية في باطن الأرض لعام 1974 ذات أهمية خاصة. فقد منعت هذه المعاهدة التفجيرات التي تجاوزت قوتها 150 ألف طن في باطن الأرض من إمكانية صنع واتقان أقوى وأخطر أنواع السلاح النووي. وفي الدورة الثلاثين للجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة 1975 طرح الاتحاد السوفييتي على بساط البحث مشروع معاهدة حظر تجارب السلاح النووي حظراً تاماً شاملاً.

بفضل جهود الاتحاد السوفييتي ودول المنظومة الاشتراكية فُتِح في 10 نيسان 1972 باب التوقيع على معاهدة حظر وضع وإنتاج وتكديس احتياطات السلاح الجرثومي والسم وإتلافها. كان الاتحاد السوفييتي هو المبادر إلى وضع المعاهدة التي وُقعت في 18 أيار 1977 بصدد منع واستخدام وسائل التأثير على الطبيعة والمناخ لأغراض عسكرية أو لأية أغراض عدوانية أخرى. نادى الاتحاد السوفييتي منذ نهاية الخمسينيات باتخاذ إجراءات عملية لتجميد وتقليص الميزانيات العسكرية. وفي عام 1973 طرح الاتحاد السوفييتي على بساط بحث الجمعية العامة للأمم المتحدة اقتراحاً بتقليص الميزانيات العسكرية للدول الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن بنسبة 10% واستخدام قسم من هذه الأموال لتقديم معونة إلى البلدان النامية. بالإضافة إلى ذلك نادى السوفييت بعدم حصر تطبيق هذا الإجراء المقترح في الدول الأعضاء الدائمين لمجلس الأمن الدولي، بل وكذلك اجتذاب

الدول الأخرى التي تمتلك إمكانيات اقتصادية وعسكرية كبيرة للمشاركة فيه. وهكذا، كان نضال الاتحاد السوفييتي من أجل التعايش السلمي وراء كل ما هو تقدمي وإنساني تم تثبيته في المجال الدولي فيما يتعلق بالسلاح والعلاقات بين الدول من عدم التدخل واستخدام القوة العسكرية.

بالإضافة إلى ذلك، ما لم يفهمه هربرت ماركوز والماويين والتروتسكيين، أن التعايش السلمي والنضال من أجل السلام لم يكن نضالاً شنته الدول الاشتراكية لوحدها، بل شنته الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية كذلك.¹

ماذا كان ماركوز ليقول في فترة التوترات (النووية) التي افتعلتها الولايات المتحدة ضد الدول الاشتراكية، هل كان سيريد من السوفييت أن يتخلوا عن فترة "الاستراحة"؟ أكان على الاتحاد السوفييتي ان يشن حرباً عالمية ثالثة بالسلاح النووي كما كان يريد ماو ، معبود اليسار الراديكالي؟ أود هنا، أن ألقى نظرة خاطفة ومختصرة على بعض الأحداث في بداية ثمانينات القرن العشرين، ليتصور القارئ، الجنون الذي وصلت إليه الأمور.

صعدت القوى اللاعقلانية إلى سدة الحكم في الولايات المتحدة بقيادة المعنوه رونالد ريغان، وراهننت على القوة العسكرية لتوسيع هيمنتها ولتتحارب الاشتراكية وحركات التحرر، وأرادت تحقيق التفوق العسكري على البلدان الاشتراكية والإخلال بميزان القوى الاستراتيجي، وقد أريد لعام 1983 أن يكون ذو أهمية خاصة لتحقيق هذا المخطط. اعتمدت هذه القوى اللاعقلانية الصليبية برنامجاً واسع النطاق من الإجراءات السياسية والاقتصادية والعسكرية لفرض نظامهم في العالم. وسُرعان ما قفزت نفقات واشنطن على سباق التسلح، الهائلة أصلاً، فبلغت 160 مليار دولار عام 1981، و187 مليار دولار عام 1982، و245 مليون دولار في 1983، وأخيراً تم الاتفاق على رقم فلكي مقداره 280 مليار دولار عام 1984.

قضت هذه الاعتمادات الحربية الضخمة ببناء قاعدة مادية لخوض "حرب نووية طويلة الأمد" متضمنة برنامج إعادة تسليح كامل للجيش الأمريكي. وينص البرنامج على بناء أنظمة جديدة للدفاع المضاد للصواريخ والأسلحة الفضائية وكذلك تحديث وإعادة تجهيز كل أصناف القوات المسلحة، وخاصةً الاستراتيجية منها مع التركيز على أسلحة (الضربة الأولى). وكان من المزمع إجراء تجارب على 100 صاروخ أم اكس قادرة على حمل 1000 شحنة نووية وبناء 20 غواصة من طراز ترايدنت ومئات القاذفات الجوية.

¹ - يشرح المؤلفين السوفييت هذا بالتفصيل في كتاب:

The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers. P118-121

وفي عام 1983 بدأت واشنطن بنشر زهاء 600 صاروخ نووي متوسط المدى في أوروبا الغربية، وكانت تستطيع الوصول إلى عمق الاتحاد السوفييتي، في حين لم تكن الصواريخ السوفييتية المماثلة قادرة على الوصول إلى الولايات المتحدة. وهكذا أراد البنتاغون لهذه الصواريخ والقواعد، بالإضافة إلى القوات النووية البريطانية والفرنسية مدعومةً بجحافل البوندسفير الفاشية أن تقوم بدور سلاح (الضربة الأولى) وقوة احتواء، بانسجام تام مع المفهوم الأمريكي في خوض حرب نووية (محدودة) واحتوائية في أوروبا، مع إبقاء الولايات المتحدة خارج منطقة النزاع. لذلك شرعت إدارة مجرمي الحرب بقيادة ريغان، من الناحية الفعلية، بتخريب المفاوضات مع الاتحاد السوفييتي حول لجم سباق التسلح في أوروبا¹، تلك المفاوضات التي استمرت من عام 1981-1983. فرفضت الولايات المتحدة معاهدة سالت-2 التي وقعت عليها في وقت سابق، وأخذت تتفاوض حول الحد الأدنى من الأسلحة الاستراتيجية وتخفيضها بكل تعنت وتسويق وترفض العودة إلى المفاوضات حول الحظر الشامل للتجارب على الأسلحة النووية وحول الحد من مبيعات شحنات الأسلحة التقليدية للبلدان الأخرى وتقليص النشاط العسكري في المحيط الهندي وغير ذلك من القضايا. ولا يخفى على القارئ المطلع على تاريخ هذه الفترة بالذات تزايد النشاطات العسكرية الأمريكية أثناءها. لقد كشف الغزو الأمريكي لجزيرة غرينادا الثورية للعالم أجمع، الوجه الحقيقي لـ(صناع السلام)، والجوهر الصليبي لواشنطن. ويعرف القارئ كذلك أن جيوشاً من قطاع الطرق المرتزقة ألفت حثالة الثورة المضادة بدعم عسكري من واشنطن وحلفائها، وتشمل أهداف اعتداءاتها نيكاراغوا والسلفادور وأنغولا والموزمبيق وأفغانستان وكمبوديا ولبنان وكوريا الديمقراطية. حشد البنتاغون عام 1983 عشرات السفن الحربية بالقرب من شواطئ نيكاراغوا مهدداً هذا البلد والسلفادور بغزو مباشر على يد القوات الأمريكية. ان التحركات العدوانية في أمريكا الوسطى واحتلال غرينادا والتهديدات الموجهة ضد كوبا كلها مترابطة فيما بينها. وكانت واشنطن في ذلك الوقت تعكف على تشكيل تحالف عسكري في جنوب الأطلسي يضم نظامي الحكم الفاشي في التشيلي والعنصري في جنوب أفريقيا لتناط بهما مهام الدركي في المنطقة لتقليص المهام الأمريكية هناك، وأنت القاعدة الذرية التي أنشئت في جزر الفوكلاند كجزء من هذا المخطط. تميزت هذه الفترة، بأنها أكثر فترة كانت المجموعات الأكثر رجعيةً في العالم الرأسمالي متماسكةً ومتحدةً على أساس طبقي في حلف صليبي مقدس.

إن سباق التسلح الذي فرضه هذا الحلف المقدس على الدول الاشتراكية في إنتاج وتكديس أسلحة إبادة بشرية بالجملة أمر مأساوي لم يكن من شأنه إلا أن يُفضي إلى عبئ أثقل من الاهدار الذي لا طائل وراءه في القوى البشرية والموارد المادية وإلى خطر نشوب حرب إبادة عالمية، وتعارضت هذه السياسة مع مصالح شعوب المنظومة الاشتراكية وبقية شعوب العالم أجمع، ولم يكن يعني الوقوف ضدها، عملاً من أجل "الاستراحة"، بل عملاً بالاتساق مع تلك المصالح.

1- ليست مفارقة، أن وقع ريغان في نفس الوقت- في اب عام 1982 - على بيان مشترك مع الصين الماوية لتطبيع العلاقات، وعملت ادارته على تحسين العلاقات مع بكين في أوج حربها الصليبية على السوفييت، وزار ريغان الصين في نيسان عام 1984، حيث سمح لبكين بشراء أسلحة أمريكية.

استهلت دول المنظومة الاشتراكية عام 1983 بحملات مكثفة من أجل السلام ونزع السلاح استمرت طوال العام¹، ففي بداية هذه السنة أعلنت اللجنة الاستشارية لحلف وارسو التي اجتمعت في تشيكوسلوفاكيا في بيانها ضرورة تجميد السلاح النووي، وحثت واشنطن على أن تُعلن، كما أعلن الاتحاد السوفييتي، بأنهم لن يكونوا البادئين بـ(الضربة الأولى).

"إن جميع الحسابات التي تعتمد على شن الحرب النووية والفوز بها، حسابات طائشة، فلن يكون هناك غالب في الحرب النووية إذا اندلعت، إنها ستؤدي حتماً إلى هلاك شعوب بأكملها، إلى دمار جسيم وعواقب كارثية على الحضارة وعلى الحياة على الكرة الأرضية عامة"². ترتب على هذا استنتاج سياسي بالغ الأهمية مفاده، أن النضال من أجل السلام لم يكن هدفاً للوصول إلى "الاستراحة"، بل كان يتماشى مع مصالح شعوب العالم أجمع.

يُمكن أن يرقد ماركوز في قبره مُرتاحاً بسلام الآن بعد أن انتهى ما يُزعجه -الاستراحة- بانتهاء الاتحاد السوفييتي. وإن كان حق لنا أن نغير قليلاً في صيغة روبسبير، سنقول، وهكذا مات الاتحاد السوفييتي، وماتت كل آمال الشعوب لإقامة مبادئ عادلة في الشؤون الدولية.

1- في كانون الثاني من عام 1983 "أعرب الاتحاد السوفييتي عن تأييده المقترح السويدي بإقامة منطقة خالية من الأسلحة النووية الميدانية في أوروبا بمساحة عرضها 300 كم- أي 150 كم على كل من جانبي الخط الفاصل بين الحلفين، واقترح الاتحاد السوفييتي في الوقت نفسه توسيع المنطقة إلى 500 أو 600 كم".

في شباط تقدم الاتحاد السوفييتي باسم الدول الاشتراكية في مباحثات فيينا بمقترح تخفيض حجم القوات المسلحة للحلفين إلى مستوى جماعي متساوٍ من 900 ألف رجل لكل طرف، وسحب 20 ألف عسكري سوفييتي من وسط أوروبا في غضون سنة (بالإضافة إلى ان الاتحاد السوفييتي سحب العدد نفسه من العسكريين وألف دبابة من المانيا الديمقراطية من عام 1979-1980) في حال سحبت الولايات المتحدة 13 ألف عسكري.

في آذار تقدم الاتحاد السوفييتي في مباحثات جنيف بمسودة معاهدة تقضي بتقليص عدد راجمات الصواريخ الباليستية من شتى الأصناف. وفي أيار اقترح الاتحاد السوفييتي اقتراحاً مشابهاً تقريباً.

وفي حزيران اقترحت الحكومة السوفييتية على الدول النووية جميعها ان تقوم بتجميد الأسلحة النووية كميّاً ونوعياً، وجدد الاتحاد السوفييتي-تأييده للمقترح الفنلندي بإقامة منطقة مجردة من السلاح النووي في شمال أوروبا، معبراً عن استعداده لأن يبحث مع الأطراف المعنية مسألة تحويل بحر البلطيق إلى منطقة مجردة من الأسلحة النووية.

وفي اب، تقدم يوري اندروبوف بمقترحات هامة أثناء حديثه إلى مجموعة من أعضاء مجلس الشيوخ في الكرملين للحيلولة دون عسكرة الفضاء، وأن الاتحاد السوفييتي على استعداد إلى ائتلاف الأنظمة المضادة للأقمار الصناعية وتحريم انتاج أنظمة جديدة، وتعهد بأن لا يكون السوفييت هم البادئين بنشر أي نوع من الأسلحة المضادة للأقمار الصناعية طالما امتنعت الدول الأخرى عن نشر مثل هذه الأسلحة. وفي أيلول اعرب الاتحاد السوفييتي عن استعداده لأيجاد حل جذري يتخلى الطرفين بموجبه عن نشر أية أنظمة جديدة من الأسلحة النووية متوسطة المدى في أوروبا.

واقترح الاتحاد السوفييتي في تشرين الأول أن تُدرج مادة هامة في جدول أعمال الدورة الثامنة والثلاثين للجمعية العامة للأمم المتحدة، وبالاستناد إلى المسودة، فإن المجتمع الدولي:

- "يدين الحرب النووية بحزم وبلا قيد أو شرط وإلى الأبد باعتبارها تتنافى مع الضمير والعقل الإنساني وأبشع جريمة يُمكن أن تُرتكب بحق الشعوب وانتهاكاً لحق الإنسان الأول، ذلكم هو حقه في الحياة".

- "يشجب تطوير وطرح وإشاعة وترويج المذاهب والمفاهيم السياسية والعسكرية التي يُراد بها اضافة (الشرعية) على البدء باستخدام الأسلحة النووية (والقبول) عموماً بشن حرب نووية بوصف هذه الممارسات أعمالاً إجرامية"

- "يحث الدول كافة على توحيد وتكثيف جهودها لازالة خطر الحرب النووية وانهاء سباق التسلح النووي وتخفيض الأسلحة النووية وصولاً إلى الغاءها بصورة تامة"

كما تقدم الاتحاد السوفييتي إلى الدورة الثامنة والثلاثين للجمعية العامة للأمم المتحدة بمقترح لإبرام معاهدة حول تحريم استخدام القوة في الفضاء الخارجي باتجاه الأرض.

مُقتبس باختصار من مجلة قضايا العصر 7، يصدرها الحزب الاشتراكي اليميني، 1984. ص 197-200.

² - a Warsaw Pact Summit Meeting Today Called For ..., Mathis Chazanov

<https://www.upi.com/Archives/1983/06/28/A-Warsaw-Pact-summit-meeting-today-called-for-a/5010425620800/>

كان هربرت ماركوز واليسار الراديكالي والتحريريين بشتى تلاوينهم يُقامرون على الحرب وينتقدون سياسة (التعايش السلمي التحريفية). لقد كانوا يتوقعون حل جميع مهمات الثورة بالحرب. يؤدي عدم الثقة بقوى الثورة من الداخل إلى اللجوء للمؤامرة واعتبار العامل الخارجي هو الأمر المحدد. كان على ماركس وإنجلز أيام العصبة الشيوعية أن يُحاربا الجماعات الانعزالية التي ظنت أنه يمكن حل جميع مسائل الثورة بواسطة القوة العسكرية. قادت خيالات المغامرين إلى انغماسهم في أمل أن الصراع بين النمسا وبروسيا سنة 1850 سيتحول إلى حرب من شأنها أن تصبح مقدمةً لثورة جديدة في ألمانيا. وأعلنوا عن وجوب وجود جيش أوروبي ثوري يقوم بوضع حد نهائي للرأسمالية المتحللة. كان القرن التاسع عشر، الذي كان تطور الرأسمالية فيه سلمياً نسبياً، لا يوفر ظروفاً خاصة لانتشار مثل هذه الأوهام العسكرية الثورية. وغذت الحرب العالمية الأولى أوهام اليساريين بأنها ستكون شرارةً لثورة عالمية. إن فكرة أن سعي الاتحاد السوفييتي للسلام نابع من حاجته الملحة من أجل البقاء، هي فكرة تعود كذلك إلى ليون تروتسكي. يعتبر تروتسكي بأن السوفييت جعلوا من النضال ضد الحرب (مهمةً قائمةً بذاتها). هذه العبارة استُخدمت في محاولة جعل نضال الحزب الشيوعي السوفييتي من أجل السلام يشبه رفض الثورة العالمية، ورفض القيام بالواجب الأممي. ارتبط الانتصار على قوى العدوان والعنف في أذهان اليساريين الراديكاليين بشتى أصنافهم بحرب العصابات. ومن العوامل المهمة التي يشير إليها باتالوف في تشكيل ذهنيهم عن مسائل الحرب والسلام "إن رؤية قواعد اليسار الراديكالي في الستينيات قد تشكلت على خلفية مواقف ليست جدية بما يكفي إزاء ظاهرة اجتماعية مثل الحرب. وهذه المواقف ترتبط بحقيقة أن الغالبية العظمى لقواعد اليسار الجديد لم تمتلك تجربةً مباشرةً مع الحرب أو مع عواقبها الاجتماعية، إذ لم تمر هذه القواعد بتجربة الخوف في مواجهة الحرب وهي التجربة التي تركت على سبيل المثال أثراً ملموساً على أولئك الذين مروا بها. وهذه (الخفة)، تُحرر الوعي من بعض ما يكبح جماحه من ناحية، كما تؤدي إلى التقليل من خطورة حرب عالمية جديدة، أي تؤدي إلى (اللعب بالنار) من ناحية أخرى. وهذا التطور ينعكس في النقد الذي يوجهه مراجعو (اليسار) وأيديولوجيي اليسار الراديكالي بحماس إلى مفهوم التعايش السلمي بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة فالتعايش السلمي بالنسبة لهم هو العامل الرئيسي في إضعاف الوعي الثوري وفي تقييد التقدم الاجتماعي... ويكتب ماركوز في (An Essay on Liberation, 1969): لقد أسهم هذا التعايش، في وجوه هامة في استقرار الرأسمالية، فالشيوعية العالمية أصبحت هي العدو الذي لا بد من اختراعه إذا لم يكن موجوداً، العدو الذي تبرر قوته (الاقتصاد الدفاعي) وتعبئة الشعب من أجل المصالح القومية. وأكثر من ذلك، فإن الشيوعية، بوصفها العدو المشترك للرأسمالية بأسرها، قد ساعدت على تنظيم مصالح مشتركة تنسخ الخلافات والنزاعات بين الرأسماليين (انتهى حديث ماركوز-الكاتب). وهذا التناول للمسألة يضل اليسار الجديد، غارساً في أذهان أعضائه الفكرة الوهمية التي مفادها أن الروح الثورية تتعارض مع تأييد سياسة التعايش السلمي، التي يُفترض أنها تخفف الحماس الثوري وتعزز استقرار الرأسمالية¹¹. بدأ التروتسكيون بالصراخ، عندما سعى الاتحاد السوفييتي إلى الدخول في اتفاقيات أمن جماعية مع فرنسا وبريطانيا ونددوا بمعاهدة عدم الاعتداء بين الاتحاد السوفييتي وألمانيا، وادعوا أن هذه كانت

1 - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص229، 230

محاولة لمنع البروليتاريا من القيام بثورة اشتراكية. بالنسبة إلى هذه المسألة، فقد أجرى الاتحاد السوفييتي عام 1939 محادثات مع فرنسا وبريطانيا بشأن إنشاء تحالف معادٍ للفاشية في أوروبا، بالرغم من أنه كان لديهم توقعات بأنه من الصعب التعويل على هكذا تحالف. ولكن كان السوفييت في ذلك الوقت، يتعرضون لهجوم ياباني من الشرق، وكانوا يرون النازية الألمانية تبرد أنيابها وتنهش الشعوب المجاورة. تجاهل البريطان والفرنسيين كل المقترحات السوفييتية الملموسة، وحتى أنهم أرسلوا، في محادثاتهم مع السوفييت في موسكو، من 12-21 آب 1939، ممثلين عنهم، لم يُفوضوا أية سلطة للتوقيع على تحالفات عسكرية، كانوا عسكريين من الدرجة الثانية. وكان يُرسل الإمبرياليين الغرب بذلك رسالةً للألمان مفادها، أن انظروا، ها هم السوفييت وحيدون وبدون أي حليف، فابدأوا بهم.

وبعد ذلك، وفي موقف عصيب مثل هذا، قرر الاتحاد السوفييتي أن يدخل في مُنعطف خطير، وقررت الحكومة السوفييتية قبول اقتراح ألمانيا بتوقيع معاهدة عدم اعتداء. مكن هذا الإجراء القسري الاتحاد السوفييتي من تجنب تهديد هجوم من الغرب، على الأقل لبعض الوقت، وكما أظهرت الأحداث اللاحقة، فقد اكتسب ما يقرب عامين من الراحة لتعزيز دفاعاته وشق الجبهة المعادية للسوفييت إلى قسمين. واتضح لاحقاً، أن هذا الإجراء -الذي صرخ، ولا زال يصرخ ضده التروتسكيين وأضرابهم- لم يخدم مصالح الشعب السوفييتي فحسب، بل وخدم قضية الاشتراكية العالمية، وجميع الدول التي وقعت ضحيةً للعدون الفاشي، وساهم بالقضاء على الفاشية. تحدث الماويين أيضاً عن أن النضال من أجل السلام يرقى إلى رفض الثورة العالمية، أي تقريباً خيانة لمصالح الجماهير العاملة. وأطلقوا على كل من أيدوا سياسة السوفييت في النضال من أجل السلام (تحريفيين). كان يتردد في مؤتمرات الحزب الشيوعي السوفييتي العبارة التالية تقريباً: "يهدف الاتحاد السوفييتي إلى ضمان الظروف الدولية لبناء الاشتراكية، ويدعم حركات التحرر الوطني ويرفض عدوانية القوى الإمبريالية ويسعى جاهداً للحفاظ على البشرية من حرب حرارية نووية". كان النضال من أجل السلام يساعد على حل المهام السياسية الطبقية. إنه صراع ديمقراطي عام، قادر على توحيد، ليس فقط الطبقة العاملة، الفلاحين، البرجوازية الصغيرة والمتقنين، بل وحتى جزء من البرجوازية التي تترك خطر الحرب النووية. أي كان توسيع لجبهة النضال من أجل السلام يقوي بشكل موضوعي موقف أولئك الذين ناضلوا من أجل الاشتراكية. من خلال السعي إلى فرض بديل خيالي على الحركة الشيوعية العالمية -أما النضال من أجل السلام أو النضال من أجل الثورة الاشتراكية- وإلقاء تهمة (التحريفية) على جميع الذين كانوا يعتقدون أن السلام يعزز مواقف الاشتراكية في جميع أنحاء العالم، فإن المتطرفين الماويين كانوا يؤكدون أنه مهما كانت الخسائر كبيرةً في الحرب، فإنهم سوف يتعافون بانتصار الثورة العالمية.

في عام 1936، قال تروتسكي في كتابه (الثورة المغدورة، نقد التجربة الستالينية) عن حرب السوفييت المقبلة "لو كانت الحرب مجرد حرب عادية، فإن هزيمة الاتحاد السوفييتي أكيدة لأن الإمبريالية أقوى منه بكثير في مجالات التقنية والاقتصاد والفن العسكري، فإذا لم تنشلها الثورة في

الغرب فسوف تدمر النظام الذي أرسنه ثورة أكتوبر"¹، وتتأ بيان الأمم المتحدة الرابعة والذي صدر قبل عام من اندلاع الحرب الوطنية العظمى بهزيمة الاتحاد السوفييتي في حالة الحرب، بسبب الضعف المزعم لجيشه وحقيقة أن البلاد ستُصاب بالشلل بسبب "النزعات القومية"².

لقد ضحك التاريخ على تلك التنبؤات الوحشية. كان من شأن الاتحاد السوفييتي أن انتصر في الحرب ضد الفاشية وأنقذ البشرية، وكم كان سيكون كوكبنا موحشاً لو أن المخطط الذي رسم له تروتسكي وأتباعه قد تحقق!

كان ماو تسي تونغ على استعداد للتضحية بنصف سكان الاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية الأخرى، بما في ذلك جزء كبير من سكان الصين. لقد قام بتحديث أفكاره المغامرة لتلائم العصر النووي. "وكان ماو تسي تونغ قد حاول في مؤتمر موسكو عام 1957 إثبات أن الحرب النووية العالمية يمكن أن تكون طريقاً حقيقياً للنصر المقبل للاشتراكية على الإمبريالية فيقول متحاجياً: (هل من الممكن الافتراض بعدد الضحايا الذي يمكن أن تؤدي إليه الحرب القادمة؟ ربما سيكون الثلث من بين الفين وسبعمائة مليون نسمة هم سكان العالم أجمع أي 900 مليون نسمة فقط... وفي مقابل ذلك سيتم نهائياً القضاء على الإمبريالية ولن يبقى في العالم أجمع الا الاشتراكية. وسيزداد عدد سكان العالم مرة أخرى خلال نصف قرن أو قرن كامل بل سيزداد إلى أكثر من النصف)". يالمقارنات القوة الوحشية هذه، والاستخفاف بموت البشر بالجملة. "وعندما أعرب ممثلو شعوب صغيرة التعداد نسبياً عن مخاوفهم الطبيعية بصدد مثل هذه التنبؤات مُتسائلين عما سيكون بالنسبة لشعوبهم في حالة الحرب النووية فإنها يمكن أن تُباد تماماً، نجد أن المسؤولين الصينيين قد ردوا عليهم رداً (مُعزياً) قائلين: (سيتعين على البلدان الصغيرة في حالة حرب إبادة، إخضاع مصالحهم للعامة ولكن الشعوب الأخرى ستبقى وسيتم القضاء على الإمبريالية). ولقد ردت الحكومة السوفييتية -وهي تعبر عن مصالح وإرادة الشعب السوفييتي وتدافع عن مصالح شعوب البلدان الأخرى بما في ذلك شعوب الصين- بوضوح وصراحة على هذه (التنبؤات) العديمة المسؤولية اللإنسانية: (ولكن هل سألوا هؤلاء الصينيين الشعوب الذين يحكمون عليهم بالموت مُسبقاً هل يوافقون على أن يكونوا حطباً في أتون الحرب الصاروخية النووية، وهل منحوا السلطة لقيادة جمهورية الصين الشعبية بأن تُصدر لهم مُسبقاً شهادات الوفاة؟)"³.

حاول الماويين أن يُشعلوا حرباً عالمية عام 1958، فقد بدأوا صراعاً مُسلحاً ضد الهند، وبرأيهم، كان على الهند أن تستدير إلى الولايات المتحدة لمساعدتها، وكان على الاتحاد السوفييتي أن يدعم

¹ - الثورة المغدورة-نقد التجربة الستالينية، ليون تروتسكي، ترجمة رفيق سالم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص99

² - Manifesto of the fourth International on imperialist War and the Proletarian World Revolution, 1940
<https://www.marxists.org/history/etol/document/fi/1938-1949/emergconf/fi-emerg02.htm>

³ - نقد المفاهيم النظرية لماو تسي تونغ، هيئة من العلماء السوفييت، دار التقدم 1974. ص149-150

الصين¹. وفي سنة 1965 كان هدف رفض الماويين استخدام السوفييت للأراضي الصينية من أجل تقديم دعم لفيتنام، هو إجبار السوفييت على استخدام السفن، أملاً ان تصطدم السفن السوفييتية بصراع مسلح مع الأسطول الأمريكي السابع².

انطلقت فكرة الصينيين بضرورة الحرب ضد الإمبريالية من مبدأ كون الإمبريالية ليست إلا "نمر من ورق"، لذلك كان على الاتحاد السوفييتي، بنظر الماويين أن يشن حرباً -ستكون سهلة وسريعة- ضدها، سواءً في فيتنام أو في وسط أوروبا. وكانوا يقولون بأنه إذا كان الاتحاد السوفييتي يريد حقاً أن يساعد فيتنام "فعلية أن يقوم بشيء في وسط أوروبا لربط القوات الأمريكية ويساعد حركة التحرر الفيتنامية"، ما يريدونه حقاً هو إثارة صدام بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، وبنأوا بأنفسهم بعيداً. وكما يقول المثل الصيني القديم (المشاهدة من قمة الجبل كيف يقاتل النمرين بعضهما). "إن التعايش السلمي بالتحديد هو ما يساعد الاشتراكية على تدعيم مواقعها، ويوفر الشروط الملائمة للنضال الفعال الذي تشنه الشعوب المدافعة عن قضية الحرية ضد الإمبرياليين. ولقد كان لدى اليسار الراديكالي أسباباً مقنعة لكي يستلهموا بطولة الوطنيين الفيتناميين. إلا أنهم ينظرون لفيتنام كظاهرة محلية، رابطين نجاحات شعبها بتعبئة عزيمة الجماهير، ويستخلصون من ذلك أنه من الممكن في الظروف الحديثة التغلب على القوة المادية للإمبرياليين بالاعتماد على العزيمة الثورية. وقد فاتهم أن يُدركوا أن فعالية النضال الذي شنه شعب الهند الصينية ضد المعتدي الأمريكي (بالضبط مثل صحوة كوبا الثورية) كانت نتيجةً للجمع بين عزيمة الشعوب التي تحمل السلاح وبين القوة المادية المتجسدة في القدرة العسكرية والاقتصادية للاتحاد السوفييتي والبلدان الاشتراكية الأخرى، كما كانت نتيجةً لمجرد حقيقة وجود الاشتراكية العالمية التي ساعدت على احتواء أطماع المعتدي"³.

وفي رسالة من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي إلى جميع منظمات الحزب حول الخلاف السوفييتي الصيني، وفي الرد على دعوات بكين لخوض حرب عالمية ثالثة: "يسعى الماركسيين اللينينيين إلى ضمان سلام دائم ليس من خلال التوسل إلى الإمبرياليين، ولكن من خلال حشد الأحزاب الماركسية اللينينية الثورية، حشد الطبقة العاملة في جميع البلدان، حشد الشعوب التي تقاتل من أجل حريتها واستقلالها الوطني، والاعتماد على قوة الاقتصاد والدفاع الاشتراكي. قد نسأل الرفاق الصينيين، الذين يعرضون بناء مستقبل جميل على انقراض العالم القديم الذي ستدمره الحرب النووية الحرارية: هل استشاروا، في هذه القضية، الطبقة العاملة في البلدان التي توجد فيها الإمبريالية في السلطة؟ من المؤكد أن الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية سيخبرونهم: هل نطلب منكم إطلاق حرب وتدمير بلادنا في سياق عملية إسقاط الإمبريالية. بعد كل شيء، فإن الاحتكاريين والإمبرياليين ليسوا سوى مجموعة صغيرة نسبياً، بينما يتكون الجزء الأعظم من سكان البلدان الرأسمالية من العمال والفلاحين والمتقنين. لا تميز القنبلة الذرية بين الإمبرياليين والعمال. إنها تدمر

¹ - China Swallow Asia?, Ernst Henry, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow 1979, P45

² - Ibid. P45

³ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص230، 231

مناطق بأسرها بحيث يُقتل ملايين العمال مقابل كل احتكاري واحد. سوف تسأل الطبقة العاملة، سيسأل العمال هؤلاء (الثوريين): ما الحق الذي تمتلكونه لتقرروا عنا قضايا وجودنا ذاته وصراعنا الطبقي، نحن أيضا نريد الاشتراكية، لكننا نريد الفوز بها من خلال الصراع الطبقي، ليس عن طريق اطلاق حرب نووية عالمية. إن الطريقة التي يعرض بها الرفاق الصينيين هذا السؤال، يمكن أن يُثير شكوكاً مشروعة حول أن هذه لم تعد مقارنةً طبقيةً للنضال من أجل إسقاط الرأسمالية، ولكن هناك أهدافاً مُختلفة تماماً. إذا تم دفن كل الاستغلاليين والمُستغلين تحت أنقاض العالم القديم، فمن سيبنى (المستقبل الجميل)؟ لا يمكن للحقيقية أن تمر دون أن يلاحظها أحد، في هذا الصدد، إنه بدلاً من كونه نهجاً طبقياً وأمميّاً، والمُعبر عنه في شعار (يا عمال العالم اتحدوا)، يروج الرفاق الصينيين بعناد، شعاراً يفتقر إلى أي معنىٍ طبقي: (تطغى الرياح من الشرق على الرياح من الغرب)¹. ومرةً أخرى، عندما توصل الاتحاد السوفييتي ودول المنظومة الاشتراكية الأخرى إلى معاهدة حظر تجارب السلاح النووي في الجو وفي الفضاء وتحت البحر، اعتبرت الصين الماوية عام 1963 هذه المعاهدة كاحتقار شخصي وبأن هذه المعاهدة "خانت مصالح الشعب السوفييتي ومصالح شعوب دول العالم الاشتراكي ومن ضمنها الصين"².

توصل الاتحاد السوفييتي في نضاله من أجل السلام إلى إسكات الأصوات الانتقامية والعسكرية الأوروبية والأمريكية التي تطالب بشن حرب ضد منظومة الدول الاشتراكية. فمن خلال الاتفاقيات التي عقدها الاتحاد السوفييتي وبولندا مع ألمانيا الغربية، تم الاتفاق على حرمة الحدود القائمة في أوروبا³، ولكن لم يسر هذا الاتفاق مع مخططات ماو وجماعته حيث وقفوا ضده، وفي هذا اصطف الماويين، موضوعياً، مع اشد الأوساط العسكرية رجعيةً في أوروبا في عداها للسلام⁴. ويجب أن نتذكر ان الصين في تلك الفترة، كانت الدولة الوحيدة التي تمتلك ادعاءات إقليمية ضد كل جيرانها تقريباً: الاتحاد السوفييتي، جمهورية منغوليا الشعبية، الهند، لاوس، فييتنام، الفلبين واليابان. سعت الصين إلى أن تُعادي الدول الأوروبية بعضها بعضاً من خلال تحويل انتباهها إلى (المسألة الإقليمية) ودعوته إلى إعادة النظر في حدود ما بعد الحرب في أوروبا. "ووقفت بكين ضد الاتفاقية الخاصة بعدم انتشار السلاح النووي... وعارضت الاقتراح السوفييتي بعقد مؤتمر للدول النووية الخمس لبحث مسائل نزع السلاح النووي"⁵.

¹ - Open Letter of the Central Committee of the CPSU to All Party Organizations, To all Communists of the Soviet Union, July 14, 1963

<https://www.marxists.org/history/international/comintern/sino-soviet-split/cpsu/openletter.htm>

² - Peking and the Vietnam People's Struggle, Novosti Press Agency Publishing House, 1973, P 15-16

³ - كان ما سمي خط أودر نايس Odra-Neisse هي الأقاليم التي تتبع بولندا في الأصل والتي استعادتها من ألمانيا النازية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. صار هذا الخط ملاصقاً لألمانيا الغربية، وكانت الأوساط النازية الجديدة والمحافظة في غرب ألمانيا تطالب بالانتقام واحياء امبراطورية ألمانيا العظمى واستعادة هذه الأقاليم. لم تنتهي الدعوات الانتقامية في ألمانيا الغربية حتى بعد توقيع الاتفاقيات. فمثلاً، قامت الدوائر الرسمية التعليمية في ألمانيا الغربية عام 1981 باعتبار حدود ألمانيا النازية كما كانت في 31 كانون الثاني عام 1937 كحدودها الطبيعية.

⁴ - See: European Security and Peking Intrigues, Novosti Press Agency Publishing House, 1973, P29-30

⁵ - نقد المفاهيم النظرية لماو تسي تونغ، هيئة من العلماء السوفييت، دار التقدم، 1974، ص158

ماركوز والواقعية الاشتراكية

صرح الكاتب شولوخوف عام 1965 في خطابه عند تسلمه جائزة نوبل: أنا اتحدث عن الواقعية التي تحمل في ذاتها فكرة تجديد الحياة، وتغييرها لخير الإنسان، أنا اتحدث، طبعاً، عن تلك الواقعية التي نسميها الآن اشتراكية. وخصوصيتها تكمن في أنها تُعبر عن وجهة نظر لا تكتفي بالملاحظة، لا تُساوم وتبتعد عن الواقع، بل تدعو للنضال من أجل تقدم البشرية، وترفع إمكانيات بلوغ الأهداف التي يطالب بها ملايين الناس، وتضيء لهم دروب النضال"¹

يقول ماركوز بأن الواقعية الاشتراكية كمنهج للفن فُرِضت فرضاً في الاتحاد السوفييتي. فهل هذا صحيح؟

عندما يقول بأن "المعركة الأيديولوجية الرئيسية" في الماركسية السوفييتية "موجهة ضد التعالي في الفن" وبالتالي فإن "الفن والأدب السوفييتيين مُطالبان بأن يكونا (واقعيين)"². فماركوز يعني بأنهما مُطالبين، بمعنى أن السلطة التوتاليتارية تُطالب المؤسسات الفنية والأدبية بأن تكون كذلك، وأن الدولة السوفييتية تسحق إبداعات الفن بالأدوات والمراسيم الإدارية، وبذلك تقضي على كل بذور الحرية الكامنة فيه. في المجتمع السوفييتي، يتحول الفن، الذي هو بالنسبة لماركوز آخر معاقل البعد اللامتناهي للإنسان، عبر المراسيم الإدارية، إلى أداة للسيطرة الاجتماعية.

نحن نريد أن نُجاري ماركوز، ونبتعد قليلاً عن مهمات الماركسي الحقيقي، الذي سيجيب: (نعم يجب أن يكون الفن والأدب واقعيين، وعلى الدولة الاشتراكية أن تتحمل مسؤولية قيادة شعوبها نحو الحقيقة، التي يعبر عنها الفن الشعبي الواقعي)، نقول، سنبتعد عن هذه المهمة الماركسية في مخاطبة الماركسيين والعمال الواعين، وسنرتدي لبوس المفكر الماركسي الذي يريد أن يُخاطب العقل البرجوازي الليبرالي وأصحاب الفكر اليومي لتُسهل المهمة.

بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية نشأ فئة من المثقفين الفنيين الجدد استوعبوا قيم الماضي الثقافية انتقادياً وأدركوا الحاضر وتفهموا الواقع الجديد الناشئ وأبطاله، صيغت الواقعية الاشتراكية كمنهج إبداع بكل دقة في المؤتمر الأول لكتاب عموم الاتحاد السوفييتي عام 1934. إن الانقلاب العظيم في جميع ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لملايين المواطنين قد تجلّى في الفن التجديدي الذي غدا الإنسان، باني العالم ومحوله، البطل الرئيسي فيه. ولقد تجسد في أحسن نتاجات الفن السوفييتي، في جميع أشكاله وأنواعه -الأدب والرسم والموسيقى والنحت والمسرح والسينما- النضال الطبقي الضاري الذي شنه الجديد ضد القديم في مختلف ميادين الحياة، وانتصار الشعب الثوري. وتضمنت تلك النتاجات صوراً نموذجية لأبطال الثورة والحرب الأهلية وبناء الاشتراكية الطبيعيين. إن تصوير الواقع من مواقف الحزبية والشعبية، والإبداع الثوري للجماهير قد صار خطأ عاماً لأدب

¹ - الواقعية الاشتراكية-المنهج والأسلوب، ي. غروموف، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، ص41-42

² - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص76

وفن الواقعية الاشتراكية. من الخصائص الرئيسية للثقافة الاشتراكية السوفييتية كان طابعها المتعدد القوميات كذلك.

من السمات التي ميزت الأدب السوفييتي- وهي سمة تميز الأدب الماركسي- حرصه الكبير على التراث الكلاسيكي- الأدب الروسي العظيم ومنجزات جميع آداب جميع شعوب العالم والقيم الفنية لجميع العصور¹. كانت الثورة الثقافية السوفييتية مرتبطة تاريخياً بالنتائج التي قدرها الشعب الروسي حق تقديرها، ابتداءً من ملحمة (كلمة عن فوج ايغور) لمؤلفها المجهول وانتهاءً بنتائج غوغول وتولستوي ونظامي وروستايفلي وشيفتشينكو واباي. وتنفيذاً لتوجيه لينين أصدرت مفوضية الشعب للتعليم، في معمعان الحرب الأهلية وفي ظروف أزمة الورق الشديدة، في الفترة من أيار 1918-1919، 115 كتاباً من الأدب الروسي الكلاسيكي بـ6 ملايين نسخة، وصدرت مؤلفات بوشكين وحده بـ750 ألف نسخة.

لقد ظهرت الواقعية الاشتراكية قبل ثورة أكتوبر في روسيا بأمد طويل. فإن اشتداد تناقضات الرأسمالية والنهوض الجبار لنضال التحرر وازدياد وعي الشغيلة، كل ذلك كان يشكل الظروف التاريخية لميلاد الواقعية الاشتراكية ونشوءها. وقد مهدت لظهورها التقاليد الواقعية والتربوية والاجتماعية التقدمية والأفكار الوطنية والتحررية للفن الكلاسيكي الروسي والآراء الثورية الديمقراطية لأكثر ممثليه تقدميةً. وكان مكسيم غوركي هو مؤسس هذا المنهج. فقد صور غوركي، بأسلوب ملئه الإلهام في روايته (الأم) التي ألفها في أيام ثورة 1905-1907 لأول مرة في الفن العالمي الإنسان العامل، البروليتاري الطليعي الذي رفع راية النضال ضد الطغیان والاستغلال، راية التضامن الطبقي للشغيلة. قدر لينين هذه الرواية رفيع التقدير، وأشار إلى أنها ستلعب دوراً كبيراً في الحركة العمالية. وتنتسائل، هل فرض أحد على غوركي إبداعه؟ وتجلى بقوة خاصة في نشاط غوركي الإبداعي المتعدد الجوانب ذلك المضمون الجديد الذي أضفاه نضال البروليتاريا الطبقي على الحركة التحررية الشعبية، واتسمت خبرة غوركي الإبداعية بأهمية هائلة في تطور الأدب السوفييتي على طريق استيعاب وتعميق منهج الواقعية الاشتراكية وترسيخ أسسه المبدئية.

لقد هيا واقع الثورة للكتاب الإمكانية لكي يكونوا ليس فقط مسجلين لوقائع التاريخ، بل ومساهمين نشطاء في التحويل الثوري للحياة. كانت أسس الأدب السوفييتي (الواقعي الاشتراكي) في مرحلة انتصار ثورة أكتوبر قد ارساها كُتاب ارتبطوا بالحركة الثورية واستقبلوا ثورة أكتوبر بفرحة عارمة. وهم مكسيم غوركي، وسيرافيموفيتش وديميان بيدني وفلاديمير ماياكوفسكي الذين أكدوا على النظرة المتفائلة الجديدة إلى العالم.

كان الأدب الفني يتغذى بمادة حياتية وافرة، كانت مادةً فريدةً مأساوية وبطولية في جوهرها، وشهدت

1 - داست الثورة الثقافية الصينية على تقاليد الفلسفة والفنية الكلاسيكية، ولم تُبق سوى كتب ماو في المكتبات

العشرينيات والثلاثينيات نتاجات هامة مُشبعة بحماس الحرب الأهلية البطولية، وبحماس الدفاع عن الثورة.. مثل رواية فورمانوف (تشابأيف) ورواية سيراميفيتش (السيل الحديدي) ورواية فادييف (الهزيمة) ورواية ألكسي تولستوي (عام 1918) ورواية شولوخوف (الدون الهادئ) ومسرحية فسيفلود إبانوف (القطار المدرع 14-69) ومسرحية ترينيف (لوبوف ياروفا) ومسرحية لافرينيف (الانعطاف) وقصص سيفولينا، وغيرها من القصص والروايات التي حازت على شهرة واسعة لدى الشعب بأسره.

واتسمت بأهمية كبيرة لتوطيد الأدب السوفييتي مؤلفات مكسيم غوركي التي كتبها في تلك الفترة، مذكراته (لينين) و(من المفكرة) وقصة (جامعاتي) ورواية (قضية ال ارتامانوف). لقد طرح الكاتب في هذه المؤلفات، كما في نتاجه كله، مسائل هامة بالنسبة لتطور الأدب كله وحاول أن يقدم لها الحلول. ومن هذه المسائل: الأهمية البالغة للثورة الروسية، ودور الجماهير في التاريخ، والصلة بين الشعب والبطل، بين الشعب والقائد، ودور المثقفين في الثورة. ودعا غوركي إلى رؤية الوجود وإداركه والتغني به على اعتباره خلقاً وابداعاً.

اضطلع الأدب الفتى الذي ترعرع مع البلاد كلها وتطور بوتائر لم يسبقها مثل بل مهمة فائقة المسؤولية، ألا وهي كتابة تاريخ الإنسان الجديد في بيئة جديدة. وتميز البطل الجديد قبل كل شيء بخاصية مبدئية أساسية هي اندماجه التام مع العصر، وشعور المشاركة فيه. ورسخ هذا البطل أقدامه باعتباره رائد بناء وخالقاً للتاريخ. فقد ساهم في تصنيع البلاد وإشاعة التعاونيات في الريف، وكان حاضراً في جبهة التحويل الاشتراكي للحياة، وكانت من الأدلة العبقريّة على التحطيم العظيم والبناء العظيم، ومن الأمثلة الرائعة على الإدراك الفكري العميق والشعوري البليغ للواقع الاشتراكي المتطور بسرعة مذهلة المؤلفات التي كتبت على إثر الأحداث مباشرة: رواية نيكولاي أوستروفسكي (كيف سقينا الفولاذ)، ورواية شولوخوف (الأرض البكر) ورواية غلادكوف (الاسمنت) ورواية مارييتا شاهينان (المحطة الكهربائية) ورواية ماليشكين (أناس من الأطراف) وقصة سيفولينا (فيرينيا) ورواية كاتاييف (إلى الأمام أيها الزمن) ورواية ليونوف (الطريق إلى المحيط) ومسرحية كورنيتشوك (أفلاطون كرتشيت). وكانت النتاجات الملحمية الضخمة لشولوخوف (الدون الهادئ) والكسي تولستوي (درب الآلام) وفادييف (آخر رجل من الأوديجيين) وفيدين (الفرحة الأولى) و(صيف رائع) وصدر الدين عيني وأوبييت وكيرباباييف وماركوف وستيلماخ وزاليجين وكيشوكوف وكثيرين غيرهم قد رسمت لوحة مثيرة لسير روسيا السريع العاصف نحو الثورة، وللتحولات الاشتراكية التي غيرت مصير شعوب عديدة. وترسخت ملاحم الثورة، ملاحم خلق العالم الجديد في مجمل الأدب السوفييتي متعدد القوميات. والبطل الجديد في هذا الأدب الملحمي هو شخصية مناضلة محبة للجماعة تتحسس بعمق واكتمال سعادة عظمى. وتطلبت نجاحات الأدب السوفييتي الفتى والأفاق الواسعة التي تفتحت أمامه وضرورة تضافر جهود الأدباء السوفييت فكرياً وإبداعياً تشكيل منظمة موحدة لكتاب عموم الاتحاد السوفييتي. وبموجب قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي الصادر في 23 نيسان 1932 تأسس اتحاد الكتاب السوفييت، أو اتحاد كتّاب الاتحاد

السوفييتي لاحقاً. وصار المؤتمر الأول لكتاب عموم الاتحاد السوفييتي في آب 1934 مرحلة ذات شأن كبير في تطور الأدب السوفييتي. فقد استعرض المؤتمر حصيلة مرحلة نشوء الأدب السوفييتي المتعدد القوميات، تلك المرحلة المعقدة الغاصة بالأحداث، وطرح على الأدب مهمات ملموسة لمواصلة تطويره وأعلن عن تمسك الكتاب بمبادئ الواقعية الاشتراكية. استمرت الواقعية الاشتراكية بتطور زخم ومتواصل بعد ذلك. لذلك ولدت الواقعية الاشتراكية من معمعان الحياة الثورية نفسها، وكان دور اتحاد الكتاب السوفييت هو تنظيم وتعميم خبرة هذا الأدب الناشيء، والإقرار بمبادئه التي تتطور في سياق الحياة في المجتمع الاشتراكي.

إن مذهب ماركوز المعادي للماركسية هش وضعيف، لأنه خاطئ. إذا كان ماركوز سيربط الأخلاق السوفييتية بـ"إطالة يوم العمل" و"زيادة الإنتاجية" من كل بد، وإذا كان عليه أن يربط النضال السوفييتي من أجل السلام بفكرة "إطالة الاستراحة" فإن عليه حينها، كما يفعل بطبيعة الحال، أن يستثني كل التوسطات والظروف التاريخية، يقوم بتجريدها ووضعها في مجموعة واحدة من جهة، ومن ثم يضع هذه المجموعة المُجردة مُقابل نموذج اشتراكي مثالي يستحضره في ذهنه، وبذلك ينجح في مُرادِه: إذ ستظهر المجموعة الأولى، أي المجموعة المُلتخة بالسياسة والظروف التاريخية غير الملائمة بالنسبة للقارئ غير المُجرب، كشيء رديء أمام ذلك النموذج المثالي غير الموجود إلا في ذهن ماركوز. لا يستطيع ماركوز وأشباهه أن يضعوا الاشتراكية في ظروفها التاريخية، إنهم يفسرونها بمقارنتها بنموذج مثالي، فارغ، عائم في السماء.

وليس لدى (جدله السلبي) بمفهومه الميتافيزيقي عن النفي، أي علاقة حقيقية بالديالكتيك الماركسي. لن تكون تلك الممارسة الاجتماعية المبنية على فهم غير ديالكتيكي للنفي، ثورية، ولن تستطيع ان تحول وتجدد عالم الممارسة، بل ستكون أناركية هدامة، جالبة معها البرجوازية الصغيرة، والطبيعة العدمية لأيدولوجية أنصارها.

هل الماركسية السوفييتية، دوغما؟

يتم التعبير عن تأثير الماركسية الاتحاد السوفييتي ودول الاشتراكية الأوروبية، قبل كل شيء، في:
1- القيم الأساسية التي قبلها الباحثون وتأثيرها في عملية البحث بأكملها، أي وحدة البحث. 2- الفكرة التي تميز العلاقة بين النظرية والممارسة. 3- التأكيد على دراسة البنى الاجتماعية الكبيرة (Macro). 4- الصلة بين آفاق التطور في علم الاجتماع السياسي وواقع الأنظمة السياسية في البلدان الاشتراكية.

في العلوم الاجتماعية، وبالرغم من الموجة العالمية للوضعية، والإصرار المتكرر على خلق علم محايد قيمياً، فإن اختيار هذه القيم له أهمية كبيرة. خلافاً للوضعية الجديدة، فإن الرغبة في تحرير العلم من التقييمات تنتمي إلى عالم الأحلام الطوباوية. إن المقدمات القيمية ضرورية جداً للبحث، فلا يوجد أي دراسة أو كتاب خالٍ منها. إن التزام الماركسية في الاتحاد السوفييتي، الالتزام المعلن بالماركسية والقيم التي تلحقها قد أثر على العلوم الاجتماعية والسياسية، حيث كان له تأثير مباشر وواضح على اختيار موضوعات البحث ومعايير تحديد أهمية مختلف الظواهر وأهمية الحجج المختلفة. هذه المشكلة التي يمكن أن يُطلق عليها (تجربة الباحث الداخلية)، والمستقلة إلى حد كبير عن إجراءات بحثه وتشكل في سياق حياته. لكن التجربة التي جمعها العالم الفردي هي ليست نتاج سجل حياته وحسب، بل أيضاً، والأهم من هذا، نتاج البيئة الاجتماعية والظروف المحيطة التي يتصرف فيها الباحث. وبهذا المعنى، لا يوجد شيء غير عادي في حقيقة أن هيمنة الأيديولوجيا الماركسية في الدول الاشتراكية كانت قد حددت المنظور الأيديولوجي للعلوم الإنسانية في تلك البلدان.

في المؤتمر الفلسفي العالمي الذي عقد في المكسيك سنة 1964، وجه البروفسور الأمريكي المثالي براند بلانشارد سؤالاً للفلاسفة السوفييت: "ما هو تفسير التماثل المذهل للآراء الذي يظهر بين الفلاسفة السوفييت؟ في التقليد الأمريكي، يمتلك الفلاسفة الأمريكيان وجهات نظر مختلفة ومتعددة، وهذا على كل حال ليس هو الأمر عند الفلاسفة السوفييت". وكان بلانشارد يأمل، أن يعلن أحد الفلاسفة السوفييت عن دليل جديد لوجود الله، في يوم من الأيام (إشارةً منه إلى أنه يود أن يرى موقفاً لأحد الفلاسفة السوفييت ليس متماثلاً مع الآخرين)، وفي الرد عليه، أجاب الفيلسوف الماركسي السوفييتي بيوتر فيدوسييف، المختص في المسائل الفلسفية والسوسيولوجية والإلحاد العلمي، بسؤال مواجه: هل من الضروري، والأفضل، أن يكون هناك عدد مختلف من وجهات النظر لمشكلة محددة؟ إن قضية ما، مسألة محددة، عندما يتم بحثها بشكل عقلائي، فإن الحقيقة حولها هي حقيقة واحدة وحسب. هناك اتفاق كبير على القضايا الأساسية بين الفلاسفة السوفييت أكثر من الاتفاق عليها بين الفلاسفة الآخرين، لأن وجهة نظر الفلاسفة السوفييت أكثر علمية. وكما أن هناك رياضيات واحدة، وفيزياء واحدة، فهناك فلسفة واحدة فقط. وعندما ننتهي من مناقشة ما نختلف عليه، نقف جميعاً لندافع عن الموقف العام الذي يغتنى باستمرار، لأننا مقتنعون أنه الموقف الأفضل. علاوةً على ذلك، هناك مظهر جميل، ولكنه خادع لـ(تعددية) الفكر البرجوازي الأمريكي. إن الاختلافات الموجودة في الفلسفة الأمريكية هي اختلافات في إطار الفلسفة المثالية والجماعات المعادية للشوعية. في الظاهر، إنه مشهد لتيارات كثيرة، في إطار فكري واحد يُشكل بكليته نظرة واحدة تجاه العالم. يجب أن نشير كذلك، إلى أن ما يسمى (التعددية) في النظرات الغربية تعكس الطموحات والتوجهات المثالية واللاعلمية. يتم نقاش مسائل الديالكتيك بحدّة في الاتحاد السوفييتي، ولكن يتم الوصول إلى اتفاق علمي في نهاية المطاف بسبب أن الاستنتاجات مبنية على واقع موضوعي يمكن إثباته. لا حاجة للمرء بأن يضع قائمةً بالفلسفات البرجوازية ليس اللاعلمية وحسب، ولكن المعادية للعلم منهجياً

أيضاً. وفي هذه القضية، لا يمكن للفلسفة السوفييتية أن تأخذ مسألة المقاربات (المتعددة) المزعومة للفلسفة البرجوازية، على محمل الجد.

استندت الأبحاث والكتب السياسية الماركسية السوفييتية إلى مجموعة قيم مختلفة عن تلك المستخدمة في الدول الغربية. لقد كانت قبل كل شيء، علماً اشتراكياً، بنيت قيمه على الأفاق الموضوعية أمام تلك المجتمعات نحو التنفيذ المتزايد لمبادئ المساواة. اعتُبر الصراع الطبقي ليس فقط المفتاح لفهم العلاقات السياسية، ولكن أيضاً كطريقة للتغلب على عدم المساواة الاجتماعية وهزيمة الرأسمالية عن طريق إلغاء حكم الطبقات البرجوازية وإزالة امتيازاتها. شكل تحقيق مجتمع العدالة الاجتماعية، القيمة الأيديولوجية الأساسية التي حددت آفاق البحث لعلم الاجتماع وعلم السياسة في المجتمعات الاشتراكية. أدى هذا التوجه الأيديولوجي أيضاً إلى تفسير محدد للديمقراطية. وفقاً للتقاليد الماركسية، اعتُبرت الديمقراطية حكم الشعب لمصلحته، وبالتالي تم التركيز أكثر على المحتوى الاجتماعي لشكل السلطة.

قد يبدو من الوهلة الأولى، أن كلا علماء الاجتماع في النظامين الاجتماعيين المتناحرين قد قبلوا النظام السياسي الذين يعملون فيه. ولكن نظراً لأن النظامين مختلفين، فإن المشكلات التي كانت تحت الدراسة مختلفة. لعبت مشكلة الانتخابات والسلوك الانتخابي في الغرب دوراً مهماً في الدراسات الاجتماعية والسياسية، ولكنها لعبت دوراً هامشياً في نظيرتها في المجتمعات الاشتراكية. أدى المفهوم الديالكتيكي للعلاقة بين النظرية والممارسة، في الماركسية في الاتحاد السوفييتي، حسب التقليد الثوري للماركسية إلى إضفاء ميزتين على العلوم الاجتماعية السوفييتية: هي أنها امتلكت أهمية عملية بعيداً عن كونها مجالاً أكاديمياً بحثاً من جهة، وبأن آفاقها قد ارتبطت عضواً بالالتزام السياسي بالقضايا السياسية، من جهة أخرى.

لم يكن تماسس وخضوع الفلسفة الماركسية وكافة التخصصات إلى التنظيم الصارم في الاتحاد السوفييتي، ونقدها للفلسفة البرجوازية، نيتاً مبيتةً للحزب الشيوعي السوفييتي للإبقاء على ولاء شعوبهم كما يُريد لنا ماركوز أن نفهم. يمكن القول بثقة أن مأسسة العمل النظري في الاتحاد السوفييتي قد أدى إلى أفضل نتيجة يمكن لأحد أن يصل إليها في نقد المدارس الكبرى ومشاكل الفلسفة البرجوازية المعاصرة وتطوير كافة مجالات العلوم الإنسانية. تم إيلاء اهتمام كبير لتحليل محتوى وأشكال الوجودية، الوضعية الجديدة والأشكال المختلفة للفلسفات الدينية وكذلك البراغماتية والطواهرية والأنظمة الواقعية. وكقاعدة عامة انتقد السوفييت المفاهيم الكلاسيكية لهذه المدارس التي ظهرت في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وتم إيلاء اهتمام أيضاً للتغيرات التي حدثت فيها في فترة ما بعد الحرب.

يقول هربرت ماركوز مُشيراً إلى الماركسية السوفييتية: "إن التابو المفروض على الفلسفة يصيب

أيضاً الإسهامات الماركسية التي كان لها أثرها في تطور الماركسية اللاحق، وبخاصةً (التاريخ والوعي الطبقي) لجورج لوكاش وكتاب (تدمير العقل) للمؤلف نفسه يمكن أن يقدم لنا مثلاً على الانحطاط الذي يعاني منه النقد الماركسي¹. لقد انخرط الفلاسفة السوفييت في نقاش حول كتاب لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي)، ولم يضعوا على أنفسهم تابو ضده. ولكن ماركوز، يعتبر (كل الكتاب) إضافةً للماركسية، بحيث أنه هو وزملاؤه في مدرسة فرانكفورت يعتمدون عليه بعناصره المثالية. هذا ما يريده ماركوز لـ(الماركسية السوفييتية) أن تفعل. كان رد السوفييت على كتاب جورج لوكاش في صحيفة البرافدا عام 1924 محقاً، وحيث يسمي ميرلوبونتي هذا الرد "أرثذوكسياً"، ويسمي الدكتور صادق العظم رد زينوفييف عليه "فاتيكانياً"، نراه نحن رداً مُحَقّاً للغاية، بإعلانه لوكاش وكورش بأنهما بحاجة إلى تثقيف في ابجديات الفلسفة الماركسية. عند ماركوز، فان نضال الماركسية السوفييتية ضد (الموضوعية البرجوازية) لهو دفاع عن "نظام سياسي وأيديولوجي مُنغلق"².

إن الهدف الرئيسي للهجوم على الفلسفة البرجوازية، في الماركسية السوفييتية، يدعي ماركوز، "التقليل من أهمية العقل"³. ويعترض ماركوز على نقد الماركسية السوفييتية للجوانب التقدمية من الفلسفة البرجوازية، ويقول "ان النظرية السوفييتية ترفض الفلسفة الغربية بعنف أكبر كلما كانت هذه نقدية"⁴. يتضح لقارئ كتاب ماركوز، بأنه يظل يكرر بأن النقد السوفييتي للفلسفة البرجوازية غير مُجِدِّ، وهو يساوي بين (لاعقلانية) الفلسفات البرجوازية و(نقديتها). ولكن لندع فكرة ماركوز هذه- التي يمكن أن نبررها بمُجمل نظريات ماركوز الرجعية- جانباً، ونعود إلى فكرة أن الماركسية السوفييتية "ترفض الفلسفة الغربية بعنف أكبر كلما كانت هذه نقدية". ليس غريباً أن يقول ماركوز ذلك. ولكن لماذا الأمر ليس غريباً بالفعل؟ نحن نتفق مع ماركوز بأن الماركسيين السوفييت ينتقدون الجوانب (التقدمية)، أي الاحتجاجية والتمردية التي تنتقد المجتمع الرأسمالي. ولكن ماركوز لم يكن يرى الصراع العالمي وسماته الأساسية في ذلك الوقت، وبالتالي اعتبر أن أوج عناصر نقد الرأسمالية تقدميةً، هو النقد البرجوازي له، ونقده هو نفسه له. هناك شيء من الحقيقة في النقد البرجوازي الليبرالي لظواهر وجوانب من المجتمع الرأسمالي، ولكنه بالفعل من وجهة نظرنا، كما يقول ماركوز مُعترضاً على ذلك "لا يفيد إلا في بلبلة الأفكار وتحويل الانتباه عن المشكلات الحقيقية"، ولكن الأهم مما يعترض عليه ماركوز، هو أن هذا النقد لا يعرض مسألة الثورة الاشتراكية، وملكية وسائل الإنتاج كمسائل حاسمة لحل تلك المشاكل، ولم يكن ينظر إلى ذلك الجانب الذي يبني الاشتراكية من العالم، إلا كإحدى تمظهرات الدولة الاستغلالية. لذلك، لو كنت أنا في ذلك العصر لعلت بالضبط ما قام ماركوز برفضه، وهو نقد الجوانب النقدية اللانقدية للفلسفات البرجوازية المعاصرة.

1 - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص76

2 - نفس المصدر ص76

3 - نفس المصدر ص135

4 - نفس المصدر ص136

ولكن (الماركسية السوفييتية) لم تكن تُناضل ضد اللاعقلانية البرجوازية الغربية وحسب. لقد كانت هذه الماركسية واسعة الاهتمامات ومتقدمة ومتنوعة في اتجاهاتها وتخصصاتها. كان في أكاديمية العلوم السوفييتية، في قسم الفلسفات الأجنبية تخصصات من مثل الأخلاق والمنطق وعلم الجمال، معنية بالمذاهب الفلسفية ليس لأوروبا الغربية والولايات المتحدة وحسب بل وفي أفريقيا وأمريكا اللاتينية أيضاً. وفي قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية يجد المرء متخصصين في الفلسفات في أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية وأوروبا الغربية. ويحوي قسم الاستشراق تخصصاً في الفلسفة العربية الإسلامية. وبالمثل، في مجالات المنطق والأخلاق وعلم الجمال، كان هناك اهتمام كبير بالعمل الفلسفي الذي يتم في أوروبا الشرقية. أما قسم تاريخ فلسفة الشعوب السوفييتية فقد عالج تاريخ الفلسفات لفترة ما قبل الثورة، ليس لروسيا وحسب، بل ولكل المناطق والعرقيات التي كانت جزءاً من الاتحاد السوفييتي. يضع اتساع الاهتمام بالتخصصات المذكورة في أنحاء مختلفة من العالم، وفي مجالات مختلفة، (وليس فقط الفلسفة الغربية اللاعقلانية- كما يفهم ماركوز)، والتي كان الجزء الأعظم منه، إن لم يكن كله، يمر عبر (الفنوت الرسمية)، يضع افتراضات ماركوز حول النقد السوفييتي للفلسفة الغربية، موضع الشك.

نحن نعرف أنه تتشابه الأشياء الفردية المادية والمنظومية معاً، وتتحول بالتدريج، أو على طفرات إلى تشكيلات مادية أعقد، وتظهر عناصر المنظومات المادية في سياق تطورها بشكل تصعب ملاحظته بدون تجريد ذهني عال لفهمها واستيعاب خصائصها الفردية كل على حدة. بنظري إن أحد أهم الخصائص التي ميزت الماركسيين في الاتحاد السوفييتي هو أنهم استطاعوا وفي كل الأوقات، أن يتتبعوا العالم الموضوعي ويربطوا بينه وبين أفكارهم. لم تستطع الأفكار مهما ارتفع تجريبها أن تجرهم بعيداً عن موضوعها. لا تجري التجريدات الذهنية هنا في رأس النظري بل بالضبط في موضوع الإدراك. وينتج من هذا الحال (وهي حالة البحث الصادق)، أن الفكر لا يفرض أشكاله الذاتية ورغباته على الشيء، ولكنه (الفكر) يتحرك مع منطقه (الشيء). ومن تجربتي الخاصة في القراءة، لا يسمح لك السوفييت عموماً، في أن تسبح في الفكر النظري دون أن تظل رابطاً ذلك الفكر بالواقع المدروس. في حقيقة الأمر، لا أجد هذا الشيء مماثلاً عند مفكري مدرسة فرانكفورت، أو غيرهم، الذين تجعلك قراءة كتاباتهم كأنك تطفو فوق الأجواء، وإن قررت أن تنزل بنفسك إلى الأسفل رغماً عن الكتاب، فستكتشف أنك تغوص في المشتري، حيث لا أرض صلبة، لا قرار له.

إن مُعضلة الدوغما وتخطيطية الكتب التعليمية الماركسية التي كانت تصدر في الاتحاد السوفييتي تتطلب فحصاً صبوراً ودقيقاً. ولا أنوي في هذا العمل أن أفعل ذلك، بالرغم من أن الرد على الهجمات، فيما يخص "نظمنة" الفكر الماركسي، والذي قمت به في هذا القسم، والرد على منتقدي (المادية ومذهب النقد لفلاديمير لينين)، والرد على رافضي دياليكتيك الطبيعة في القسم القادم، تؤدي غرضاً ما هنا. ولكن علي أن أشدد أن إطلاق النعوت بدون تحديد ما يعنيه ذلك، لن يجعلنا نتقدم كثيراً. لنعبر أن الأمور ليست بهذه البساطة. قد يكون ما اعتبره بعضهم عيباً فيها، هو موهبة

تلخيص واستخلاص الجوهر في الأمور. حتى جوزيف ستالين الذي يقوم كل إرث الماركسية الغربية بنعت مؤلفه (المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية) بالتخطيطية كان يؤكد دائماً على أن الواقع أغنى بكثير من أي مخطط. ولكن ألا توجد أية مخططات - هذا إذا اعتبرناها كذلك - مفيدة على الإطلاق؟ ألا يرسم في الكتب المدرسية مخططات لتسهيل عملية التعلم أحياناً؟ على كل حال، أود أن أشير إلى ضرورة مراجعة مفاهيمنا وما يُنشر هنا وهناك قبل أن نُطلق أحكامنا الجاهزة على القضايا بدون أن ندرسها جيداً.

القسم الرابع

الماركسية الغربية

تُعرف الماركسية الغربية في الأوساط الأكاديمية عادةً بأنها الماركسية الخلاقة، المُوجهة للماركسية السوفييتية، والتي فتحت أفقاً للبحث الماركسي في المجالات الثقافية التي يُزعم بأن الحركة الثورية أهملتها. على سبيل المثال، يقول الأكاديمي الأمريكي شاد كاوتزر: "تُعرف الماركسية الغربية، كما يفترض الاسم، بتعارضها مع الماركسية السوفييتية الشرقية. تعود خصائصها الأساسية إلى أعمال ماركس لتعريف أسس الوعي الطبقي المادي الديالكتيكي، النقد الثقافي والممارسة الثورية -والتي لطالما اعتُقد أنها أهملت من قبل حركة العمال الثورية... كانت هذه النزعة الفلسفية الغربية، نقدية، جدلية وتناهى بنفسها بعيداً عن ما يُسمى الماركسية العلمية"¹.

ليس وضع الماركسية الغربية كعلم خلاق، أمام الماركسية السوفييتية مجرد تحديد جغرافي. لقد كان عبارةً عن مفهومةً نظرية، بل ومشروعاً بأكمله انخرط فيه الماركسيين الغرب البارزين، برز بينهم في هذا المجال انتوني بانيكوك وهيرمان غورتر. استجابت الماركسية الغربية للواقع الرأسمالي، وهي ماركسية الرأسمالية المتقدمة، أما الماركسية السوفييتية فهي ماركسية الرأسمالية المتخلفة، هذا ما ادعاه هيرمان من قبل، في رسالة مفتوحة أرسلها إلى لينين.²

يقول موروزوف ويافوريك: "إن مُصطلح (الماركسية) الغربية و(الأوروبية الغربية) يُعبران قبل كل شيء عن الميل الانتهازي إلى إعادة النظر في الجوانب الأساسية للفكر الماركسي بروح الأيديولوجيا البرجوازية. يُعارض نظريي الماركسية (الغربية) بالماركسية (الشرقية)، ويتم التقدم بها كسلاح أيديولوجي ودليل على فكرة أن الماركسية اللينينية (غير مُلائمة) للغرب بشكلٍ عام. في الواقع صاغ كارل كورش بشكلٍ واضح جوهر الماركسية (الأوروبية الغربية) عندما كتب: (لم يعد اكتمال النظرية الماركسية مُرتبطاً بشكلٍ مباشر بممارسة الحركة العمالية، ولكن تتحقق كلا العمليتين، تطور النظرية القديمة والتي وُلدت في الحقبة التاريخية السابقة في ظروفٍ اجتماعيةٍ جديدة، والممارسة الجديدة للحركة العمالية، نسبياً بشكلٍ مستقلٍ كلٌّ منهما عن الآخر). وهكذا فإن المحتوى الأيديولوجي (الماركسية الغربية) ناتجٌ عن المصادر الأيديولوجية البرجوازية والتي تُستخدم في (تحديث) الماركسية ولتدمير الجوهر الطبقي الثوري في مذهب ماركس"³.

لقد كانت الماركسية الغربية بعيدة كل البعد عن العالم الواقعي: إن أهم خصائصها كان الطلاق البنوي لها مع الممارسة السياسية الثورية. لم ينعكس هذا الفصل بين النظرية والممارسة من خلال حقيقة أن الماركسيين الغربيين كانوا أكاديميين بدلاً من كونهم ثوريين محترفين فقط، ولكن أيضاً في موضوع عملهم، والذي اتسم بابتعاده عن دراسة تلك المناطق الأكثر مركزيةً للتقاليد الكلاسيكية

¹ - Mrax's Influence on the Early Frankfurt School, Chad Kautzer.

هذا جزء من كتاب، غير متوفر كاملاً على الانترنت، ولم استطع ان اعرف عنوانه.

² - <https://www.marxists.org/archive/gorter/1920/open-letter.htm>

³ - The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 24:3, 1985, P42-43

للمادية التاريخية: القوانين الاقتصادية لحركة الرأسمالية كأسلوب إنتاج، تحليل الآلية السياسية للدولة البرجوازية واستراتيجية الصراع الطبقي. وقد رافق ذلك تحول أساسي في مركز الثقل الكامل للماركسية الغربية نحو (الفلسفة). كان كل الماركسيين الغربيين فلاسفةً قبل كل شيء، من حيث مؤهلاتهم المهنية وانشغالاتهم الفكرية، وحتى أسوأ من ذلك، فلاسفة تميزت أعمالهم بالتأثير المستمر لأنواع المتعاقبة للمثالية الأوروبية عليها.

لا يمكن فهم هذه القيود، إلا على خلفية الوضع الأوروبي سنوات العشرينات والثلاثينيات. إن السمة الأساسية للماركسية الغربية ككل هي أنها نتجت عن هزيمة تجلت معالمها في مُميزاتها، أي تراجعها عن الماركسية. أدى فشل الثورة الاشتراكية في الانتشار في ذلك الوقت، وحصار روسيا السوفييتية وما نتج عن ذلك، إلى أعمال نظرية غربية نتجت من حالة العزلة السياسية والضعف والتراجع عن الإيمان بالطبقة العاملة. كان ربط النظرية بالممارسة هي مسألة واجهها الماركسيين الغربيين، ربط النظرية بالسياسة البروليتارية. إن من يطلع على الكتابات الماركسية في الغرب، ستخطر له فكرة سريعة: وكأن الماركسية في الغرب قد خضعت منذ فترة طويلة لتقسيم العمل الذي ميز المجتمعات الطبقيّة، فذهبت نحو النظرية واحتقرت الممارسة الثورية. ولكن الماركسية لا تفعل شيئاً لوحدها، الماركسيون هم الذين يفعلون. ولكن ماذا عن الذين لا يفعلون؟ كان أحد خيارات بعضهم هو البقاء خارج أي منظمة حزبية مهما كانت، كمفكر حر. في هذه الحالة لم يكن هناك أي مرفأ للطبقة الاجتماعية التي كان يدعو المفكر المعني لها ومن أجلها التغيير، ومثّل هذا الموقف كل من سارتر وماركوز. كتب الأول حول قضايا الاشتراكية الدولية، فرنسا والمجر والجزائر وكوبا والكونغو وتشيكوسلوفاكيا وفيتنام -بغض النظر عن خطأ عدد من مواقفه-، دون أي معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي الماركسي أو تأثير الطبقة العاملة في بلده. أما الثاني فإنه كان ملماً بالتراث الماركسي الكلاسيكي وكتب كتباً كبيرة تعاملت بهذا الشكل أو باخر مع الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة (الإنسان ذو البعد الواحد، الماركسية السوفييتية)، ولكنه طوّر نظريةً تنفي بشكل فعال الطبقة العاملة وأية إمكانات اشتراكية على الإطلاق. وكان هناك موقف آخر، تمثّل في التخلي عن أي تعاطٍ مع (السياسة) بالكامل: موقف أدورنو في ألمانيا الغربية.

وبالنسبة إلى ماركسية سارتر، حسب صادق جلال العظم، فقد كانت: "مُعادية للمادية في العمق ومحتقرة لها وللعلم ومفصلةً إلى حد كبير بما ينسجم مع وجوديته الأولى. في الواقع ماركسية سارتر سلبية تقليد قوي شعاره الضمني (الماركسية بلا مادية) ومن أعلامه جورج لوكاش المبكر في كتابه الواسع التأثير والنفوذ حتى اليوم (التاريخ والوعي الطبقي)، وكارل كورش في كتابه (الماركسية والفلسفة) بالإضافة إلى الإنتاج الغزير لمدرسة فرانكفورت. وكما هو معروف، شن لوكاش في كتابه

هجوماً عنيفاً وصريحاً على العلوم الطبيعية - وهذا حدث نادر في الأدبيات الماركسية- وتبعه كورش في تبني مواقف مشابهة".¹

نقول، كانت نتيجة هذا المأزق هي الصمت المدروس للماركسية الغربية في تلك المناطق الأكثر مركزيةً للتقاليد الكلاسيكية للمادية التاريخية: الفحص الدقيق لقوانين الحركة الاقتصادية للرأسمالية كنمط للإنتاج وتحليل الآلية السياسية للدولة البرجوازية، واستراتيجية النضال العمالي للإطاحة بها. يُعتبر أنطونيو غرامشي الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة، أدى اختزال مساحة العمل النظري إلى البدائل الضيقة المتمثلة في المؤسسات الخاضعة لرقابة الدولة البرجوازية أو الأفراد المنعزلين إلى شل أي احتمال لإيجاد علاقة ديناميكية بين المادية التاريخية والنضال من أجل الاشتراكية، أي الجماهير، ومنع أي تطور مباشر للمواضيع الرئيسية للماركسية الكلاسيكية.

كان التراجع التدريجي للمواضيع الاقتصادية والسياسية باعتبارها الاهتمامات الرئيسية للنظرية الماركسية مصحوباً بتحول أساسي في مركز ثقل الماركسية الماركسية الأوروبية نحو المسائل الثقافية، وتركيز الاهتمام عليها، بل وتحويلها إلى قوة تسبق البنى التحتية الاقتصادية. بعد الحرب العالمية الثانية، انتقلت النظرية الماركسية في الغرب، بشكل شبه كامل إلى الجامعات، على تخوم النضال السياسي للعالم الخارجي، تحولت الماركسية الغربية ككل بطريقة مفارقة عن مسار تطور ماركس نفسه. حيث انتقل مؤسس المادية التاريخية نفسه من الفلسفة والسياسة بمعناها القديم، إلى الاقتصاد بالمعنى المجازي، أما الماركسية الغربية فكانت مختلفة تماماً عن ذلك. كانت مناقشة الاقتصادات الإمبريالية لما بعد الحرب، وأنظمة الدولة واستراتيجية النضال العمالي مُقتصرةً على الأحزاب الشيوعية في الغرب. لم يكن هناك، خارج الحركة الشيوعية، موطئ قدمٍ لأي أحد داخل كتلة الطبقة العاملة. لم يطور أحد خارج الأحزاب الشيوعية أي تحليل أو استراتيجية ثورية واضحة، وكان السبب الرئيسي لذلك قوة الأحزاب الشيوعية بين البروليتاريا في فرنسا وإيطاليا، وبالتأكيد تجنب مفكري النُخب أي علاقة مع هذه الأحزاب، أو بسبب هيمنة التيارات الإصلاحية بقوة في ألمانيا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

شكلت صراعات عام 1968 طريقاً للخروج الجزئي من هذا المأزق بإتاحة المجال، ولأول مرة منذ العشرينات لسياسة ثورية مستقلة. تم إعادة إحياء الماركسية الكلاسيكية، ولكن هنا، من خلال أعمال التروتسكية الأرتنوكسية، ولا سيما تلك التي كتبها المنشق البولندي اسحاق دويتشر والبلجيكي إرنست ماندل ورومان روسدولسكي. منذ بداية سنوات 1920 خضعت الماركسية الغربية لعملية أليمة من التحول إلى الليبرالية. يكمن الخلل النظري خلف هذه العملية في المبالغة في تضخيم نقد ماركس الفوقي للرأسمالية وإهمال الميزة الصميمة لماركس، أي لتحليله الاقتصادي التحتي الذي

¹ -دفاعاً عن المادية والتاريخ- مداخلة نقدية مُقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد 1990، ص98

يحدد البنية الفوقية. لقد أكدت الماركسية التي تطورت في الاتحاد السوفييتي على تحليل ماركس الاقتصادي للرأسمالية، وتابعت تطويره لترابط الجوانب الفوقية من الرأسمالية بجانبها الاقتصادي. وفي حين ذلك، وقع عدد من أهم أعضاء الأهمية الثانية في الاقتصادية المبتدلة والحتمية. منذ صدور كتاب جورج لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي) أكدت الماركسية الغربية على الجانب الفوقي من ماركس (بصورة مثالية في كثير من الأحيان) رداً على اقتصادية الأهمية الثانية. إن نقد الماركسية الغربية، واليسار الغربي للاشتراكية السوفييتية والماركسية في الاتحاد السوفييتي قد آل بها عفويًا، وفي أحيان أخرى قصدياً إلى الانضمام إلى للقوى الليبرالية (والنيوليبرالية لاحقاً). برأيي أنه من أجل أن نحدد أكثر عجز الماركسية الغربية يجب أن نعيد تأكيد نقد ماركس الاقتصادي للرأسمالية من جهة، وأن نحلل نقد الماركسية الغربية الفوقي، العاجز بما يتقاطع في جوانب منه مع الليبرالية، والليبرالية الجديدة من جهةٍ أخرى.

ما هي جذور قراءة ماركس قراءة ثقافية؟ في نهاية القرن التاسع عشر خصوصاً بعد موت فريديريك إنجلز سنة 1895 صارت البرجوازية بضغط من الطبقة العاملة تقوم بإصلاحات تكتيكية للحصول على دعم العمال، ومنها زيادة الأجور وتحسين ظروف العمل بعض الشيء وتقليل ساعات العمل، وبالتالي صار على الاشتراكيين أن يتعاملوا مع (الوضع الجديد) وانعكس تحليل ماركس العلمي للرأسمالية بطريقة كسيحة في الجدل الكبير الذي دار بين الاشتراكيين (الأخلاقين) والاشتراكيين (العلميين) في الأهمية الثانية. كان أحد أوائل التحريفيين الجدد لتحليل ماركس العلمي الاقتصادي للرأسمالية إدوارد برنشتاين. وفي نظر برنشتاين تنبع حتمية الاشتراكية من الاعتبار الأخلاقي الذاتي بدلاً من القوانين الاقتصادية التي تحكم المجتمعات. صار هدف الاشتراكية الآن أن على كل فرد أن يعيش حياةً إنسانيةً جيدة. ومن أجل تحفيز مبادرة الفرد أعاد برنشتاين تعريف الاشتراكية بأنها الحركة، وهي تعني كل شيء، والهدف النهائي للاشتراكية لا شيء. بكلمات أخرى، لم تكن النقطة الأساسية عند برنشتاين الهدف النهائي للاشتراكية، ولا حتميتها الاقتصادية، بل الأفعال الواقعية لإصلاح المجتمع القائم من خلال جهود الأفراد الذاتية. الإصلاح التدريجي وليس الثورة المفاجئة والحادة هي الطريقة المثلى من أجل تحقيق الخصائص الأخلاقية للاشتراكية، تقوية الوعي السياسي عند الناس ومن ثم تأمين الوعي اللازم للوصول للاشتراكية. من جهة أخرى أسس عدد من اشتراكيي الأهمية الثانية نظراتهم على أساس الإصرار على البحث الاقتصادي والحتمية الموضوعية المفهومة بابتدال. تزعم الاشتراكي الأرثوذكسي كارل كاوتسكي ما سمي بـ(الاشتراكية العلمية) ونسب للاشتراكية مصدرين أحدهما أخلاقي والثاني اقتصادي، ينبع الأول من الغريزة الطبيعية للإنسان والثاني من طبيعة المجتمع الرأسمالي وموقع العمال فيه كطبقة. وكان رأي كاوتسكي شبيهاً برأي برنشتاين حول الطريق للرأسمالية، حيث الديمقراطية هي السبيل الوحيد لتجسيد الطبيعة الاشتراكية الأخلاقية وممارسة حقوق الفرد. وتم توسيع الفجوة المختلفة بين (ماركس الإنساني) و(ماركس العلمي) من خلال تناقضات صياغات كاوتسكي. انقسم معسكر الاشتراكيين في بداية القرن العشرين تبعاً للممارسة السياسية إلى مدرستين رئيسيتين: العلميين والأخلاقين. نمت الأخيرة لتصير الاشتراكية الأخلاقية الأوروبية والتي هدفت، وبنزعة مخفية من تذويت ماركس

ومحاربة الليبرالية، إلى إيقاظ حماسة العمال من أجل تحقيق الاشتراكية. أما المدرسة العلمية بقيادة كاوتسكي فقد وضعت الماركسية في قوالب اقتصادية متحجرة حفزت الماركسية الغربية لتقف ضدها عبر إعادة تفسير ماركس إنسانوياً، إنها (أي الماركسية الغربية) مدرسة الاشتراكيين الأخلاقيين مأخوذةً بشكل معمق. في سنوات 1920، كانت قد نضجت في أوروبا ظروف ثورية، ساعد على ذلك ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا، انتهت مع الأسف بالفشل لظروف معينة. أشار الهنغاري جورج لوكاش إلى ذلك الفشل على أنه ناتج لتجاهل مسألة القيمة. في نظر لوكاش، ركز الماركسيين الأرثوذكس في الألفية الثانية على قوانين التاريخ الموضوعية والحتمية الاقتصادية الصارمة، واعتبروا بذلك أن القيم الطيبة والجيدة سوف تتحقق تلقائياً من ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر، عند لوكاش، إن المجتمع يدخل الآن عصر القيم المتعددة. لم تكن الفجوة بين المثل والحقائق تصبح واضحةً بشكل متزايد وحسب -مما يعني أنه لن تتحقق كل المثل على أرض الواقع- بل وأيضاً ليست كل المثل مقبولةً من الجميع كذلك. إن نطاق المواقف من الاشتراكية واسع جداً. أراد لوكاش أن يحول النقطة المفتاحية من التصوير الموضوعي للحتمية الاشتراكية إلى الجانب الذاتي بحيث يمكن إيقاظ حس العمال الثوري في ذلك الوقت الذي تضاءلت عزيمته الطبقة العاملة في بدايات القرن العشرين بتحسين ظروفهم عما ذي قبل، وفي الوقت الذي كانت قوى البرجوازية شديدة وتستطيع أن تحبط أي مد ثوري. أراد لوكاش أن يستبدل (أخلاقية) الألفية الثانية بمسألة القيمة. كان هذا تحولاً مهماً من (ما يجب ان يكون) لـ(ما يجب فعله)، أي فتح هذا باباً لـ(ماركسية) مذوتة. مؤثر للانتباه بهذا الصدد ما ذكره صادق جلال العظم عن فكر لوكاش: "حين درست كتاب (التاريخ والوعي الطبقي) خرجت باحساس عميق أنني أمام نوع خاص من (اللاهوت) البروليتاري التاريخي الإرادوي اليساري"¹.

لقد ترك جورج لوكاش بابتداعه هذا، أسئلةً ستكون لها نتائج ذات وقع قوي على الماركسية الغربية اللاحقة. أولاً، لقد انتج لوكاش مقولة (الكلية) الهيغيلية. نظر لوكاش إلى هذه المقولة كمبدأ للثورة وأكد على أن إنتاج وإعادة إنتاج كلية اقتصادية محددة يأمل العلم في أن يفهمها قد تحولت إلى عملية إنتاج وإعادة إنتاج كلية اجتماعية محددة. لم يكن هذا مجرد تغييراً بلاغياً بل تحولاً فكرياً هاماً. إن الانتقال من (الكلية الاقتصادية) إلى كلية اجتماعية أوسع قد هز الوضع الأساسي لعلم الاقتصاد، مبرزاً الشكوك تجاه شرعية البحث الموضوعي في الاقتصاد، وحتى أهميته كعامل حاسم. ثانياً، وبالتزامن مع الأول عدل لوكاش (براكسيس) ماركس، من علاقة تضمينية بالإنتاج المادي إلى نقد نظري صرف، وأعلن لوكاش بأن النمط العقلاني والشكلاني للإدراك هو الطريقة الوحيدة الممكنة للإمساك بزمام الواقع. وتصير الأداة الأساسية في ترسانة لوكاش النظرية هي البحث الأيديولوجي الثقافي، عكس حتمية كاوتسكي المؤسسة على البحث الاقتصادي. في تطور هذه (الماركسية) الإنسانية قامت مدرسة فرانكفورت بتضخيم أخطاء وعثرات لوكاش وتم إهمال جوهر الماركسية الاقتصادي.

¹ - دفاعاً عن المادية والتاريخ- مداخلة نقدية مُقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد 1990، ص261

كارل كورش هو أحد مصادر الماركسية الغربية أيضاً. لقد أكد في مؤلفه (Marxism and Philosophy) أن رسالة ماركس تمثل نفيًا للفلسفة. وادعى بأن ماركس وإنجلز قاما بذلك منذ عام 1845 وما بعده. دافع كورش عن ذلك وعمقه من خلال ثلاثة طرق: كانت حجته الأولى أن الفلسفة البرجوازية قد وصلت إلى ذروتها في كتابات هيغل. وانفصل ماركس عن الفلسفة عندما أوقف هيغل على أرجله. أما حجته الثانية هي أن الماركسية كانت نقداً لجميع جوانب العالم الرأسمالي، والفلسفة البرجوازية هي إحدى تلك الجوانب. الحجة الثالثة هي أن الفلسفة قامت فقط بعكس العالم، بينما سعت الماركسية إلى تحويله وتغييره.

ولكن، كما يقول الماركسي السوفييتي تيودور أوزيرمان فيما يخص مقولة ماركس حول تغيير العالم فإنه "على عكس التفسيرات العديدة غير الماركسية لهذه الأطروحة، فإنها تؤكد: لا يرفض ماركس مطلقاً التفسير الفلسفي للعالم. إنه يتحدث ضد قصر مهام الفلسفة على مجرد تفسير ما هو كائن، لأن هذا التحديد الذاتي للفلسفة يتعارض مع صراعها من أجل تحويل العالم جذرياً. يكمن المعنى الحقيقي لهذه الأطروحة، بالتالي، بضرورة قاطعة: تحويل الفلسفة إلى إثبات نظري للحاجة إلى تغيير العالم جذرياً"¹.

كان أعضاء اليسار الجديد يؤكدون على الاختلافات بينهم وبين (اليسار القديم)، وهم يعنون باليسار القديم الشيوعيين والاشتراكيين الديمقراطيين بوصفها قوى اندمجت برأسمالية الدولة الاحتكارية. يذكر السوفييتي إدوارد باتالوف أن ماركوز صاغ إحساس اليسار الجديد باختلافه الجوهرى عن قوى اليسار التقليدي، أي مساهمة الفرانكفورتيين أنفسهم بتعزيز مفهوم وجود الماركسية الغربية: "لا بد وأن أبدأ بعرض موجز للفارق الأساسي بين اليسار الجديد والقديم. إن اليسار الجديد، مع بعض الاستثناءات، ماركسي جديد Neo-Marxist أكثر من كونه ماركسياً بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة، وهو متأثر جداً بما يُسمى بالماوية، وبالحرركات الثورية في العالم الثالث. وأكثر من ذلك، فاليسار الجديد، يتضمن ميولاً فوضوية جديدة New-Anarchist كما أنه يتصف بارتياح عميق تجاه الأحزاب (اليسارية القديمة) وأيديولوجيتها. واليسار الجديد -ومرةً أخرى مع بعض الاستثناءات- لا يرتبط بالطبقة العاملة القديمة بوصفها العامل الثوري الوحيد، ولا يمكن تعريف اليسار الجديد وحده بلغة الطبقات لتألفه من مثقفين ينتمون إلى جماعات من حركة الحقوق المدنية، ومن جماعات من الشباب، وخاصةً من العناصر الأكثر راديكالية، بمن فيهم أولئك الذين لا يبدون للوهلة الأولى كسياسيين على الإطلاق، وهم الهيبيز Hippies... ومن المثير للاهتمام للغاية أن المتحدثين باسم هذه الحركة ليسوا السياسيين التقليديين. وإنما شخصيات تبعث على الارتياح مثل الشعراء والكتاب والمثقفين... وهنا نجد لدينا معارضة من الواضح أن لا علاقة لها بالقوى الثورية (الكلاسيكية...)"².

¹- Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976, P54

²- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص58، 59. من المصدر الأصلي:-

بعد هزيمة الفاشية وصعود القوى الديمقراطية في أوروبا والولايات المتحدة، وتوسع بعض الحريات عما ذي قبل، صار أعضاء مدرسة فرانكفورت يبحثون في (الجانب الآخر) من الرخاء المادي. بحث ماكس هوركهايمر في نمو الاغتراب الأيديولوجي وصعود عصر الاستهلاك، وصار الفرق، بالنسبة له، بين الحاجات الحقيقية والمصطنعة غامضاً. والفجوة بين الطبقات الحاكمة والمحكومة تتلاشى. ويتم تنظيم البروليتاريا ودمجها في النظام الموجود ومن الضروري من الآن فصاعداً تغيير البحث الذي يؤكد على الطبقة العاملة، إلى البحث الذي يؤكد على الفرد الإنساني. أدرك هوركهايمر، من خلال فكرة (انحلال الفرد)، انبثاق أداة جديدة للهيمنة الرأسمالية: إنها التكنولوجيا. وحسب هوركهايمر، بما أنه من الصعب على هذه التكنولوجيا ان تكون محايدة، فإنها تصبح، وبشكل متزايد وسيلةً لتطوير (ثقافة صناعية) تنتج كل أشكال التسلية والراديو والروايات الشعبية وما إلى ذلك، والتي بدورها تكيّف الناس لكي يقبلوا وبسهولة الواقع الرأسمالي. الثقافة الصناعية بنظر هوركهايمر هي أداة رئيسية للاغتراب الأيديولوجي. وكلما تطورت التكنولوجيا كلما تبخر الفرد ومعها الإنسانية كذلك.

يستخدم هوركهايمر من أجل تحليله أسباب الاغتراب الأيديولوجي أفكار كارل ماركس وجورج لوكاش من جانبها الثقافي وحسب. ويلجأ هوركهايمر، من أجل تجاوز الاغتراب الأيديولوجي، إلى (الحب) المجرد، الذي لا يتعلق بالشخص كذات اقتصادية، بل عضو إمكاني من البشرية السعيدة. واعتبر أن التنوير الثقافي هو ما تبقى لمساعدة الناس على الخروج من الاغتراب الأيديولوجي، بدون إغارة أي انتباه للبحث الاقتصادي، وبدون ربط (التنوير الثقافي) بنمط الإنتاج أو علاقات الإنتاج السائدة. ومنذ عام 1939 تعمد هوركهايمر، أحد أهم أعضاء مدرسة فرانكفورت أن يضرب بعرض الحائط التحليل الاقتصادي الماركسي للمجتمع (الصناعي). أدى هذا الموقف النظري، وبمزيد من التأكيد على العوامل الذاتية والتخيلية في دراسته للفرد، إلى أن يجد نفسه في ظلمة مستنقع التشاؤمية المتعذر استنصاله.

إن قرابة مدرسة فرانكفورت الروحية بالأيديولوجيا البرجوازية تُحولها إلى "نموذج أولي (للماركسية الغربية) مُمثلةً المعارضة الأيديولوجية الكاملة للماركسية اللينينية"¹. برزت عدة حركات اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية، مثل الحركات النسوية وحركات الحقوق المدنية والحركات المناصرة للسلم وما إلى ذلك والتي أعطت بعض (الماركسيين) الغرب وميض أمل ليقارعوا به تشاؤمية هوركهايمر. كان كثير من الأفراد المهمشين، انطلاقاً من التحليل النفسي الفرويدية بعيدين عن كونهم هدفاً للتغريب الشامل. ويكمن سبب هذا في أن أعماق غرائز هؤلاء الناس وجدت دفعات لمقاومة القيم الاجتماعية السائدة. ولم يكن على المفكرين أن يفعلوا إلا أن

Five Lectures, Herbert Marcuse, Translation By J. J. Shapiro and S. M. Weber, Allen Lane The Penguin . Press 1970, P83-84

¹ - The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 24:3, 1985, P42

يدفعوا (الثورة) إلى الأمام بحشد حماسة الناس. هذه هي الفكرة الأساسية للـ(ماركسية) الفردانية التي انتشرت في سنوات 1950 إلى سنوات 1960. بالنسبة لإريك فروم على سبيل المثال، لم يهمل ماركس الفرد، بل كان يهدف في الأساس إلى حرية الإنسان كفرد، تجاوز الاغتراب وإعادة الاعتبار لقدراته كإنسان وعلاقته بالطبيعة. اعتبر فروم تحقيق الفردية الهدف الأول للاشتراكية. وكمثل فروم، بحث هربرت ماركوز وجان بول سارتر أشكال مقاومة مرض الاغتراب الأيديولوجي المزمّن في المجتمع الرأسمالي. اعتبر هربرت ماركوز بأن التمرد قد أخذ مكانه في طبيعة بيولوجية الفرد وعلى هذا الأساس سيقوم الأفراد بإعادة تعريف أهداف واستراتيجية النضال السياسي وقرر أنه يجب أن يكون هناك (بعداً جمالياً) لتطوير تضامن البشر لتحقيق مجتمع بـ(عدالة شعرية) و(حرية بدون استغلال). وبالنسبة لسارتر، ليس الإنسان أي شيء إلا ما يصنع من نفسه، واعتبر هذا المبدأ الأساسي للوجودية، وأعلن أنه لم يتبقى أي شيء لنتق به إلا غرائزنا.

من الواضح أن كل (الماركسيين) الفردانيين اتفقوا على نفس النقاط الأساسية بطرق مختلفة، حيث يقيظ مشاعر الفرد الراديكالية عبر التنوير الثقافي. ولم تعد تهمهم قضية ملكية وسائل الإنتاج، وهي التأكيد الأساسي لكارل ماركس وفريدريك إنجلز، وان كان هذا سيجذب البعض، كان موضوعاً أساسياً للماركسية في الاتحاد السوفييتي كذلك. النقطة التي تم التأكيد عليها من قبلهم هو الإصلاح التقدمي، عبر تطوير الوعي الذاتي للأفراد (الحب الرومانسي-فروم، لبرلة الجنس-ماركوز، الاختيار الحر- سارتر)، وليس إزاحة النظام الرأسمالي، وصار من الصعب أن نفرق هذه الفردانيات (الماركسية) عن الليبراليين الذين يؤمنون بأولوية الحرية الفردية.

لقد أشار ماركس وإنجلز إلى أن الأيديولوجية الرأسمالية الليبرالية أعطت الناس حريةً محدودة، وبسبب عيوبها الجوهرية حدث من تطور الإنسان. وقدم تحليلهما طريقاً يمكن به تجاوز النظام الليبرالي إلى نظام أوسع من الحريات والحقوق الإنسانية، عبر التغيير الثوري للنظام الرأسمالي. لقد دخلت الماركسية الغربية مرةً أخرى نمط التفكير المجرّد الملازم للبرجوازية وتقاطعت مع الليبرالية في نقاطها الأساسية واعتبرت الأفراد منفصلين عن جماعاتهم الطبقيّة مما أدى إلى أونولوجيا فردانية.

لقد تعاضت الماركسية الغربية عن التحليل الطبقي. نحن نؤمن بأن التحليل الطبقي هو أهم أداة للماركسية. بالنسبة إلى يومنا مثلاً، كيف يمكننا أن نفهم الفاشية الجديدة، الديمقراطية الجديدة في الصين، بطش صندوق النقد الدولي والشركات العابرة للقارات لمئات الملايين من شعوب العالم، أو الحروب القومية والدينية أو الفاشية الجديدة في الولايات المتحدة والعنف الداخلي، وحتى انهيار الاتحاد السوفييتي؟ كيف يمكن لأي أحد كان أن يفهم أصل هذه الأحداث وتطورها بدون الفهم المنطلق من التحليل الطبقي؟ نحن نقول بأنه لا يمكن ذلك. ليس التحليل الطبقي رومانسية عمالوية أو تصنيف مبتدل للأفراد عن مكانهم الطبقي، أو نحيب على الفقراء والامهم (وإن كان الماركسي الحقيقي يظل وبكل تأكيد متعاطفاً إنسانياً مع المضطهدين جميعاً). انا أجد أن (الماركسيين) الغرب منهم هربرت ماركوز، قد تخلوا عن التحليل الطبقي النظري كلياً لصالح نزعة ثقافية، أو اختزال

رومانسي للطبقات. يمكن الحديث كذلك عن الماركسيين التعدديين الذين سحقوا التحليل الطبقي كليا مثل الأرجنتيني ارنتو لاكلو وزوجته البلجيكية شانثال موفي، والأمريكي المتأثر بكتابات ماركوس ستانلي ارونوفيتز والاقتصادي الأمريكي صاموئيل بولز والأمريكي هربرت جنتيس والأمريكي اريك أولين رايت. يدعي رايت بأن مفهوم الطبقة هو الأهم من أجل معرفة الطبقات الاجتماعية، وفي نفس الوقت يدعو إلى ضرورة (تجاوز) فكرة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وبيع قوة العمل كأسس لتعريف الاستغلال. يركز نقاشه بشكل أساسي على احتكار المهارات وشهادات الاعتماد التي تبرز وضع الطبقة الوسطى المتمتعة بامتيازات في المجتمع الرأسمالي، والإمكانية غير العادلة للوصول إلى مواقع التحكم بالثروات والسلطة، التي سمحت (للبرجوازيين الحمر) لأن يشكلوا أنفسهم كطبقة في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية على حد سواء. يدعونا رايت بأن نأخذ بعين الاعتبار الصفة المتغيرة للطبقات في العصر الاحتكاري وبأن نتخلى عن الصورة البسيطة والمجردة عن الطبقات ذات الوضعية المستقطبة بشدة والتي تشكل أساس تشكيلة طبقتين منظمين تنخرط كل واحدة منهما في صراع ضد الطبقة الأخرى من أجل مستقبلها، في رأيه. بغض النظر عن شكل محاولة رايت المتأنقة لتطوير فكرة مفهوم الطبقة، فإن نظرية رايت تتضمن مشاكل عديدة (عدا عن المشكلة الحاسمة وهي تخليه عن كون شكل الملكية وبيع قوة العمل كأساس للاستغلال)، منها نزوع رايت إلى تقليل أهمية الأيديولوجية في تشكيل الوعي، فبدلاً من رؤية الفرد كرابطة للأفكار والتجارب المتناقضة التي تتخلل كل زوايا الحياة في المجتمع الطبقي، فإنه يرى الطبقة كوظيفة لوضع إمبريقي، وليس كعملية دياكتيكية.

إن الوعي الطبقي ليس شيئاً يمكن رؤيته إمبريقياً إلى جانب التعديلات التي تؤثر على الوعي الطبقي من جانب نفس البنية الاقتصادية الاجتماعية. إن فرضية رايت حول أن الطبقات الإدارية والمهنية لا تتشكل من الوظيفة الطبقيّة المتناقضة والمتضاربة بين البرجوازية والبروليتاريا، بل إنها بذاتها متحددة تاريخياً كمجموعة اجتماعية مثلها مثل الطبقتين الرئيسيتين، أقول أن هذه الفرضية هي انفصال راديكالي عن الماركسية التي تقول بأن الثورة سوف تنشأ من أولئك الذين ليس لديهم أي شيء ليخسروه إلا سلاسلهم. يتخلى رايت -مثل مثله مثل ألفين غولدنار وغيره من جماعة منظري (الطبقة العاملة الجديدة)- عن الطبقة العاملة كمثل ثوري، مجادلين بأن التناقض بين العامل والرأسمالي قد استُبدل اليوم بتناقض بين الرأسماليين وبيروقراطية التكنوقراط.

ظني، أنه يمكن تلخيص مجادلات الماركسيين الغربيين حول الطبقة، بما يلي تقريباً:

1- لا تتألف الطبقات من (مصالح موضوعية) مأخوذةً من مواقع الناس في علاقات الإنتاج ، إنهم يشكلون انفسهم في طبقات ومجموعات على أساس مفصلةً انفسهم كمشاركين فيها وتتشكل مصالحهم خلال ممارستهم. لقد ميز كارل ماركس نفسه بين الطبقات في ذاتها والطبقات لذاتها، ويدور كتاب (الثامن عشر من برومير بونابارت) حول الفروق بين إدراك وعدم إدراك الطبقات لذاتها كمثلة

تاريخية. ولم يؤكد على أن تأخر الطبقة يجعلها تكف عن أن تكون طبقة عليها أن تناضل من أجل الإصلاحات والثورة. من الأصح بدلاً من إعلان عدم وجود الطبقة، في حال أن تأخرت في أن تصبح لذاتها، أي قل زخمها الثوري، أن يتم بحث الأيديولوجيا المهيمنة، العنصرية، القومية ومعاداة الشيوعية ومفاعيل هذه العناصر في تقليل هذا الزخم.

2- ليست الطبقة العاملة ممثلاً ثورياً في المجتمع الرأسمالي الاحتكاري، بل فئات أخرى على أساس عوامل كثيرة، متساوية في تأثيرها، وليس مركزها استخلاص القيمة الزائدة من عملهم. واعتبار أن الماركسية الكلاسيكية كانت (جوهرانية) في التعامل مع دور الطبقة العاملة. وبالتالي ليس الصراع الطبقي هو العامل المحرك لرأسمالية اليوم، بل الحركات الاجتماعية الجديدة (الطلابية، الإثنية، الدينية، البيئية) والتي يرى فيها الناس احتياجاتهم ورغباتهم وهوياتهم. من الصحيح أن هذه الحركات قد تولدت من الاستغلال وبأنها نهضت في الإطار المعني لتناضل فيه. ولكن لا يمكن لأي من هذه الحركات أن تكون حالة غير طبقية، ولا يمكن كذلك لأي من هذه الحركات إن لم تناضل طبقياً وبالتالي تمتلك وعياً طبقياً، أن تشكل أي خطر على سيطرة البرجوازية، بل حتى ان بعضها يقوي تلك السيطرة.

يلتقي نقد (الماركسيين) الغرب للوحادية الماركسية والعامل الحاسم فيها، أي ما يُدعى بأنه (جوهرانية)، مع ليبرالي الحرب الباردة المعادين للشيوعية، ويستحضر الصورة البشعة لشمولية حنة ارنت وهجومها على أسس (الاختلاف والتنوع)، وبما أن كل شيء متعدد، لا متجانس، متعدد الخواص، فيكفي بذلك (أنسنة) كل ذلك التعدد وإصلاحه من أجل توفير كل ما هو جيد من أجل الحياة. بنظري، ما هو المطلوب من الماركسية هو تطوير سلسلة من الفرضيات المساعدة (تأخذ الاثني والعرقى والديني والقومي بعين الاعتبار) لتحافظ على الطبقة في موقع مركزي وجوهري (نعم، جوهري) بالنسبة للتحليل النظري الاجتماعي، وفي نفس الوقت يجب أخذ التغيرات الإقليمية والدولية وتطورات الرأسمالية العالمية والقوى السياسية والأيديولوجية بعين الاعتبار.

3- الادعاء بتقديم تحليل رصين للبنية الاجتماعية وتطورها، واتهام الماركسية الكلاسيكية و(السوفييتية) بأن مشكلتها الأساسية في هذا المجال هو نزعتها الأمرية البيروقراطية النابعة من الحزب اللينيني. تؤدي هذه الأمرية إلى الاقتصادية في الممارسة وفي النظرية، بحيث أن ادعاءات الحزب بعلمية ماركسيته وتأكيد على دور الطبقة العاملة التاريخي، هي رغبة في السيطرة على الطبقة العاملة.

تميزت الماركسية الغربية كذلك بأنها كانت شديدة العداء للاتحاد السوفييتي. منذ الثلاثينيات من القرن العشرين كانت هناك مجموعات متنوعة ضمن هذا النوع السياسي: مدرسة الظواهر الإيطالية

الماركسية، مجموعة البراكسيس في يوغسلافيا، والماركسيين الإنسانيين في بولندا، والشيوعية الأوروبية في أوروبا الغربية في سبعينيات القرن العشرين. كانت ما سُمي الشيوعية الأوروبية ولا سيما الأحزاب الشيوعية الإيطالية والفرنسية والإسبانية، للأسف، بعد الثورة المضادة في تشيكوسلوفاكيا، إحدى تنويعات العداء للسوفييت. حيث دعمت التسوية التي قدمها الحزب الشيوعي الإيطالي من أجل تقديم التنازلات والتغاضي عن ارتفاع الأسعار الجنوني. قام الحزب الشيوعي الإسباني تحت قيادة سانتياغو كاريو بوضع الحزب الشيوعي الأمريكي تحت النقد، في الفترة التي كان يقدم الحزب الإسباني تنازلات للإمبريالية الأمريكية. أما الحزب الفرنسي فقد دعم مطالب العنصرية ومناهضة الهجرة منادياً بترحيل العمال الجزائريين. كانت هذه السياسات هي صدئ لنظرية إيرل برادور (الظروف الاستثنائية)، التي دعت إلى التعاون الطبقي السلمي وتصفية الحزب الشيوعي الأمريكي سنة 1943.

لطالما (انتقدت) الماركسية الغربية التجربة الاشتراكية. ازداد تأثير الماوية على الماركسيين الغربيين بعد سنة 1953، ومن ثم انتقلت إليهم عدوى الشيوعية الأوروبية. بدت الماوية بديلاً ثورياً جذاباً (التحريفية) السوفييتية خصوصاً في سنوات الثورة الثقافية، بعد أن ظهرت خيبة الأمل في السياسة الأوروبية في منتصف السبعينات، بدت الماوية وكأنها تقدم بديلاً ثالثاً بين (الستالينية) والديمقراطية الاجتماعية.

كان لكلٍ من الماوية والشيوعية الأوروبية الكثير من القواسم المشتركة، على الرغم من الاختلافات السطحية، حيث كان لديهم مرجعيةً مشتركةً في الموقف من الاتحاد السوفييتي. قدم كلٌ من هذين البديلين نفسه كحل تاريخي جديد، قادر على التغلب على معضلات التاريخ السوفييتي. ومع ذلك، أثبت كل واحد منهما أنه عودةٌ إلى طريق مسدود. لم تكن الماوية سوى قومية متشددة، وانقلبت الشيوعية الأوروبية إلى ما بدى وكأنه نسخة من الدرجة الثانية للديمقراطية الاجتماعية الغربية، والتي تمتد علاقاتها لتصل إلى تقليد الأممية الثانية التحريفي.

كانت أقسام من الحركات المناهضة للحرب، في سبعينيات القرن مصابةً أيضاً بفيروس العداء للسوفييت والشيوعية. وضع الناشط البريطاني اليساري في مجال السلام ادوارد تومسون الذي تحدثنا عنه سابقاً، والمنشق عن ألمانيا الديمقراطية رادولف باهرو، وحزب الخضر في ألمانيا الغربية، اللوم عن الحرب الباردة على (الشرق والغرب) بشكل متساو باعتبار أنه كانت هناك قوتين عظيمتين. ذرف الأكاديميين اليساريين ونشطاء السلام دموع التماسيح من أجل المنشقين السوفييت. وبمساعدة المهاجرين من الاتحاد السوفييتي، أدانت مجموعة أطلقت على نفسها (الأصوات المستقلة في الشرق والغرب) سياسة ليونيد بريجنيف في أفغانستان، بشكل متساو مع سياسة ريغان في دعم المجاهدين المرتزقة. وضع منتدى بريخت الأمريكي للماركسيين، والماركسي البريطاني رايموند وليامز، اللوم عن الحرب الباردة، على (الإمبراطوريات المتوسعة) بنفس القدر، وبالطبع، نسي هؤلاء (الماركسيين) الجدد بشكل ملائم، السياق التاريخي، ولم يطرحوا السؤال حول من يستفيد من ذلك.

وضع السوفييتولوجيين (المعتدلين) كذلك، اللوم في سباق التسلح على كلا الطرفين، ومنهم على سبيل المثال مارشال شولمان.¹

إن مفهوم (الحرب الباردة) الذي يتبناه هؤلاء مُستقى من الأدبيات البرجوازية التي تتحدث عن الصراع بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية والذي يشيرون إلى خطاب تشرشل في فولتون إذار 1946 كبدية له. إن الحرب الباردة في حقيقتها هي حرب ضد السوفييت، وهي جزء من مفهوم الحرب ضد الشيوعية. أما هذه الأخيرة فقد بدأت بظهور الطبقة العاملة، أو بعبارة أدق، عندما صارت نظرية ماركس وإنجلز سلاحاً بيد الجماهير العاملة في نضالها التحرري ضد الرأسمال. بدأت (الحرب الباردة- الحرب ضد السوفييت)، في حقيقة الأمر، في المرحلة الثانية من الحرب ضد الشيوعية، بانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية العظيمة في روسيا. أما الحرب الباردة التي يشير إليها المؤلفين البرجوازيين والحركات اليسارية، فهي جزء من الحرب ضد الشيوعية، في مرحلتها الثالثة، عندما انتصرت القوى الديمقراطية على الفاشية، وتشكلت منظومة الدول الاشتراكية، واستُهلّت بالضربات النووية على المدن اليابانية.

تشير كذلك، إلى أنه ليست وحدها النزعات اليسارية المعادية للسوفييت، أو الدعاية الإمبريالية الذين ساهما في تشكيل التصورات حول مساواة مسؤولية كلا الطرفين عن الحرب الباردة- بمفهومها البرجوازي، بل الآلية الداخلية للحياة الأيديولوجية في الدول الإمبريالية كذلك. فلم يكن باستطاعة البرجوازية الأوروبية أن تصيغ متطلباتها ومصالحها الأنانية بشكل علني بعد الحرب مباشرة، مما يعني أنهم لم يكونوا يستطيعوا أن يظهروا رغبتهم في القضاء على الحريات الديمقراطية والقضاء على الحركات المعادية للاستعمار وحركات التحرر الوطنية وغزو المعسكر الاشتراكي، وفعل ذلك كان سيعني لهم أنه سيصير موقفهم أكثر عزلة. لذلك كان من الضروري منذ البداية تحضير الأرضية من أجل هجوم مفتوح بدمج قطاعات سكانية واسعة بروح العداء للشيوعية والاتحاد السوفييتي. من أجل تحقيق ذلك، بذل السياسيون البرجوازيين كل مجهوداتهم من أجل نشر ودعم اللامبالاة السياسية بين الجماهير. إن السمة التي تميز الحياة الأيديولوجية في الدول الإمبريالية الرئيسية بعد الحرب العالمية الثانية أن وسائل الإعلام الجماهيرية من راديو وتلفزيون وصحف لم تكن تشير إلى دعمها أية أيديولوجية محددة، بل بالعكس، كانت تشير إلى معارضتها (كل الأيديولوجيات)، وأنها تنأى بنفسها عن أن تصير مماثلة لما كان يحدث في ألمانيا النازية أو الاتحاد السوفييتي الشمولي. أعطى هذا انطباعاً أن وسائل الإعلام هذه كانت (موضوعية) وأنها (لم تكن بروباغاندا)، وأن كل الضغوط الإعلامية و(التوجيه) الذين كانا يصبان في رؤوس الجماهير قد اختفت بعد الآن. بعد ذلك، ابتلع اليسار الإنساني و عدد من الماركسيين الغرب، و عدد من أنصار

¹-the Annals of the American Academy of political and social science- Arms Control and Disarmament: a View from The USA, Marshall Shulman 1974. P65

وتجدر الإشارة إلى أن ماركوز يعبر عن شكره و عرفانه لهذا السوفييتولوجي في بداية بحثه في (الماركسية السوفييتية)- الطبعة الانجليزية- الصفحة غير مترجمة إلى اللغة العربية.

السلام هذا الوهم البرجوازي. وبعد، تمتلك كل هذه الحركات والشخص، والتحريرات مقارنةً أساسيةً واحدة: الاعتقاد بأن الماركسية الكلاسيكية، والماركسية السوفييتية قد عفا عليها الزمن، والاتحاد السوفييتي ليس مثلاً يحتذى به، وهما، ليسا دليلين للنضال ضد الإمبريالية وتحقيق الاشتراكية. بالإضافة إلى ذلك، ومنذ الثورة المضادة آخر الثمانينات في الاتحاد السوفييتي (التي تحتوي على عوامل داخلية وخارجية)، يتم استخدام كلمات شرفية مختلفة في الصراع ضد الماركسيين من قبل مفكرين جدد. أشير إلى مثل (التعددية، الديمقراطية، الحوكمة، الستالينية، الخ). لقد أصاب هذا الفيروس الجديد القديم، الأطراف وحركات التحرر الوطنية والتنظيمات الحزبية في جميع أنحاء العالم بنتائج كارثية.

تطابق اليسار في عداؤه للشيوعية والسوفييت مع كل ما هو في اليمين من قحة ووقاحة. يشير مايكل بارنتي، في كتابه إلى نعوم تشومسكي كأحد أهم أقطاب اليسار الأمريكي المعادي للشيوعية والسوفييت. ومن ثم يعرج على آدم رادوش وجورج أورويل. يذكر بارنتي، انه في مععان الحرب العالمية الثانية، أعلن أورويل، في أثناء دفاع الاتحاد السوفييتي عن نفسه ضد الجحافل النازية في ستالينغراد أن "الاستعداد تلقد روسيا وستالين هو اختبار للصدق الفكري، انه الشيء الوحيد الذي يعتبر خطيراً من وجهة نظر المثقفين"¹. وباعتبار نفسه آمناً داخل مجتمع معادٍ للشيوعية بقسوة، يقول بأن نقد الشيوعية هي أمر شجاع. وها هم أحفاده الأيديولوجيين اليوم يحملون فكره ويقدمون أنفسهم على أنهم يساريين نقديين وجريئين، ويخوضون نضالاً شرساً ضد الماركسيين اللينينيين. يؤكد بارنتي، أن اليسار الأمريكي مارس مكارثيةً يسارية ضد الأشخاص الذين كان لديهم شيء إيجابي ليقولونه عن الدول الاشتراكية، عن طريق استثناءهم من المشاركة في المؤتمرات والمجالس الاستشارية وما إلى ذلك، وانه لم يفعل هؤلاء يفعل اليساريين إلا أن أدانوا الاتحاد السوفييتي إدانةً شاملة باعتبارها وحشيةً ستالينية وانحراف أخلاقي لينيني. يؤكد بارنتي كذلك، على أن اليسار الأمريكي كان لديه معرفة ضحلة بكتابات لينين وأعماله السياسية، ويضرب نعوم تشومسكي مثلاً على ذلك. يذهب بارنتي إلى نقطة أخرى، ويقول بأن اليساريين الأمريكيين يعتبرون أي ارتباط لهم مع منظمة شيوعية هو شيء لا أخلاقي بسبب (جرائم الشيوعية). وعلى الرغم من ذلك، حسب بارنتي، فإن كثيراً منهم يرتبطون بالحزب الديمقراطي بشكل وثيق، سواء كمصوتين أو أعضاء، وكأنهم لا يكثرثون بالكوارث اللاأخلاقية التي ارتكبتها ذلك الحزب، مثلاً تم تشريد واقتياد 120 ألف أمريكي من أصول يابانية إلى معسكرات الاعتقال. وأسقطت تحت ظل هذا الحزب قنبلتين نوويتين على مدينتي هيروشيما وناغازاكي. ويذكر بارنتي الكثير من الجرائم الأخرى، التي لم تحرك مشاعر اليساريين والاشتراكيين الديمقراطيين خصوم الشيوعية.

ومثلاً، في الجامعات البريطانية Essex, Kent, Lancaster, Glasgow، أنتج ممثلوها الأكاديميين نتاجاً معادياً للاشتراكية القائمة بالفعل في الاتحاد السوفييتي، وحاولوا تحرير أنفسهم

¹ - Blackshirts and Reds, Rational Fascism and the overthrow of communism, Michael Parenti, City Lights Books, 1997, P44

أخلاقياً من (ستالين والستالينية)، من أجل جعل أنفسهم مقبولين أكثر في مجالس التعيينات الجامعية. واتسم الأكاديميين بالنزعة الفردية المتطرفة، وبالطبع، الابتعاد عن مجال النضال السياسي والانفصال عن الطبقة العاملة. تبدأ الماركسية الأكاديمية بركوب موجة الراديكالية اليسارية وإدانة الأحوال الستالينية. وبسبب قصور هذه (الماركسية)، لا يتم تفسير الاتحاد السوفياتي باقتصاده السياسي، بل بماركسيته، والتي إذا تتبعنا خطأها سنجدتها تصل إلى رأس إنجلز.

يُعتبر تشويه أفكار ماركس إحدى سمات الماركسية الغربية كذلك. ويندرج تشويه (مخطوطات 1844) في هذا المجال. إن إحدى المحاور التي يتم من خلالها تشويه (مخطوطات 1844) يكمن في تصويرها على أنها "قمة لتطور ماركس الفكري بعدها (تراخت عزيمة) ماركس و(ضعفت قواه الإبداعية)، وانتقل من (العلم) إلى (السياسة)، أو من (النزعة الإنسانية) إلى (المادية) و(الاقتصادية)، إلخ". و"في حين أشار الفيلسوف البرجوازي تير إلى (أن ماركس الشاب هو أهم اكتشاف في عصرنا). أما جوهر هذا (الاكتشاف) الذي يسعى منظروا البرجوازية لاستخدامه في صراعهم ضد الماركسية، فقد عبر عنه خير تعبير الفيلسوف الأمريكي كينيث ميغيل حين قال: (أعتقد أن إحدى المهمات الرئيسية لفلسفة أيامنا هي إعطاء تأويل لماركس، يمكن أن يأخذ به الجميع). وطبيعي أن مثل هذا التأويل، الذي يُعجب البرجوازية وحدها!"¹. ولدى أويزرمان الحق في القول بأنه "ليست هناك حاجة لإظهار أن مثل هذا التفسير مُستحيل من حيث المبدأ، لأن الماركسية هي أيديولوجيا طبقة مُحددة وغير مُناسبة تماماً لخصومها الطبقيين... ومع ذلك تُظهر هذه الصغية للمشكلة أن الماركسية تنعكس في وعي جميع الطبقات، بما في ذلك أولئك المُعادين للاشتراكية"².

أنا أتعجب من هؤلاء المؤلفين الذين يُرفقون مواعظهم المُملة عن الماركسية بالنداءات حول الرجوع عن وجهات نظر ماركس الناضج (منتهية الصلاحية) إلى أفكاره الشابة التي لم تكتمل بعد. الآن، هنا، هو المكان الذي يجب أن نبحث فيه عن الإنسانية على حد زعمهم. يبدو الأمر كما لو أن ما تركه ماركس نفسه في سياق تطوره على أنه غير مكتمل، غير ناضج، لم يصل إلى التبليور العلمي، لا زال يحتفظ بإنسانيته. الماركسية الناضجة عفا عليها الزمن، فلنحبي كل ما سبقها! وإذا كنت ترغب في أن تظل ماركسياً، فلا تتبع المسار الذي سلكه ماركس، ولكن عد إلى نقطة البداية، إلى ما قبل الماركسية متخلفاً عنها. هل هذه إبداعية، أم دوغما؟ من جهةٍ أخرى، تظهر تفسيرات ماركس الفلسفية في الجامعات ومراكز البحث، وتتفادى هذه المؤسسات نظريات ماركس المتعلقة بالاقتصاد، وقد يتبدى لأحدهم السؤال التالي: لماذا تشيع التفسيرات الفلسفية لماركس في الدول الغربية أكثر من تفسيراته الاقتصادية؟

برأيي أن هذا السؤال خاطئ تماماً، بسبب افتراضه المثالي بأن العلاقة بين الماركسية، الفلسفة، التعليم، يمكن أن تُعامل بدون أي مرجعية للنزعة الأيديولوجية والاقتصادية والتاريخية والسياق

¹ - اضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، مخطوطات 1844 الفلسفية-الاقتصادية، اعداد الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، ص16،

² - The Reflection of Marxism in Petty-bourgeois Consciousness, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 23:4, 1985, P70

الاجتماعي.

وأعتقد أنه سيكون من الأصح صياغة السؤال كالتالي: لماذا تظهر التمثلات الفلسفية البرجوازية لماركس أكثر وضوحاً وشعبيةً من التمثلات الاقتصادية البرجوازية لماركس في الأكاديميات الإمبريالية؟

تتمثل أعم أهداف التعليم في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة في تناقل الثقافة من جيل إلى آخر، وتقديم معارف جديدة للأجيال الصاعدة من أجل المحافظة على الاستقرار بشكل استدامة النظام الاقتصادي- القومي القائم، ويمكن بكلمات أخرى القول، بأن التعليم هو محاولة لاستدامة الهرمية الطبقية والقومية والجنسية والعرقية تبعاً لمصالح الطبقات الحاكمة وأيديولوجيتها السائدة. وأكثر: إضفاء الطابع البرجوازي على محتويات التعليم من خلال العلوم والعلوم الاجتماعية: المركزية الأوروبية، المثالية، النزعة الفردية ونقد الديمقراطية الليبرالية اللانقدي وما إلى ذلك. يدعم تعليم علم الاقتصاد في التعليم من أجل إكمال مهمته في المجتمع البرجوازي بمساهمته في تقديم فهم مجدي ومرضي ومفصل للطبقات الرأسمالية حول اقتصادها الداخلي أو مناطق نفوذها الخارجية، وتقديم تصور أيديولوجي طبقي حول النظام الاقتصادي القائم، والأنظمة الاشتراكية وغير ذلك. إن دارسي علم الاقتصاد البرجوازي يصبحون مختصين ولهم صوت مهم في المؤسسات البرجوازية وتتأط لهم مهمات وضع سياسات الأيديولوجيا والمناهج، ومن ناحية ثانية يصيرون قادرين على الترويج للبروباغندا مثل التبرير للإمبريالية بلغة الاقتصاد البرجوازي في الإعلام. يستطيع هؤلاء الخبراء والمختصين أن يصمموا برامج اقتصاديات البلدان الإمبريالية متضمنةً كل جوانب تمويل الاحتكار الرأسمالي على المستوى العالمي وتصدير رأس المال على شكل قروض شرسة وبرامج الإنقاذ والمساعدة (الإنسانية) والتحكم بالسوق المحلي والدولي. إنهم موجودين كذلك من أجل تقديم الاستشارات والنصائح للمؤسسات الإمبريالية والقادة العسكريين. يأتي دارسي ومثلي الاقتصاد السياسي (الماركسي) في أقسام علم الاقتصاد البرجوازي كروافع لتعظيم وتشويه البحث حول الطبيعة الجوهرية للإمبريالية ومسألة الملكية الخاصة، عن السكان الذين لهم مصلحة موضوعية في الاقتصاد السياسي الماركسي. إنهم يجهلون، وأحياناً يسخرون أو يتعافلون عن طرق تنظيم الاقتصاد السياسي للمجتمع البشري بطريقة لبرجوازية، أي اشتراكية، لأن هذا الأمر بالذات هو تهديد واضح للبرجوازية في المجتمعات الإمبريالية. يتعامل هؤلاء الممثلين والدارسين للماركسية في تلك الجامعات مع مادتهم في حدودها البرجوازية. إنهم يفسرونها، ويفسرون تفسيراتها بتشويه شديد، وإذا كان هناك أي شيء واضح (أو قد يهدد بزحزة النظام) في تفسيرهم، فإنهم إما يسخفونه، أو أنهم لا يقدمون رأياً حوله. تتلون الحدود البرجوازية للاقتصاد السياسي بالمركزية الأوروبية والمثالية والفردية واللاتاريخية، وبالتأكيد لا تكون هذه الألوان ظاهرة بالنسبة للبرجوازي أو ممثل علم الاقتصاد البرجوازي، لأنها تنبع من أيديولوجيا البرجوازية نفسها ومصطلحاتها الطبقية ومن الأوهام التي تنبع وتتغذى من الاقتصاد القائم. من جهة أخرى، قامت الخصائص التاريخية لتدريس الفلسفة في الجامعات والمعاهد العلمية الغربية، بدمج تفسيرات ماركس والماركسية الفلسفية في تيار واسع جداً من تيارات الفكر الفلسفي البرجوازي. لا يتعامل مثلي ودارسي الفلسفة الماركسية معها كفلسفة

ماركسية في خدمة الطبقة العاملة التي يمكن أن تحتشد تحت راية حزب شيوعي من أجل القيام بثورة وبناء الاشتراكية. يمكن لكل امرئ أن يصبح (ماركسياً) بالمعنى الذي تتعامل فيه أقسام الفلسفة البرجوازية مع الفلسفة الماركسية كأنها برجوازية: كشيء يمكن تقييمه كأى فلسفة، مجموعة مقولات مية. هنا، يكون اختيار الاهتمام بدراسة الماركسية كموضوع مجرد هي مسألة شخصية، كفلسفة تتوافق مع الليبرالية، وبأنه تم تحريفها من قبل الديكتاتوريين والسوفييت وغيرهم. يمكنك أيضاً ان تكون ماركسياً وتعلق بلسانك نظرية العقد الاجتماعي حول الدولة أو تستخدم أدوات سوسولوجية تتقياً نظرية المجتمع الصناعي في ذات الوقت.

لن يكون للاقتصاد السياسي الماركسي، بمعناه الحقيقي، أي فرصة لأن يزدهر في الجامعات والمعاهد الأكاديمية الغربية بسبب أنه لا يفيد تنظيم شؤون الاقتصاد البرجوازي، ولأنه يمس، وبشكل واضح ومباشر، مصالح البرجوازية في الدول الإمبريالية. أما الفلسفة الماركسية فقد أدت سنوات طويلة من تشويهها وتمزيقها إلى فتات يتوزع على أقسام العلوم الإنسانية التي تعبر عن الهويات الزائفة (الجنس: النسوية، العرق: العنصرية، الدينية) وما إلى ذلك، نقول، أدت إلى وضع الماركسية في قوالب غير مؤذية للبرجوازية، بل وحتى معادية للشيوعية.

تُعتبر القطيعة الأبستمولوجية إحدى تنويعات تشويه أفكار ماركس. تبنى ألتوسير، موضوعاً أن هناك قطيعةً ابستمولوجيةً بين أفكار ماركس الشاب وماركس الناضج. يمكن للقارئ أن يطلع على كتاب الماركسي توفيق سلوم (المخطوطات الاقتصادية الاجتماعية)، والذي يوضح فيه عدم صحة هذا الادعاء، بشكل لا يقبل الجدل. ليس علينا أن ندخل عميقاً في هذا الموضوع. سوف أقوم فقط بالمرور على هذه المسألة سريعاً، نظراً لأن هذا الادعاء يشكل إحدى السمات الأساسية لأحد مُثلي الماركسية الغربية الشهيرين: ألتوسير.

تمثل أطروحة ماركس الحادية عشر حول فويرباخ، بأن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم، والمطلوب هو تغييره، نقداً للمادية التأملية التي تتوقف عند الإنسان المعزول أو الجوهر الإنساني المُدرك خارج العلاقات الاجتماعية والنشاط الموضوعي، وتلخيصاً لموقفه من الفلسفة المثالية بشكل عام، بالإضافة إلى عدم رضاه عن النزعة الأنثروبولوجية لفويرباخ. كان واقفاً ضد الدور الحاسم للأفكار منذ البداية، محاولاً إيقاف هيغل على قدميه كما يقول في نقده لفلسفة الحق عند هيغل، لينقذ ما هو ثمين من الأفكار المثالية ويضعها في سياق الفلسفة المادية. اعتقد اليسار الهيجلي، مثل فويرباخ، أنهم سيحلون مشاكل الفلسفة المثالية بمجرد إعادة تفسير العالم. لم يكن ماركس ينوي أن ينتقد الفلسفة السابقة وحسب، بل أراد أن يغير العالم أيضاً. كان هجوم ماركس على المثالية مدفوعاً بالطريقة التي عاملت بها الوجود المادي والوعي. كانا عند هيغل ظواهر قبلية، أو تجليات لمسيرة التقدم العالمي، أو أشياء مطلقة أو روح أو عقل خلال مراحل مختلفة من تطورها إلى حالتها النهائية. لم يكن الحقيقي حقاً، عند هيغل، الناس الحقيقيون، أي الأفراد ونشاطهم وظروفهم المادية التي يعيشون فيها بأجسادهم

ودمائهم، ولكن تجريدات وُجدت في عالم العقل المتسامي. وجد ماركس الترياق المادي لمثالية هيغل من خلال الاقتصاد السياسي. تظهر خطوط التطور هذه بشكل خاص في البنود التالية: منهجية ماركس بما في ذلك الديالكتيك. معاملته للظروف التي تكتنف الاغتراب. ويرتبط بذلك المنهجية التي رأى فيها بنية المجتمع الرأسمالي وانتقاله من الظواهر السطحية كالسوق والمنافسة وما إلى ذلك. انطلاقاً من أعماله المبكرة، وصولاً إلى التحليلات الناضجة للآليات التي تقوم عليها. هناك ثلاثة مكونات مهمة ومركزة في (رأس المال)، لا تمثل فقط تقدماً في تحليل الرأسمالية على الكتابات الأولى وحسب، بل وتتضمن مفاتيحاً للاستمرارات في قلب اهتمامات ماركس. هذه المفاهيم المترابطة هي: علاقات الإنتاج وفائض القيمة والسلعة. قد يُنظر إلى (العلاقة) على أنها وحدة أساسية للواقع: إنها وحدة للأجزاء المتناقضة، ويرتبط مفهوم (التناقض) و(الكلية) باستخدام ماركس للمنهجية الجدلية. يحتوي (أسلوب الإنتاج) على شيئين: وسائل أو قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج الاجتماعية. توحد علاقات الإنتاج تحت الرأسمال ممثلين اجتماعيين متناحرين: العامل والرأسمالي والذين هما في صراع بالضرورة بسبب علاقتهما بإنتاج وتملك فائض القيمة. يكون العامل مستغلاً ومغترباً عن قوة عمله من خلال هذه الظروف التاريخية. قوة العمل هي سلعة مجردة والتي تمتلك خاصية مميزة بإنتاج قيمة أكبر من قيمتها نفسها والتي تدخل في عملية التبادل وتضاف إلى تراكم رأس المال تحت سيطرة الرأسمالي الذي يمتلك حق التصرف في رأس المال والعمل.

إن (السلعة) بالمفهوم الذي طرحه ماركس، هي نتاج مميز للرأسمالية تجمع في ذاتها القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية بتحول هذه الأخيرة إلى قوة مهيمنة في تطور نمط الإنتاج الرأسمالي. يُعتبر فائض القيمة، الذي يساعد السلعة، مأخوذ من ماركس في سياق علاقات الإنتاج، مفاتيحاً لفهم بنية المجتمع الرأسمالي. كيف استُخدم مفهوم (الاغتراب) في المخطوطات الاقتصادية السياسية المبكرة، وكيف استُخدم في الاقتصاد السياسي الناضج لاحقاً؟

أشار الدكتور توفيق سلوم إلى عدة محاور يجري من خلالها تشويه (مخطوطات 1844)، وكان منها "التأكيد على مشكلة الاغتراب، بحيث تُرد الماركسية كلياً إلى هذه المشكلة (ج. هيبوليت، هـ. ماركوز، هـ. لام)" ويُصنف سلوم ماركوز بأنه من ضمن التيار الذي يرد رؤية ماركس للاغتراب "إلى الرؤية الفويرباخية الأنثروبولوجية"¹.

يقول الماركسي السوفييتي جورج إيفانوف: "لم يُلاحظ ماركوز أن مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، في خضم تشكل نظرة ماركس الشاملة، كانت انتقالية، وأن عدداً من المفاهيم المُستخدمة فيها كانت لا تزال قيد التشكل. علاوةً على ذلك، يتجاهل ماركوز الميل المادي الديالكتيكي لفكر ماركس. يركز ماركوز اهتمامه في تحليل المخطوطات على وجه التحديد على ما

¹ - اضاء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، مخطوطات 1844 الفلسفية-الاقتصادية، اعداد الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976، ص15، 16.

قال ماركس بأنه حرر نفسه منه بنجاح وباستمرار من أنثروبولوجية فويرباخ، ويركز كذلك على الطابع التجريدي لبعض المفاهيم المستخدمة في المخطوطات التي تم تنقيحها لاحقاً في (الأيديولوجيا الألمانية) ثم في الأعمال الأخرى للماركسية الناضجة¹، يقول: "هذه القراءة الاشتراكية-اليمينية التي ظهرت في الثلاثينيات، ستحافظ على حيويتها في السنوات اللاحقة. وسيلاقى مثل هذا الفهم انتشاراً كبيراً، ليغدو، في أعمال هوركهايمر وأدورنو ولايبزيهانغ وبوبيتس وأمثالهم، إحدى أهم نقاط ارتكاز البرجوازية في صراعها ضد الماركسية. وبعد الحرب العالمية الثانية، ومع ازدياد حدة الصراع الطبقي في البلدان الرأسمالية، وتعمق أزمة الفلسفة والسوسيولوجيا البرجوازية، والتفات قطاعات عريضة من فئات المجتمع الرأسمالي نحو الماركسية، سيأخذ منظرو البرجوازية بهذا الفهم الاشتراكي-اليميني، وسيعمقونه من وجهة الأنثروبولوجيا المثالية، والشخصانية الدينية"².

من الجدير بالذكر، أن ماركس قد اعترض على تحليل فويرباخ للدين واعتباره له كإسقاط وانعكاس للإنسان لنفسه في شكل مؤتمل، نتاج لم يميزه مُنتجه. كان هذا بالنسبة إلى ماركس نموذجاً مثالياً للغاية، لأنه لم يذكر أي شيء عن العلاقة بين الإنسان وظروفه المادية التي كانت في أساس كل النتائج المؤتملة التي ينتمي إليها الدين (الفصل بين الإنسان ونتاجه، النتاج الذي يقف فوقه وضده كقوة غريبة عنه) الذي كان نموذجاً. تتلاقى عند هذه النقطة، أنثروبولوجيا ماركس (طبيعة الإنسان والوجود)، وماديته الفلسفية ومقولاته الاقتصادية المستعارة لإنتاج تفسير للاغتراب. يدرك الإنسان نفسه والآخرين من خلال العمل في الطبيعة وإنتاج وسائل عيشه، بسبب أن الإنسان كائن "فعال وحسي" بطبيعته. يقوم الإنسان، من خلال هذه النشاط بتحسين قدراته وإنتاج الأشياء التي تعكسه هو نفسه، ولذلك يصنع الإنسان نفسه بالتعاون مع الآخرين، ويصنع بذلك عالماً اجتماعياً. ومع ذلك، تُفقد في ظل ظروف تاريخية معينة، العلاقة بين النشاط الإنتاجي ومواضيع الإنتاج، وتتخذ هذه المواضيع وجوداً معادياً منفصلاً: في ظل ظروف تقسيم العمل والملكية الخاصة. يتحكم أولئك الذين يتحكمون بالوسائل التي ينتج بها البشر عالمهم، بالبشر وبتنتاجاتهم. في ظل الرأسمالية، بالتالي، يصبح العامل مفصلاً عنها (النتائج)، ويغترب عن البشر الآخرين، وعن نفسه وعن طبيعته الإنسانية الحقيقية. وبالتالي فإن مفهوم الاغتراب يشير إلى مجموعة من الشروط الموضوعية الناجمة عن ترتيبات مادية معينة. إنها تنطوي على مُنتج ووسيلة وموضوع الإنتاج ومالكها في إطار مجموعة من علاقات الملكية. هذه هي العناصر التي تظهر في شكل بدائي في كتابات ماركس المبكرة. يطور ماركس، بالتفصيل، في أعماله الناضجة، الآليات التي تربط الملكية بالاستغلال والتراكم، أما كلمة (الاجتراب) فتختفي، ولكن لا يختفي معنى المفهوم فيها. كتب ماركس الجرونديسا بين عامي 1857 و1858 وأُعترِف بها عموماً على أنها تمثل نقطة التحول بين أعماله المبكرة والناضجة، وتحتوي على العناصر التي ستظهر في وقت لاحق في (رأس المال)، وفيها أدرك ماركس أن تحليله السابق لم يتناول سوى المظاهر السطحية للاقتصاد السياسي وبنية المجتمع الرأسمالي. في وقت سابق، كان قد تعامل مع (العمل) كأى سلعة أخرى، أما الآن فقد أدرك طبيعته

¹ - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1, 1985, P47-48

² - Ibid. P13-14

الخاصة، وارتبط ذلك بإنتاج فائض القيمة التي ستصبح أساس نظرية التراكم الرأسمالي. يصبح استخلاص فائض القيمة، في ظل ظروف السيطرة الرأسمالية محركاً للعملية التي يكون فيها العالم مسيطراً عليه من قبل علاقات تبادل غير شخصية. وتصير قوة العمل، باعتبارها مقولة عامة مجردة بالإضافة الى المال الذي يتم اختزال كل الأشياء إلى ما يعادله، وجعله متنقلاً وقابلاً للتبادل، ويجعل التراكم المتزايد لرأس المال ممكناً. إلا أن هذه الشروط تفترض التطورات التاريخية التي تجعل من كل الروابط الشخصية غير ذات أهمية، كالإقطاعية، حيث يتم تفكيك قيود الأشخاص والأشياء لتدخل نظام علاقات التبادل والعمل الحر المتعاقد مع رأس المال مبادلاً قوة العمل بالأجر. ومع ذلك، فإن هذا التبادل غير متساو حتى لو تبدى أنه كذلك، على السطح، بما أن قوة العمل، السلعة الفريدة، تخلق ثروة تحت سيطرة الرأسماليين. عند جعل العامل يعمل جزءاً من اليوم للرأسمالي وجزءاً له، تنشأ الظروف التي تضيف فيها القيمة المخزنة إلى قدرة تراكم الثروة عند اكتمال دورة الإنتاج. ومن ثم، يصبح العامل أكثر فقراً عندما يخلق مزيداً من الثروة، رأس المال، مجسداً القوة التي تقف مغتربةً عنه. يصبح التراكم غاية في حد ذاته، وتتصنم السلعة.

وبالتالي، يرتبط تحليل ماركس للقيمة الفائضة بتحليله المبكر للاغتراب. عندما يحل تحول العمل إلى بضاعة " بفصلها عن العامل"، يسمى هذا (استغلالاً) الآن. قبل ذلك، كان ماركس يرى العلاقة بين الإنسان وعالمه كعلاقة يقوم فيها النشاط الإنتاجي بالتوسط بين الفرد والعالم الخارجي باعتباره وسيلةً يستوعب فيها الأشياء. يصبح العمل، والعناصر الأخرى، في ظل الرأسمالية (تجريدات)، أي تنقطع بينها الروابط. ينطوي الاغتراب على قطع وحدة العناصر المترابطة داخلياً. في (رأس المال) يصبح من الواضح أن النقود والسلع -التي تعتبر أشكالاً للنشاط المتحول إلى قيمة- تتصنم وتأخذ حياة خاصةً بها، معبرةً بطريقة محرفة عن علاقاتها الأصلية. يتوسط علاقة الإنسان بعالمه (الذي يتضمن علاقته بالناس الآخرين)، التجريدات التي أنشأتها الرأسمالية، تماماً مثلما يرتبط الرأسماليين والعمال، أو المشترين والباعه في السوق بشكل غير مباشر من خلال وساطة القيمة التبادلية. الملكية الخاصة (التي اعتبرها ماركس في الأصل كسبب للاغتراب)، يدركها الآن كشكل واحد من أشكال القيمة، والأهم من ذلك الشروط التي تخلق القيمة الفائضة والقيمة التبادلية.

فلننتقل إلى معالجة مسألة الديالكتيك، إحدى العناصر التي تظهر في كتابات ماركس والتي تُظهر الاستمرارية بين الأعمال المبكرة والمتأخرة. يختلف استخدام ماركس للديالكتيك كلياً عن استخدام فلسفة هيغل المثالية له. يمتلك الديالكتيك عند ماركس طابع مادي تاريخي، وهو يتعامل مع التناقضات بشكل يختلف مما فعل هيغل (إنه لا يقلب هيغل على قدميه بتحويل المثالية إلى مذهب مادي). قام ماركس، في كتاباته المبكرة بتصحيح هيغل بجعل التاريخ (يسير على قدميه) بدلاً من كونه في مجال العقل المحض. كان شغله الرئيسي هو التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا والطريقة التي تطورت بها أنماط الإنتاج تاريخياً من خلال الصراع داخل الأشكال السابقة للعلاقات الاجتماعية. يضيف ماركس، في الأعمال الناضجة إلى ذلك، مفهوم التناقض داخل رأس المال نفسه،

كما هو الحال بين القوى المنتجة (باعتبارها تتطور من خلال إعادة الانتاج الاجتماعية والتراكم والإنتاج على نطاق واسع)، والملكية الخاصة لتلك القوى.

لم ينشأ الجدل من عند هيغل، ولكن نشأ في الاستخدام اليوناني من خلال (المنافشة/المجادلة)، وكان هذا يعني المحاجة عن طريق فصم النقاش إلى شقين تتنازع عناصرها مع بعضها البعض لإظهار الحقيقة. تضمنت فكرة الديالكتيك، منذ البداية عالماً متحركاً باستمرار، متغير ومتحول. تم تصور العالم على أنه وحدة للأضداد تتناقض مع بعضها البعض، حتى لو تبدى أنه ساكن ومتناغم في لحظة ما. تم اعتماد هذا المفهوم من قبل هيغل وماركس. على أية حال، رفض ماركس فكرة هيغل عن تقدم العقل المستقل الموضوعي، ووضع بدلاً من ذلك مفهوم حركة التاريخ من خلال نشاط الناس الذاتي الذين يغيرون عالمهم باستمرار. ليس هناك واقع مطلق يتعالى على البشر الخاملين ويظل مستمراً في حركته ميكانيكياً بدون أي أثر لفعل الناس، بدلاً من ذلك، بالنسبة لماركس، فإن التناقضات والصراعات التي تحرك التاريخ تقع فيه (التاريخ)، تقع بين العناصر البشرية والنبوية التي خلقوها هم أنفسهم، والتي بدورها تشترط وجودهم وتحدده في أي نقطة محددة كانت. تمتلك وحدة التناقضات في الواقع المادي، هذه، أساساً يتمثل في (الإنتاج) بمفهوم الاقتصاد السياسي. وترتبط المكونات كلها مع بعضها داخلياً في إطار ظروف نتجت عن عمليات تاريخية حددت الحالة المفاهيمية للعناصر داخل ذلك المجموع. ولهذه الأسباب، يجب أن تكون نقطة الانطلاق في المنهج العلمي في الاقتصاد السياسي مختلفة جوهرياً عن الفلسفة المثالية. على خلاف منطق هيغل، وعلى عكس محاولات ماركس الأولية في وقت سابق، فإن هذه البداية لا تنطلق من تجريد محض، غير محدد، أبدي، بل بالأحرى من مركب محدد وملمس. من الأمثلة المهمة في عمل ماركس الناضج حول الكيان المحدد والمعين: (السلعة)، كمفهوم أساسي يمكننا من فهم ما هو حاسم وفريد في آليات المجتمع الرأسمالي. يساعدنا هذا المفهوم على استيعاب (القيمة)، التي تحتوي في داخلها على وحدة من عنصرين متناقضين وهما القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، مع سيطرة الأخيرة، تماماً كما يوجد في المجتمع الرأسمالي ككل (وحدة في الهيمنة) للرأسمال والعمل، البرجوازية والبروليتاريا. يُظهر البدء في تحليل كيان محدد وملمس مثل السلعة، أن وحدة الإنتاج والاستهلاك ليست مباشرة وفورية، ولكنها جزء من عملية مرتبطة بظروف أخرى. وبعبارة أخرى، نحن لا نهتم بصفات الإنتاج والاستهلاك ككل، ولكننا نهتم بصفات وطابع الإنتاج في ظروف تاريخية محددة، تلك الظروف التي تخلق وتحافظ على المجتمع الرأسمالي. تمثل السلعة جوهر تفرد النتاج التاريخي، الرأسمالية، لأنها تحتوي في داخلها على جميع التناقضات الأخرى للنمط الرأسمالي للإنتاج. بمتابعة ماركس لدراساته التفصيلية للاقتصاد السياسي في الغروندريسا يتغير منهجه: على المرء أن لا يبدأ في العمل من العلاقات البسيطة، العامة، المجردة إلى البنى المعقدة، ولكن من (التجريد) كإجراء منه. لم يكن ماركس وضعياً، إنه كان يرغب في الكشف عن البنية الداخلية لنمط الإنتاج الرأسمالي، والروابط الداخلية الخفية التي تعمل في ضمنه والتي لا يمكن ملاحظتها في مظهرها الخارجي (حقائق اجتماعية). وبالتالي، لا يمكن فهم الواقع الاجتماعي إلا من خلال دراسة الأجزاء والكل والحقائق الملموسة والمقولات المجردة، وبعملية التحرك المفاهيمي بينهما لأجل الوصول إلى فهم أقرب إلى هذا الواقع في خصوصيته التاريخية. تنطوي عملية التجريد على اختزال الظاهرة إلى

شكلها المحض من أجل فهم كيف تترابط وتعمل عمليات معينة (وفصل بقايا الأشكال السابقة التي لم يتم تجاوزها بعد)، وهكذا، على سبيل المثال، لا يمكن فهم أهمية دولا ب الغزل إلا إذا كنا نعرف السياق الذي يقع فيه في علاقات الإنتاج، وبالمثل، يأخذ العمل معناً خاصاً بسبب العلاقات الاجتماعية الكامنة فيه، خضوع العمل لرأس المال وهيمنة شكل السلعة.

الفرضية الخلفية التي طرحها المنظرين أمثال التوسير أنه كان هناك قطع بين ماركس الأيديولوجي الفلسفي الشاب، وماركس العلمي الناضج، هي فرضية مضللة، وغير صحيحة كذلك. كان ماركس طوال حياته النضالية مادياً فلسفياً وإمبريقياً علمياً. كان ماركس الشاب مهتماً بالكشف عن الطبيعة الخاطئة للأفكار بربطها بظروف الوجود المادي. أما ماركس لاحقاً فكان مهتماً بالبحث في الآليات الخفية للمجتمع الرأسمالي. كان، في كلتا الحالتين مهتماً بما كان يكتنف العالم من ظواهر وعمليات لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال البحث العلمي. كانت الفلسفة (كنشاط برجوازي) بالنسبة لماركس، نشاطاً غير علمي. يجب بحث طبيعة الواقع والمجتمع والتاريخ بطريقة علمية. يمكن القول إذن، إنه كلما كان ماركس يتطور، كلما أصبح أكثر علمية ومنهجية. على الرغم من أنه اعترف بالأفراد كخالقين لعالمهم الاجتماعي والتاريخي، إلا أنه لم ينطلق بتاتاً من أفعال الأفراد الإرادية. إنه لم ينطلق من افتراضات أداتية سيكولوجية مسبقة، ولكن على النقيض، بدأ من الوحدة البنوية التي يمكن فهم الأفعال من خلالها. باختصار، هناك عدد من النقاط التواصلية، الاستمرارية (على الرغم من الفروقات في المصطلحات ونقاط التركيز) التي تربط بين ماركس الشاب وماركس الكهل، على الرغم من بعض الانقطاعات التي قد تعتبر شرعيةً من نوع تطوري:

1- المجتمع هو نتاج للصراع بين الإنسان والطبيعة، وبين مجموعات البشر، ويعتبر (التنظيم الاقتصادي، وسائل العيش) النقاط المحورية لذلك الصراع.

2- بما أن الإنسان يصنع نفسه من خلال نشاطه، يجب على معرفة المجتمع أن تهتم بالأفعال والممارسة، والظروف الموضوعية التي تجري فيها تلك الممارسة. إنها ليست مجرد ظواهر مسبقة لواقع مطلق.

3- المجتمع هو بنية أجزاء مترابطة ومتفاعلة حيث تحتوي العمليات الاجتماعية على عناصر متناقضة تولد صراعات. يمكن تحليل المجتمع والتاريخ بالتالي بمنهجية ديناميكية دياكتيكية في سياق ظروف موضوعية محددة.

4- الوعي الزائف، الاغتراب والتشيؤ هي عمليات تساهم في تقنيع الطبيعة الحقيقية للعلاقات الاجتماعية والمنتجات والمجتمع وفصلها عن خالقها الحقيقيين، وهي (العمليات المذكورة) تنهض

بسبب تلك العلاقات بالذات في سياقها الاجتماعي. الفلسفة (كنشاط برجوازي) والدين وصنمية السلع هي أمثلة على على العمليات المفهومة بطريقة خاطئة.

ما هو الفهم المادي للتاريخ والذي لم تنجح الماركسية الغربية في استيعابه؟

كان كارل ماركس وفريدريك إنجلز أول مفكرين أعطيا تفسيراً علمياً للمجتمع بوصفه واقعاً اجتماعياً مستقلاً وموضوعياً. لقد عنى ذلك في الوقت نفسه وضع نظرية علمية حول المجتمع أو نظرية سوسيولوجية. إن نظرية ماركس وإنجلز العلمية تختلف اختلافاً شديداً سواءً عن النظم الفكرية التي سبقتها أو النظم اللاحقة للفكر الاجتماعي التي طرحت تفسيراً تصوفياً، لاهوتياً، طبيعياً، عقلائياً وبراماتياً للمجتمع وعمليات نشاطه. فالمجتمع حسب المؤسسين هو كيان اجتماعي حي، أو نسق تاريخي طبيعي، يتطور ويعمل وفق قوانين موضوعية خاصة به لا تتوقف على إرادة ووعي الناس. إن كل تاريخ الفكر الاجتماعي الماركسي هو تاريخ النضال في سبيل الفهم المادي التاريخي للمجتمع. و فقط بعد مرور نصف قرن على اكتشاف ماركس وإنجلز لفهم التاريخ فهماً مادياً، قام الألماني إميل دوركهايم بأول محاولة لتناول المجتمع (ككيان خاص)، إلا أنه لم يستطع التغلب على التفسير المبتذل الحتمي للمجتمع، الذي كان يتجلى في أكثر الضروب اختلافاً (الميكانيكي، الجغرافي، البيولوجي، السيكولوجي والأخلاقي) وأفرد ناحيته الاجتماعية بوصفها عاملاً محدداً.

لدى وضع نظريتهما، عمد كل من ماركس وإنجلز، بالدرجة الأولى، إلى حل المسألة الأساسية للفلسفة مطبقةً على المجتمع، وأظهرا ذلك الأساس المادي في المجتمع الذي يعكسه الوعي، والذي يشكل بالتالي، في نهاية المطاف العامل الذي يعين طابع ومحتوى نشاط الناس الاجتماعي. وعن حل هذه المسألة اكتشاف الفهم المادي للتاريخ، الذي ينطلق من أن إنتاج المنتجات وتبادلها يشكلان أساس كل نظام اجتماعي، وبأنه يتحدد توزيع القيم المادية في المجتمع ومعه انقسام المجتمع إلى طبقات وفئات بما يجري إنتاجه وبالكيفية التي يتم بها ذلك وبكيفية تبادل المنتجات. واستناداً إلى الأساس المادي للحياة الاجتماعية، وضع ماركس وإنجلز النظرية العلمية عن الوجود، واستخلصا استنتاجاً مفاده: كما أن وعي الإنسان يعكس وجوده (كيانه) الطبيعي القائم بصورة مستقلة عنه، كذلك فإن وعيه الاجتماعي يعكس وجود المجتمع.

إذن، المسألة الحاسمة التي طورها ماركس من تقاليد الفكر الإنساني الثوري، القائل بأن المادة أولية والوعي ثانوي، وأن الوعي هو نتاج للمادة رفيعة التنظيم، إن هذا الحكم قد أكمل بالاستنتاج القائل بأن طابع ومحتوى هذا الوعي هما نتيجة لانعكاس للوجود الاجتماعي الذي يشكل النظام الاقتصادي للمجتمع عاملاً محدداً في منظومته. إن هذا التطور للفكر الاجتماعي قد أهمل إهمالاً شديداً من قبل الماركسية الغربية. لم يكتف ماركس وإنجلز بهذا الاستنتاج وحده. فقد دحضا كل ضروب الحتمية، التي كانت تشدد على مشروعية خارجية في تطور الإنسان، وتنفي لدى ذلك كون الإنسان هو من

صنع نفسه. وعلى النقيض من الحيوانات، فإن الإنسان، حسب مؤسسي الماركسية هو في آخر المطاف نتاج لنشاطه المادي والروحي. في (موضوعات عن فورباخ) استخلص ماركس استنتاجاً آخر مفاده، إن الإنسان بكل صفاته الاجتماعية ووعيه، ليس نتاجاً للوجود الاجتماعي (الظروف والتربية وحسب)، بل إن الوجود الاجتماعي أيضاً، هو بدوره، نتيجة للنشاط البشري. إن الإنسان يخلق شروط حياته ونشاطه الخاص به، التي تمارس بدورها تأثيراً نشيطاً على تنشئته اجتماعياً، ولا تعين طابع ومستوى نشاطه وحسب، بل أيضاً (موقفه، فعله، نشاطه) من وباتجاه هذه الشروط نفسها. إن فهم ماركس وإنجلز القائل بأن الإنسان بتغييره وجوده يغير نفسه بنفسه وبهذا يصنع من نفسه كائناً اجتماعياً، إنما يعني أن أفضل طريقة للتربية، وبالتالي كل محاولات التنوير (بمعناها الواسع، التغيير في الوعي وحسب)، لن تصبح فعالة ما دامت لم تتطابق مع الشروط السائدة للوجود الاجتماعي التي ينبغي تغييرها بالدرجة الأولى. وطرائق التربية المناسبة لا يمكن وضعها بصورة مفصلة ما لم يصبح معروفاً كيف ينبغي أن يكون الوجود الاجتماعي المغير والإنسان المغير.

إن مادية ماركس وإنجلز الفلسفية تنطلق من أن الإنسان ليس هدفاً للتأثير من جانب العالم المحيط به وحسب، بل إنه ذات هذا العالم أيضاً، أي أنه يمثل قوى إنشائية عظيمة تغير العالم المحيط به - الطبيعة، المجتمع، التفكير - بما يتطابق مع الأهداف الاجتماعية القابلة للمعرفة والأهداف الموجهة نحو خلق شروط حياته الاجتماعية الخاصة (أو وجوده الاجتماعي) لكي يحيا حياة اجتماعية كاملة. الفهم المادي للتاريخ، هو جزء (لا يتجزأ) من منظومة المادية التاريخية لماركس، وبالتالي، ليست شيء يمكن وضعه جانباً عند البحث، بأي حال من الأحوال. إنه مبدأ يتخلل كل هذه المنظومة من أولها حتى آخرها. إنها تنطلق وتتشعب ولا تنتهي بهذا المبدأ، وإن أي ترك لهذا المبدأ، لا يعني التخلي عن الماركسية بمجملها وحسب، بل ويعني أيضاً الوقوف ضدها. غني عن القول أنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال أن يكون ثمة علم عن المجتمع، أو فهم مكتمل -نسبياً- له، بدون تناول المجتمع تناولاً مادياً تاريخياً كجسم اجتماعي محدد تاريخياً يتطور ويعمل وفق قوانين موضوعية خاصة به، ولهذا السبب ليست دراسة وعي المجتمع ونشاطه، بفصله عن أسسه الاقتصادية وقوانينه التاريخية طريقة يمكن أن يتأمل المرء منها نجاحاً، ليس لأنه تم فصل الوعي الاجتماعي ونشاط البشر، عن أساس نشوءه وتطوره فقط، بل لأنه سيكون فهم ذلك الوعي والنشاط الإنسانيين قاصراً ومشوهاً.

برأينا، تكمن الأهمية الفلسفية للفهم المادي للتاريخ فيما يلي:

أولاً، على أساس الفهم المادي للتاريخ وضع ماركس وإنجلز القانون الأساسي لتطور المجتمع الذي يكمن جوهره في أنه يجب على الناس بالدرجة الأولى أن يأكلوا ويشربوا ويملكوا مسكناً قبل أن يتعاطوا مع الفن والسياسة والدين، الخ، أي إنتاج الوسائل المادية المباشرة من أجل العيش، وعلى هذا، كل درجة معينة من التطور الاقتصادي لعصر معين ترسي الأساس الذي تتطور منه مؤسسات الدولة والحقوق وحتى الدين، وليس العكس، كما كانت المسألة تُنصّب في الفكر الاجتماعي ما قبل الماركسي.

ثانياً، قام ماركس وإنجلز بإعطاءنا المقياس الموضوعي الواحدي، لرسم الحدود بين الظواهر الهامة وغير الهامة لحياة المجتمع، إذ فرزا علاقات الإنتاج كبنية للمجتمع.

ثالثاً، إن فرز علاقات الإنتاج كبنية للمجتمع أتاح إثبات قابلية الروابط والعلاقات الاجتماعية على التكرار في المجتمع، وإظهار صفاتها التي تميز النظام. وقد عنى ذلك، الانتقال من وصف العلاقات الاجتماعية إلى تفسيرها.

رابعاً، إن قابلية الظواهر والعمليات على التكرار في ميدان المجتمع أتاحت جمع الظواهر والعمليات الجارية في مختلف البلدان، بمفهوم التشكيلة الاجتماعية كمرحلة محددة تاريخياً في تطور المجتمع، وبالتالي تمييز أنماط المجتمعات القائمة وتلك التي ظهرت في التاريخ عن بعضها البعض.

خامساً، أدرج ماركس في علاقات الإنتاج كل منظومة العلاقات، بما في ذلك الاقتصادية، التي (تحدد) وعي الناس و(تنظم) سلوكهم إبان نشاطهم العملي.

إن الماركسية الغربية، بما فيها مدرسة فرانكفورت، قد رجعت بالفكر الاجتماعي القهقري بإحجامهم عن استخدام علاقات الإنتاج كمقياس موضوعي واحد للمجتمع، واستبدلوا هذا بـ(نظرية العوامل)، حيث الفن والجنس والأيروس والأيدولوجيا والإعلام والتواصلية، كلها تحدد المجتمع بشكل متساو. إضافةً إلى ذلك، لم تستطع مدرسة فرانكفورت أن تفرق بين المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات الرأسمالية، إذ أنهم لم يعتمدوا على مفهوم التشكيلة الاجتماعية-الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، بل اعتمدوا على (عوامل) متعددة كذلك، منها التشابه التكنولوجي الظاهري، وتشابه ظواهر حقوقية وآليات اقتصادية معينة في كلا المنظومتين، الاستهلاك مثلاً.

إن النظرية الماركسية في المجتمع الذي أطلقت عليها تسمية المادية التاريخية هي أعظم مكسب للفكر العلمي. يقول فلاديمير لينين في (مصادر الماركسية الثلاث وأقسامها المكونة): إنه بوضع المادية التاريخية حلت محل البلبلة والاعتباط، اللذين كانا سائدين حتى ذلك الحين في النظرات إلى التاريخ والسياسة، نظرية علمية متناسقة ومنسجمة للغاية تبين كيف ينبثق ويتطور، من شكل معين لنمط الحياة الاجتماعية ومن جراء نمو القوى المنتجة، نمط آخر، أرقى. ونحن نقول، بأن (الماركسية) الغربية، ساهمت مع النظريات البرجوازية الاجتماعية، بإعادة البلبلة والاعتباط للنظرية الاجتماعية، وإحياء التقاليد النظرية ما قبل الماركسية البالية، للنظرية الاجتماعية.

زاولت نظرية الألماني زيميل تأثيراً جوهرياً على علم الفلسفة وعلم الاجتماع البرجوازي، وعلى تلك التيارات التي تأثرت بالماركسية. إن مفهوم (العلاقات) الذي يستخدمه الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغرب، يرتدي مغزاً مغايراً لما في الماركسية. فهو، يعني في الفلسفة والسوسيولوجيا الغربية، بشكل جوهري، العلاقات المباشرة بين الأفراد وروابطهم وتفاعلاتهم المتبادلة في كل المجالات، ما عدا علاقات الإنتاج، والموقع الطبقي. في هذا المفهوم يؤخذ المجتمع على أنه (نسيج عنكبوت) لأمثال هذه العلاقات المتبادلة بين الناس، ويتغير ويتحور بفعل المقاصد الذاتية. تضطلع العلاقات الاقتصادية بوظيفة شرطية لجميع العلاقات الاجتماعية الأخرى. تشمل منظومة العلاقات الاقتصادية، علاقة الناس بوسائل الإنتاج (التملك-عدم التملك، التحكم). وتشمل كذلك مكانهم الذي تحدده هذه العلاقات في منظومة الإنتاج الاجتماعي (سيادة-خضوع)، ودورهم النابع من ذلك في منظومة الإنتاج (العمل الذهني، العمل الجسدي، العمل الإداري، العمل التنفيذي)، ومقياس توزيع المداخل المادية لمختلف الفئات الاجتماعية وأساليب الربح على حساب الاستغلال، أي أساليب الحصول على حصة من الثروة الاجتماعية.

العلاقات الاقتصادية هي ذلك الأساس المادي الذي عليه تنشأ وتتطور العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية تتميز، أولاً، بوضع مختلف مجموعات الناس إبان نشاطهم الإنتاجي وخارج الإنتاج، وثانياً، بالدور المثبت للفرد طبقاً لوضعه، وثالثاً، بموقف الأفراد النابع من وضعهم في منظومة العلاقات الاجتماعية ومن الدور الذي يضطلعون فيه إبان هذا النشاط أو ذلك. تتجلى العلاقات الاجتماعية عبر الصفات الاجتماعية للأفراد الذين يستوعبون، إبان نشاطهم، مختلف خصائص وجوانب العلاقات الاجتماعية ويبرزون، نتيجةً لذلك، بمثابة حاملين ماديين للعلاقات الاجتماعية. وعليه، فإن آلية تكون الصفات الاجتماعية للفرد تشكل جوهر العلاقات الاجتماعية. إذن، إن الناس الذين يمارسون نشاطاً إنتاجياً، يدخلون في علاقات اجتماعية محددة، تعبر، من جهة، عن محتوى وطابع نشاطهم الاقتصادي، ومن جهة أخرى، تحدد محتوى وطابع علاقات بعضهم ببعض وما ينبع من ذلك من علاقاتهم بالمجتمع، والدولة، ومختلف عمليات الحياة الاجتماعية، وبالتالي محتوى وطابع نشاطهم العملي.

ثمة مجموعة من التحديدات الأخرى لمفهوم المجتمع انتشر كالنار في الهشيم، في الغرب، وهي أن جوهر المجتمع يكمن في منظومة المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية. فالمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية بالذات تضمن ثبات وديمومة العلاقات بين الناس وتنشئ بنيةً ثابتةً للأشكال المتنوعة للحياة الجماعية، التي يستحيل بدونها تأمين الحاجات، وضمان عملية العمل الجماعي، وتسوية النزاعات وتطوير الثقافة، إلخ. إن هذه التحديدات ذات طابع تنظيمي، لأنها ترى في واقع وجود المؤسسات والتنظيمات سمات جوهرياً للمجتمع، إنها مؤسسات دولة، مؤسسات مجتمع، دون أن تحتوي على أي تحديد طبقي.

يمكن إجمال الأدب السوسيولوجي العالمي في أربعة نماذج رئيسية: النموذج البنيوي الوظيفي، النموذج الاجتماعي السلوكي، النموذج النزاعي الراديكالي الذي يتميز بانتقائيته الشديدة، ونموذج المادية التاريخية.

ينطلق نموذج البنيوية الوظيفية من أن المجتمع يمثل أعم نسق مجتمعي تتألف عناصره من أنساق أضيق مجالاً، هي النسق الثقافي ونسق الأفراد. ويتم بلوغ وحدة المجتمع، كنسق اجتماعي أو جسم اجتماعي، بواسطة عمليات التكامل والاندماج التي تعني ضبط كل تنوع وظائف مختلف الأنساق وجمعها في نسق اجتماعي واحد ذو تنظيم صارم. هذا النموذج لا ينظر إلى الجانب الساكن من المجتمع وحسب، بل إنه يبحث عن طرائق (ضبط) كل النشاط المضاد للمؤسسة الرسمية بوصفها خارجة عن نشاط (المجتمع الطبيعي). أما النموذج الاجتماعي السلوكي ينطلق من أن المجتمع ليس مجموعة من الوظائف بل نتاج لحياة ونشاط الأفراد. إن الأحكام الأساسية لهذا النموذج تتركز على البيئة الاجتماعية وارتباط الفرد بها عبر التنشئة الاجتماعية وأداء الأدوار. إن لدى هذا النموذج فهماً ميكانيكياً للعلاقة ما بين البيئة والفرد، الإنسان والمجتمع.

يرى النموذج النزاعي الراديكالي المجتمع على أنه نسق ديناميكي لا يطمح إلى الاستقرار، بل إلى التغيير، ونتيجة لذلك تُعين وجود المجتمع لا عمليات التكامل بل النزاع الذي ترسو في أساسه المنافسة والاستغلال. ففي الصراع من أجل تلبية الحاجات الأولية بالذات، تتكون مجموعة القوى المتنافسة التي تبقى المجتمع في حالة الصراع. إن النزاع في هذا النموذج هو حالة طبيعية للمجتمع. تتدرج فلسفة ماركوز ككل، في هذا النموذج، إلا أن النتائج التي يتوصل إليها من حيث اندماج المجتمع ككل، ووصوله إلى حالة من الاستقرار الأبدي، وقمع الاتجاهات النزاعية عند الجميع، هي نتيجة تنتمي للنموذج البنيوي الوظيفي.

إن لدى هذه النماذج الثلاثة نواقص كبرى مشتركة، وهي: **الطرح غير التاريخي**، أي تناول المجتمع بوجه عام، وليس كمجتمع موجود في مرحلة تاريخية معينة من التطور التاريخي، و**التناول الأحادي** الجانب لعمليات وظواهر متفرقة (التكامل، النزاع، العامل الذاتي للحياة الاجتماعية، التكنولوجيا، الاستهلاك الخ) وإضفاء صفة الإطلاق عليها. وتتميز كذلك ب**عزل العمليات**، التي هي بمثابة تفسير سببي للمجتمع، عن نظامه الاقتصادي بوصفه سبباً نهائياً لجميع التغيرات الاجتماعية، وتجاهل القوى الاجتماعية والطبقات التي تتكون على هذا الأساس المادي، و**البطلان العملي** للمبادئ التفسيرية الذي يظهر في عدم تطابق موديلات المجتمع، الواردة في النماذج السابقة الذكر، مع بنيته الفعلية ومع العمليات الفعلية لحياته ونشاطه.

لم تتشكل سلسلة علاقات مُتشابكة بين مُنظري الماركسية الغربية الرئيسيين مع تقاليد الفكر غير

الماركسي وحسب، بل وتشكلت مع التقاليد الفكرية ما قبل الماركسية كذلك (وهذين التقليديين الأخيرين غير منفصلين عن بعضهما البعض)، حيث تكشف جميع النظم النظرية الرئيسية للماركسية الغربية عن نفس الآلية في هذا الصدد، وبدون استثناء تقريباً، لجأوا إلى فلسفات ما قبل الماركسية لشرح أو استكمال فلسفة ماركس نفسه.

لسوء الحظ، دائماً ما يصادف الشر بعضه البعض. فبينما يَصِفُ أعداء الماركسية الواضحين وصفة حقن الماركسية بالمثالية، يجد المرء من بين أولئك الذين يطلقون على انفسهم الماركسيين من يصف نفس الدواء، ويصطفون إلى جانب أعداء الماركسية: كثيرون من ينتمون إلى هذه الفئة، منهم الفيلسوف اليوغسلافي أيفان بابيتش، الذي أعلن في صفحات المجلة الأمريكية أنه، في رأيه "يجب على الفلاسفة أن يُظهروا توافق الفلسفات المُختلفة... يجب أن يحاولوا إثبات توافق الفلسفات المختلفة ضمن الممارسة الحية للإنسانية. هذه هي الطريقة التي يمكنهم من خلالها الإسهام في عملية التكامل والتطور الإيجابي للبشرية"¹.

ما أماننا هو تأكيد جديد لحقيقة قديمة: لقد وقف التحريفيين دائماً شركاءً لخصومنا الأيديولوجيين. يتخيل بابيتش أنه من الممكن أن يشغل المرء منصباً خارج (الخير) و(الشر) الفلسفيين. ومُعرباً عن موقفه من الجدل بين الفلاسفة السوفييت والمثالي الأمريكي بلانشارد في مؤتمر بوسطن الفلسفي، يقول: "لا يمكنني أن أقبل نموذج الماركسية الذي قدمه الفلاسفة السوفييت في بوسطن، ولا النقد الأمريكي للماركسية الذي قدمه الأستاذ بلانشارد"²، وهكذا نُشاهد، تشويه مفهوم الطبقة، وتحريفه، وتجنب علاقات الإنتاج كمفهوم مركزي في الماركسية، والفهم الأنثروبولوجي والأكاديمي لكارل ماركس، والعداء للسوفييت.

بالإضافة إلى معالم الهزيمة تلك، نأت الماركسية الغربية بنفسها عن مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا. ظهر مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا عند ماركس عام 1850، في سلسلة المقالات التي سميت (النضال الطبقي في فرنسا 1848-1850). كان هذا العمل محاولة من ماركس ليلخص الدروس السياسية للثورة الأوروبية أعوام 1848-1850. وفي (الحرب الأهلية في فرنسا). وفي رسالته إلى شميت، 27 تشرين الأول عام 1890، شرح إنجلز بأنه لا هو ولا ماركس كانوا يقولون بأن العوامل الاقتصادية هي المسيطرة لوحدها في التاريخ، وأضاف: "وإلا فلماذا نناضل في سبيل ديكتاتورية البروليتاريا إذا كانت السلطة السياسية عاجزة اقتصادياً؟ إن العنف (يعني سلطة الدولة) هو قوة اقتصادية أيضاً"³. كان إنجلز يعمل على طبعة جديدة لـ(الحرب الأهلية في فرنسا)، وفي مقدمته لها عام 1891، أعار انتباهه لليمينيين الذين هاجموا نقد ماركس: "وفي الأونة الأخيرة شرع رعب ناجع

¹ - The Journal of Philosophy, Vol 63, No. 23 1966- Blanshard's Reduction of Marxism, Ivan Babic, P749-750

² - Ibid. P746

³ - مراسلات ماركس وإنجلز، ترجمة الدكتور فواد أيوب، دار دمشق 1981، ص504

من كلمتي (ديكتاتورية البروليتاريا) يستبد من جديد بالتافهين ضيقي الأفق من الاشتراكيين الديمقراطيين. هل تريدون أن تعرفوا، أيها السادة المحترمين، كيف تبدو هذه الديكتاتورية؟ انظروا إلى كومونة باريس، فقد كانت ديكتاتورية البروليتاريا¹. بعد ثلاثة أشهر، كان لدى إنجلز ما يقوله ضد الاشتراكيين الديمقراطيين، الجناح اليميني للحزب، أي نقده لبرنامج أيرفورت. لقد كان ينتهز الفرصة لـ"تسديد ضربة شديدة إلى الانتهازية المُصالححة لصحيفة فورفاتس (ذراع الحزب)"².

أما مفهوم (الأيديولوجيا)، فقد مرّ بتحول في الفترة التي تشكلت فيها الماركسية الغربية، بعد نشر (التاريخ والوعي الطبقي) وموت فلاديمير لينين. لقد صار على هذا المفهوم أن يكتسب الأعباء الاستمولوجية والسوسيولوجية التي تُميز حاملها اللاحق، (الماركسية) في الغرب. يعكس هذا التطور في منطقة معينة، القوى التي شكلت القسم الأكبر من مفاهيم النظرية الاجتماعية عموماً. يظهر على جانب، بروز رؤية النظرية كطريقة للحكم السلبي -النفى- على المجتمع القائم والتي لا تعتمد بتشكيلها على هذا الواقع. مع بداية اعتبار الأيديولوجية كوعي زائف، واعتبار النظرية الاجتماعية كنفذ اجتماعي، يمكن القول بأن الأركان الأساسية للبنية الفكرية للماركسية الغربية صارت في مكانها الآن. تدعم هذه الأركان بعضها البعض، خالفةً مظهراً من قوة جبارة. وهكذا، يجعل تعريف الأيديولوجيا، بما هو إدراك ناقص بطريقةٍ أو بأخرى، أداةً ممكنة للنقد الاجتماعي. وبهذه الطريقة تأتي الأيديولوجيا لتتوافق مع نمط الماركسية الغربية العام في محاولتها لإعادة استيعاب أفكار ماركس. والنتيجة هي جهاز نقدي يمتلك نطاقاً واسعاً، وعلى وجه الخصوص، متكيف ومطاطي للتعامل مع البناء الفوقي المعقد للمجتمع البرجوازي. تُعتبر عقيدة النقد الاجتماعي وسيلة مثالية للهِوس الثقافي، والاستمولوجي، والتي تحدد هوية الماركسية الغربية التي تضع نفسها مقابل (فقر) الماركسية (الأرثوذكسية) النظري في هذه المجالات.

باتت الماركسية هنا تكتسب طبيعةً أخرى. صارت اللغة التي كُتبت بها تحتاج إلى فِرَق شديدة التخصص لقراءتها، ولا يمكن لأي أحد الوصول إليها وفهمها. أصبحت النظرية، لفترة تاريخية كاملة، انضباطاً نخبياً، قيسَ مدى رفعتها التقنيّة بمدى بُعدها عن السياسة. سعى ماركس بعد عام 1848 دائماً إلى تقديم فكره بطريقة بسيطة وواضحة قدر الإمكان، وعلى النقيض من ذلك، فإن الصعوبة البالغة التي تتسم بها الماركسية الغربية في القرن العشرين كانت بمثابة علامة على انفصالها عن أي ممارسة شعبية. أخذ هذا التصوف النظري في الماركسية الغربية أشكالاً متعددة: لغة أكاديمية مُرهقة عند لوكاش، متاهة مُصطلحات لا هواده فيها عند سارتر، ونخبوية واضحة عند ماركوز.

بطبيعة الحال، لم يكن عمل ماركس نفسه سهلاً من الناحية النظرية على الإطلاق سواءً لمفكري عصره أو لمفكري الأجيال التي تلتها. تدين صعوبة نصوصه الفلسفية المبكرة وأعماله الاقتصادية المتأخرة (الأجزاء الأكثر صعوبةً منهما) إلى نظام مصطلحات ومفاهيم المجموعات النظرية ما قبل

1 - - مُختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المُجلد الثاني، دار التقدم 1975، ص140

2 - - مراسلات ماركس وإنجلز، ترجمة الدكتور فواد أيوب، دار دمشق 1981، ص510

الماركسية- هيغل وريكاردو- والذي سعى من خلال كتاباته إلى انتقادها وتجاوزها وإنتاج مفاهيم جديدة أوضح وأقرب، بل وتعكس العالم المادي.¹

علاوةً على ذلك، في حين لم يُخفي ماركس الصعوبات الجوهرية التي قد تواجه القارئ في أي مجال علمي، إلا أنه سعى دائماً إلى تقديم أفكاره بطريقة مُبسطة وواضحة قدر الإمكان من أجل أن تكون كذلك بالنسبة إلى الطبقة العاملة الموجهة إليها، تطلب تطوير النظرية الماركسية، وتعميق دراسة المسائل المعرفية والاجتماعية والسيكولوجية والسياسية الناشئة في القرن العشرين، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، تطلب تقسيم العمل النظري، أي التخصص في الأكاديميات والجامعات السوفييتية. وكان في موازاة الدراسات والكتب المتخصصة، والأكثر تعقيداً، دراسات مُبسطة يمكن للقارئ البسيط أن يفهمها. إن التخصص الأكاديمي الماركسي في الاتحاد السوفييتي لم يكن منفصلاً عن (السياسة- أي الصراع الطبقي)، بل كان قائماً عليها بالفعل، وارتبط مُباشرةً بالممارسة النضالية العملية وبناء الاشتراكية، وكان يحكمها توترات العلاقة مع جماهير البروليتاريا محلياً وعالمياً. لم تكن الماركسية في الاتحاد السوفييتي تتسم بالأكاديمية البرجوازية التي اتسمت بها الماركسية الغربية. لقد كانت الكتابات السوفييتية تزخر بمحاولات تنظيم الفكر الماركسي وتصنيف مجالات بحثه وتعمق دراسة تخصصه. كانت أكاديمية مُنحازة للشعوب، موضوعية وليست موضوعانية، ولم تكن تُخلق في سماء العالم ما فوق الواقعي، ولم تكن صعبةً، إذا كنا نتحدث عن درجة الصعوبة ما فوق العلمية. وهذا أمر طبيعي كونها كُتبت ماركسية.

إذا كنا نتحدث عن الماركسية الغربية بهذا الشكل، وهي تتخذ هذا المظهر الذي يُميزها من معالم تستقيها من الفلسفة البرجوازية. فهل يجب علينا بالتالي، أن نُهمل دراسة تلك (الماركسية)²، وأن لا نتعلم منها؟

لا يوجد هناك سبب لانكار حقيقة أن بعض الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين يتقدمون أحياناً بعرض مشاكل جديدة، وأنهم يعبرون أحياناً، وإن كان ذلك بشكل غامض، عن مقارباتٍ مُثيرةً للاهتمام بالنسبة إلى حلولها. لكن يبدو لنا أنه يجب وضع مسألة التفاعل بين الفلسفة الماركسية والبرجوازية وتنويعاتها الماركسيولوجية، و"البذرة العقلانية" في تعاليم الأخيرة بشكلٍ مختلف. خاض ماركس وإنجلز ولينين في المسألة الكلاسيكية المتعلقة بـ"البذرة العقلانية" في فلسفة الماضي (وخاصةً جدل الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، مادية فويرباخ، وما إلى ذلك). لقد كانت قائمةً على الاعتراف الضروري بالرابط المنطقي بين الفلسفة الماركسية وأسلافها التاريخيين، والتي لا يمكن بدونها لأي معرفةٍ أن تظهر، هذا ناهيك عن إنجازات المادية الديالكتيكية نفسها. على عكس الوضع في بداية الأمر، حيث اعتمدت المادية الديالكتيكية على أسلافها التاريخيين بشكلٍ مُباشر، فانني أرى أن

1 - مثلاً، نلاحظ أن مناقشة ماركس لفويرباخ المادي، أسهل بكثير من مناقشته لهيغل المثالي

2 - ان أهم درس نتعلمه من فهم الماركسية الغربية هو أنها ليست ماركسية

الوضع تغير الآن، أقصد منذ النصف الثاني من القرن العشرين. إن لدى الفلسفة الماركسية، من حيث المبدأ، كل إمكانيّة لمزيد من التطور الإبداعي على أسسها الخاصة في النظرة إلى العالم ومنهجيتها. بهذا المعنى، لا توجد علاقة منطقية ضرورية بين التطور الإبداعي للمادية الديالكتيكية من جهة، والمسائل التي يطرحها الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين، أو منهجيتهم التي يتبعونها والحلول التي يصلون إليها، من جهةٍ أخرى. بالتأكيد هذا لا يعني، أنه لا توجد علاقة واقعية، أرضية مُشتركة - العالم المعاصر بكل جوانبه- بين المشكلات التي يطرحها الفلاسفة البرجوازيين، وكذلك تحليل المشكلات عند الفلاسفة الماركسيين. نحن نلاحظ أن الفلاسفة البرجوازيين قادرين في بعض الأحيان على طرح وحل المشكلات، التي، ولعدة أسباب، لم يُخضها الماركسيين بعد للمعالجة. إن تجاهل أفكار المفكرين البرجوازيين فقط على أساس أن خصومنا الأيديولوجيين قد تقدموا بها، أو أن المفاهيم السليمة فيها اختلطت بأفكار خاطئة، لا يعني سوى تثبيط تطور الماركسية. في مجرى المشكلات الزائفة التي يطرحها الفلاسفة البرجوازيين، من الممكن والضروري الكشف عن المسائل الابستمولوجية والمنهجية والسيكولوجية حتى عندما تُعرض وتُحل بطريقة خاطئة. يتطلب النقد الماركسي اللينيني للمواقف المُعاصرة في الفلسفة البرجوازية أن يولي الباحث اهتمامه الجاد، ليس فقط بمصدرها الاجتماعي والطبقي، ولكن أيضاً لمصادرها المعرفية. إنها تتطلب مُقارنةً متباينة بشكل صارم عن الفلاسفة البرجوازيين، مع مراعاة الاختلاف بين مواقفهم تجاه الديالكتيك والماركسية من جهة، والأيديولوجيا الإمبريالية العدوانية من جهةٍ أخرى. إنه يتطلب ليس الكشف عن التناقضات الداخلية في النظم الفلسفية البرجوازية وحسب، بل تناقضها مع العلوم وحقائق الممارسة الاجتماعية والسياسية.

لا يمكن للنظرية الثورية أن تكتسب شكلاً صحيحاً ومنتزناً وثورياً حقيقياً إلا عندما تكون مرتبطة بالنضال الجماعي للطبقة العاملة. يجب أن يكون هناك صلة نضالية مع نشاط البروليتاريا العملي، وعندما تكون الظروف مناسبة من أجل نهوض الطبقة العاملة. هذه الشروط الحاسمة للاستمرار الناجح للماركسية لم تتوفر جميعها في أي مكان في العالم الرأسمالي المتقدم منذ الحرب العالمية الثانية. ولكنها قد تظهر في وقت ما. كل ما يمكنني قوله الآن، أنه عندما ستحدث الجماهير نفسها في الغرب، فإن أولئك المنظرين من النوع الذي أنتجه الغرب لمدة 50 عاماً، سيظلون صامتين، بالضرورة، للأبد.

الفصل الأول: ماكس فيبر

يُعتبر ماكس فيبر (أهم علماء الاجتماع) في العصر الحديث، بسبب إسهامه السوسيولوجي (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)¹. لقد قاتلت المثالية الذاتية ضد الاعتراف بأي قوانين موضوعية تحكم التطور الاجتماعي، وقد صعد الكانطيون الجدد هذا القتال. كان على رأس من قاتلوا ضد قوانين التطور التاريخي، الألماني ماكس فيبر الذي استقر إلى نتائج تقول بأن القوانين الاجتماعية، ومنها الاقتصادية ليست إلا نتاجات العقل البشري. أما سيرورة التاريخ والبنى التي تعاقبت فيه لم تكن إلا (نماذج ذهنية) أنتجها عقل الإنسان لمساعدته على بحث التاريخ. لم يكن فيبر يعترف بالفوضى في العملية التاريخية، ولكنه لم يعترف كذلك بأن التاريخ يسير فيه قوانين معينة، وبذلك صار فيبر يتفق ضمناً مع الكانطيين الجدد ومنهم ريكتر.

يُعتبر الزهد البروتستانتية عند فيبر دعامةً أيديولوجية مركزية لظهور الرأسمالية الحديثة. وبالرغم من التحليل الشاق والطويل الذي قام به في كتابه، إلا أنه انتقد المادية التاريخية صراحةً، كإطار عمل غير كاف في تفسير ظهور الرأسمالية. في (الأخلاق البروتستانتية)، يمكننا تحديد ما يمكن القول أنه النقاش المركزي من جهة بين المثالية الفيبرية التي أثرت على كل السوسيولوجيا الغربية، بما فيها (الماركسية الغربية)، وكانت ملهماً لها، ومن جهة أخرى الماركسية: غلبة الأفكار، مقابل مركزية الظروف المادية والصراع الطبقي في صنع التاريخ.

تأثر الماركسيين الغرب بـماكس فيبر. وعندما نقول الماركسيين الغرب هنا، أي فيما يتعلق بـفيبر يتبادر إلى الذهن: لوكاش، غرامشي، كورس، بلوخ، بنجامين، أدورنو، ماركوز، هوركهايمر، ألتوسير وهابرماس. كان فيبر، بالنسبة إلى بعض هؤلاء، مشكلةً في الغالب، لأنه كان يُفهم أنه مدافع عن الرأسمالية. اعتبره لوكاش أنه داعية إلى السكون الاجتماعي عندما جادل بأن العقلنة الاجتماعية حتمية، واعتبره آخرون أنه مفيد ويمكن الاستعارة منه. صار التعامل مع فيبر جاداً بين هؤلاء الماركسيين، عندما التقوا معه على أرضيته، بادعاءه أن العقل الأدوات قد ألغى العقل النقدي، وأصبحت هذه العقلية الأدوات إلى جانب أرضيتها الاجتماعية، قاصداً بذلك البيروقراطية وهي الشكل الحتمي لكل المجتمعات اشتراكية كانت أم رأسمالية. هنا أصبح فيبر شخصاً (نقدياً) مهماً. فهم هذا التيار من (الماركسية) أن ادعاءات فيبر بشأن العقل هددت بتقويض أية إمكانية لوجود الاشتراكية إلى الحد الذي يمكن قراءتها فيها على أنها نقد ضمني للرأسمالية. استخدم غرامشي ولوكاش أدوات فيبر ضد الرأسمالية نفسها. أما الآخرين، فقد استخدموا فيبر كطريقة لفهم الاتحاد السوفييتي.

1 - الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي

وهكذا، فلم تستخدم شخصياتٍ مثل لوكاش وگرامشي -والذين لم يتزعزعا تقريباً في دعمهم للسوفييت- فيبر كثيراً، ولم يستخدموا أدواته على الإطلاق في فهمهم للاتحاد السوفييتي. من جانبٍ آخر، يصبح فيبر أكثر أهمية عند أولئك الماركسيين الغربيين الذين يمتلكون عداءً لا هوادة فيه للسوفييت، بما في ذلك أدورنو وهوركهايمر وماركوز، والذين اجتمعوا حولهم. كان من بينهم من كان مقتنعاً أن الثورة قد انحرقت بشكلٍ سيء في الاتحاد السوفييتي، وأن مسألة مدى (الكارثة) التي وصلت إليها الأمور هناك، من وجهة نظرهم، قد دفعتهم إلى التشكيك بالماركسية والهجوم عليها. دفعهم هذا، بدورهم إلى مواجهة فيبر، ومواجهة بقية التقاليد الألمانية الكلاسيكية عبر فيبر نفسه، وخاصةً هيغل. لكن أولاً، وقبل كل شيء، كان هناك حاجة إلى تحرير الاشتراكية من الإخفاقات البلشفية، كما رأوها، وهذا ما أدى إلى عودتهم إلى فيبر.

لا يمكن فهم عالم الاجتماع ماكس فيبر إلا ضمن إطار تناقضات التغييرات الاقتصادية الاجتماعية في عصره. في محاولة لتطوير علم اجتماع القيمة المحايدة، يخلق في الواقع قيماً رأسمالية لعلم الاجتماع تعيد إنتاج الخصائص الرئيسية للإجراءات الاقتصادية-الاجتماعية التي بدأها بسمارك في مرحلة الانتقال إلى الرأسمالية الاحتكارية في ألمانيا. في ألمانيا كما في الولايات المتحدة، ساهم الانتقال من رأسمالية المنافسة الحرة إلى الرأسمالية الاحتكارية إبان فترة 1865-1900 في حدوث الكثير من الاضطرابات الاقتصادية الشديدة. أخذت الرأسمالية الألمانية وعلى رأسها أوتو بسمارك، على عاتقها تحقيق الاستقرار خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.

كانت الإجراءات التي اتخذت في فترة بسمارك تصب في مصالح البرجوازية المتوسطة الأكثر ليبرالية التي ولد فيها فيبر، بالإضافة إلى مصالح البرجوازية الكبيرة جزئياً. حيث وعد بأن يقوم ببرنامج حماية اجتماعية برعاية الدولة للعمال، كان هذا جزئياً يصب في مصلحة الشركات الكبرى من أجل تنظيم العمل. قامت ألمانيا آنذاك بإجراءات حمائية على التجارة وفرت الدعم البيروقراطي لرأسمالية الشركات الناشئة التي أصبحت مرادفة للولاء للوطن. صارت هذه العوامل والظروف هي ما يشكل المحور الرئيسي لعلم اجتماع ماكس فيبر.

إذا كانت مساهمة ماركس في علم التاريخ قد بدأت بقلب هيغل على قدميه، فإن مساهمة فيبر كانت قد بدأت بقلب ماركس على رأسه، أي توليف عناصر المثالية الألمانية والمادية الماركسية بمقاربة متعددة العوامل. إن مثالية فيبر واضحة في مفهومه حول (روح الرأسمالية)، التي يفترض أنها القوة الدافعة للذوات في نمط الإنتاج الرأسمالي. إنني باتباعي منهجاً ماركسياً، ونظراً إلى أن فيبر كان ذو تأثير كبير على التقاليد الفلسفية والسوسيولوجية الغربية، ومساهمياً في التأثير على (الماركسية الغربية)، سأقوم بوضع مفهوم أخلاقيات العمل البروتستانتية في سياقها كأيديولوجيا برجوازية، مع التأكيد على أن فيبر قد عزز الذاتية التاريخية وأهم دور البنية والتطور القانوني لعلاقات الإنتاج في التاريخ.

اعتبر فيبر الأخلاق البروتستانتية، بشكل خاطئ، واحدة من أعظم لحظات التحرر من الدين وتحوله من طقوس سحرية إلى سلوك دنيوي. يتسم موقف فيبر تجاه النظام الرأسمالي بأنه متناقض. انقسمت هوية فيبر إلى برجوازي يدعم وبشكل كامل الرأسمالية الألمانية الصاعدة وسلطتها الامبراطورية من جهة، ومن جهة أخرى إلى مفكر متأثر بالنقاش الأكاديمي الذي كان سائداً في ألمانيا في أوائل القرن العشرين المشبع بالعداء الرومانسي للرأسمالية. لقد رفض فيبر الاشتراكية كلياً، ولم يتردد في عدة مناسبات في استخدام الخطاب التبريري بوضوح للدفاع عن الرأسمالية بعلاقتها بالأخلاق البروتستانتية، ويتضح هذا بجلاء في دراسته المعروفة (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية). إن أخلاقيات العمل البروتستانتية هو النقد الفيبري الأكثر وضوحاً للمادية التاريخية، حيث يفترض أنه لا يمكن العثور على جذور الرأسمالية في الظروف المادية الفعلية، بل في أفكار جون كالفن والإصلاح البروتستانتية، والذي دعا إلى تراكم الثروة باعتباره هدفاً بحد ذاته، ومؤشراً مسبقاً على الموقع الأصلي للفرد.

هنا، الموضوع المؤلف للتاريخ هو (الرجل العظيم) (جون كالفين، بنجامين فرانكلين)، الذين لم يُقدّم فيبر تحليلاً ملموساً بشأن سبب أفكارهم. كان الإصلاح البروتستانتية انذاك انعكاساً للظروف المادية الفعلية لطبقة بدون ملكية وطبقة وسطى صاعدة. لقد عكس الدين الظروف المادية السيئة، بينما شكل الإصلاح البروتستانتية حركة (ثورية) ضد هذه الظروف. وضع فيبر في كتابه نظريةً عن أصول الرأسمالية تتناقض بشكل حاد مع المادية التاريخية. يضع في مركز تحليله التأثير الذي أدى إليه توسع الطوائف الدينية البروتستانتية والقيم الأخلاقية التي بشرت بها، والتي قادت إلى ظهور ونمو العقلية والسلوك الضروريين للحفاظ على الرأسمالية: ما دعاه (روح) الرأسمالية.

واضحاً ذلك كهدف له، أخذ كتابات بنجامين فرانكلين كمثال متميز لما يراه طموحاً لكسب المال. من وجهة نظره، رأى فرانكلين اكتشافه لفائدة الفضيلة كوحى من الله الذي أراد توجيهه نحو الفضيلة بهذه الطريقة، وأن الفضيلة الأسمى لهذه الأخلاق هي كسب المال والمزيد منه، بالإضافة إلى التجنب الصارم لكل المتع غير المجدية. إن الزهد الذي شجعت الكالفينية وغيرها من الكنائس البروتستانتية سيُعزز بشكل أساسي بمفهوم "الأقدار"، الذي يؤكد أن النجاح في الأنشطة الاقتصادية هو دليل على نعمة من الله. بهذه الطريقة كان الإنسان يقوم بتشريف الله، ذلك الذي يسعى إلى تحقيق الأرباح أثناء الوظيفة التي قُدمت له باعتبارها مهنته. وبالمثل، بالنسبة للطبقات الدنيا في المجتمع أصبح الانضباط والعمل الشاق ضرورةً دينية. وحسب رأيه، تم وضع قيمة دينية على العمل المتواصل والمستمر في "نداء" علماني باعتباره أعلى طريقة للزهد وفي الوقت نفسه الدليل الأوضح على التجدد وصدق الإيمان. كان هذا حتماً أقوى وسيلة يمكن تخيلها يتم من خلالها انتشار فلسفة الحياة والتي أُطلق عليها اسم روح الرأسمالية. وإذا تم الجمع بين هذا التقييد على الاستهلاك وحرية السعي لتحقيق الربح فستكون النتيجة هي خلق رأس المال من خلال الإيجار الزهدي على الادخار.

يشير غورسكي¹ إلى أن نظرية فيبر تصطدم بمشكلة لدن اعطاءها أولوية مركزية لجانب الأقدار، لأن بعض الطوائف طورت أخلاقيات الزهد داخلياً ولكنها رفضت مع ذلك مبدأ الأقدار. أخيراً، تهرب فيبر من هذه المشكلة عندما أشار إلى أن النظام الكنسي الذي تشترك فيه جميع الطوائف هو الذي يفرض الانضباط الزاهد للبروتستانت وليس مذهباً واحداً محدداً. هذه المناورة النظرية تضعف حتماً حجة أطروحة فيبر.

يجادل فيبر، من ناحية، بأن انتشار الأخلاق البروتستانتية لعب دوراً رئيسياً في نشوء الرأسمالية، أو على الأقل (روح الرأسمالية) التي كانت شرطاً أساسياً لظهور الرأسمالية. كان العنصر الرئيسي في هذه العملية هو الطريقة التي نبتت فيها الطوائف الدينية والكنائس من الإصلاح والتي شكلت كل سلوك العمال والرأسماليين. وفي الوقت نفسه يعترف بأن المفكرين الآخرين قد يكون لديهم وجهات نظر مختلفة، مع عوامل سببية أخرى لها أهمية كبيرة، ويقول في نهاية كتابه "هل من الضروري الاحتجاج على أن هدفنا ليس أبداً استبدال تحليل سببي (مادي) حصراً بتأويل روحاني للحضارة والتاريخ، تأويل لن يكون كغيره أحادي الجانب؟ كلاهما أمر ممكن، يبقى أنه في حدود ما يتجاوزان دور العمل التحضيري ويدعيان التوصل إلى استنتاجات، فإن كلاهما يسيء إلى الحقيقة التاريخية"². تم تقديم تلك الكلمات للقارئ بعد عشرات الصفحات المثقلة بالتفاصيل للمواقف البروتستانتية المختلفة وتأثيرها على سلوك الناس. اعترف بالأسباب المادية لهذا التطور، لكنه لم يعتبرها مهمة مثل أفكار الزهد الديني. إن الانتقاد الأساسي لعمل ماكس فيبر يكمن في أنه لا يأخذ في الاعتبار القوى المادية وأنه يدعي أن أصول الرأسمالية هي نتيجة للأفكار التي جلبتها الأخلاق البروتستانتية. ومع أن تحليله هو أكثر دقة من ذلك، إلا أنه يضع قيوداً مهمة على قوة الدولة في تحويل الاقتصاد. يقول: "بإمكان التنظيم الماركنتيلي للدولة أن ينظم الصناعات وليس تطور روح الرأسمالية، أو على الأقل لا يستطيع، وحيداً، القيام بذلك. وحيث كان يعمل بطريقة سلطوية بوليسية، كان يحدث شللاً في عملية التطور هذه"³. وفي نفس الوقت إنه في الوقت الذي كان يكتب فيه، كانت الظروف الاقتصادية تفرض نفسها على الروح الرأسمالية لمجتمعاتنا "أما اليوم، فقد افلتت الروح النسكية (الزهدية)⁴ الدينية من القفص نهائياً؟... على كل حال لم تعد الرأسمالية الظاهرة بحاجة إلى هذا الدعم منذ ان استندت إلى قاعدة ميكانيكية"⁵، وكذلك، يقول "إن الرأسمالية... تربي وتختار، من خلال عملية انتقائية اقتصادية، عناصرها، عمالاً ومشرفين، الأكثر قدرة والذين لا يُستغنى عنهم"⁶.

ومع ذلك، فهو لم يفوت الفرصة للفت الانتباه إلى الحدود الضيقة للمادية التاريخية. في إشارة إلى فكرة العمل الجاد في السعي لتحقيق التقدم الاقتصادي يقول: "إلا أن الخطوات الأولى من أية

¹ - The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe, Philip Gorski, Yale University, the Journal of Modern History March 2006.

² - الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، ص 149

³ - نفس المصدر ص 194

⁴ - الكلمة هي Asceticism في النسخة الإنجليزية من الكتاب، وأعتقد انه سيكون من الأدق ترجمتها بـ(الزهد)، بما يشير إلى المعنى والظاهرة التي قصدتها فيبر.

⁵ - نفس المصدر ص 148

⁶ - نفس المصدر ص 30

أيديولوجيا تكون مزروعةً بالأشواك أكثر بكثير مما يتصوره منظروا (البنية الفوقية). فالأفكار لا تتفتح كالأزهار. لقد كان على روح الرأسمالية، بالمعنى الذي أعطيناها إياه حتى الآن، لكي تفرض نفسها، أن تقاتل ضد عالم من القوى المعادية¹. نرى حينئذ، من وجهة نظر فيبر، أن الأفكار هي القوى الحية وراء التطورات الجديدة، وأن التاريخ مكتوب وفقاً لهذه الأفكار. تكافح أفكار العمل الجاد وكسب المال من أجل (الفوز) بمساحاتها في تاريخ العالم ضد "القوى المعادية". يقودنا هذا إلى نقطة الخلاف الرئيسية² بين الأطر النظرية الفيبرية المثالية والماركسية عندما يتعلق الأمر بالتاريخ والتغير الاجتماعي: قوة الأفكار مقابل الظروف المادية والصراع الطبقي. هذه هي الفكرة الأساسية التي استلهمتها السوسيولوجيا البرجوازية وقطاعات من (الماركسية) الغربية. تلعب الأفكار دوراً بارزاً في تصور ماكس فيبر عن التاريخ. وفي إشارة إلى الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية والمبادرين إليها، يقول: "إن هذه الثورة، على العموم، ليست رهناً بتوفير فيض من الرساميل الجديدة - أعرف حالات كان يكفي فيها بضعة آلاف من الماركات المستلفة من الأقارب - بل رهن، توفر روح جديدة: إن (روح الرأسمالية) قد دخلت حيز الفعل. فالقضية الأساسية على صعيد توسع الرأسمالية الحديثة ليست قضية مصدر رأس المال، بل نمو روح الرأسمالية³، لذلك تم تزويد الرأسماليين بالأدوات والطموح لممارسة الأعمال التجارية من خلال الأيديولوجية أو القيم الأخلاقية التي نشرها وانتشرت بين البروتستانتين. كان الرأسماليين الجدد ممتلئين بالطاقة ووضوح الرؤية، مع "المزايا الأخلاقية المحددة"⁴، هذه الصفات قبل كل شيء هي التي جعلت من الممكن تكثيف وتائر العمل بشكل غير محدود، أي ما يطلبه المقاولين ورجال الأعمال. الأخلاق البروتستانتية هي التي دفعت الطبقات الوسطى ورجال الأعمال من أجل متابعة مصالحهم الاقتصادية ليرضوا الله بذلك. أراد فيبر من هذا الكتاب بشكل أساسي مهاجمة المادية التاريخية التي تؤكد بأن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي، وأن يثبت بأن الأخلاق البروتستانتية، من العمل الجاد والنشاط الاقتصادي المنهج وإعادة استثمار المدخرات قد أنشأت الواقع الرأسمالي: فلنلاحظ أن هذا وصف قريب جداً للصورة النمطية للبرجوازية عن نفسها.

الأمر الأكثر إثارةً للدهشة في تفكير فيبر هو أن نفس الوصفات الأخلاقية هذه، كانت المفتاح في توفير "عمال صبورين واعين استثنائيين يشكلون جزءاً من مهمة تُعتبر بمثابة غاية يريد بها الله"⁵ في القرن السابع عشر. أعطى نفس هذا الزهد الديني شكلاً للسلوك المدفوع اقتصادياً للبرجوازية الناشئة ولطبقة عاملة منضبطة خاضعة ستملاً المصانع خلال القرنين اللاحقين. وبتتبع خط تفكيره، فإن (النداء الرباني) - وهو مصطلح استخدمه مارتن لوثر - قد مارس قوةً على الفلاحين والفقراء بحثهم على الانتقال إلى البلدات والمدن الناشئة والعمل مقابل أجور بائسة. ما لم يذكره فيبر في حججه هو عملية التراكم البدائية العنيفة، والتي حُرِمَ فيها مئات الآف الفلاحين من أراضيهم (ومعها، من وسائل

1 - نفس المصدر ص31

2 - من بين نقاط خلاف أخرى

3 - نفس المصدر ص37

4 - نفس المصدر

5 - نفس المصدر ص135

عيشهم) وأجبروا على الذهاب الى البلدات والمدن الناشئة، وبسبب من الفقر المدقع والحاجة للطعام، دخلوا سوق العمل. تُعتبر رواية فيبر للأحداث زاهرة وخطية إلى حد كبير: "إن شاباً من عائلة المقاولين ذهب إلى الريف، وهناك انتقى بعناية النساجين الذين يريد استخدامهم، وهو يشد وثاقهم وتبعيتهم أكثر فأكثر، ويزيد من شدة الرقابة على منتوجاتهم، ويحولهم بالتالي من مزارعين إلى عمال".¹

هذه صورة ساذجة للرأسماليين وصعودهم إلى المواقع الاقتصادية القوية. لا يوجد استغلال، ولا إكراه لطبقة أخرى، ولا نهب، فقط الزهد الديني هو الذي يدفع الطرفين إلى لعب أدوارهما. تحدث ماركس في كتاب (رأس المال) الجزء الأول عن الآلية التي تم تحويل الفلاحين فيها إلى عمال، وبأنها كانت عملية بعيدة كل البعد عن الانتقال السلمي، حيث استتبعت عمليات نهب وتهجير هائلة: "في تاريخ التراكم الأولي نجد أن التحولات، التي تخدم بمثابة روافع للطبقة الرأسمالية في مجرى تكوينها، هي التي تشكل عصوراً في هذا التاريخ، وتقف في مقدمتها تلك اللحظات التي تُقصى فيها جماهير غفيرة، بُغْتةً وعنوةً، عن وسائل عيشها، ويُلقى بها في سوق العمل بهيئة بروليتاريين شريدين بلا حماية. إن انتزاع الأرض من المُنتج الزراعي، الفلاح، هو أساس هذه العملية برمتها".²

وكان ضم المشاعات الطريقة العملية التي نُفذت فيها هذه العملية. تم الاستيلاء على الأراضي الشاسعة الصالحة للزراعة بشكل تعسفي من الفلاحين حيث زرع الفلاحين محاصيلهم في العصور الوسطى وتحولت إلى مراعى خاصة من خلال الوسائل الاقتصادية والقسرية. بدأت هذه العملية في إنجلترا أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، واختفت طبقة صغار ملاك الأراضي الإنجليزية في أواسط القرن الثامن عشر. شرّعت الدولة سرقة الأراضي من خلال تمرير (قوانين الضم) Enclosure Acts، وهي التي ضمنت توارث حقوق الملكية لأولئك الذين طالبوا بملكية الأرض التي تم الاستيلاء عليها. ضمنت الأسيجة التي أُقيمت أن الفلاحين سيظلون بلا أرض. ومع إنشاء جيش هائل من العمال، سيكون الأمر مجرد مسألة وقت حتى يتدفقون على التجمعات المدنية مدفوعين بالرغبة في تأمين بقائهم. إذا كان هناك في نفس الوقت، زهد ديني يشجع ويعزز انضباط العمال وعملهم الشاق، فإن أهميته تتضاءل، وحتى يصبح بدون أية قيمة مقارنةً بالسعي الذي لا مفر منه لكسب عيشهم. حدثت هذه العملية من التراكم الأولي في أوقات مختلفة في بلدان أخرى. من المعروف أن ماكس فيبر كان واسع الاطلاع، إن لم نقل مُفكراً موسوعياً. إن الدراسة الشاملة حول مختلف فروع الطوائف البروتستانتية وقيمها الأخلاقية هو عمل هائل. ومع ذلك، فإن العيب الرئيسي في (أخلاق البروتستانتية) هو الأدلة الضعيفة التي دعمت الحجج التي شكلت ادعاءات فيبر الرئيسية المُنتلقة من تفضيلاته ومصالحه الطبقية. لقد ابتليَ بعبارات كثيرة من مثل (كل مقول يعرف) أو (يُقال كثيراً) أو (تم تأكيد هذا من قبل أحد الأقارب). العديد من الحجج التي شكلت العمود الفقري لـ(الأخلاق البروتستانتية) مدعومةً فقط بأدلة سردية.

¹ - نفس المصدر ص36

² - رأس المال الجزء الأول، كارل ماركس، ترجمة د. فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013، ص883

على أي حال، فإن الأدلة التي قدمها فيبر في عمله لم تكن تفي بالمعايير الدنيا المطلوبة من قبل الأوساط الأكاديمية اليوم، فكيف بالنسبة لمعايير المسألة الأساسية في المادية التاريخية؟ حينها ستكون تلك الأدلة لاغية كلياً. لا يدور النقاش الرئيسي حول مدى انتشار الأخلاق البروتستانتية. بل مدى فرضها طرقاً جديدة في الانخراط بأنشطة اقتصادية وصياغتها للموقف من العمل، وما إذا ساعد ذلك في تحقيق الرأسمالية. وعلى الرغم من أن فيبر يميل إلى أن يكون حذراً بشأن تأكيدات وأسبابه التي يقدمها، فإن مجموعة من العلماء نقلوا أطروحته إلى مستوى أعلى. يشرح جاك ديلاكروا وفرانسوا نيلسن كيف تم بناء "تفسير مشترك" حول أطروحته و"أخذت حياة خاصة بها"¹. افترض التفسير المشترك أن تلك الدول التي انتشرت فيها الأخلاق البروتستانتية امتلكت اقتصادات أقوى وأسرع. لم يشارك المؤلفين في النقاش، حول ما إذا كان هذا التفسير صحيحاً بالنسبة لأطروحة فيبر أم لا، بل قاموا بدلاً من ذلك بإنشاء نموذج إحصائي لاختبار هذه الفرضية: النتائج كانت سلبية للغاية. سيكون من الظلم والخطأ وضع أطروحة فيبر في مقابل نموذج كمي صارم بدون تحليل عميق للمسألة، ولكن نتائجها لا تزال ذات صلة². كانت النتائج سلبية أيضاً في دراسة مماثلة لديفيد كانتوني، أنشأ فيها نموذجاً كمياً لاختبار ما إذا كان انتشار البروتستانتية وقيمها الأخلاقية قد أثر على النمو الاقتصادي في 276 مدينة ألمانية بين أعوام 1300-1900.³

وعلى الرغم من أن فيبر يركز على جانب واحد من تطور الرأسمالية، إلا أن الأهمية القصوى التي يوليها لقوة الأفكار والثقافة تجعل نقاشه موجهاً بالكامل ضد الفهم المادي للتاريخ، بحيث صار انجياً لاحقاً لكل من يريد أن يخرج عن الماركسية على استحياء، بحجة دوغمانية المادية التاريخية. يجب القول أن الأدلة التي قدمها صاحب الكتاب هي قصصية في معظمها وليست تجريبية. إن الادعاء بأن الزهد الديني والتنسك كان له بعض التأثير في تشجيع الانضباط بين العمال وموقف كسب المال بين رواد الأعمال هو أمر منطقي ومحتمل. أما الادعاء بأنه كان عاملاً أساسياً في نشوء الرأسمالية وانتشارها هو أمر سيفشل تحت ضغط الاختبار التاريخي والعلمي الدقيق.

حتمية اقتصادية مُقابل تعددية خلافة؟

لطالما كان ماكس فيبر لاعباً أساسياً في أوساط الأكاديميين، ومؤثراً قوياً في وسط الماركسية الغربية، بل وحتى نكون أكثر دقة، لقد كان فيبر عصياً مفضلة لهم للتغلب على الماركسية:

¹ - The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth Century Europe, Jaques Delaroux And Francois Nielsen, Oxford University Press, p3

² - يمكن كذلك الاطلاع على مقالة ستيفان ساندرسون:

Testing the Protestant Ethic Thesis With Quantitative Historical Data: A Research Note

³ - The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in German Lands, Davide Cantoni, Barcelona Economic Working Papers Series: Working Paper Num 524

الماركسية (الأرثوذكسية) الاختزالية، الحتمية الاقتصادية. أما فيبر فيتمتع بفهم أكثر تطوراً للأسباب (التعددية)-تعددية العوامل- واستقلالية أيديولوجية وسياسية، ومع ذلك، هل الأمر حقاً كذلك؟

إن فيبر، وليس ماركس هو الذي نظر إلى التاريخ نظرة فجأة، وبعيداً عن أن يكون فيبر قد أخذ الفكر السوسيولوجي في تجاوز للفظائع المزعومة للحتمية الماركسية، عاد فيبر إلى الغائية ما قبل الماركسية، حيث كان التاريخ كله دافعاً نحو الرأسمالية، حيث تنتظم الواجهة الرأسمالية في كل حركات التاريخ.

بالنسبة إلى فكرة التقدم، بارتباطها عادةً بالتنوير، فانها تتألف من خيطين متميزين، ولكن متصلين. من ناحية، كان هناك اختلافات حول موضوع تطوير الإنسان كظاهرة ثقافية وسياسية بشكل أساسي، صعود العقل والحرية. من ناحية أخرى، كان هناك نوع من المادية التي مثلت التاريخ كمرحلة لتطور (أنماط الثروة)، وتحديداً نضوج (المجتمع التجاري)، وهي المرحلة الأخيرة والأكثر كمالاً. تم توحيد كلا الخيطين في مفهوم التقدم التقني، والذي تجلى فيه تطور العقل البشري في تحسين تقنيات توفير الثروة، ليس فقط كمال أدوات الإنتاج، ولكن قبل كل شيء تقسيم متكرر ومتزايد ومُنْتَقَى في العمل، المدينة والريف، المهن المتخصصة، وفي نهاية المطاف داخل ورشة العمل نفسها. رافق هذه التحسينات المادية على الصعيد الثقافي نمو العقلانية وانحسار الخرافات، وتطور في الحرية على الصعيد السياسي، وبقدر ما تطورت فكرة التقدم هذه، أصبحت بعض الافتراضات الأساسية المتضمنة فيها واضحة بشكل متزايد، على وجه الخصوص، الافتراض بأن بذور (المجتمع التجاري) كانت موجودة مسبقاً بالفعل، منذ بداية التاريخ، بل في أعماق الطبيعة البشرية نفسها. بمعنى أن علاقات الملكية الحديثة الرأسمالية هذه، كانت متجذرة في أكثر ممارسات التبادل بدائية بين المنتجين، والذين أصبحوا متخصصين بشكل متزايد في التقسيم المتطور للعمل الذي عزز عملية التطور الاقتصادي. الرأسمالية، بكلمات أخرى، وبكل بساطة، كانت مجرد نضوج للتجارة وتقسيم العمل من خلال هذا التطور الطبيعي.

النتيجة الطبيعية لهذه الأطروحة الفجأة، هي أن الإقطاع الأوروبي كان يمثل فجوة، وهو انقطاع غير طبيعي في التطور الطبيعي للمجتمع التجاري، والذي تأسس بالفعل في البحر الأبيض المتوسط القديم، والذي قاطعه (هذا التطور) عوامل غريبة في شكل غزوات بربرية. مثلت العصور المظلمة تراجعاً، سواءاً من الناحية المادية لأن الاقتصاد عاد إلى مبدأ الكفاف، وثقافياً حيث أن عقلانية القدماء قد مهدت الطريق إلى قوى جديدة للعقلانية والخرافة. توقف التطور الاقتصادي في مساره بسبب طفيلية سلطة الإقطاعيين. ولكن بإنشاء المدن وإعادة النظام أزيحت العقبات من أمام التجارة مرة أخرى، وأعطيت الطبيعة البشرية مجالاً رحباً، وعاد التقدم التاريخي إلى مجراه. لم يكن من الواضح بشكل لا لبس فيه، حتى الثورة الفرنسية، أن البرجوازية كانت ذات التقدم، طبقة حضرية من التجار والصناعيين.

تمت معالجة الديناميكية الخاصة للرأسمالية الحديثة، باختلاف قوانين حركتها اختلافاً كبيراً عن كل شكل اجتماعي سابق -ضرورات المنافسة وتعظيم الربح- إخضاع الإنتاج للتوسع الذاتي لرأس المال- والحاجة المتزايدة إلى تحسين إنتاجية العمل عن طريق التكنيك- تمت معالجتها ببساطة على أنها امتداد طبيعي للممارسات القديمة ونضوج نبضات كانت موجودة في أفعال التبادل الأكثر بدائيةً، بل في طبيعة البشر ذاتها. ما كان مطلوباً ليس شرح لعملية تاريخية فريدة من نوعها، ولكن مجرد وضع العقبات في عين الاعتبار وضرورة إزالتها. وإذا تركنا المصلحة الذاتية تعمل بذاتها فإنها ستنتج الرأسمالية حتماً، إذا استرشدت بالعقل. بعبارة أخرى، تم افتراض وجود الرأسمالية من أجل تفسير ظهورها. كان ماركس يصر على خصوصية الرأسمالية وقوانين الحركة الخاصة بها. كانت الضرورات المحددة للرأسمالية، أي دافعها التنافسي للتراكم عن طريق زيادة إنتاجية العمل شيئاً مختلفاً عن المنطق القديم المتمثل في جني الأرباح التجارية، ولا يمكن قراءة مبادئ الرأسمالية وسحبها على التاريخ كله. مثلاً، في الغروندريسا، وفي مواجهته مسألة تحول علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية إلى علاقات رأسمالية، فإنه لم يفترض وجود الرأسمالية مسبقاً. في (الرأسمال)، هذا التحول في علاقات الإنتاج متجذر في العلاقات الإقطاعية نفسها. في هذا المفهوم الجديد فقط، يمكننا أن نرى مفهوم (نمط الإنتاج) بالمعنى الماركسي المميز. وهنا يشرح ماركس أن لكل شكل اجتماعي نمطاً خاصاً في النشاط الاقتصادي، مع قوانين حركة خاصة به، ومنطق عملياته الخاص به. هذا شيء مختلف تماماً عن المفاهيم السابقة للتطور الاقتصادي، حيث انه، في الواقع، تقدم طبيعي لمنطق اقتصادي عالمي واحد. وفقاً لوجهة النظر ما قبل الماركسية هذه، يمكن للمجتمعات ان تختلف بالتأكيد، لكن اختلافها ليس مسألة أشكال محددة كل منها له منطقها الخاص، بل مراحل تتطور في شكل اجتماعي واحد، أو في أحسن الأحوال، اختلافات في طبيعة ودرجة ما يشجع أو يعيق هذا المنطق التاريخي الطبيعي الخطي.

تأخذ الغائية البرجوازية شكلاً أكثر دقةً عند ماكس فيبر. يعرض أكثر من أي مفكر آخر في كل مجال العلوم الاجتماعية الغربية، مجموعةً واسعةً جداً من المصالح والمعارف، من العصور القديمة إلى الحديثة، من الشرق إلى الغرب. في ظاهر الأمر، تعارض الأنماط التي يستعرضها فيبر الاقتراح القائل، بأنه مثله مثل الكثير من قبله، كان يميل إلى التعميم من تجربة أوروبا الغربية. حتى أن كل مشروع حياته كان قائماً على أن يحدد خصوصية الحضارة الغربية باعتبارها واحدةً من عديد من الأنماط التاريخية. حتى أنه انتقد المفاهيم الغربية حول التقدم. ومع ذلك، يقبع في قلب سوسيولوجيته فلتر يرشح كل التاريخ من خلال منظور الاقتصاد الرأسمالي الحديث. تبدو هذه النقطة أكثر وضوحاً من خلال الاعتبار الذي يضعه فيبر عن أصول الرأسمالية. يتعلق هذا التفسير، بما يُشتهر به (الأخلاق البروتستانتية)، وهي الطرق التي حفزت نمو الرأسمالية الأوروبية عن طريق إصلاحها وتشجيعها للعمل الجاد. كانت فكرة "النداء" Calling وقيم الزهد وتمجيد العمل المرتبط بالكاليفينية، كلها أفضت إلى "روح الرأسمالية". ومع ذلك، كان هذا جزء فقط من شرح فيبر، ويجب أن يُقرأ في مقابل كتاباته عن الطابع المميز للمدينة الغربية. كان للإصلاح آثاره الخاصة لأنه عمل على حضارة تطورت فيها بالفعل مبادئ العقلانية الاقتصادية، حيث أصبحت البرجوازية المشبعة بأخلاقيات

تجارية، قوية بالفعل في سياق الاستقلال الذاتي الحضري الذي كان سمةً فريدةً من نوعها للمدينة الغربية. إن ظهور البروتستانتية في هذا السياق الحضري سهّل اتحاد العقلانية الاقتصادية مع أخلاقيات العمل، ضد ثقل المفاهيم القديمة للعمل كلجنة بدلاً من كونه فضيلة والتزام أخلاقي. ومن هذا الاتحاد وُلدت الرأسمالية الحديثة.

إن محاولات وضع ماركس وفيرر جنباً إلى جنب، مقارنتهما، ومعالجتهما سوياً على اعتبار أن كلاهما شرح تطور الرأسمالية، وتأثر الماركسية الغربية الحاسم بفيرر، له علاقة في أن فيرر تعامل مع الأفكار الدينية والسياسية باعتبارها مستقلة وذات طابع أولي، وهو بهذا جابه المادية الجدلية والطابع المحدد لعلاقات الإنتاج وأولية الاقتصادي. لا تنكشف مثالية فيرر في تحليلاته فقط، بل تتكشف غائيته البرجوازية. إلى أي مدى تفسر (الأخلاقيات البروتستانتية) فعلياً، وما هو المقدار الذي تفسره -مثل النظريات الأخرى عن (المجتمع التجاري)- ببساطة الشيء الذي يحتاج فعلاً إلى شرح؟ يشارك فيرر أسلافه الاعتقاد بأن أساسيات الرأسمالية كانت موجودةً في العالم القديم، ومثلهم، تعامل مع الإقطاع الغربي على أنه فجوة في تطور الاقتصاد الرأسمالي كما في تقدم الثقافة الغربية. يكتب أن "الاقتصاد الطبيعي" في فترة انحدار الإمبراطورية الرومانية "قد سار باتجاه الإقطاعية وفرض ضغطه على البنية الفوقية للعالم القديم الذي كان يمارس التجارة ذات مرة. وبالتالي أضعف هذا إطار الحضارة القديمة ومن ثم انهارت، وغرقت الحياة الفكرية الأوروبية الغربية في ظلام طويل. ولكن كان هذا السقوط مثل أنتايوس¹، الذي استمد قوته من الأرض الأم كلما عاد إليها. بالتأكيد، لو أفاق أحد المؤلفين الكلاسيكيين من مخطوطة في ديرٍ ونظر إلى العالم الكارلوجيني²، سيجده غريباً فعلاً... ولكن بالطبع لم يظهر أي مؤلفين رومان أو يونانيين. لقد غطوا في سبات شتوي عميق، كما حصل مع كل الحضارة، في عالم اقتصادي صار مرةً أخرى ذو طابع ريفي. ولا حتى الكلاسيكيين لم يتذكروهم أحد عندما ظهرت مبارزات وأشعار المجتمع الإقطاعي. لقد فاق الكلاسيكيين العمالقة، وأعيدت القوة والإرث الثقافي بعد انتعاش نور الحضارة البرجوازية الحديثة، فقط، عندما تطورت المدن القروسطية من التقسيم الحر للعمل والتبادل التجاري، وعندما أتاح الاقتصاد الطبيعي الانتقال إلى نور حريات البرجوازيات المدنية"³.

ومع ذلك، فإن النهضة التجارية وإحياء الحضارة الغربية في سياق حريات البرجوازية المدنية الجديدة كانت معززة بعنصر جديد تماماً، وهو اتحاد العقلانية الاقتصادية مع موقف جديد جذري تجاه العمل، أخلاق جديدة للعمل تتعارض مع كل التشويهاة التقليدية للعمل التي تصوره كلجنة

1- أنتايوس، هو شخصية من الأساطير اليونانية القديمة، ابن بوسايدون وغايا. كان يستمد قوته من وجوده على الأرض الأم، ويصرع أي منافس له بسبب ذلك.

2- مملكة قروسطية، كانت تقع في جزء من أوروبا الغربية والوسطى في القرن التاسع، في العادة يُضرب المثل بظلاميتها في الكتابات الغربية عند الحديث حول هذا العصر.

3 - The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, Max Weber, Translated By R. I. Frank, First Published 1897, P283

وعبئ. كانت هذه المجموعة الثقافية الجديدة هي التي سمحت في نهاية المطاف بنضج الرأسمالية إلى شكلها الصناعي الحديث.

يمكن بالتأكيد قراءة نظرية فيبر حول أخلاق البروتستانتية كتعليق على تحول التجارة ببساطة، من آلية للتبادل والتداول إلى مبدأ مُنظم للإنتاج. بهذا المعنى، ربما يكون قد تجاوز النظريات القديمة حول (المجتمع التجاري) في محاولة لشرح ظهور الرأسمالية كأسلوب للإنتاج. ولكنه هل يقدم تفسيراً لهذا التطور العصري؟ هل تضيف (الأخلاقيات البروتستانتية) -سواءً بمفردها أو كجزء من عملية عقلنة أكبر عبر التاريخ- عنصراً جديداً جوهرياً إلى الافتراضات القديمة حول تطور المجتمع التجاري؟ إن تطور نظام اقتصادي يخضع فيه كل الإنتاج للتوسع الذاتي لرأس المال، وضروريات التراكم والمنافسة وتعظيم الربح، يتطلب شيئاً أكثر من مجرد نمو بسيط للأسواق والممارسات التقليدية في البيع والشراء. حتى أنه يتطلب شيئاً أكثر من الإنتاج على نطاق واسع من أجل التبادل. إن التكامل المحدد للإنتاج والتبادل الذي يستلزمه هذا النظام -وفيه تتحكم المنافسة بالاقتصاد، ويتحدد الربح بزيادة تطوير الإنتاجية- افترض مسبقاً تحولاً في علاقات الملكية الاجتماعية أخضع المنتجين المباشرين إلى ضرورات السوق غير المسبوقة تاريخياً، من خلال جعل وصولهم إلى وسائل العيش وإعادة الإنتاج مشروطاً. لا يفسر فيبر هذا التشكل التاريخي الفريد. لا يمكن لأخلاقيات العمل البروتستانتية أن تفسر العلاقة الرأسمالية على وجه التحديد بين التجارة والإنتاجية، لأن اتحادهما مُتضمن بالفعل في تعريفه لـ(العمل).

تمثل فكرة فيبر عن أخلاقيات العمل، عادةً مفاهيمية لطالما كانت العنصر الرئيسي في الخطاب الاقتصادي في المجتمعات الرأسمالية الغربية والتي كانت بمثابة حجر الزاوية في التبرير الأيديولوجي للرأسمالية: الخلط بين العامل والرأسمالي. في الخطاب التقليدي للاقتصاد الحديث، على سبيل المثال، الرأسماليون وليس العمال هم الذين ينتجون. لذلك، تتحدث الصفحات المالية في الصحف الكبرى بشكل روتيني عن الصراعات بين (منتجي) السيارات والنقابات، على سبيل المثال. هذه الادعاءات تعود إلى جذور الثقافة البرجوازية الغربية لدن نشوء الرأسمالية، بمعنى أن السيد يدعي أنه منتج وممتلك ثمار عمل خادمه، بل إن نشاط العمل وكل فضائله المصاحبة له، تعود إلى السيد. النقطة هنا ليس أن السيد يمتلك عمل خادمه، كما لو أن جسد الخادم نفسه من ممتلكات وليه. إنه بالأحرى، إزاحة لفضائل العمل والصناعة من نشاط العمل نفسه نحو نشاط توظيف العمل والاستخدام المُنتج للممتلكات.

إن مُطابقة العمل بالنشاط الاقتصادي للرأسمالي متجذر حقاً في الثقافة الغربية، وتأتي معه النظرة التاريخية التي تقول بأن المعارضة المبدئية -التناقض الاجتماعي الذي يعطي التاريخ زخمه- هو ليس بين الطبقات المنتجة والطبقات المالكة، بين المُستغلين والمُستغلين، ولكن بين نوعين من الطبقة المملوكة، شكلين مختلفين من الممتلكات، الملكية السلبية للمؤجر، الملكية النشطة المُنتجة للبرجوازي.

في نظام اقتصادي حيث يتم تعميم الإنتاج السلعي في كل المجالات، لا يمكن فصل نشاط الإنتاج عن نشاط تبادل السوق حين يكون كل الإنتاج إنتاجاً من أجل التبادل، حين يكون كل الإنتاج خاضعاً للتوسع الذاتي للرأسمال، حين يكون الإنتاج هو إنتاج للرأسمال، وحين لا يتم تحصيل فائض قيمة العمل بالإكراه المباشر بل من خلال توسط تبادل السلعة. من المرجح أن التبادل، وليس العمل المنتج، هو الذي يتم تعريفه كجوهر النشاط الاقتصادي. يشبه هذا الإطار المفاهيمي -حيث يكون النشاط (الاقتصادي) هو تبادل السوق وحيث يكون (العمل) هو التملك الرأسمالي والإنتاج من أجل الربح- فهم فيبر لأخلاقيات العمل وصعود الرأسمالية.

إن التأثير الكامل لاستحضار فيبر لتعريف (الإنتاج)، مع كل ما يترتب عليه بالنسبة لتصوره للتاريخ وتطور الرأسمالية، هو الأكثر وضوحاً في تمييزه بين المدن كمراكز إنتاج ومراكز استهلاك. إذا كان هناك عامل واحد أكثر ثقلاً من أي عامل آخر في روايته لنشوء الرأسمالية الحديثة، فهو طبيعة المدينة الغربية في القرون الوسطى. ومن الخصائص التي تميز تلك المدينة بشكل أساسي عن مدينة العصور القديمة الكلاسيكية -وهي خاصية سمحت للمدينة في القرون الوسطى أن تخدم كنقطة انطلاق لتطوير الرأسمالية بما يتجاوز حدودها القديمة إلى شكلها الصناعي الحديث- إن المدينة اليونانية أو الرومانية كانت تميل إلى أن تكون مراكزاً للاستهلاك، أما في العصور الوسطى ظهرت مدن كانت مراكز للإنتاج بالأساس.

إن القضية الحاسمة هنا ليست ببساطة أن هذه المدن التي تعود للقرون الوسطى أنتجت أكثر من المدن القديمة، ولا أن الكثير من الناس كانوا يشاركون في هذه أكثر من تلك، ولكن وفقاً لما يقوله فيبر، أعطت المدينة التي تعود للقرون الوسطى ثقلاً سياسياً وثقافياً أكبر لمصالح (المنتجين)، بينما كانت المصالح الاستهلاكية، في العصور الكلاسيكية القديمة هي السائدة. لم تؤسس مدينة القرون الوسطى في الغرب شروط الاستقلال الذاتي الحضري التي منحت حرية التجارة والسعي لتحقيق المكاسب فحسب، ولكن أيضاً حضرت الأرضية المناسبة لأخلاقيات العمل من خلال تشجيع مصالح المنتجين وصبغها أيديولوجياً كذلك.

على الرغم من أنه يشوش هذه القضية عبر الإصرار على وجود الرأسمالية في المجتمع القديم، وعلى الرغم من أنه يقلل من شأن المدى الذي ظلت فيه بطرياقية العصور الوسطى المدنية كمؤجرين، فإنه يشير بحق إلى أن هيمنة الملكية التأجيرية -أمالك أصحاب الأراضي، ملاك العبيد، الداننين- والعقالية التأجيرية في العالم القديم، كانت متميزة عن ثقافة ريادة البرنس (المقاولين) والإنتاج الرأسمالي الحديث. صحيح بالتأكيد أن علاقات الملكية المهيمنة في العصور الوسطى القديمة لم تشجع على التوسع في الإنتاج للسوق. وبينما قد لا يخبرنا وضع المقاولين الأثرياء أو معلمي الطوائف إلا قليلاً عن حالة المنتجين كعمال، فلا شك في أنه لم يكن يوجد في العواصم اليونانية اهتمام صناعي واضح. وبالمثل، صحيح أن الخلط بين الإقطاعيين والمدنيين أو المستفيدين الفقراء

من صفقات الحبوب الرومانية ووضعهم تحت مقولة واحدة (المصالح الاستهلاكية) هو غير صحيح إطلاقاً، إلا أنه لا يزال صحيحاً، ان "العمال في الدولة الرومانية القديمة"-الأصح تسميتهم المهنيين والفلاحين الأحرار- ارتبطت مصالحهم المادية الأولية بتوزيع الدولة للحبوب، وبأنها متميزة عن البروليتاريا الحديثة التي تشارك في الإنتاج، إلا أنه إذا كان فيبر يشير إلى شيء حقيقي عن المدينة القديمة في بعض الأحيان، فإنه يتعين علينا أن ننظر بدقة في ماهية رسالته وما تخبرنا به عن الطابع الخاص لمدينة العصور الوسطى والطرق التي بدأ فيها نشوء الرأسمالية الصناعية الحديثة.

يتضح أن مقولة (المنتج) قادرة على استيعاب كل من العمال والمقاولين، لأن المُقاول يمثل بالنسبة لفيبر وضع المقولة ككل. وبعبارة أخرى، فإن الموقع الاجتماعي والثقافي للمقاولين ورجال الأعمال، وليس العامل، هو الذي يحدد بالنسبة إلى فيبر الوضع الاجتماعي والثقافي للإنتاج والعمل. يصبح من الواضح تدريجياً أن الفرق بين مركز الإنتاج ومركز الاستهلاك لا يعتمد بشكل أساسي على عدد سكان المدينة المشاركين في الإنتاج، ولا حتى على حجم أو مدى جودة البضائع المُنتجة ولا على التقييم الثقافي للعمل المنتج، بل على هوية الطبقات التي يرتبط الإنتاج بها، وبشكل أكثر تحديداً، على المدى الذي يتحكم البرجوازي الحقيقي فيه بالإنتاج وبالتالي بقدر ما يخضع لمتطلبات الربح التجاري. يُلخص فيبر الاختلافات بين المدن القديمة ومن العصور الوسطى ويوضح آثارها بعبارات لا أُبس فيها: "يظهر الفرق العظيم بين المدينة القديمة ومدينة العصور الوسطى المتطورة بالكامل... في (إهمال مصالح المنتجين الحرفيين). في مدينة الديمقراطية القديمة التي يسيطر عليها جيش الهوليت، سكان المدينة الحرفيين، أي السكان الذين لم يحصلوا على قطعة أرض ولم يكونوا قادرين على تجهيز أنفسهم بالمعدات العسكرية لعبوا دوراً سياسياً ضئيلاً. قاد المدينة في العصور الوسطى الحرفيين الأغنياء والمؤثرين أي الرأسماليين الصغار. لكن ضمن مواطني الدولة القديمة، لم يكن لهذه الطبقات أية سلطة هامة. إذا كانت الرأسمالية القديمة ذات توجه سياسي، فإن الديمقراطية القديمة كانت كذلك".¹

الفرق الرئيسي بين المدن القديمة ومدن القرون الوسطى هو أن الأخيرة تمثل مصالح المنتجين بمعنى أن الأولى لم تفعل ذلك. لكن، لا يعني هذا، القول أن مدينة العصور الوسطى كانت تمثل مصالح العمال في حين أن المدينة القديمة لم تفعل. إذا كان أي شيء، فإن العكس هو الصحيح. في العصر الذهبي للديمقراطية الأثينية، على سبيل المثال، هيمنت مصالح البرجوازية الصغيرة الحضرية على المدينة، كما يشير فيبر، حشود من المنتجين الصغار، الحرفيين، العمال والفلاحين الذين شكلوا غالبية المواطنين. ما افتقرت إليه الديمقراطية هو "برجوازية قوية بالمعنى الحديث"². إن السمة المميزة للمنتجين هو ليس المدى الذين ينخرطون فيه بالإنتاج، ولكن إلى المدى الذي ينخرط فيه الإنتاج بالتجارة.

¹ - Economy and Society, Max Weber, University of California Press, P1346

² - Ibid. P1347

إذاً، البرجوازي الحقيقي، سواءً كان منخرطاً في العمل المنتج بنفسه أم لا، فهو مُنتج. ولإكمال المفارقة، تم تعريف الطبقات الدنيا الأثينية، حتى عندما كانوا منخرطين في العمل المُنتج كمنتجين أكثر منه كمستهلكين. يُعزى هذا جزئياً، وفقاً لفيبر إلى أن المحور الرئيسي للصراع الاجتماعي، لم يكن، كما في العالم الحديث بين البروليتاريا الصناعية وأصحاب العمل الصناعي بل بين المدنيين والداننين. لكن إذا كانت الطبقات الدنيا، بصفتها مدينة (واقعةً في الديون) جسدت مصالح المستهلكين، فقد كانوا مستهلكين بمعنى آخر كذلك، كمتلقين للمدفوعات العامة لأداء الواجبات المدنية، وهنا تبرز آثار (مصالح المنتجين) الخاصة بفيبر في ارتياح حاد. إذا نظرنا إلى الرسوم المدنية التي دفعها المواطنين العمال والتي سهلت المشاركة السياسية، من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر فيبر -أي من وجهة نظر المنتجين كعمال بدلاً من اعتبار المنتجين هم الرأسماليين- فقد يُدرك هذا كتجسيد دقيق لمصالح المُنتج. خدم الوضع المدني للفلاحين والحرفيين في الديمقراطية مصالح الطبقات العاملة بإعطائهم حصانةً معينة للاستغلال من قبل ملاكي الأراضي والدولة. كان هذا النوع من الاستغلال باستخدام الإكراه العسكري والسياسي المباشر نموذجي لجميع المجتمعات ما قبل الرأسمالية. إن مصالح العمال بهذا المعنى، ضمن إطار عمال مفاهيم فيبر ليست هي القضية ذات الصلة. لذا، فإن الرسوم المدنية تصبح مجرد شكل من أشكال الدخل غير المكتسب (التأجير) والذي لا يمكن تمييزه بنيوياً في هذا الصدد عن الدخل السلبي، الدخل الاستهلاكي للتأجير الإقطاعي غير المُنتج. وبهذا المعنى أيضاً، فإن مصالح الإقطاعيين، الفلاحين والبرجوازية الصغيرة المدنية في المدينة القديمة هي سياسية وليست اقتصادية، الإنسان السياسي غالب على الإنسان الاقتصادي.

ويُصر فيبر على أن العمل والديمقراطية قد تدهورا اجتماعياً في المدن القديمة، على عكس موقف الحرف اليدوية في العصور الوسطى في وقت لاحق. كان لدى فيبر ما يفكر فيه أكثر من تأثير العبودية على ثقافة العصور الكلاسيكية القديمة وعلى ثقافة العمل. بالنسبة له، إن التعبير الأكثر أهمية عن الوضع الاجتماعي الاضطهادي للعمل في اليونان القديمة هو غياب الروابط النقابية ومُختلف الحقوق القانونية المرتبطة بها. هذه هي النقطة التي عاد إليها مراراً وتكراراً في شرح الفروق بين المدينة القديمة ومدينة العصور الوسطى. هذه هي إذاً، الخلفية التي بنى عليها فيبر حجته حول (روح الرأسمالية) في الغرب. سمح مركز الإنتاج القروسطي مع حريات المواطنين لنشوء العقلانية الاقتصادية، ومهدت أخلاقياتها المُنتجة الطريق لأخلاقيات (العمل). ولكن التحقيق الكامل للاتجاهات الموجودة بالفعل في مدينة العصور الوسطى، والتطبيق الكامل للعقلانية الاقتصادية ليس فقط على التجارة ولكن على تنظيم الإنتاج أيضاً وبروز البرجوازية الحقيقية كذات للإنتاج، تطلبت على ما يبدو المزيد من تحرير العقلانية الاقتصادية من العوائق السياسية والثقافية التي تقف في طريقها. قد يكون الإنتاج في المدينة القروسطية خاضعاً بالفعل لمتطلبات التجارة، ولكن تنظيم العمل نفسه، وعملية العمل، وضوابطه وتقنياته وأدواته لم يتغير بالكامل بعد ويجب على عقلانية رأس المال أن تفعل ذلك. مثلما تم استبدال التطفل السياسي للأرستقراطية الإقطاعية بشكل حاسم بالنشاط الاقتصادي للبرجوازية الحقيقية والحديثة، كان لا بد من استبدال العقلية الاستهلاكية التقليدية أو الريعية بالكامل بقيم الإنتاجية. تحقق التحول الثقافي اللازم عن طريق الأخلاق البروتستانتية.

ومع ذلك، لا يمكن لأخلاق فيبير البروتستانتية أن تُفسر (روح الرأسمالية) من دون، مرةً أخرى، افتراض وجودها بالفعل. إن فكرة (النداء)، وقيم الزهد، وحتى تمجيد العمل الشاق في حد ذاتها ليس لها ارتباطات ضرورية مع ظهور الرأسمالية. ما يجعل أخلاقيات العمل رأسمالية ليس تمجيد العمل نفسه ولكن مطابقته بالإنتاجية وتعظيم الأرباح. ومع ذلك، تفترض هذه المطابقة مُسبقاً إخضاع العمل لرأس المال وتعميم الإنتاج السلعي، الأمر الذي يفترض بدوره تبعية المنتجين المباشرين لمتطلبات السوق.

لا يمكن لأي من المصطلحات الرئيسية في معادلة فيبير -تقاليد الاستقلالية البرجوازية أو اللاهوت البروتستانتية- ولا كلاهما معاً، شرح هذه الافتراضات. إذا لم يكن هناك شيء في مفهوم (العمل) يتطلب ارتباطه بالتجارة، أو إذا لم يكن هناك أي شيء في ممارسة المواطنين الأحرار الاقتصادية التقليدية من شأنها أن تُفسر حضور العمل للرأسمال، فلا شيء في عقلانية جني الأرباح التجارية يمكنها أن تُفسر كيف أن كل الإنتاج صار إنتاجاً من أجل التبادل وأن المنتجين المباشرين اضطروا لدخول السوق من أجل الوصول إلى وسائل إعادة إنتاج أنفسهم. وبالتأكيد ليس هناك ما يُفسر كيف أصبح الإنتاج خاضعاً لضرورات المنافسة، وتعظيم فائض القيمة والتوسع الذاتي لرأس المال. لقد كان ماركس، وليس فيبير، هو الذي اعترف بأن هذا هو ما يتطلب التفسير وأنه لا يمكن العثور على التفسير إلا في العلاقات الأولية للإقطاع والعملية التي تحولت بها داخلياً. بالنسبة إلى فيبير، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثيرين من قبله، كانت الأخلاق البرجوازية عقبة من قِبَل ونقيضاً للذهنية الاستهلاكية الإقطاعية، بينما، في الوقت نفسه، سمحت الإقطاعية بتطور الرأسمالية في فترتها المدنية. وفرت استقلالية المدينة الحضرية مساحةً -خلقها (الاقتصاد الطبيعي) ونشئت السلطة السياسية- يمكن فيها لروح الرأسمالية أن تتطور بدرجة من التحرر من هذه القيود الطفيلية. لكن في حين أنه لا يوجد أدنى شك في أن الاستقلال الذاتي المميز للمدينة الغربية له علاقة بتطور الرأسمالية، إلا أن هناك تساؤلات كثيرة. القول بأن الإقطاع سمح بنشوء الرأسمالية ببساطة بترك مساحات يمكن فيها أن تزدهر حريات المواطنين والاستقلال المدني يعني الافتراض بأن المدن نفسها بطبيعتها رأسمالية. ومع ذلك، إذا كان أي شيء، فإن النشاط الاقتصادي للمواطنين في العصور الوسطى كان طفلياً على الإقطاع، حيث كان يعتمد على استهلاك السلع الفاخرة وتهشم الأسواق التي كانت جزءاً لا يتجزأ من النظام الإقطاعي والتي كانت مصدر الأرباح التجارية ما قبل الرأسمالية.

حتى في (مركز الإنتاج) المتقدم في فلورنسا، استمر الاقتصاد في العمل وفقاً للمبادئ الإقطاعية بشكل أساسي، والتي ستنبت أنها مُقيدة ذاتياً كقوة دافعة للتطور الاقتصادي. لذلك، على سبيل المثال، ظلت المنفعة اقتصادية وعسكرية وسياسية وقانونية أكثر منها إنتاجية، في حين أن الثروة كانت تُنفق في جزء منها على الاستهلاك الترفي أو في تعزيز القوى السياسية والعسكرية للطبقة الحاكمة، وتحسين وسائل التملك المالي بدلاً من تطوير وسائل الإنتاج (على الرغم من بعض أوجه التقدم في التخصص). كما لم يكن هناك الكثير من التوسع في الاستهلاك من قِبَل المنتجين المباشرين والفلاحين والحرفيين الصغار. في الحالة الأولى، لم يكن المجتمع المدني المتمتع بالحكم الذاتي مجتمعاً من

(البرجوازيين) الحديثين بقدر ما كان بمثابة (سيادة جماعية)، حيث كان يهيمن على الريف ويستغله، لا سيما كمصدر للضرائب والخدمة العسكرية والحبوب. حتى بعد ذلك، عندما توسعت التجارة والصناعة، اعتمد التجار الكبار، الذين يتاجرون بمنتجات الآخرين على هيمنتهم السياسية للوصول إلى وسائل التملك المالي، بينما اعتمد المنتجين المزدهرين عادةً على الامتيازات الاحتكارية السياسية بدلاً من التفوق الاقتصادي في شكل مزايا تنافسية في الإنتاجية.

لم ينشأ اقتصاد رأسمالي ناضج في أكثر المجتمعات الحضرية تقدماً واستقلاليةً، مثل مدن وسط وشمال إيطاليا. لم يكن حتى لتوليف البرجوازية الناشئة والبروتستانتية التأثير المطلوب في ألمانيا وسويسرا، بينما نشر الهوغوتيين Huguenots الكالفينية في فرنسا ليس لدعم (روح الرأسمالية)، ولكن من بين أمور أخرى، بسبب استقلال القوى الإقطاعية لنبل المقاطعات. حتى هولندا فشلت في إنتاج اقتصاد رأسمالي متكامل. في الجمهورية الهولندية، لم يكن هناك نقص في القمع الكاليفيني. لكن لم تدفع الأخلاق البروتستانتية المُجسدة هنا عادةً في صغار المزارعين المجتهدين أو التجار المزدهرين، لم تدفع الجمهورية إلى أبعد من انتقال ناقص. وحدها إنجلترا هي التي أنشأت اقتصاداً رأسمالياً متطوراً تماماً، وكانت هذه الدولة الأوروبية الغربية التي (على ما يبدو فيبر يعترف بها أحياناً) الأقل ملائمة لنموذج المجتمعات المدنية المستقلة. لا يمكن لأي من افتراضات فيبر أن تفسر كيف أدت العلاقات الزراعية بين الملاكين والفلاحين في إنجلترا إلى تطور الرأسمالية. يجب أن يكون واضحاً من هذه الأمثلة أن القضية هنا ليست الانتقال من الاقتصاد الريفي إلى الاقتصاد الحضري، أو من الزراعة إلى الصناعة. قبل أن نطرح مسألة التصنيع، يجب أن يكون هناك تفسيراً لكيفية تحول العلاقات بين الجهات المملوكة والجهات المنتجة، سواء كانت مدنية أو ريفية، بطريقة تجعل الإنتاج يخضع لضرورات المنافسة الرأسمالية وتعظيم الربح والدخول إلى مجال التراكم عبر وسائل زيادة إنتاجية العمل. يُفترض أن هذا التحول في علاقات الملكية الاجتماعية، بدلاً من أن يتم تفسيره، بافتراض أن الضرورات الرأسمالية كانت موجودة كأجندة مسبقاً في الاقتصاد المدني، منتظرةً أن يتم تحريرها بإزالة العوائق السياسية والثقافية، وليست القضية أيضاً أن الرأسمالية تتقدم عن طريق عملية عقلنة طويلة الأمد امتدت عبر التاريخ، والتي سوف تمسك بزمام الإنتاج في حالة عدم وجود عوائق.

لا يهتم فيبر بشكل عام بعلاقات الملكية الاجتماعية أو تحولاتها التاريخية. وهو يعترف بأن ظهور الرأسمالية الصناعية الحديثة ينطوي على تغييرات اجتماعية كبيرة، إلا أنه يميل إلى اعتبار هذا التحول مظهراً آخر من مظاهر عملية تقنية أخضعت تنظيم الإنتاج لمتطلبات صارمة من العقلانية الاقتصادية، نفس الميل لتعريف (الاقتصاد) بالأسواق واضح في تصوره للطبقة. إنها مقولة (اقتصادية) بحتة، تُعرّف الطبقة بالسوق، ليس من خلال العلاقات الاستغلالية بين المملوكين والمنتجين بل من خلال فرص السوق غير المتكافئة. سادت أشكال أخرى غير الطبقات في حال غياب السوق، ولا سيما (الحالة)، فأينما توجد أسواق توجد طبقات. هناك بالنسبة إلى فيبر أنظمة طبقية مختلفة تحدها أنواع مختلفة من الأسواق. وبالتالي إذا كانت الرأسمالية الحديثة تختلف اختلافاً

جوهرياً عن الأشكال الاجتماعية الأخرى، فذلك لأن سوق العمل يحدد (فرض السوق) بينما هو في حالات أخرى نوع آخر من الأسواق، كما في العصور القديمة الكلاسيكية على سبيل المثال، حيث يحدد السوق التقسيم بين الدائنين والمدينين.

ومع ذلك، فإن سوق العمل ليس، بالنسبة إلى فيبر، سمة مميزة للرأسمالية على هذا النحو (التي يمكن أن توجد، كما كان الحال في العالم القديم، في غياب سوق العمل). إن سوق العمل الحديث، مثل البروليتاريا الحديثة، هو في الواقع مجرد تطور تقني آخر، وهو مظهر آخر من مظاهر عملية العقلنة المستمرة وتقسيم العمل الذي أدى إلى التنظيم الصناعي للإنتاج، السوق وعمليات التبادل والتداول تُطابق الاقتصاد بالنسبة إلى فيبر، وليس العمل وعلاقته بالسوق وتملكه.

منهجية فيبر، تعددية العوامل أم غائية دائرية؟

ليست تعددية العوامل مجرد جذر من جذور الماركسية الغربية وحسب، بل إنها أيضاً جذر من جذور الفكر الاجتماعي اليميني المحافظ كذلك. مايكل مان على سبيل المثال، الفيبري الجديد يضع ماركس وفيبر في مواجهة بعضهما، باعتبار الأول حتمي اقتصادي، والثاني تعددي وأصيل في تعامله مع العمليات الاجتماعية.¹

بدلاً من ذلك، قد يتم تجميع المصادر للسلطة الاجتماعية -الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأيدولوجية- في مجموعة متنوعة من التسلسلات الهرمية السببية. تعددية العوامل هذه، كما يُقال، تجعل التاريخ أفضل بكثير من نهج الماركسية الواحدي. يقول المفكر الألماني (ألمانيا الديمقراطية) غونتر روزه "أن التطور الاجتماعي لا يكون نتيجة التأثير المتبادل الخارجي بين مختلف العوامل ذات المواقع المتساوية من حيث القيمة، وإنما أسلوب الإنتاج للسلع المادية هو (المرجع الأخير الذي يعتمد عليه التطور التاريخي -فريدريك إنجلز). فعندما تفصل نظرية (تعددية العوامل) العناصر الشبئية للعملية الاجتماعية (وسائل الإنتاج وأدوات الإنتاج) عن العناصر الاجتماعية، فهي تُحول هذه العناصر الشبئية بصورة ميتافيزيقية إلى أشياء ذات قوة تاريخية".²

وفي الواقع، يعتمد تعريف السياسي أو العسكري ضد (الاقتصادي)، كما يفهمهما فيبر، على تعميم مفهوم (الاقتصادي) والذي يختص بشكل رأسمالي معين يفترض مسبقاً فصلاً للـ(اقتصادي) عن السياسي والعسكري. هذا المفهوم لـ(الاقتصادي) مقيد باستبعاد الإنتاج والتملك أو على الأقل

¹ - See: The sources of Social Power, Michael Mann, Cambridge University Press 1986

² - نظرية المجتمع الصناعي-السلح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة دمفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974، ص127-128.

استيعابهما في عمليات التبادل السوقي، بطريقة لا تتناسب إلا مع الحقائق الاقتصادية للرأسمالية، وحتى هنا بطريقة تجريد شكلية ووحيدة الجانب. إن مثل هذا الإطار المفاهيمي غير مناسب لفهم التنظيم الاقتصادي -أي إنتاج وتملك وتوزيع السلع المادية- لأي مجتمع (وهذا يشمل جميع المجتمعات ما قبل الرأسمالية) التي يكون فيها التملك من خلال الإكراه السياسي والعسكري المباشر يلعب دوراً مهيمناً. في مخطط فيبر لا يمكننا أن نحزر شيئاً إلا كون أن العامل الاقتصادي غير مهيم، وإذا لم تكن السلطة الاقتصادية كذلك، فيجب أن تكون شكل من أشكال القوة (غير الاقتصادية). هذه ليست سببية معقدة، أو تعددية عوامل كما يجب أن يطبقها الماركسيين، بقدر ما هي دائرية بسيطة.

في هذا الصدد، فإن مفهوم ماركس حول أسلوب الإنتاج أكثر حساسيةً للخصوصية والتنوع التاريخيين من مخطط فيبر المفاهيمي المُستمد من (كونية) التجربة الرأسمالية. الفرضية الأولى لنقد ماركس للاقتصاد السياسي هي أن كل شكل اجتماعي متميز يمتلك نمط نشاطه الاقتصادي الخاص ومنطق نظامه وقوانين حركته الخاصة وأنماط تطوره، وأن الرأسمالية ليست سوى واحدة من عدة أشكال. بالنسبة لفيبر، هناك نمط نشاط اقتصادي واحد، الرأسمالية بشكل جوهري، والتي تظهر عناصرها في التاريخ أو تختفي بهذه الدرجة أو تلك. بالنسبة إلى ماركس، فإن الأشكال المختلفة (غير الاقتصادية) -السياسية والحقوقية والعسكرية- يمكن أن تلعب دوراً أساسياً في تعريف وتحديد (الاقتصادي) ويمكنها أن تُنتج أشكالاً واسعة من التشكيلات الاقتصادية-الاجتماعية. بالنسبة إلى فيبر، فإن هذه الأشكال الخارجة عن (الاقتصادي) هي في الواقع ليست إلا عوامل خارجية تؤثر أو تشجع أو تمنع أو تؤخر الوضع العالمي لنمط النشاط الاقتصادي الحقيقي، ولكنها لا تحوله بشكل أساسي. من هو إذا الاختزالي الغائي هنا؟ ومن هو أحادي الجانب؟

تمثلت في أعمال فيبر مسبقاً فكرتين رئيسيتين وُجدتا في الثقافة البرجوازية على مشارف القرن العشرين: القناعة بأن التقدم قد وصل إلى مقصده في الرأسمالية الحديثة والديمقراطية الليبرالية، تمجيد السوق ونهاية التاريخ، إلى جانب اللاعقلانية والنشأوم والهجوم على مشروع التنوير ومفاهيمه عن العقل والتقدم. على الرغم من انتقاده لمفاهيم التقدم، فقد كان فيبر مديناً جداً لتقاليد التنوير بإيمانه بتقدم العقل والحرية. ومع ذلك، فقد انتهى برؤية ضيقة وتشاؤمية، وبازدواجية عميقة تجاه قيم التنوير. من المؤكد أن صعود الرأسمالية كان يمثل بالنسبة له تقدم العقل، ولكن العقلنة كانت سيفاً ذو حدين: التقدم والازدهار المادي من ناحية، القفص الحديدي من ناحية أخرى. تقدم الحرية والديمقراطية الليبرالية من ناحية، الخسارة الحتمية للحرية من ناحية أخرى، والتي قد يكون الرد الوحيد المتاح عليها هو تبني اللاعقلانية التي ظهرت بموازاته وبعده في أعمال نيتشه وهايدغر وغيرهم.

ما جعل موقف فيبر أكثر إشكالية أن ازدواجيته تحافظ على الطابع الغائي للتنوير بينما تتخلى عن

الكثير من رؤيتها النقدية والتحررية. عواقب هذه الإشكالية واضحة في رده الغامض على أزمات عصره. أكد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا وهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى خوفه بأن الحضارة الغربية ككل كانت معرضة للخطر. لم يكن رد فعله تشاؤمياً وحسب، بل ومعادياً للديمقراطية ولاعقلانياً كذلك. كانت رؤيته للتحرر الإنساني منوطاً بالقومية الألمانية، التي أخذت على عاتقها، حسب رأيه، أن تكون حصناً حصيناً ضد التهديدات البربرية (وخاصةً الروسية) على الحضارة الغربية. كان إرثه السياسي الرئيسي للأمة الألمانية هو الحكم الوارد في دستور فايمار 1918-1933 الذي دعا إلى رئيس (شعبي) منتخب ديمقراطياً تتمثل مهمته الأساسية في قيادة طاعة الجماهير العمياء. وفي هذا النوع الجديد من كاريزما القيادة، ستتقوى اللاعقلانية ضد تهديد الثورة.

استمدت الماركسية الغربية والسوسيولوجيا البرجوازية منهجين أساسيين من ماكس فيبر: 1-تعددية العوامل في مقابل الواحدية الماركسية. 2- تقديم الثقافي والروحي ووضعه كمحدد حاسم للعمليات الاجتماعية المادية، على استحياء أحياناً. اننا نرى بأن هذين المنهجين، يتجزران عميقاً في الفكر البرجوازي الغربي على العموم.

تجد دوامية التعددية الفلسفية (الثنائية) ، جذورها، في وجهة النظر التي تصر على أن (العالم المادي) و(الروحي) يوجدان في مجالات مُنفصلة بعلاقات غير محددة وحاسمة تجاه بعضهما البعض. إن أكثر المفاهيم التعددية تطوراً ووضوحاً موجودة في الدين الذي يُقسّم العالم إلى روحي خالد، ومادي فاني. أدى تتالي المجتمعات المنقسمة طبقياً في ظروف تاريخية محددة إلى التعزيز المنهجي للنظرة التعددية الثنائية للعالم. تتضمن هذه الظروف تقسيم العمل إلى فكري وجسدي، والتي ارتبطت بادئ الأمر بظهور دين الدولة والكهانة، ولاحقاً انفصال التبادل عن الاستعمال، الملازم لعملية إنتاج السلع والتبادل، والتي صارت ظاهرة عامة بظهور الرأسمالية كنمط إنتاج عالمي مهيم، ومن ثم، وظيفة الرأسمالية المُلحة لخلق مجال واسع نسبياً لتقدم العلم الحديث (كوسيلة لا غنى عنها لرفع إنتاجية العمل وتسريع تراكم الرأسمال)، في الوقت الذي يُحافظ فيه على دور الدين والخرافة لتهدئة الطبقات الخاضعة ومواجهة تأثير الاتجاهات التحررية في العلوم الاجتماعية، وقبل كل شيء الماركسية. إن الجوهرية والأساسية بالنسبة إلى المادية التاريخية الماركسية هو نقد التعددية والثنائية بإصرارها على حسمية علاقات الإنتاج الاجتماعية (وإعادة الإنتاج) في توسطها العلاقة الديناميكية بين القوى الطبيعية- المادية (تشمل المؤسسات الإنسانية، قوى الإنتاج وقوانين الطبيعة الثابتة) ونشاط الإنسان الواعي (تشمل الأفكار). ولا نعني بذلك، أن الاجتماعي يُختزل إلى المادي أو الفكري (كما يفعل التفكير التعددي الثنائي)، بل إنهما في وحدة جدلية معقدة. وبالتالي ترفض الماركسية أي افتراض لأي لاتحددية مبدئية في العلاقة بين المادي-الطبيعي والوعي الإنساني-نشاطه، واضعاً (أي الافتراض) كل منهما كجوانب منفصلة نسبياً أو كمجرد لحظات في الوحدة الديالكتيكية.

نشأت التعددية (والثنائية)، في الفلسفة الحديثة والنظرية الاجتماعية كنظرة سائدة عند المفكرين الأوروبيين الأوائل تحت تأثير ثنائية ديكرت (العقل-الجسد) وثنائية لوك (الأشياء الخارجية-

الأفكار). اتخذت مواقف عدد من التنويريين وضعاً مادياً قوياً (والحادي، إلى هذا الحد أو ذلك من عدم الوضوح)، بينما دافع العقلاني سبينوزا عن موقف واحدة بانثيوية¹ (ومادية متخفية في عدد من الأحيان) ضد ديكرت. ولكن تبنى معظم فلاسفة العقل والتنوير موقفاً ثنائياً متعددًا. أدى الدافع الرأسمالي نحو الابتكار والثورة الفكرية ضد الدوغما الدينية إلى استبدال تدريجي للمثالية الدينية التقليدية بالثنائية، وازدهار تأثير وجهة النظر الثنائية التعددية في الثقافة الناشئة.

مثلت فلسفة إيمانويل كانط ذروة هذا الاتجاه في بدايات الفلسفة الحديثة والنظرية الاجتماعية. دافع كانط عن وجهة النظر التي تفصل " (ظواهر - فينومينات) الأشياء عن الأشياء كما هي موجودة بذاتها، عن (الأشياء في ذاتها) أي (النومينات) التي يتعذر - عنده - الوقوف عليها من خلال التجربة والممارسة. وفي هذه المرحلة يسعى كانط لإثبات أن (الأشياء في ذاتها) مستعصية على المعرفة، فنحن لا نستطيع معرفة سوى (الظواهر) أو تلك الوسيلة التي تؤثر هذه (الأشياء في ذاتها) فينا"². كانت نتيجة هذه الفلسفة ثنائية ميتافيزيقية: فصل تأملي للواقع إلى عالمين مادي -طبيعي وفكري- روحي، حيث يخضع الأول إلى قوانين فيزيائية صارمة والأخير إلى (الإرادة الحرة). "وقد تعرضت فلسفة كانط، بسبب ما فيها من تناقضات، إلى انتقادات من قبل التيارات الفلسفية الأخرى، التي أرادت أن تكون أكثر مبدئية واتساقاً في الصراع الدائر بين المادية والمثالية، بينما جنح كانط نحو الثنوية، فانتهت فلسفته -كما أشار لينين- (من اليسار) و(من اليمين) على حدٍ سواء"³.

ولكن صارت فلسفته تضم العديد من الأتباع الجدد بحلول نهاية القرن التاسع عشر. قاد الانتعاش الكانطي في ألمانيا متمثلاً بريكرت وفندلباند، حملة النضال ضد (الفهم الميكانيكي) لمادية ماركس في فترة الألفية الثانية. أصر الكانطيين الجدد على الفصل الصارم للحقائق عن القيم في العلوم الاجتماعية. أثر هذا الموقف بشكل كبير على ماكس فيبر، والذي، بدوره، استطع تعدديته وثنائيته ومبادئه المنهجية طابعها على النظريات الاجتماعية البرجوازية الغربية، اليسارية منها واليمينية. لقد قدم فيبر قوالب ثنائية تعددية للنظريات الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، والتي كان اليسار النقدي جزءاً منها. زود فيبر هذه النظريات بقوالب بديلة للنظرية الماركسية حول مسائل (الرأسمالية، الصراع الاجتماعي، اللامساواة، العقلانية) بمحاولة القضاء على الدور المحدد للعلاقات الاجتماعية في الإنتاج وإعادة الإنتاج وبالاصرار على الميتافيزيقية اللاتحددية بين الطبيعي -المادي والفكري- الثقافي. أفضل ما تمثله هذه المنهجية فرضيته المتعلقة بالمساهمة المستقلة للاهوت البروتستانتية والأفكار الأخلاقية في صعود الرأسمالية. مع صعود السوسيولوجيا كعلم مستقل في الأوساط الأكاديمية في القرن العشرين في أوروبا وأمريكا، رحب السوسيولوجيين والفلاسفة غير الماركسيين بفرضية فيبر كضربة قاضية لما سُمي آنذاك تفسير ماركس الاقتصادي للتاريخ. هذا وعلى الرغم من أن إنجلز قد قدم تفسيراً مادياً تاريخياً للعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية عام 1892: "فعبقيرة كالفن

1 - أي أنه كان يُطابق الإله مع الطبيعة. الطبيعة واحدة وهي خالقة ذاتها وعلّة ذاتها.

2 - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص250

3 - نفس المصدر ص262

استجابت لحاجات البرجوازية الأكثر تقدماً في زمنه. ومذهبه في القضاء والقدر كان التعبير الديني عن واقعة أن النجاح أو الإفلاس، في عالم المزامحة التجاري، غير مرهون بنشاط الإنسان ولا بذكائه بل بالظروف المستقلة عنه¹. نقول، على الرغم من أن إنجلز فعل ذلك، لكن أتى لمنظري الغرب جميعهم أن يستمعوا لإنجلز.

لم تكن الكالفينية والأفكار البروتستانتية الأخرى، من وجهة نظر إنجلز، أي من وجهة نظر ماركسية، قوىً مُستقلة في تحفيز صعود الرأسمالية. لم تكن البروتستانتية (روحها)، بل لقد كانت نتاجاً لها ومعززةً للانتقال إلى النظام الرأسمالي. إنها عملية بدأت مع نشوء "عالم المزامحة التجاري". أكد إنجلز أن هذه الظروف المادية الاجتماعية لهذا العالم التجاري قد توسطت العلاقة بين انتشار الأفكار البروتستانتية (أخلاق العمل) ونشوء ما أسماه فيبر (الرأسمالية الحديثة). يجادل فيبر، ضد مثل هذا التفسير المادي، أن الفعل الاجتماعي، والمؤسسات التي تُنشئه هي نتاج مجموعتين مستقلتين من العوامل: قوانين الطبيعة والضرورة التكنولوجية من جهة، والتوجهات الروحية والأخلاقية للأفراد من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس لا يوجد أي رابط بين أفعال الأفراد أو حقائق الحياة المادية المرتبطة بالإنتاج والاقتصاد، إنها تنبع بدلاً من ذلك من رابطة صوفية بين ذاتية الإنسان والعالم الروحي اللامادي. تبعاً لذلك، تتيح ثنائية وتعددية فيبر، المجال لإعطاء دور مهم للعوامل (الروحية أو الخارقة للطبيعة) في العلاقات الإنسانية، حتى لو لم يُحفزها (أي العلاقات) أي هدف ديني واضح.

على الرغم من تنوع التعددية والثنائية، إلا أن نقاد الماركسية، التعددين، يتفقون جميعاً على أنها (أي الماركسية) تتجاهل دور الأفكار في التاريخ (فيبر، وجماعة فرانكفورت وغيرهم)، أو تتجاهل مسألة التواصل (هابرماس)، أو تتجاهل مسألة الثروة الرمزية (جان بودريار)، أو تتجاهل البطريارية (النسوية الراديكالية). ولكن يمكن بسهولة رد هذا النوع من الاتهام ضدهم جميعاً بالمثل، وهو رد مُحق وليس مُجرد رد اصطلاحي. ما يميز الماركسية عن كل النظريات الاجتماعية التعددية ليس العمى الهيكلي لـ(الثقافة) أو الصراعات الاجتماعية العامودية أو البطريكية، الخ، بل الإصرار على مقاربة كل هذه الظواهر في إطار مادي تاريخي، شرطي، ظرفي، متغير، دياكتيكي بناءً على واحدة مادية، أي حسمية علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعية. يقترح الماركسيين بأنه لا يوجد هناك أي شيء في البناء النظري للمادية التاريخية يمنع، أو يقوض تحليل هذه الظواهر. ويرد هذه التهمة، وقولاً للحقيقة، تتجاهل النظريات الاجتماعية التعددية أهم ظرف اجتماعي إنساني: علاقات الإنتاج الاجتماعية.

اتخذ ماركس وإنجلز وجهة نظر واحدة مادية، ضد كل أشكال المثالية والتعددية، تمثلت في فكرة وحدة العالم المادية المتغير أبداً، والذي ترتبط عناصره دياكتيكيًا في عمليات معقدة. إن الكون المادي الذي تحكمه قوانين الطبيعة هو أساس وحدة هذا العالم. نشأت أشكال الحياة الإنسانية، في هذه

1 - الاشتراكية الطوباوية والعلم، فريدريك إنجلز، اشراف سلامة كيله، دار الفارابي 2013، ص43

النظرة، من سياق التاريخ الطبيعي الذي ولد الوعي والنشاط، والذي بدوره وجد نفسه في علاقات اجتماعية محددة. يشكل البشر مجتمعاً كنوع من (الطبيعة الثانية) التي تظل خاضعة لقوانين الطبيعة الأولى وقيودها الأبدية، ولكن المتأثرة بدورها بأشكال اجتماعية تاريخية-جغرافية محددة وقوانينها. ومن وجهة نظر نظرية ماركس وإنجلز، يتكون الواقع الإنساني (الطرف الإنساني) بصور عامة من ثلاثة جوانب: الطبيعي، الاجتماعي (العلاقات الاجتماعية بين الناس) وثالثاً النشاط الواعي (يشمل العمل، النشاط الحسي، الوعي الذاتي، الممارسة الخلاقية). لا تتفصل هذه الجوانب الثلاثة بأي حال من الأحوال عن بعضها البعض. إنها تتداخل مع بعضها البعض بطريقة متشابكة، حتى على الرغم من أنها تظل مستقلة نسبياً، وتشكل وحدة العالم المادي، الأرضية الأنطولوجية لها.

تحدث ماركس في (موضوعات عن فويرباخ) عن "الجانب العملي" الذي "طورته المثالية" مقارنةً بـ"المادية السابقة"، ولكن "فقط بشكل تجريدي، لأن المثالية لا تعرف، بطبيعة الحال، النشاط الواقعي الحسي كما هو"¹. تؤكد المادية الجديدة التي كانا يدعوان لها: النشاط الإنساني كنشاط موضوعي، بالإضافة إلى التأكيد على الاستقلالية النسبية للوعي الإنساني. كانت صياغة ماركس للمشكلة واضحة في موضوعاته عن فويرباخ: دور (الاجتماعي) في توسط العلاقة بين "الموضوعات الحسية" و"الموضوعات الفكرية" أي يمكن القول أنه توسّط بين (العالم الطبيعي المادي والمكونات المثالية Ideal للوعي الإنساني). يكتب ماركس: "أن فويرباخ الذي لا يرضيه التفكير بالتأمل والتفكير المجرد يستنجد بالتأمل الحسي، ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطاً عملياً للحواس الإنسانية"². هذا "النشاط العملي" هو نشاط اجتماعي بالضرورة. وفي نفس الوقت "إن الحياة الاجتماعية هي بالأساس حياة عملية. وكل الأسرار الخفية التي تجر النظرية نحو الصوفية، تجد حلولها العقلية في نشاط الإنسان العملي وفي فهم هذا النشاط"³. "الجوهر" الإنساني بالنسبة إلى فويرباخ "نوع، تعميم داخلي أخرس، يربط كثرة من الأفراد بعرياً طبيعياً بحته"⁴، أما الجوهر الإنساني بالنسبة إلى ماركس فهو "ليس تجريداً ملازماً للفرد المنعزل، إنه في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة"⁵، وبالتالي تأخذ مادية ماركس الجديدة، ضد كل مفهوم طبيعاني عن الجوهر الإنساني، بمفهوم (الإنسانية الاجتماعية)، "مجموع العلاقات الاجتماعية كافة" كنقطة انطلاق لها. أما نقطة انطلاق المادية السابقة فقد كان "المجتمع المدني" أي "الأفراد المنعزلين"⁶. وهكذا نصل، إلى أن (الاجتماعي) عند ماركس هو بُعد من العالم الموحد الذي يكون البشر جزءاً منه. إذا اتفقنا أن (الاجتماعي) عند ماركس وإنجلز هو الذي يتوسط طرفي الطبيعي-المادي والفكري-المثالي Ideal، فما هو جوهر هذا (الاجتماعي)؟ ما هو أسسه؟

1 - المختارات في اربعة مجلدات، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، المجلد الأول، دار التقدم 1975، ص37

2 - نفس المصدر ص39

3 - نفس المصدر ص40

4 - نفس المصدر ص39

5 - نفس المصدر.

6 - نفس المصدر ص40

كتب ماركس وإنجلز في (الأيديولوجيا الألمانية): "إن إنتاج الحياة، سواءً حياة المرء الخاصة أم الحياة الجديدة بالتناسل، تظهر لنا منذ الآن على أنها علاقة مزدوجة، علاقة طبيعية من جهة واحدة، وعلاقة اجتماعية من جهة ثانية. وأنا نقصد بالعلاقة الاجتماعية التعاون بين أفراد عديدين كأنثى ما كانت الشروط، وبأية طريقة كانت، ولأية غاية كانت"¹. ويتخذ هذا التعاون عند ماركس شكلاً إما طوعياً أو اكراهياً، متساوياً أو متناحر طبقياً، رفاقي أو استغلالي، ويمكن له ان يتضمن روابط اعتماد شخصية وروابط موضوعية كذلك. وقد تتنوع أهداف هذا التعاون البشري من إنتاج حاجات الحياة الضرورية، إلى صناعة الأدوات وإعادة إنتاج بُنى اللامساواة، يعني (الاجتماعي) في المادية التاريخية علاقات البشر بالبشر والبني التي تمنح أشكال معينة للمحتوى الطبيعي-المادي من البشرية الاجتماعية. ليست البنى الاجتماعية إلا أنماط ثابتة نسبياً من العلاقات الإنسانية المترابطة داخلياً، علاقات تحول البشرية من خلالها العالم الطبيعي وأنفسهم، يتموضع العمل الإنساني في مركز هذه التحولات. ولهذا السبب، يعني (الاجتماعي) بشكل بارز أنماط التعاون التي تُفرزها علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج المُحددة.

يرتبط مفهوم (تقسيم العمل) عند ماركس بمفهومه عن التعاون: "وأن القوة الاجتماعية، يعني القوة الإنتاجية المتضاعفة، التي تنشأ من تعاون أفراد مختلفين كما يتحدد بفعل تقسيم العمل، لا تظهر في نظر هؤلاء الأفراد على أنها قوتهم الموحدة الخاصة، لأن هذا التعاون ليس إرادياً، بل نشأ بصورة طبيعية، إنها تظهر لهم، على العكس من ذلك، على أنها قوة غريبة قائمة خارجة عنهم"². في سياق مماثل يصر ماركس بسؤاله "ما هو المجتمع، كأنثى ما كان شكله؟" على أنه "نتاج فعل البشر المتبادل"³. تتموضع علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج -وليس علاقات الاستهلاك، والعقلانية التكنولوجية كما عند ماركوز- في قلب (الاجتماعي)، وهي تشكل أساس الأشكال الاجتماعية كالتكنولوجيا، الاستهلاك، التبادل السلعي، العمل المأجور، رأس المال، الطبقة الاجتماعية، العرق، الجنس والعائلة. إنها تحدد، تقسيم العمل وتوزيع الثروة المادية و"الحياة الجديدة بالتناسل" على المستوى الأكثر أساسية. وفي نفس الوقت، فهي تُنتج وتعيد إنتاج الأشكال الاجتماعية التي يمكننا باستطاعتنا من خلالها أن نُحدد بُنى الاستغلال والاضهاد (الطبقة، الدولة، العرق، الجنس)، والتي لا يمكننا تغييرها، مثلاً الاستهلاك أو العقلانية التكنولوجية -كما يقترحها علينا ماركوز عن طريقها- أي لا يمكننا تغييرها أن نفعل ذلك.

وبالقدر نفسه، هل يمكننا أن نتعامل مع البنى والظواهر الثقافية، ونتجاهل علاقات الإنتاج عند دراسة المجتمع، كما يفعل الفرانكفورتيين مثلاً؟

1 - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص 38

2 - نفس المصدر ص43

3 - مراسلات ماركس وإنجلز، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق 1981، ص24

تتضمن التعددية في النظرية الاجتماعية أحد أشكال النزعة الاختزالية، أي اختزال الاجتماعي إلى إحدى جوانبه الانطولوجية (الطبيعي المادي-الثقافي الفكري) باعتباره مفصلاً بشكل مُطلق عن الآخر. وبغض النظر عن التنوع الهائل لأشكال التعددية النظرية، والتي قد يُعلن بعض أنصارها أنهم ذوي اتجاه مادي بإعطاءهم الأولوية للعوامل المادية على المثالية Ideal، يظل كل التعددين ملتزمين موضوعياً بالمقدمة المثالية: يمكن للأفكار، الثقافة، العقل أو الروح أن توجد مُنفصلةً، بهذا الكل أو ذاك عن المجال الطبيعي-المادي.

ترفض مادية ماركس وإنجلز التاريخية هذه المقدمة المثالية، وتصر على أن الأفكار لا تنبع من أي عالم (لامادي)، بل من الظروف الطبيعية-المادية للوجود الإنساني، من الاجتماعي، وما يُحدد الاجتماعي كما أُشرت له أعلاه. إن قدرة الأفكار عن الانفصال والابتعاد عن الظروف التي ولدتها، هو ما يولد وهم عدم ارتباط الأولى بالأخيرة، ويمكن بالتالي أن تُفقد رابطتها الأصلية بمشاكل الممارسة الإنسانية المتعلقة بعلاقتهم بالطبيعة أو ببعضهم البعض. ومع ذلك، لا يُعتبر الوعي، من منظور المادية التاريخية مجرد (الأفكار في رؤوس الناس) كما تفهمه النظريات المتعددة والمثالية. يتضمن الوعي علاقةً نشطة يُنشئها البشر بتفاعلهم مع الطبيعة ومع بعضهم (علاقات الإنتاج بشكل أساسي). إن الأفكار-الثقافة ليست مُنفصلةً عن ظروف الوجود الإنساني، وبالتالي لا يمكننا أن ندرس المجتمع بدراسة ثقافته لوحدها كما يفعل الفرانكفورتيين. يُضفي ماركس صفة الإطلاق على الثقافة السائدة في عصر رأسمالية الدولة الاحتكارية (الثقافة الاستهلاكية على سبيل المثال). ونحن نقول بأن مقولات الفكر الإنساني سواءً كانت ذات طابع سياسي اقتصادي، فلسفي أو علمي، فهي نتاج تاريخي انتقالي لنشاط البشر. هذه الثنائية الأنطولوجية هي التي أفرزت محاولات دمج الماركسية بالنظريات والعناصر الأيديولوجية الأخرى. بمعنى آخر، إن أي شخص يدعي بأنه ماركسي، ولكنه يرى بأن نمط الإنتاج، وعلاقاته غير كافية لتحديد دراسة المجتمع، سيلجأ إلى النظريات التي تعتبر أموراً أخرى كمسائل أساسية لتحديدها: الجنس-فرويد على سبيل المثال. يقول إدوارد باتالوف: "من الأهمية بمكان أن نتذكر أن مؤسسي الماركسية لم ينظروا مُطلقاً لنظريتهم كشيء أبدي يعكس وجهة نظر كل الجماعات والأطراف الاجتماعية، وكعقيدة تامة في ذاتها، إلا أنهم تبنوها ودافعوا عنها كنظرية متكاملة. إن تكامل الماركسية ينبع من واحديتها Monism الاجتماعية-العملية التي تستبعد إمكانية تطورها اعتماداً على التوفيق بين العناصر الأيديولوجية المأخوذة من تعميم خبرات الطبقات العديدة، فهذا التكامل ينبع من وحدة النظرية والتطبيق الماركسيين، التي تجعل من المستحيل تضخيم الماركسية بإضافة أية تأملات (خالصة) إليها... ينبع من التشابك الوظيفي لكل عناصر النظرية الماركسية. إن تطور الماركسية ليس ممكناً فحسب، بل إنه ضروري أيضاً. وإن يكن ليس على أساس من أي (تركيب) مع عناصر من النظريات البرجوازية، وإنما على أساس من تحليل وتعميم الواقع الاجتماعي والعلمي المعاصر".¹

¹ - فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، إدوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981، ص48، 49

في هذا السياق، انتقد هيربرت ماركوز الماركسية السوفييتية لأنها تصب نيران نقدها على "التيارات التقدمية والنقدية في الفلسفة البرجوازية" التي "تُقل من أهمية العقل"¹ ويذكر منها فرويد. وبعيداً عن السبب الذي يحذو ماركوز إلى اعتبار التيارات التي تُهاجم العقل، تيارات تقدمية، فماركوز حر و(نقدي!) تماماً في أن يكون (ماركسياً فرويدياً) يدمج كل ما هو لاعلمي مع فهمه الخاص لماركس، وهذا ليس إلا من شأن ذوقه الخاص فقط!، أما، الويل الويل للماركسي الذي ينتقد هذه التيارات ويرفض كل ما هو رجعي ولاعقلاني - ما هو محبب لماركوز - فيها، فهذا ليس الا الماركسي السوفييتي، الدوغمائي، يا للسُخف.

نعود ونقول، أن هذه العناصر المفتاحية التي ذكرتها أعلاه، في نقد النظرية التعددية البرجوازية من وجهة نظر الماركسية الواحدة قد تتيح المجال واسعاً للنضال ضد التفكير النظري التعددي. يتجذر التذبذب الدائم للنظريات البرجوازية ومنها اليسارية و(الماركسية الغربية) في هيمنة الثنائية والتعددية الأطولوجية. هذه إحدى الأسباب الأبستمولوجية في عدم قدرتها على نقد علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسمالي. تبدد الماركسية الحقيقية ضباب التذبذب البرجوازي، باعتبارها العلاقات الإنتاجية الاستغلالية كعائق جدي أمام التقدم والتحرر الإنساني، وهكذا، و فقط هكذا، يمكننا أن نواصل ما بدأه ماركس وإنجلز، أن نغير العالم لا أن نفسره فقط.

مرةً أخرى، يقدم فيبر في كتابه الذي ترك تأثيراً هائلاً للقرن العشرين، نقداً متشامماً لمفارقات العقلانية الرأسمالية. وبالطبع، على عكس ما قد يتبدى للقارئ السطحي، كما بينا، تختلف القضية التي أثارها فيبر عن الرأسمالية عن تلك التي أثارها كارل ماركس اختلافاً نوعياً. يتجاهل فيبر الاستغلال، ولم يهتم بالأزمات الرأسمالية ولم يتعاطف نهائياً مع نضال البروليتاريا ولا يُسائل التوسع الاستعماري. يلاحظ فيبر، تحت تأثير التشاؤم الثقافي النيتشوي، تناقضاً عميقاً بين متطلبات العقلانية الحديثة التي تمثلها عيانياً البيروقراطية والمشاريع الخاصة من جهة، والذوات المستقلين النشطين من جهة أخرى. يضع فيبر نفسه بعيداً عن التقليد العقلاني للتنوير، ويتحسس تناقضات ومحدودية العقلانية الحديثة كما تعبر عن نفسها في الاقتصاد الرأسمالية وإدارة الدولة: صفتها الشكلية والأدائية ونزعتها لإنتاج تأثيرات تقود إلى عكس الطموحات التحررية للحدثة. ويؤدي البحث عن المحاسبة والفعالية بأي ثمن إلى بقرطة نشاط البشر. وستتبنى مدرسة فرانكفورت في بدايتها وعلى نطاق واسع، هذا التشخيص لأزمة الحدثة (أدورنو، هوركهايمر وماركوز). يلاحظ الدارس لفيدر أن تشاؤميته تقود إلى رفض مفهوم التقدم الذي سيطر على الوعي الأوروبي في بدايات القرن العشرين. ونلاحظ، كما ذكرنا في البداية ازدواجية موقف فيبر من الرأسمالية، تبريره لها ونقده الرومانسي لمظاهرها.

تأثر جورج لوكاش بالنقد الرومانسي الفيبري للرأسمالية² في كتابه (التاريخ والوعي الطبقي). إن مفهوم التشييء اللوكاشي هو محاولة لدمج مفهوم الفيتيشية الماركسي مع نظرية ماكس فيبر في

¹ - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ص135
² - شارك لوكاش بنشاط في سنوات 1912-1920 في الاجتماعات التي كانت تعقد في منزل فيبر

العقلنة. صار التشيؤ، مع صعود الرأسمالية يتضمن كل (أبعاد الحياة الاجتماعية) ابتداءً بالدولة، مروراً بالقوانين، ومن ثم يتلقى إلهامه من التحليل الفيبري لعملية تحديث الحياة التي تأخذ شكلها عن طريق روح الرأسمالية المتمثلة بالحساب العقلاني، ويمكن لكل مؤرخي الرأسمالية النيرين أن يلاحظوا هذا التجانس البنيوي. إن المثال الوحيد الذي ضربه لوكاش عن هؤلاء المؤرخين هو ماكس فيبر. يقتبس لوكاش عدة فقرات من مؤلفات فيبر حول (الحساب) كقاعدة للنظام الرأسمالي، وبأن وجود هذا النظام يتطلب وجود العدالة والإدارة. إن نقاش لوكاش حول البيروقراطية يستند كذلك إلى فيبر. وعلى عكس الكثير من الكتب الماركسية التي تضع نقداً صارماً ودقيقاً لكتاب فيبر، إلا أن لوكاش لم يكن لديه أي اهتمام حول التفسير المادي لنشوء الرأسمالية، بل اهتم فقط بفرضية فيبر النقدية حول التشيؤ الرأسمالي.

بالرغم من أن اسم فيبر لا يظهر في كتاب أدورنو وهوركهايمر (جدل التنوير) إلا أن نظرة فيبر هي أحد منابع الكتاب. يعتبر مؤلفي الكتاب تاريخ الحضارة الغربية، كما يفعل فيبر، كعملية عقلنة وتحرر من الوهم يتجلى نتاجها في التصنيع والعالم البيروقراطي. وتظهر هذه العقلنة، التي تنتصر في عالم السلع، في الثقافة الصناعية والمجتمع الإداري كمجرد شكل وأداة، لا مبالية بأهداف وغايات الحدث. إن التفريق بين العقلانية الحقيقية والعقلانية الأداة التي تحتل موقعاً مركزياً عند مدرسة فرانكفورت هي إعادة صياغة للإشكالية التي يطرحها فيبر. يعتمد التشخيص المتشائم للمجتمع الحديث المعروف في (جدل التنوير) على فيبر ولوكاش. ينتقد أدورنو وهوركهايمر التشيؤ الذي يصنعه العقل الحسابي الذي يخنزل كل شيء إلى كميات مجردة ومدمراً كل القيم النوعية. تتوقف العقلانية عن أن تصبح قوة نقدية من أجل أن تصبح أداة في خدمة الهيمنة. يتجرد العقل من كل قوة ويصبح أداة مساعدة في الأذرع الاقتصادية، وتصير العقلانية في عصر الرأسمال حاملةً لبذور نقيضها، إنها بذور البربرية. هذه الرسالة الكئيبة المنذرة بالكارثة، هذا النقد، يحمل في طياته ازدواجية-النزعة المحافظة من جهة، والنقد الرومانسي الرجعي للرأسمالية، في موقف فيبر اللاعلمي تجاه الرأسمالية: الإصرار على الجانب الشكلي من العقلانية الحديثة، تحليل الإمكانات العكسية للتححرر العقلاني، إمكانات أن يتحول إلى نظام بيروقراطي قد يقود إلى عبودية فرعونية جديدة، قفص فولاذي أو تحجر ميكانيكي تقني، إنها ازدواجية تراقف كتاب (جدل التنوير).

لا يذكر هربرت ماركوز ماكس فيبر في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، ولكن هذا الأخير يلهمه في الكتاب. تصبح التكنولوجيا تبعاً لماركوز، رافعة عظيمة للتشيؤ، لا يظهر الموقع الاجتماعي للفرد كأن القوانين الموضوعية تحده، بل إن هذه القوانين تظهر كتجل حسابي للعقلانية العلمية. نقلت تحولات العلم إلى كميات، وشكلته إلى المجتمع من خلال التكنولوجيا والإنتاج الرأسمالي، وأصبحت هذه أدوات من أجل هيمنة الإنسان على الإنسان من خلال الهيمنة على الطبيعة. إن شبكة الهيمنة هي نفسها شبكة العقل، عند ماركوز. إن الأفق الأداة للعقل يفتح المجال للمجتمع الشمولي العقلاني، بمعنى آخر: منطق العقل يصير منطق العبودية. وهكذا لا يمشي فيبر مع ماركوز في كتابه وحسب، بل إنه يعيره حذاءه ليساعده في إكمال مسيرته أيضاً.

بذلك يستمد الفرانكفورتيين مفاهيم العقلانية من ماكس فيبر: "يقوم في صلب (نظرية المجتمع النقدية) مفهوم (الرشادة) أي العقلانية (Rationality)، الذي يضرب جذوره في موضوعات ماكس فيبر".¹

وتحدث الماركسي جورج إيفانوف عن استناد فرانكفورت على إرث ماكس فيبر في فهمه حول (العقلانية). إن ما يوحدهم أساساً في هذا المفهوم "هو تجاهلهم الاشتراط الاقتصادي الاجتماعي للنظام الرأسمالي، وتجاهلهم لديالكتيك العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وكذلك ديالكتيك البناء الفوقي والتحتي. ومع ذلك، مُتميزاً عن فيبر، الذي اخذ في الاعتبار المظاهر الإيجابية للعقلانية في المجتمع الصناعي، ولاحظ جوانبها السلبية، فإن ماركوز ركز على وجه التحديد على الجانب السلبي من العقلانية فقط".²

اشترك عدد لا يستهان به من (الماركسيين الغرب) مع فيبر تشاؤماً ثقافياً يجد جذره عند فريديريك نيتشه. بالإضافة إلى ذلك، الإلهام الرومانسي (ما قبل الرأسمالي) المشترك لكل من الطرفين ضد الحضارة الرأسمالية الصناعية، الخوف من تجفيف روح الحياة النوعية وتحويلها إلى حسابات رقمية جامدة. الأهم من كل هذا أن كلاً من هؤلاء يشتركون بنزعتهم المثالية، ورغبتهم في تقويض المادية التاريخية، عن طريق إحلال التفسيرات الثقافية للنظام الرأسمالية وسطوته بدلاً من التفسير الماركسي، القائم على علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج باعتبار هذا الأخير اقتصادوية مبتذلة.

¹ - موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1989، ص719

² - The Opposition of the "Critical Theory" of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24:1, 1985, P57

الفصل الثاني: رفض دياليكتيك الطبيعة وفصل ماركس عن إنجلز

إن مقدمات اهتمام ماركس، وخصوصاً إنجلز بالعلوم الطبيعية في خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر، حسبما يقول الدكتور توفيق سلوم¹، "كان يعود إلى الرغبة في إرساء النظرة المادية الدياليكتيكية على أسس متينة وراسخة"². أما لاحقاً، أي في السبعينات والثمانينات "فقد كان تطور العلوم الطبيعية نفسها يطرح ضرورة التعميم النظري والتحليل الفلسفي لمنجزات العلم"³، ومن ثم يُكمل "ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت علوم الطبيعة تشهد تطوراً سريعاً وعاصفاً... وكان لا بد لإنجازات العلوم الطبيعية هذه أن تتعكس على طابع التفكير العلمي وبنيته... لكن أسلوب التفكير الميتافيزيقي، السائد قبلاً في علوم الطبيعة، غدا عائقاً جدياً في طريق تطورها، وقد كشف تطور العلوم الطبيعية عن التناقضات بين المعطيات العلمية، التي تم جمعها، وبين طريقة التفكير الميتافيزيقي"⁴.

وكان الصراع الطبقي دافعاً لماركس وإنجلز خصوصاً للاهتمام بالعلوم الطبيعية. فبعد "كومونة باريس تفاقمت حدة الصراع الأيديولوجي بين البرجوازية والبروليتاريا. وقد انعكس هذا الصراع في العلوم الطبيعية أيضاً. فقد راح مُنظروا البرجوازية يتصيدون الصعوبات، التي تعاني منها العلوم، وذلك في محاولة منها لإحياء المذاهب المثالية القديمة، وصار خدم البرجوازية، من أضراب هؤلاء، يعملون على توظيف العلوم الطبيعية لـ(دحض) الماركسية وأساسها الفلسفي- المادية الدياليكتيكية"⁵.

حاول معارضو إنجلز أن يفصلوا إنجلز عن ماركس، ولكن هذه المحاولة، هي نتيجة -من بين عدة أسباب أخرى- للجهل في كتابات ماركس نفسه الذي يفضلونه على من يهاجمونه. لقد كان ماركس مُهتماً بالعلوم الطبيعية كما كان إنجلز. "ولقد عُني داروين بتاريخ التكنولوجيا الطبيعية، أي نشوء أعضاء النباتات والحيوانات التي تضطلع بدور أدوات إنتاج حياة هذه الكائنات. أوليس تاريخ تكون الأعضاء الإنتاجية للإنسان الاجتماعي، تاريخ الأساس المادي لكل تنظيم اجتماعي خاص، جدير باهتمام مماثل؟ أوليس من الأسهل كتابته طالما أن تاريخ البشرية، حسب تعبير فيكو، يتميز عن تاريخ الطبيعة بأننا صنعنا الأول ولم نصنع الثاني؟"⁶. ويقول ماركس: "إن وجهة نظري التي تعتبر تطور التشكيل الاقتصادي للمجتمع بمثابة عملية من عمليات التاريخ الطبيعي لا تُحمّل الفرد، أكثر

1- يذكر الدكتور سلوم، بأنه اعتمد على الكتب السوفييتية-التي يذكرها في الصفحات 10،11،9- في كتابته لهذا الموضوع، ولذلك ليس غريباً، أن هذا الكتاب هو من أفضل الكتب التي تدافع عن فكر إنجلز ومؤلفه.

2- أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي: إنجلز دياليكتيك الطبيعة، الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976، ص15

3- نفس المصدر

4- نفس المصدر ص16،17،18

5- نفس المصدر ص18.

6- رأس المال، المجلد الأول، كارل ماركس، ترجمة د. فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013، ص467.

من أي وجهة نظر أخرى، مسؤولية العلاقة التي يظل هو مخلوقها الاجتماعي مهما ارتفع بنفسه، ذاتياً، فوقها"¹. "وإن الطبقات المغلقة والنقابات الحرفية، تنشأ بفعل ذات القانون الطبيعي الناظم لتمييز الأنواع والفصائل في عالم الحيوان والنبات، مع فارق واحد فقط هو ان وراثه الطبقات المغلقة وخصوصية النقابات الحرفية تتوطنان عند درجة معينة من التطور كقانون اجتماعي"².

ديالكتيك الطبيعة

تتكون التهم المعتادة التي وجهها أعداء الماركسية، ومن أطلقوا على أنفسهم الماركسيين في الغرب ضد إنجلز من شقين، من ناحية فهو مُتهم بخلقه شكل من أشكال المادية المبتذلة. من ناحية أخرى، إنه مُتهم باستخدام مفاهيم مستقاة من الفيلسوف المثالي هيغل وسحبه الديالكتيك على الطبيعة. عند القيام بدحض هذه الاتهامات، فإنني مضطر إلى توضيح ما قاله إنجلز في كتاباته عن العلوم الطبيعية، والاقتراب منه على نطاق واسع وأحياناً مطولاً لأنه تعرض إلى تشويه كبير. قبل كل شيء نقول، أن محاولة تدوير الديالكتيك، هو أحد أهم أسباب رفض ديالكتيك الطبيعة، أي اعتبار الديالكتيك وكأنه مُختص في مجال الممارسة الإنسانية وحسب. يُقال أن إنجلز هو المصدر الفكري لـ(الستالينية). وبسبب الطبيعة الأفلاطونية للماركسية الغربية الأكاديمية، فإن منتقدي إنجلز يبتدؤون بديالكتيك الطبيعة خاصته.

وضع ماركوز حدوداً للديالكتيك الذي كان ينطبق على كل شيء، وضيق مجاله إلى المجال الاجتماعي التاريخي. عندما يقول ماركوز بأن "الجدل الماركسي يعد منهجاً تاريخياً"³ فإنه لا يقصد التاريخية كمبدأ لكل الحركة والتطور، ولكنه ينكر ديالكتيك الطبيعة. وبالنسبة له، حيثما لا يوجد المجتمع، لا يوجد ديالكتيك. "كل واقعة لا تخضع للتحليل الجدلي إلا بقدر ما تكون متأثرة بالنزاعات والصراعات التي تنطوي عليها العملية الاجتماعية"⁴.

كان إحدى أصول رفض علم الطبيعة و(سسلجة) الماركسية، بطريارك التحريفيين كارل كاوتسكي (الذي رفض ماركوز عقائديته). كان يقول بأن الفلسفة الماركسية هي علم تجريبي ومفهوم حول المجتمع، وبأن النظرية الداروينية والنظرية الماركسية يجب أن يكونا آخر هم الحزب باعتبار هذه الأخيرة علماً تجريبياً، وليس نظرية. هذه الدوغمائية هي إحدى جذور الماركسية الغربية في رفض ديالكتيك الطبيعة، وتجاهل العلوم الطبيعية.

1 - نفس المصدر ص20

2 - نفس المصدر ص433

3- العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية- هربرت ماركوز، ترجمة فواد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص304

4 - نفس المصدر ص304

وكان الفرنسي جورج سوريل قد افتتح عصر معاداة إنجلز مع جورج لوكاش أيضاً¹. لم يعتبر الماركسية نظرية علمية، بل أداة للثورة. كان يريد دمج الماركسية بنيتشه. لم يكن لوكاش وغرامشي يعتقدان بأن الطبيعة جدلية. وهكذا، بالنسبة لهما، لا يوجد أي تجريد يمكنه أن يدرك كلية الوجود كمنطلق، كنقطة انطلاق فعلية مادية. هذه الفجوة تملأها ذاتية الفاعل، مما يؤكد من جديد ازدواجية الذات والموضوع والتي ملأها ماركس وإنجلز بالمعرفة العملية والممارسة الثورية العلمية: نحن نعرف بالفعل، ونحن نفعل بالمعرفة. أن المعرفة المُستندة على التصور اللوكاشي تؤكد أن المعرفة لا يمكن أن تتعلق إلا بالممارسة الإنسانية.

لذلك، فإن رفض الثنائية الكانطية الجديدة والماركسية الهيجلية بأن تقبل وجهات نظر ماركس أو أن ترفض رؤية اتفاق ماركس وإنجلز (في مراسلاتهما)، يأخذ المسألة خارج نطاق عالم الخطاب الفكري بين الماركسيين المختلفين في وجهات النظر، إلى عالم الحرب العملية والسياسية المفتوحة ضد الماركسية اللينينية الثورية. يعتقد هؤلاء (الماركسيين) أن فصل إنجلز عن ماركس سيخلصهم من الميتافيزيقية أو المادية المبتذلة. في الواقع، كل ما يفعلونه هو كالأطفال الخائفين من الصقور، يخبئون رؤوسهم تحت الأغطية لكي لا تراهم، سيختفي العالم إن أغمضت عينيك. ولكنهم إذا نظروا خارج الغطاء الذي يخبئون تحته، سوف يرون ماركس ممسكاً بذراع إنجلز، يسيران معاً. كان لرد فعل الماركسية الغربية على المادية الميكانيكية للأمية الثانية، ونسبهم هذا الخطر إلى الستالينية، وبالتالي الماركسية السوفييتية، فحه الخاص: الماركسية المنفتحة على (الجميع) هي المنقذ، حاملة حقيبة المتاع: المادية الديالكتيكية الاجتماعية (وليس الطبيعية)، يحذوها في الحقيبة من كل جانب شتى أنواع المثالية، والفرويدية والهيجلية.

نجد كانطية لوكاش وتحريفه للديالكتيك وهجومه على ماركس من خلال هجومه على إنجلز وهيجل! في كتاب التاريخ والوعي الطبقي كالتالي: "أو كما كتب ماركس بطريقة أوضح: (كما أنه في كل علم اجتماعي تاريخي، يجب أن يُنظر دائماً في درس حركة المقولات² الاقتصادية، إن المقولات تعبر عن صيغ وجود وشروط وجود...³... من المهم للغاية أن المنهجية محددة هنا في عالم التاريخ والمجتمع. يسحب إنجلز ديالكتيكه، بسبب سوء فهمه -الذي يتبع هنا خطأ هيغل- لينطبق على الطبيعة أيضاً. ومع ذلك، فإن المحددات الحاسمة للديالكتيك، تفاعل الذات مع الموضوع، ووحدة النظرية والممارسة، والتغيرات التاريخية الكامنة في المقولات كسبب جذري للتغيرات في الفكر، الخ- غائبة تماماً عن معرفتنا حول الطبيعة"⁴.

¹- From: The Social Philosophy of Georges Sorel, by John Watson Robinson, Boston University.

²- يترجم الدكتور الشاعر Cetegories بـ(الأنماط)، وهذا غير صحيح. الترجمة الصحيحة هي (المقولات).

³- تغيب في الترجمة العربية لهذا الكتاب الاشارات المرجعية وأرقام الحواشي، وبما أن هذا الاقتباس مأخوذ من اشارة مرجعية في كتاب لوكاش، فهو يغيب في النسخة العربية، مما اضطررت لترجمته من:

History and Class Consciousness, Georg Lukacs, Translated by Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, P24.

⁴ - التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش، ترجمة الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس، الطبعة الثانية 1982، ص16

في مقال ريتشارد غن سنة 1977 Is Nature Dialectical يعلن بأن ماركس وإنجلز لم يكونا متوافقين على مفهوم ديايكتيك الطبيعة، وبأن هذا المفهوم ينتمي إلى إنجلز وحده الذي استعاره من فلسفة الطبيعة لهيغل، وهذا ما قاد إنجلز إلى الإحيائية Animism، التي تصور الطبيعة بصفات إنسانية. جادل ماكس هوركهايمر في مقالته (Materialism and Metaphysics) سنة 1933 بأن المادية الحقيقية ليست نوعاً جديداً من الميتافيزيقية الواحدية المبنية على الأولوية الأنطولوجية للمادة. وانتقد الماركسيين الذين يصنمون العالم المادي، وقال بأن المادية لا يمكن سحبها على الاستمولوجيا لأنها بذلك تقود إلى الموضوعية السلبية. حسب هوركهايمر، المادية الحقيقية، جدلية، وتتضمن عملية مستمرة بين الذات والموضوع.¹

كتاب آخر ينتمي لأحد فلاسفة مدرسة فرانكفورت: يقول ألفريد شميت بأن إنجلز بنى ديايكتيك الطبيعة الذي هو خارج عن موضوعه وحيث بُني على أساس الوضعية. أما مفهوم ماركس عن الطبيعة كان ذا صفة سوسيو تاريخية، ولم تصر الطبيعة في اهتمامه إلا من خلال أشكال العمل الاجتماعي، ولم تصبح ذات صلة إلا بعد إدراجها في الشبكة الإنسانية الاجتماعية. ومن هنا يجادل شميت بأن الطبيعة نفسها (ما قبل ديايكتيكية Predialectical)، ولم تصبح ديايكتيكية إلا بإنتاج البشر كذوات واعية فاعلة. إن "عملية معرفة الطبيعة فقط، هي التي يمكنها أن تكون ديايكتيكية" وليس الطبيعة بذاتها، "لأن الطبيعة خالية من أي نفي".²

يجادل شميت بأن ديايكتيكية الطبيعة هو أمر مستحيل، وأن موضوعية مجردة تجعل المادية والدياليكتيك لا يتوافقان، وهذا ما سأقتبس ما يقوله الماركسي السوفييتي بافل كوبنين رداً عليه. وبقدر ما العلاقة الدياليكتيكية ممكنة بين الإنسان والطبيعة، تكون الموضوعية لاديايكتيكية بالضرورة. إن الخط الرئيسي للمناقشة، أن إنجلز يُتهم بتسوية مادية ماركس من خلال إحياء فلسفة الطبيعة القديمة والمثالية في جوهرها. يُقال بأن نظرة إنجلز كانت في جوهرها معادية للعلم، لأن أفكاره اشتقت من فلسفة هيغل عن الطبيعة، وتشكل فرضاً خارجياً على العلوم الطبيعية من خارجها. وبالنسبة لمفكري مدرسة فرانكفورت جميعهم، لم يكن هناك أي ديايكتيك بدون ذاتية، الدياليكتيك يقبع في عالم الذات-الموضوع فقط. وبتأكيدهم على الذات، كانوا ينسون الموضوع، مثلما فعل لوكاش، ومثلما كان لوكاش، كانوا بعيدين عن عالم العلوم الطبيعية.

ولكن عند لينين نجده يقول: "إن المثالية الفلسفية ليست سوى ضرب من حماقة من وجهة نظر مادية فظة، مبسطة، ميتافيزيقية. ولكن المثالية الفلسفية، هي، بالعكس، من وجهة نظر المادية الدياليكتيكية، تطوير وحيد الظرف، مبالغ فيه... لإحدى الميزات الصغيرة في المعرفة، لأحد جوانبها، لأحد

¹ Critical Theory, Selected Essays, Max Horkheimer, Translated By Matthew J. O'connell and others, The Continuum Publishing Company, New York, P10

² The Concept of Nature in Marx, Alfred Schmedt, Western Printed Services Ltd, Bristo, P195

وجوهها، إلى مطلق منفصل عن المادة، عن الطبيعة¹، وهنا التقسيم الكانطي للكون، عالم البشر، وعالم الطبيعة.

نجد المواجهة التالية في هذه المقاربة: الميل إلى تقديم مفهوم ثنائي عن العالم باسم إمكانيات العمل والممارسة والحاجة إلى فهم الحركة بشكل عام والتاريخ بشكل خاص، ومن جهة أخرى، الافتقار الكامل لأية حاجة لإنشاء مثل هذا التقسيم، ولكن أن نفترض وحدة التفكير والفعل بعملية المعرفة الحسية والفعالة مثلما اقترح ماركس وإنجلز في أطروحات عن فويرباخ. يقول الماركسي البولندي ياروشفسكي "إنني أعارض الرأي القائل أن محتوى المعرفة التي اكتسبناها بقدر ما تطور العمل (تطورت الممارسة -أي علاقة الذات بالموضوع) ليس الواقع الموضوعي، بل هو فقط العالم الذاتي للنشاط الإنساني"².

رحّب إنجلز بحماسة بكل تقدم في فهم علمي للعالم. لقد مفصلَ موقفه في سياق المعركة بين الطريقتين الأساسيتين لفهم العالم واللتين اكتفتا الفكر في التاريخ الإنساني- المادية والمثالية. بالنسبة لمعظم تاريخ البشرية، كانت المثالية عادةً في شكل ديانة، وكانت النهج السائد في السعي لفهم العالم وتفسيره. ومع ذلك، فقد تحول ميزان القوة بشكل حاسم لصالح المادية بسبب الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، المرتبطة بشخصيات مثل كوبرنيكوس، غاليليو، كبلر ونيوتن. رأى إنجلز أن هذه الثورة مرتبطة بشكل وثيق بتطور المجتمع البرجوازي الحديث وهزيمة المجتمع الإقطاعي القديم. لقد كانت نقطة تحول في تاريخ البشرية، وقت تهاوت فيه "استبدادية الكنيسة بعقول الناس"³، "كانت تلك أعظم ثورة، عرفها العالم حتى ذلك الحين"⁴.

كتب فريدريك إنجلز، أن "العلوم الطبيعية تطورت في خضم الثورة العامة وكانت نفسها ثوريةً تماماً". كانت الخطوة الأولى في الثورة العلمية هي النظرية التي طرحها كوبرنيكوس عام 1543 والتي مفادها أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس، وفي أبعاد الإنسان والأرض عن مكانهما في مركز الكون، كان هذا تحدياً أساسياً لهيمنة الدين. ذهب كبلر إلى أبعد من ذلك، وأظهر أن جميع الكواكب لا تتحرك في مدار دائري مثالي كما قالت السلطة الدينية، بل بشكل إهليلجي. وطرح كبلر كذلك، الفكرة الثورية آنذاك وهي أنه يمكن تفسير حركات الكواكب وحركات الأجسام على الأرض على أساس نفس المبادئ الفيزيائية⁵.

1 - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1978، ص 472

2 - مفهوم الممارسة في فلسفة كارل ماركس، تادوش ياروشفسكي، ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي 1979، ص 17

3 - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص 29-30

4 - نفس المصدر ص 185.

5 - ان تفسيره الذي استند إلى مغناطيسية Gilbert خاطئاً، لكن المحاولة كانت مهمة. كان الاعتقاد في جميع تفسيرات الطبيعة، حتى ذلك الحين، هو التمييز الحاد بين القمر والأرض وبقية السماوات (المجالات دون القمرية) و(فوق القمرية). استند هذا التمييز على ارسطو الذي تبنته الكنيسة الكاثوليكية. في المجال ما فوق القمري، كان كل شيء مثالياً، لا تشوبه شائبة ولا يتغير، كان كل شيء يتحرك إلى ما لانهاية

إن دافع البرجوازية لتوسيع التجارة والإنتاج يعني أن لها مصلحة حيوية في فهم العالم الطبيعي واستغلاله. كان هذا ما يكمن وراء الإنجازات العلمية العظيمة. يربط إنجلز، في العديد من أقسام (ديالكتيك الطبيعة) -الذي يظل تخطيطات وملاحظات- تطور العلوم بتطور الإنتاج. يمكن تبين هذه الفكرة، من عدة فقرات متعددة، على الرغم من كون (ديالكتيك الطبيعة) مجرد مخطوطة: "وإذا كانت العلوم قد نهضت فجأة، بعد ليل القرون الوسطى المظلم، بقوة غير متوقعة، ونمت بسرعة خارقة، فإننا، مرةً أخرى، مدينون للإنتاج بهذه المعجزة. فأولاً، كانت الصناعة قد تقدمت تقدماً هائلاً منذ الحروب الصليبية، وطرحت جملةً من الوقائع الجديدة على صعيد الميكانيك (النسيج، صناعات الساعات، المطاحن) والكيمياء (المصايغ، التعدين، الكحول) والفيزياء (النظارات). ولم يقتصر الأمر على أن هذه الوقائع الجديدة كانت تقدم للملاحظة مواداً هائلة، بل كانت تمثل، أيضاً، وسائل للتجربة، مختلفةً عنها في الماضي، وتمكن أيضاً، من صنع أدوات جديدة"¹. رأى إنجلز أن التطورات العلمية نفسها غيرت المجتمع والإنتاج. لقد أدرك بنفس القدر أن العلم تطور أيضاً من خلال ديناميكية خاصة به، من خلال محاولات جعل النظريات متسقة داخلياً. كانت نقطته هي أن يؤكد على ما كان يُنسى كثيراً: "لقد اقتصر الأمر، حتى الآن، على التفاخر بما يدين به الإنتاج للعلم، لكن العلم مدين للإنتاج بما يزيد عن ذلك بما لا يُقاس"². كما في كثير من الأحيان في ملاحظاته حول العلوم، يضطر إنجلز في نهاية الأمر على أن يتوقف عن الكتابة، آملاً أن يُنجز لاحقاً "هذا كله يجب أن يُدرس ويُطور على نحو أوسع وأكثر تفصيلاً" و"هذا كله يجب أن يُراجع بعناية"³، وهذا للأسف الشديد ما لم يستطع إنجلز أن يقوم به.

كانت نقطة الانطلاق عند إنجلز الاعتراف بأن الطبيعة لها تاريخ، وأن كل شيء في الطبيعة عرضة للتغيير، إن الأشياء تأتي إلى الوجود وينتهي وجودها لتتحول إلى شيء آخر. ولكن من الضروري أن نفهم كيف يتكشف هذا التغيير. الخطوة الأولى في كل علم حقيقي هي دراسة كل ظاهرة على حدة، التي تتكون من تفاصيل تشكل تلك الظاهرة "وطالما لا نعرف هذه التفاصيل فلن تكون لدينا فكرة واضحة عن الصورة كلها"⁴. كانت نقطة الانطلاق الضرورية هي أنه "الفهم تلك التفاصيل لا بد من انتزاعها من ترابطها الطبيعي أو التاريخي، وبحث كل منها على حدة وفقاً لخصائصها، وأسبابها ونتائجها الخاصة الخ"⁵. يؤكد إنجلز مراراً وتكراراً على التقسيم والفصل -جمع وفحص والسعي لفهم الحقائق حول الجوانب المنفصلة من الطبيعة- كخطوة أولى في بناء فهم حقيقي: "إن تحليل الطبيعة إلى أجزاءها المفردة وتقسيم العمليات والمواد الطبيعية المختلفة إلى طبقات معينة، ودراسة البناء

مثالية. أما المجال الآخر، فكان يشوبه الانحلال، التغيير، التحول وهو المجال الأرضي الفاسد. كانت حجج كبلر بالتالي تحدياً لهذا المبدأ المركزي للعالم الإقطاعي.

قام غاليليو باستخدام التلسكوب بتحطيم العديد من المفاهيم القديمة الثابتة من خلال فكرة أن الأرض لم تكن فريدة بوجود القمر حولها. هناك العديد منها حول المشتري. ووجد أن الشمس، المثالية التي لا تشوبها شائبة في الرؤية الدينية السائدة، تمتلك بقع داكنة.

1 - نفس المصدر ص175-176

2 - نفس المصدر ص176

3 - نفس المصدر ص206

4 - ضد دوهرينغ، فريديريك إنجلز، دار التقدم، 1984، ص26

5 - نفس المصدر

الداخلي للأجسام العضوية المختلفة وفقاً لأشكالها التشريحية المتفردة، كل هذا كان شرطاً أساسياً لتلك النجاحات العملاقة التي تحققت في مجال معرفة الطبيعة خلال الأربعمائة سنة الأخيرة¹. تظل نفس هذه المقاربة كمنهج أساسي تسيير عليها معظم العلوم، ويجب ان تستمر عليها اليوم. جادل العلماء في عصر إنجلز وفي عصرنا بأن هذه المقاربة هي التي تسيير عليها العلوم، وانهم لا يحتاجون إلى (فلسفة) تتجاوزها. لكن مثل هذا النهج، الذي يُطلق عليه التجريبية، لا يكفي لفهم الصورة كاملةً، إنها تحمل حدوداً وقيوداً في ثناياها.

يشير إنجلز إلى كم التجريبيين في عصره فيمن وقعوا فريسة الادعاءات الصوفية والروحانية "هنا اتضح لنا جلياً ما هو أفضل السبل، المؤدية من العلوم الطبيعية إلى الصوفية. إنه ليس الطروحات النظرية الجامحة للفلسفة الطبيعية، بل التجريبية الأكثر سطحيةً، التي تزدرى بكل نظرية، ولا تثق بأي فكر"²، "يظن العلماء أنهم يتحررون من الفلسفة بتجاهلها أو بتحقيروها. ولكن لما كانوا لا يستطيعون أن يتقدموا خطوة واحدة بدون فكر... فإنهم، بذلك، يقعون أسرى الفلسفة، لكن، مع الأسف، أسرى فلسفة من أردأ الأنواع في معظم الحالات. إن أولئك الذين يذهبون أبعد من غيرهم في مهاجمة الفلسفة، هم عبيد لأسوأ البقايا المبسطة لأسوأ المذاهب الفلسفية"³.

يكنم الخطر الأكبر في "بحث الأشياء وعمليات الطبيعة في انعزالها، خارج إطار ارتباطها العام العظيم، وبالتالي لا في الحركة وإنما في الوضع الجامد، لا كشيء يتغير جوهرياً، وإنما كشيء لا يتغير أبداً، لا كشيء حي وإنما كشيء ميت"⁴، "بالنسبة للميتافيزيقي توجد الأشياء وانعكاساتها الذهنية، أي المفاهيم منفصلة ثابتة متجمدة لا تتغير، تخضع للبحث الواحد تلو الآخر دون ارتباط ببعضها البعض، وهو يفكر بتناقضات مطلقة مستمرة لا وسط بينها... وبالنسبة له فالشيء إما موجود أو غير موجود، وكذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وغيره في نفس الوقت. الإيجابي والسلبي ينفيان بعضهما البعض بشكل مطلق، والسبب والنتيجة هما في علاقتهما ببعضهما في تناقض جامد أيضاً"⁵. يقول إنجلز أن هذا قد يبدو تفكيراً سليماً للوهلة الأولى Common Sense. ولكن "التفكير الإنساني السليم، وهو رفيق محترم جداً، بين الجدران الأربعة من حياته المنزلية يمر بأعجب المغامرات إذا أقدم على الخروج إلى عالم البحث الرحيب"⁶. وهو يحذرنا بأنه "وإن كان له ما يبرره بل ويحتمه في عدد من المجالات التي تختلف سعتها باختلاف طبيعة موضوع البحث، يصل أن عاجلاً أو آجلاً إلى ذلك الحد الذي يصبح عنده وحيد الجانب محدوداً مجرداً ويتوه في تناقضات لا

1 - نفس المصدر ص26-27

2 - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص62

3 - نفس المصدر ص201

4 - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم 1984، ص27

5 - نفس المصدر

6 - نفس المصدر

تُحل، لأنه في تأمله للأشياء المنفصلة لا يرى وراء وجودها ظهورها واختفاءها، وينسى حركتها بسبب سكونها، ولا يرى الغابة من وراء الأشجار".¹

يقدم إنجلز عدة أمثلة من أجل توضيح هذه النقطة. من الضروري في البداية لفصل جوانب الطبيعة عن بعضها، عزلها عن روابطها، التركيز على وجودها وليس على نشوءها أو تحولها. ولكن هذا لا يمكن إلا إن يستوعب حقيقة الطبيعة جزئياً. إننا نبنينا فهماً محدداً يعتمد على تجريد بعض أوجه كلية الطبيعة. تساعدنا عملية التجريد هذه على النظر أسفل المظاهر السطحية ورؤية جوهر ما يحدث. ثم يتم دمج هذه الأفكار في مجمل ما تم استخلاصها منه. مثال بسيط هو قانون الجاذبية لنيوتن. إن فكرته الأساسية هي أن جميع الأجسام تسقط بنفس المعدل، تتسارع جميعها بنفس معدل قوة الجاذبية. لكننا نعلم في واقع الأمر أن قذيفة المدفع ستضرب الأرض قبل الريشة. ولكننا سنعلم ما الذي يجري، بعيداً عن المظهر الخارجي، عندما نقوم بعزل جميع العوامل المحيطة بكلا الموضوعين، نقوم بعزل الهواء جانباً، أي أننا سنقوم بتخيل، أو بناء موقفاً يمكننا فيه تجاهل كل هذه العوامل. عندها فقط يمكننا فهم وصياغة الحقيقة الكامنة وراء التسارع بسبب الجاذبية، وعندها فقط يمكننا استخدام هذا الفهم للعودة إلى الورا وشرح المظاهر. يمكننا أن نفسر المرات المختلفة التي تصطدم فيها الأجسام بالأرض من خلال إظهار كيف تقوم مقاومة الهواء وشكل الجسم وما إلى ذلك بإنتاج تنوعات متوقعة ببساطة من خلال فهم القانون الطبيعي الأساسي.

يجادل إنجلز بأن العملية نفسها مُتضمنة في كل العلوم. إن أفكار من مثل (المادة) و(الحركة)، هي من نفس هذا النوع بالضبط. إنه يهاجم أولئك الذين يفشلون في رؤية أن هذه المفاهيم هي تجريدات من الخبرة الحقيقية والتجارب، ويسأل عن ماهية "المادة بحد ذاتها" و"الحركة بحد ذاتها": "طبعاً لا نعرف، فإن أحداً لم ير -ولم يدرك بطريقة حسية أخرى- المادة بحد ذاتها، أو الحركة بحد ذاتها. إن الناس لا يتعاملون إلا مع أشياء عادية وأشكال للحركة موجودة فعلاً. ليست المادة إلا مجمل الأشياء المادية، التي منها جُرد هذا المفهوم، وليست الحركة، بحد ذاتها، سوى مجمل أشكال الحركة المُدركة حسياً. إن كلمات (مادة) و(حركة)، إلخ... ليست سوى اختصارات، تُعبر عنها عن مجموعة من الأشياء الحسية المتنوعة، وفقاً لصفاتها المُشتركة. وعليه، لا يمكن معرفة المادة والحركة عن طريق دراسة الأشياء المُفردة، وأشياء الحركة المُفردة، ويقدر ما نعرف هذه الأخيرة نكون قد عرفنا، أيضاً، المادة والحركة بحد ذاتها"². يعتمد التجريد من المظهر لفهم الجوهر الأساسي دائماً على التركيز على بعض جوانب الطبيعة وتجاهل الجوانب الأخرى. ونتيجةً لذلك، فإن أي فهم من هذا القبيل يظهر إنه صحيح جزئياً فقط. إنه يفشل في مطابقته للواقع حيث ما تم تجاهله مسبقاً لم يعد جزءاً من الصورة. سنرى لاحقاً، كيف، على سبيل المثال، انهار قانون الجاذبية النيوتوني الذي يبلغ عمره 300 عاماً بهذه الطريقة تماماً في أوائل القرن العشرين. لذلك يُصر إنجلز على أن الفهم الكامل الذي يسعى

¹ - نفس المصدر

² - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص227

لتجاوز هذه المشاكل يجب أن يُبنى على رؤية "الأشياء وانعكاساتها الفكرية في علاقاتها المتبادلة وفي تشابكها وفي حركتها وفي نشوئها وزوالها".¹

لقد دعا إنجلز هذا النهج بـ(الديالكتيك). إنه نقد للمقولات الثابتة السكنوية المُستخدمة في العلم، الصالحة ضمن حدود معينة فقط، والتي تختلف وفقاً للحالة، ولكنها أثبتت أنها غير كافية لفهم طبيعة الواقع بشكل كامل. "في كل ميدان علمي-سواءً في الطبيعة أو في التاريخ- يجب الانطلاق من الوقائع المُعطاة لنا... ولذا ينبغي على العلوم الطبيعية النظرية ألا تبني الروابط ثم تقمها على الوقائع، بل أن تستخلصها من الوقائع، وأن تُبرهن عليها، بعدئذ، تجريبياً قدر الإمكان".²

قليل من أولئك الذين درسوا بوبر، أو اتبعوه، قد ازعجوا أنفسهم بقراءة إنجلز. كان بوبر نفسه عدواً شرساً للماركسية، بالرغم من ضحاكته. لذلك من الممتع أن نلاحظ، بأن العديد من رؤى بوبر المفيدة حول العلم كانت بالضبط تلك التي أشار إليها إنجلز. هاجم بوبر وجهة النظر التجريبية التقليدية للعلوم باعتبارها تراكمًا تدريجياً للحقائق، حيث يتم تطوير النظريات من خلال استقراء هذه الحقائق والتحقق منها خلال التجربة. يُجادل بوبر، بدلاً من ذلك، حتى الملاحظة الأكثر وضوحاً للطبيعة تحتوي على عناصر نظرية غير قابلة للاختزال. يوضح إنجلز هذه النقطة بالتحديد في هجوم حاد على النزعة التجريبية: "ومهما عبّر المرء عن استخفافه بكل فكر نظري، يتعذر، مع ذلك، بدون هذا الأخير ربط حتى واقعتين طبيعتين، أو فهم العلاقة القائمة بينهما".³ هاجم بوبر مرةً أخرى فكرة أن النظريات العلمية مبنية على استقراء من الحقائق التجريبية. قال، بدلاً من ذلك، أن العلم يتطور من خلال تكوين تخمينات جريئة أو فرضيات قد لا تستند إلى حقائق ولكن يمكن اختبارها تجريبياً. علاوةً على ذلك، وبعيداً عن مبدأ التنفيذ خاصته، كان الهدف من هذه الاختبارات كشف النظريات الخاطئة. كان على النظريات العلمية أن تكون مفتوحة لكشف زيفها، وعلى الفرضيات أن تُدحض بالتجربة. "الاستقراء في نظر أنصاره منهج لا يُخطئ".⁴ وهو يقدم أمثلةً كثيرة على كيفية دحض النظريات بحقائق جديدة. أشار إنجلز أيضاً إلى مشكلة الاستقراء المنطقية في مثال موجود عند بوبر، أنه "من حقيقة الشروق الدائم للشمس في الصباح لا ينتج أنها ستشرق غداً من جديد".⁵ ويذهب إنجلز إلى الاستنتاج بأن "الفرضية-هي شكل تقدم العلوم الطبيعية، بعملية التفكير الملازمة لها. إن الملاحظة تكشف واقعةً جديدةً ما، تجعل الطريقة السابقة في تفسير الوقائع، المنتمية إلى نفس المجموعة، مستحيلة. وعندئذٍ تظهر الحاجة إلى طرق جديدة للتفسير، تعتمد، أول الأمر، على عدد محدود من

1 - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم 1984، ص28

2 - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص51

3 - نفس المصدر ص62

4 - نفس المصدر ص220

5 - نفس المصدر ص221

الوقائع والملاحظات. وبعدئذ تقوم المادة التجريبية بتنتية وتمحيص هذه الفرضيات، فتطرح بعضها وتصحح بعضها الآخر، إلى أن يتم، أخيراً، وضع القانون في شكله النهائي الخالص (النظري)¹.

يمضي إنجلز إلى القول أنه يمكن غالباً مشاهدة عدد من الميزات العامة الرئيسية للطبيعة بعد فهم تفاصيل كيفية تطور عمليات معينة فيها. إنه يسميها (قوانين الديالكتيك). إنها ليست قوانين بمعنى، مثلاً قانون نيوتن للجاذبية، ولكنها تعمل بمستوى مختلف تماماً من التجريد. إنها طرق لرؤية نمط عمليات التغيير بعد فهم التفاصيل العيانية المختلفة من العملية المعنية. تعرض إنجلز في كثير من الأحيان إلى الهجوم لأن بعض العلوم التي اقتبسها قد تبين أنها خاطئة. واستذكر في هذه اللحظة، قول الدكتور توفيق شومر، الاستاذ المشارك في الجامعة الأردنية في قسم الفلسفة، عندما كان يقدم لنا محاضرات حول الماركسية في الحزب الشيوعي الأردني، بأن "كتاب ديالكتيك الطبيعة لفريدريك إنجلز هو أسوأ كتابات مؤسسي الماركسية". ولا أدري لما قال ذلك، هل لأن إنجلز اقتبس نظريات لم تعد صحيحة اليوم، أم لأنه يشارك الماركسية الغربية آراءها باستحالة وجود الديالكتيك في العمليات الطبيعية؟ لم أعرف بالضبط. بالنسبة إلى النظريات الخاطئة، كان فريدريك إنجلز يعلم أن تطور العلوم وتقدمها السريع قد يؤثر على فرضياته بالنسبة إلى تفاصيلها التكنيكية، يقول: "ولكن من المحتمل، أن يؤدي تقدم العلوم الطبيعية النظرية إلى جعل عملي في جزئه الغالب أو في مجموعه غير ضروري"². وإذا استرسلنا في قراءة ما بعد هذا الاقتباس، سنرى أن إنجلز يتحدث عن التفاصيل التكنيكية للنظريات العلمية حول الطبيعة، وبالتالي نقول، إن ما قاله إنجلز حول (عدم ضرورة) عمله التألفي لا يتعلق باستنتاجاته الفلسفية الديالكتيكية الفذة في كتابيه (ديالكتيك الطبيعة) و(ضد دوهرينغ)، إنها مرةً أخرى، تفاصيلها التكنيكية فقط.

وبالنسبة للنظريات الخاطئة، مرةً أخرى، على سبيل المثال، كان إنجلز يعتقد بوجود الأثير، وهو وسط مُفترض يملأ كل المساحة التي تنتشر من خلالها موجات الضوء. كانت اللاماركية، وهي فكرة، بالإضافة إلى أنها تتحدث عن الانتقال الطبيعي، فإنها أيضاً تعتمد على وراثة الخصائص المكتسبة، تنتشر بشدة في ذلك الوقت، وقد يبدو أن إنجلز قد قبلها. وبالرغم من ذلك، أكد الفيلسوف الماركسي السوفييتي شمالمغوزين على أن "إنجلز لم تكن لديه تلك الأخطاء اللاماركية على الإطلاق، ولكنه، على العكس، شارك الأفكار المعاصرة له حول الدور النشط للنمط الظاهري Phenotype، والأهمية الكبرى للصفات المعدلة أثناء التطور"³.

ومع كل تلك (الأخطاء) ، يجب أن نتذكر أنه في الحالة الأولى، أيد جميع العلماء في عصر إنجلز فكرة الأثير. وفي الحالة الثانية، وافق معظم علماء الأحياء، بمن فيهم داروين على احتمالية وراثة الخصائص المكتسبة. وقد ثبت أن كل من تلك الآراء خاطئة. ولكن من الظلم مهاجمة إنجلز بسبب

¹ - نفس المصدر ص232

² - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم 1984، ص18

³ - Engels And Darwinism, K.M. Zavadskii, A.B. Georgievskii, A. p. Mozelov Voprosy Filosofii, 1971, P14

تبنيه لوجهات النظر التي دعمها أفضل علماء عصره. يجب أن نتذكر أيضاً أن كتابات إنجلز حول العلوم هي أفكار أولية، وغالباً ما كانت ملاحظات تقريبية، وليست كاملة. إنه يُنهي (ديالكتيك الطبيعة) بـ"كل هذا ينبغي أن يُراجع بعناية"¹. إن على من يقرأ إنجلز، أن يستخلص منهجه في البحث ويتعلم من بصيرته الثاقبة. لقد أصر إنجلز على أن منهجه العام مدعوم بنتائج العلم الحديث، وأن "الطبيعة محكٌ للديالكتيك. ويجب أن نقول أن العلم الطبيعي الحديث قد أتاح لهذا المحك مادة غنية جداً تتزايد كل يوم، وأثبت بتلك المادة أن كل شيء في الطبيعة يتم في النهاية بشكل ديالكتيكي"².

كيف يقف هذا الادعاء، في مواجهة التطورات في مجال العلوم منذ موت إنجلز؟

تحولت كل مجالات العلوم بشكل جذري في القرن الذي تلى وفاة إنجلز، بقفزات جديدة في فهمنا للطبيعة.

حدثت ثورة معرفية في الجيولوجيا على سبيل المثال، في نظرية الصفائح التكتونية أو (الانجراف القاري). بدلاً من رؤية الكتل على سطح الأرض كسمات دائمة، لدينا الآن فهم علمي للطريقة التي تطورت بها وتغيرت وتحولت خلال تاريخ الكرة الأرضية. وهي ليست عملية مُنتهية: تواصل القارات التحرك اليوم. تنشأ أراضٍ جديدة باستمرار وتندمر المواد القارية الحالية. يعني الفهم الجديد أنه يمكننا البدء في تفسير التغيرات في الظواهر الطبيعية من السلاسل الجبلية إلى المحيطات والزلازل بطريقة لم تكن ممكنةً من قبل. يُلقي فهم الصفائح التكتونية ضوءاً جديداً على التطور البيولوجي.

قاوم العديد من الجيولوجيين لفترة طويلة نظرية الصفائح التكتونية، على الرغم من الأدلة المتزايدة لصالحها وتم قبولها في بداية الستينيات. ربما كان سيكون هؤلاء العلماء أقل مقاومة لو اعتادوا على التفكير بروح فريدريك إنجلز بأن كل الطبيعة تتغير، وأن ما يبدو ثابتاً وساكناً يكون في العادة غير ذلك. ليس غريباً بذلك، أن قبل العلماء السوفييت هذه النظرية قبل نظرائهم الغرب، وقدموا لها مساهمةً حاسمة³. حصل الغرب لأول مرة على البيانات التي أظهرت النظرية التكتونية للوجود، ولكن السوفييت هم أول من قبلوا بها، بالطبع لم يعرف إنجلز شيئاً عن الصفائح التكتونية، لكن موقفه العام، ومنهجه دفعه إلى التحذير من فكرة أن "القارات الخمس) الحالية كانت موجودةً على الدوام"⁴.

لقد مرت البيولوجيا بتحول أكثر ثوريةً منذ موت إنجلز. غير علم الوراثة المنديلي، ثم البيولوجيا الجزيئية -ومجموعةً من التطورات أخرى- فهمنا للكائنات الحية. ولكن كما هو الحال في كثير من الأحيان عند تحقيق ثورات علمية جديدة، فإن النجاح ذاته قد أوجد وجهة نظر مشوهة وحيدة الجانب بين العديد من علماء الأحياء. يرتبط هذا في البيولوجيا جزئياً بالأسئلة السياسية والأيدولوجية، حيث

¹ - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص227

² - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم، ص28

³-See: Russian Geology and the Plate Tectonic Revolution, Victor Khain, Anatoly Ryabukhin, 2002

⁴ - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص29

ان المناقشات حول البيولوجيا البشرية تؤدي بسهولة إلى جدال حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع. المقاربة المألوفة، على الأقل بين علماء البيولوجيا الجزيئية، وأفضل ما يُطلق عليه (الاحتمية الاختزالية). كل شيء، في وجهة النظر هذه، السلوك البشري و إلى ما ذلك، هو نتيجة محددة ميكانيكياً ومباشرةً لجيناتنا، سلاسل من جزيئات الحمض النووي داخل كل خلية في أجسامنا. يؤدي هذا، في الحالات المتطرفة، إلى الادعاء بوجود جينات مسؤولة عن العدوان والحرب والإجرام والتشرد وما شابه. تؤدي هذه النظرة إلى البيولوجيا الاجتماعية، حيث يُنظر إلى السلوك البشري والتطور الاجتماعي كنتيجة مباشرة لجيناتنا. يؤدي هذا أيضاً إلى رؤية البشر على أنهم روبوتات يتم تطويرها بواسطة (الجين الأناني)- ريتشارد دوكنز. ودون الذهاب إلى هذا الحد -وهو حد منتشر بما فيه الكفاية- يُجادل العديد من علماء البيولوجيا كما لو أن الجينات هي كل ما يهم حقاً. مُعظم هذا هو مزيج من العلوم الرديئة، والقصاص الخيالية عن التطور. تُحرك السياسة الرجعية بعض هؤلاء إلى مثل هذه الحجج. يتأثر الآخرون بالأموال المتاحة للبحث في هذه المجالات، علم البيولوجيا الجزيئي والجيني من الشركات الكبرى اليوم. لحسن الحظ هناك عدد متزايد من علماء الأحياء البارزين الذين يقفون ضد هذا النهج بقوة، مثل الأمريكي ريتشارد ليفونتين والبريطاني ستيفن روز، ويعترف هؤلاء العلماء بصراحة أن نهجهم العام مستوحى من إنجلز.¹

سيقول العديد من العلماء، أو حتى بعض ممن يقرأون هذا الكتاب أنهم لا يحتاجون إلى الفلسفة لفهم الطبيعة، وقد يؤكدون أنهم ليسوا بحاجة إلى المادية الديالكتيكية. قد يقولون، أنهم ببساطة يكتشفون كيف تعمل الطبيعة. فليكن الأمر كذلك. لكن تجدر الإشارة إلى المخاطر التي يتعرض لها العديد من علماء الفيزياء الحديثة، أو على الأقل أولئك الذين يفكرون بمعنى العلم الذي ينتجونه، عندما يرفضون محاولة الحصول على منهج مادي ديالكتيكي ثابت. مثلاً، يختتم الفيزيائي ستيفن هوكينغ كتابه (تاريخ موجز للزمان): "فلو اكتشفنا فعلاً نظرية كاملة... ولو وجدنا الإجابة على ذلك، فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري باعتباره معرفة عقل الاله"². وهنا نعود إلى تحذير إنجلز، الذي سبق وأوردناه، حول الوهم القائل بأن العلم يمكنه أن يستغني عن الفلسفة والمخاطر التي يسقط فيها التجريبيين من هذا النوع.

إن أولئك الذين يقبلون المادية التاريخية بحُكم أنها تاريخ المجتمع، ويرفضون المادية الديالكتيكية، بحكم أنها تاريخ الطبيعة، سيلجأون في نهاية المطاف إلى نظريات الخلق أو الأنظمة المخلوقة بقوى

¹- See: Not in Our Genes, Steven Rose. And Biological Determinism, Richard Lewontin. And Biological ideology: the Doctrine of DNA, Richard Lewontin

انه سؤال محير بالفعل لما يميل علماء الأحياء الغرب أكثر نحو المادية الجدية. لما البيولوجيا تحديداً؟

²- تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكينغ، ترجمة د. مصطفى ابراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص150-151.

هذه الترجمة التي أوردتها، هي أدق من ترجمة الدكتور مصطفى ابراهيم فهمي المترجمة كالتالي: "...فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري-لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق". النص بالانجليزية:

if we find the answer to that, it would be the ultimate triumph of human reason- for then we would know the mind of god

خارقة للطبيعة أو الحاد ساذج. إن تاريخ البشرية هو امتداد وجزء لا يتجزأ من التاريخ الطبيعي. حتى بعد تقسيم هذين التاريخين، فإن الاعتقاد بأن الطبيعة لها تاريخ يدل على أن الطبيعة (تتطور)، ولكن كيف تتطور؟ بشكل خطي؟ إنها تتطور دياليكتيكياً بالطبع. ورؤية الطبيعة بدون تطور، بدون تاريخ يعني اللجوء إلى الميتافيزيق المحض. وبما أن هؤلاء المفكرين يفصلون الطبيعة عن المجتمع، يفصل بعضهم الموضوع عن الذات. الدياليكتيك بالنسبة لهم هو نشاط للعقل، نشاط إنساني فقط، إنهم لا يرون أي ارتباط بينه وبين انعكاسه عن الشيء خارج الإنسان. إنهم لا يرون سوى الدياليكتيك الواعي، ولا يريدون رؤيته في المادة، أو بالأصح، لا يريدون رؤيته في المادة اللاواعية. أما فصل المادية عن الدياليكتيك، واعتبار أنه لا يمكنهما أن يتوافقا، كما يفعل بعض الماركسيين الغربيين، وبالتحديد في النقاش الذي عبّر عنه ألفريد شميت بشكل واضح، هو أحد أسس الماركسيولوجيا، وقد طرح هذه الفكرة أحد أهم السوفييتولوجيين، الجزويتي غوستاف ويدر، محبوب ماركوز. في دراسته (الأيديولوجيا السوفييتية اليوم)، يعترض ويدر على الدياليكتيك المادي بقوله: "يكنم الخطأ في نظرية الدياليكتيك المادي في حقيقة أنه استحوذ على مفهوم هيغل، والتي هي ذات معنى على وجه التحديد على أساس فلسفة هيغل... ولكن مع ذلك، فإنها، تفقد كل معنى لها عندما يتم قلبها رأساً على عقب، مادياً، الأمر الذي يفخر ماركس وإنجلز وكل الفلاسفة السوفييت بفعله".¹

يقول الماركسي السوفييتي بافل كوبنين في رده على ويدر، الذي يعتقد أن المادية والدياليكتيك لا يتوافقان: "في رأيه، المادية والدياليكتيك ليستا قادرتين على أن يكونا معاً. لا يمكن للمادية إلا أن تكون ميكانيكية فقط، والجدل يمكنه أن يكون مثالياً، لماذا؟ لأن الدياليكتيك يشمل النفي والنفي والذات، وهي صالحة فقط في المجال الفكري ولا ينطبقان على المادة. ومن خلال قلب هيغل رأساً على عقب مادياً، تُدمر المادية الدياليكتيكية الأرضية تحت قدميها. لأنه بالنسبة لها، الوجود مادي في جوهره. وخلال وجود المادة السابق كله، كانت بدون فكر، وبالتالي، لم يعد الفكر والوجود متطابقين. وعلى ذلك، تتلاشى إمكانية الحديث عن النفي الحقيقي. ولكن إذا كان النفي الحقيقي لا يمكنه أن يكون موجوداً، فإنه لا يستطيع أن يؤثر على أي شيء، ولا يمكن تفسير تطور العالم إلا من خلال السببية. ويرى ويدر أن أنصار المادية الدياليكتيكية يجدون أنفسهم في تناقض عندما يحاولون في وقت واحد تطبيق مبدأ النفي الدياليكتيكي ومبدأ العلاقة السببية في تفسير التغير والتطور. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل المثالية قادرة على ربط النفي الحقيقي بمبدأ السببية؟ بعد كل شيء، تتبع مقولات هيغل في السببية والتفاعل تحديداً الجوهر. لماذا لا يتوافق التفسير السببي للظواهر في المادية مع الاعتراف بأن التطور يأخذ شكل نفي ظاهرة لأخرى؟ يجب البحث عن الإجابة على هذه الأسئلة من خلال فهم ويدر للسببية. وفقاً لأرائه، فإن اتخاذ موقف السببية يعني إدراك أن النتيجة لا يمكنها أن تحتوي على الإمكانيات الكامنة في السبب. ولكن كيف يمكن للمرء أن يفهم هذه الإمكانيات؟ دياليكتيكياً أم ميتافيزيقياً؟ هل تحتوي المادة اللاحية على إمكانية التحول إلى مادة حية؟ إذا كنا نريد أن نُصدق ويدر التوماوي، فإن المادة اللاحية لا يمكنها أن تُصبح سبباً للحياة، ولكنها يمكن فقط أن تحتوي على تلك الإمكانيات إذا كانت تلك المادة اللاحية تحتوي مسبقاً على عناصر من الحياة. من أجل

¹ - On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965, P50-51

أن تُصبح المادة غير الحية مادةً حية، وفقاً لويتزر، سيكون هناك حاجة إلى بعض التدخل من الخارج، (مُعجزة)، مبدأً روحي، وهكذا دواليك. من وجهة نظر المادية الجدلية، يمكن أن تُصبح المادة اللاحية، مادةً حية، دون أي تدخلٍ من قوىٍ خارقةٍ للطبيعة، في عملية التطور، أي في إطار هذه العملية بالتحديد، وليس خارجها، هذا ما تؤكدُه بيانات العلوم الطبيعية. إن مبادئ السببية والتطور Evolution ليسا متوافقين وحسب، ولكن يعود إلى التطور أن مبدأ السببية يمكنه أن يتحقق بشكلٍ ثابت حتى النهاية، دون أي قوىٍ عالمية ودفعاتٍ أولية، وهكذا دواليك. يشمل هذا التطور في حد ذاته العلاقة بين السبب والنتيجة، على الرغم من أنه لا يمكن اختزاله إلى ذلك. مثل النفي، التطور ليس ممكناً وحسب على أساس مادي Materialist، ولكنه يتحرر، بفضل هذا الأساس، من العوامل الصوفية الغامضة الموجودة في نظام هيغل. بهذا فقط، تكتسب المادية معناها الحقيقي، وتزيل في الوقت نفسه عدم الاتساق والتنازلات المثالية المتأصلة في المادية الميتافيزيقية¹.

وبعد، فهل الطبيعة ديباليكتيكية؟

صراع الأضداد

دعونا أولاً نأخذ مثلاً بسيطاً يوضح الأشكال الثلاثة للحركة ويوضح ترابطها. لا يوجد شيء مألوف أكثر من الشمس. إنها مجال ضخم هائج من الهيدروجين الحار بشدة، ينكتف كمية معينة منه يوماً على شكل الهيليوم، والطاقة المفقودة هي نفسها الطاقة المُنتجة. لما لا تحترق في انفجار لحظي؟ بسبب الاتجاهات المعاكسة. إذا وضعنا الأمور ببساطة، أي زيادة في معدل الاندماج النووي يقود إلى ارتفاع درجات الحرارة مسببةً التمدد، الإشعاع المتزايد وبالتالي انخفاض في المعدل. هذه الحركة بالأضداد. يتم الحفاظ على حالة ثابتة من الانعكاسات المستمرة. الطريقة التي تؤثر بها الحركة الدورية على إطلاق الطاقة المُنتجة تذكرنا بالطريقة التي تعمل بها تقلبات الأسعار أعلى وأقل من القيمة كوسيلة للتعبير عن القيمة.

ولكن على الرغم من أن هذا النظام يتحدث عموماً عن (تنظيم ذاتي)، إلا أنه بعيد عن أن يكون تنظيمياً دائرياً. ترتفع نسبة الهيليوم إلى الهيدروجين بعد كل تغير. لن تشرق الشمس كما كانت قبل 4 مليار عام، عندما تنخفض كمية الهيدروجين إلى مستوىٍ حرج. سوف تبدأ درجة حرارتها بالانخفاض. ولكن بعد ذلك سوف تنكمش تحت تأثير الجاذبية. سترتفع درجة الحرارة مرةً أخرى لتصل إلى مستويات أعلى وأعلى حتى تصل إلى مستوىٍ حرج، حيث يصبح من الممكن أن يندمج الهيليوم إلى عناصر أثقل، الآن ما هو الشرط المُسبق لهذه العمليات المُعقدة؟ إنه قطبية المادة والطاقة. إنها أضداد

¹ Ibid. P51

متداخلة، لا تنفصل عن بعضها، يتحول إحداهما إلى الآخر على الأقل إلى حد ما، لكنها دائماً متميزة عن بعضها. ويظهر احتواء كل منهما على عناصر من الضد الآخر من خلال الإزاحة الجاذبية للإشعاع، وزيادة الكتلة بالسرعة.

من الواضح أن الأنظمة ذاتية العمل، توضح مقولة إنجلز بأن السكون هي حالة خاصة من الحركة. تظهر ظواهر مماثلة في مدارات الأجرام السماوية، والتكوين الثابت للغلاف الجوي، ودورات الكربون والنيتروجين داخل المحيط الحيوي وفي توازن الكائنات الحية في الطبيعة. وبشكل أعم، يُرى تداخل الأضداد في طبيعة الضوء المزدوجة (الجسيمية والطاقية)، في سلوك الجسيمات المشحونة كهربائياً، في الأحماض الريبية غير البروتينية التي تضمن استقرار توليد البروتينات، والتطور والتمايز الذي نشأ من تنشيط وتثبيط الجينات، ويُستمد السلوك المنتظم المعقد من إثارة وتثبيط الانعكاسات المشروطة.

التغير في النوعية

يشير جون برنال في مقالته (إنجلز والعلم) إلى أن إنجلز قد سمى ثوابت الفيزياء بالنقاط العقدية التي يؤدي عندها أي زيادة أو نقصان في كم الحركة إلى تغير نوعي في حالة الجسم موضع البحث: "فقط مؤخراً، بدأنا بتقدير الأهمية الضرورية لتلك الملاحظات وأهمية النقاط العقدية. فنظرية الكوانتا بكاملها، تعتمد- مثلها مثل نظرية الاهتزازات الصوتية التي تربطها معاً علاقة أساسية، على توزيع النقاط العقدية التي تحدد حالتين مختلفتين كمياً ونوعياً من الاهتزازات"¹، يمكننا أن نرى في الكتب الأكاديمية، في الفيزياء والكيمياء القيم الحرجة، نقطة الذوبان، نقطة الانصهار، نقطة الغليان درجات الحرارة التي لا يمكن تسيل الغاز عندها. نسأل، ما الكمية المطلوبة لتحصيل هذه النوعية؟

في النشاط الإشعاعي، تتحول العناصر الثقيلة إلى الرصاص بواسطة انبعاثات متقطعة. ركزت بعض النظريات الفيزيائية المتعلقة بـ(نظرية الفوضى) على النقطة الحرجة حيث تنتج سلسلة التغيرات الصغيرة تغيراً هائلاً في الحالة العامة. استخدم الفيزيائي الدنماركي بيير باك مثال كومة الرمل لتوضيح العمليات العميقة التي تحدث في مستوى الطبيعة والتي تتوافق بدقة مع قانون تحول الكمية إلى كيفية. في كومة الرمل، تسقط الحبيبات فوق بعضها الواحدة تلو الأخرى على سطح مستو. في المحاكاة الحاسوبية لهذه العملية تتراكم فوق بعضها، وعند وصولها درجة معينة، إما أن تجد حبة الرمل مكاناً لها على الكومة، أو تسقط بشكل غير متوازن على أحد جانبي الكومة. قد تستقر حبة الرمل غير المتوازنة إلى حد ما، وقد تؤدي بجر حبات الرمل غير المتوازنة الأخرى معها إلى انهيار قد يكبر أو يصغر اعتماداً على الطريقة التي تقف فيها كل حبة بجانب الأخرى واستناد كل

¹- إنجلز والعلم، جون برنال، ترجمة علي عامر، موقع الحوار المتمدن
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569778>

الحبات على بعضها. عندما تصل الكومة إلى نقطة حرجة ما، ستكون حتى حبة رمل واحدة قادرة على التأثير في كل ما حولها. قد يبدو هذا المثال تافهاً، ولكنه يبدو نموذجاً ممتازاً، حيث تم التعامل مع تطبيقات واسعة اعتماداً على هذه الفكرة، مثلاً الزلازل. عندما تكون كومة الرمال كبيرة، وتنزلق كل الرمال الزائدة عن الجوانب يُقال أن كومة الرمل (مُنظمة ذاتياً)، بكلمات أخرى، لم يقد أحد بتكوينها بهذا الشكل، فهي تنظم ذاتها وفقاً لشكلها ومكانها وقوانينها المتأصلة، وقد يتسبب الوصول إلى حد معين من حجم وشكل هذا النظام الذاتي إلى نقطة حرجة ما، إلى أن يؤدي أي تغيير صغير إلى نتائج كارثية أو نوعية. حسب بير باك، قانون القوة هذا شائع للغاية في الطبيعة، كما هو الحال مع الكتلة الحرجة من البلوتونيوم حيث يمكنها عندها، أن تبدأ التفاعل النووي المتسلسل. أما إذا كانت الكمية أقل من النقطة الحرجة، فإن التفاعل سيتلاشى بالتدريج. يمكن رؤية ظاهرة مماثلة في الزلازل، حيث تصل الصخور الموجودة على جانبي صدع في القشرة الأرضية إلى نقطة تكون فيها جاهزة للانزلاق عن بعضها البعض. يواجه الصدع سلسلة من الانزلاقات الصغيرة والانزلاقات الأكبر، والتي تحافظ على (سكون) متوتر عند النقطة الحرجة حتى تنهار إلى زلزال في النهاية¹. جانبان مثيران للاهتمام لنظرية الفوضى. أولاً، أنها تُظهر انه تحدث التغيرات الكمية الصغيرة نفي النفي، في نقاط مختلفة، تغيرات نوعية كبيرة. تقول نظرية الفوضى وتشرح لماذا يحصل ذلك - يقول إنجلز- ان هذه هي سمة كونية إلى حد ما في العالم الطبيعي. ثانياً، تُظهر نظرية الفوضى أن الحتمية واللاتنبؤية في العالم الطبيعي هما مفهومات متعارضان ومتبادلان، ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً. يمكن للأمر أن يكون كلاهما في نفس الوقت. تشير نظرية الفوضى إلى ان نظاماً ما قد يحكمه قوانين حتمية صارمة، ولكنه يؤدي إلى سلوك لا يمكن التنبؤ به.

يؤدي التغيير الكمي إلى نوعي، إلى نوع من (التعقيد) في بنية المادة. جزيء الماء ليس معقداً جداً. إنها ذرة أكسجين ترتبط بها ذرتين هيدروجين، يخضع سلوكها لقوانين مفهومة جيداً ومعادلات دقيقة. لكن إذا تجمع عدد من مليارات هذه الجزيئات، فإن خاصية جديدة ستنتج لا يملكه أي جزيء على حدة: السيولة. لا يوجد أي شيء في ذرة الماء المنفردة، أي قانون، يؤدي إلى معرفتنا بأن تجمع عدد من هذه الجزيئات سيؤدي حتماً إلى هذه الخاصية.

نفي النفي

يشير جون برنال في مقالته (إنجلز والعلم) إلى أن العلماء الذين نشأوا على الاتجاهات السائدة لم يفهموا مبدأ نفي النفي. يقول: "كما بالنسبة لمبدأ (تحول الكم إلى كيف)، كذلك يمكن أن تجد العديد من

¹ - See: How Nature Works, Per Bak, 1996, USA, Copernicus, Springer-Verlag New York, Inc And: Self-Organized Criticality, Per Bak, Chao Tang and Kurt Wiensefeld 1988

التطبيقات في العلم الحديث عن مبدأ (نفي النفي)... خذ مثلاً حالة تشكل السلاسل الجبلية بسبب الجهد- التوتر في القشرة الأرضية وتشوهها، ما يؤدي إلى جبال جديدة إلخ".¹

يشير آلان وودز إلى أنه كان هناك علاقة دياليكتيكية بين الغلاف الجوي والنشاط الحيوي طوال فترة الزمن الجيولوجي. "إن الحرارة من الأرض نفسها كانت كافية لتشكيل مركبات معقدة من تلك الأبسط. كانت أشكال الحياة المبكرة قادرة على تخزين الطاقة المستمدة من الأشعة فوق البنفسجية من الشمس. ومع ذلك فإن التغيرات في الغلاف الجوي قد قطعت إمدادات الأشعة فوق البنفسجية. وكانت بعض المجاميع التي طورت المادة المعروفة باسم الكلوروفيل قادرة على الاستفادة من الضوء المرئي الذي اخترق طبقة الأوزون التي منعت الأشعة فوق البنفسجية من المرور. هذه الطحالب البدائية تستهلك ثاني أكسيد الكربون وتنتج الأكسجين مما أدى إلى خلق الغلاف الجوي الحالي. عنى هذا الترابط، أن معظم الأكسجين الحر في الغلاف الجوي نتج عن النشاط البيولوجي (من خلال عملية التمثيل الضوئي في النباتات). ومن ناحية أخرى، أدت التغيرات في تكوين الغلاف الجوي، لا سيما في زيادة كمية الأكسجين الجزيئي الموجود، إلى ابتكارات بيولوجية رئيسية مكنت من ظهور أشكال جديدة من الحياة وتنوعها".²

استنتاج

يجب أن يكون من الواضح أن المقاربة العامة التي اتبعها إنجلز في العلوم كانت صحيحة، وتقف بشكل جيد أمام تيار التطور العلمية الجارفة في الـ 100 عام الأخيرة منذ وفاته. حتى أن هذه التطورات هي حجة قوية لضرورة فهم دياليكتيكي للطبيعة، وحجة لدياليكتيك عملياتها. ما هي العناصر الرئيسية في هذا الفهم؟

أولاً: أن الطبيعة تاريخية في كل مستوياتها، لا يوجد أي جانب أو مستوى من مستوياتها موجود هكذا، ببساطة. إنها تتضمن تاريخاً، تنشأ، تتغير، تتطور وتندثر وينشأ من هذا الاندثار عمليات جديدة. قد تبدو جوانب الطبيعة ثابتة ومستقرة في حالة توازن لفترة زمنية قد تطول أو تقصر، لكن لا يمكن لأي شيء أن يظل كذلك على الدوام. هذا هو استنتاج العلم الحديث الذي لا مفر منه. ثانياً: الحاجة إلى رؤية الجوانب المختلفة للطبيعة، هذا ما كان إنجلز على صواب بشأنه. بالطبع، من الضروري تقسيم الطبيعة، عزل هذا الجانب أو ذلك من أجل الدراسة والفهم. ولكن ليس هذا سوى

2- إنجلز والعلم، جون برنال، ترجمة علي عامر، موقع الحوار المتمدن

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569778>

2- العقل والثورة-الفلسفة الماركسية والعلم الحديث، الان وودز وتيد غرانت، ترجمة جزء من الفصل بعنوان (كيف نشأت الحياة): مالك أبو عليا.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=587926&r=0>

جزء من القصة، حيث أن مجرد عزلها، وعدم وضعها في سياقها وفي مجوع علاقاتها سيؤدي إلى فهم محدود الجانب.

إن منهج إنجلز في بحث الطبيعة وعلومها لهو منهج خلاق بالفعل، حيث إنه لم يكتف بذلك وحسب، بل ونظراً في التطور اللاحق لهذه المعرفة، يقول البروفسور الماركسي السوفييتي خ. فاتاليف: "فقد كانا (ماركس وإنجلز-مالك أبوعليا) في مجال النظريات العامة للطبيعة يسبقان العلم في عصرهما بأشواط بعيدة... لقد انتقدا الذرية حين ترجع هذه النظرية المادة إلى ذرات جامدة لا تقبل الانقسام، وأعرب عن اعتقاده بتعدد بنية العناصر الكيميائية... وكان يرى أن الأفكار السائدة في عصره عن عدم تحول العناصر الكيميائية ليست صحيحة، ولقد أثبت تطور الفيزياء الذرية، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين صحة آراء إنجلز، إذ كشف عن البنية المعقدة للذرة، وبين إمكانية تحول العناصر إلى بعضها البعض. كما سبق إنجلز فيزيائي وفلكي عصره حين قال بالدور الأول الذي تلعبه الإشعاعات في نشوء الكون، وحين بين أن الحرارة، كشكل للطاقة، هي قوة دفع متجهة بعكس اتجاه قوة الثقالة، وبهذا فسّر تأثير الدفع الملاحظ في مؤخرة المذنبات. وقد أيدت صحة ذلك اكتشافات ليبيديف Lebedev المتعلقة بضغط الضوء ودوره في الظواهر الكونية. وكان إنجلز يعتقد أن الفيزياء سوف تشهد اكتشاف الكهرباء... وثبت صحة تنبؤات إنجلز بالبرهان التجريبي على وجود الإلكترون، والبروتون خاصة، والتعرف على خواصهما. وسبق إنجلز عصره بكثير أيضاً في دراسة طرق تطور الكيمياء الكهربائية، وفيزياء الشمس، ونظرية الإشعاع، والفيزياء الجزيئية، وتنبأ بالاكتشافات التي سترافق تطور هذه الفروع كلها قبل تحقيقها بسنوات. فتنبأ باكتشاف الخواص المغناطيسية للشمس وتطور نظرية التشرّد الإلكتروني، في خطوطها العامة، وقد أثبت تقدم فيزياء النجوم صحة فكرة إنجلز القائلة بأن مختلف الأجسام القائمة على الشمس توجد في حالة تفكك. كما قال إنجلز بأن جميع الإشعاعات، التي كانت تُعتبر مستقلة، هي من أصل واحد. ومن المعروف، عملياً، الآن، أن خصائص الإشعاعات ترتبط بطول الموجة الموافق لها، مما يجعل للإشعاع نظرية موحدة"¹.

وفي كتابه، يقول توفيق سلّوم: "وعلى أساس ميتودولوجي مماثل طرح إنجلز نبؤة هامة أخرى... وبهذا الصدد يقول إنجلز: (تقود الكيمياء إلى الحياة العضوية. وقد قطعت في هذا المجال شوطاً، يكفي للاطمئنان بأنها وحدها ستفسر الانتقال الديالكتيكي إلى الكائنات العضوية). وفي تتبعه لتاريخ الطبيعة على كوكبنا أشار إنجلز إلى أنه في تلك الفترة، التي صارت فيها الحرارة ملائمة لحياة البروتين، ومع توفر الشروط الكيميائية المناسبة الأخرى، تشكلت البروتوبلازما الحية. ويضيف إنجلز: لكننا لا نزال نجهل الشروط التمهيديّة... أما تلك (الشروط التمهيديّة) التي فيها تشكلت الحياة (البروتوبلازما الحية) على كوكبنا، فقد قامت على أساس الفرضية المعروفة، التي طرحها العالم

1 - المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية، خ. فاتاليف، تعريب وشرح: د. هنري دكر، دار الفارابي ودار الجماهير، ص 97-98

السوفييتي الكسندر أوبارين حول ظهور الحياة على الأرض، والتي انطلق فيها من نبوة إنجلز الديالكتيكية حول السبل العامة لتطور الطبيعة"¹.

وجدت الداروينية الصلة النشئية بين جميع الأنواع العضوية، وجاءت نظرية تحول الطاقة وحفظها لتتبنى جميع العلوم الطبيعية التي درست العالم غير العضوي ودارسة أشكال الحركة السائدة في مجال الطبيعة غير الحية. وهكذا، تأسست الروابط بين أشكال الطاقة في العالم غير الحي، كما تم بشكل منفصل تماماً تأسيس الروابط بين أشكال العالم العضوي الحي. ومع ذلك، لم يُدرك العلماء أيام إنجلز بعد، العلاقة بين الحقلين الرئيسيين في الطبيعة- الحي واللاحي. لقد حقق إنجلز اكتشافاً رائعاً: لقد وجد مفتاح القضاء على الانقطاع الموجود مسبقاً بين الطبيعة الحية وغير الحية. لقد حصلت العلوم الطبيعية-الفلك، الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا- كلٌ بشكل مُنفرد على مكانها الثابت بحلول ذلك التاريخ. ولكن فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ككل، وعلى وجه الخصوص نقطة الاتصال بين العلوم حول العالم الحي والعالم اللاحي، فإن صورةً موحدةً وشاملةً لتطور الطبيعة لم تظهر بعد في ذلك الوقت، بحيث كان هناك ثغرة منهجية كانت لا تزال واضحة. ملأ فريديريك إنجلز هذه الثغرة، على الأقل فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي.

وبالمثل، فكما أثبت داروين أن الانتخاب الطبيعي هو القوة المحركة لتطور عالم الحيوان، جاء فريديريك إنجلز ليعرض النظرة الماركسية حول هذه المسألة في (دور العمل في تحول القرد إلى إنسان). يتناسى نقاد إنجلز، وخصوصاً أولئك الذين يطلقون على أنفسهم اسم (الماركسيين) بأنه أول من طور وتحدث عن العمل-أي أهم نشاط انساني- كرافعة لتطور الإنسان. تُشير هنا إلى مفهوم العمل (Labor) إذا كان المرء يتحدث عن النشاط العملي الهادف للبشر. لذلك من الضروري أن نرى في الحال الاهتمام الذي أولاه إنجلز لتحليل هذه الفكرة.

فلننتقل إلى محتوى العمل في نظرية النشوء الإنساني Anthropogenesis التي أسسها إنجلز. توصل داروين، انطلاقاً من الاعتبارات البيولوجية البحتة (بيانات التشريح المقارن ونظرية التطور بأكملها كما هي مُطبقة على الطبيعة الحية وبيانات علم الأجنة وعلم الأركيولوجيا) إلى أن الإنسان تطور من الحيوانات، لكنه لم يستطع تحديد أسباب خضوع ثديي أعلى- أسلافنا- للتحول إلى إنسان. لم تُقدم المنهجية البيولوجية الصرف أي إمكانية للإجابة عن هذا السؤال. ومع ذلك، رأى إنجلز العوامل الاجتماعية في تطور الإنسان، والتي لم يكن من الممكن أن يفهمها أو يدركها أعظم علماء الطبيعة وأكثرهم تقدماً آنذاك، ولا حتى داروين نفسه. إن العامل الاجتماعي الرئيسي، كما أظهر إنجلز، هو نشاط العمل. لقد خلق العمل الإنسان وكل المجتمع البشري. يوضح إنجلز كيف أصبحت يد الكائن الذي سيُصبح انساناً لاحقاً، كيف ستصبح عضواً متكاملًا تحت تأثير نشاط العمل، وكيف تطور عقله بالتزامن مع ذلك، وكيف تطور فكر ولغة الإنسان اللذين يرتبطان

1 - أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي: إنجلز ديالكتيك الطبيعة، الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976، ص322-325

ارتباطاً عضوياً بتطور العمل. في الوقت نفسه تكون اليد خادماً ومعلماً للدماغ. هذا يعني أن أصل النشاط الواعي للإنسان، القدرة على فهم أنشطته والتخطيط لها، هو أيضاً، في التحليل النهائي، يكمن في نشاط البشر العملي.

وفقاً لإنجلز، فإن العمل هو العامل الحاسم، ولكنه الآن ليس عاملاً بيولوجياً، ولكن ذو طابع اجتماعي، والذي تجاوز الطبيعة ذاتها ودخل مجال التاريخ الإنساني، تاريخ المجتمع. بماذا يبدأ تطور البشرية الاقتصادية عند ماركس وإنجلز أين يكمن مصدرها (البداية) ونشوءها؟ إنه نشاط الإنسان الاجتماعي.

كما نعلم، يبدأ كتاب رأس المال بتحليل السلعة، تلك هي (خلية) الإنتاج التجاري والرأسمالي. يوضح ماركس في تحليله كيف تنمو كل التناقضات التي تنطوي عليها العملية الإنتاجية الرأسمالية من هذه الخلية نفسها. ولكن ما هي السلعة؟ من أين تأتي؟ وعلى ماذا تستند؟ ماركس يجيب: العمل الإنساني. يوضح ماركس ذلك في كل أعماله مثل (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي). إن مفهوم العمل الملموس والعمل الضروري التجريدي هو الأساس الذي يبني عليه ماركس نظرية القيمة الزائدة خاصته. وهنا نرى بوضوح الصلة المباشرة بين نهاية (ديالكتيك الطبيعة) وبداية (رأس المال)، حيث تكون هذه الصلة عضوية، معبراً عنها بقفزة في التطور من الطبيعة إلى الإنسان، وهذا التطور، ليس أقل أهمية من حيث الحجم من التطور من الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة الحية. يقول الماركسي إيغور أندرييف: "وطور إنجلز بطريقة خلاقة الفكرة التي تضمنها كتاب (رأس المال) القائلة بأن القيمة الاجتماعية للعمل لا تنحصر في تحويل الطبيعة الخارجية. فإن العمل يحدد بشكل موضوعي شروط تحول الإنسان نفسه بوصفه ذاتاً للعمل، مثلما يحدد مجمل بنية العلاقات بين الأفراد. ودراسة إنجلز هي نموذج في التطبيق المنهجي للجدلية-المادية في بلورة مسألة أساسية متعلقة بأصل التاريخ البشري".¹

ويُكمل أندرييف "... وأن الأفكار والمبادئ المنهجية الأساسية التي وضعها إنجلز لم تلقَ الإثبات فحسب في مؤلفات علم الإنسان والتاريخ والفلسفة السوفييت فحسب، بل أنها فُصلت فيها وطُورت. وأن تقدم علم المقدمات... وعلم بيئة المستحاثات وعلم فيسيولوجيا المستحاثات وظهور الطرائق التقنية التي كانت مجهولة منذ قرن، والتنظيم العقلاني للحفريات الأثرية، والطرائق الجديدة في تعيين تواريخ لُقى الحفريات ودراسة الأدوات الحجرية القديمة، كل ذلك قدم مجموعة من الوقائع المؤيدة للموضوعية والحيوية والقيمة العلمية الخالدة في النظرية العامة للتكوين الاجتماعي الإنساني التي أعدها رفيق كارل ماركس الفكري العظيم".²

1 - أصل الإنسان والمجتمع، الماركسي السوفييتي الدكتور في العلوم الفلسفية إيغور أندرييف، ترجمة شبيب بيضون، دار الفارابي 1979، ص 8

2 - نفس المصدر ص 32

ماذا عن الأنماط العامة، القوانين، التي جادل إنجلز بأنها تميز عمليات تغير وتطور الطبيعة؟ هذه القوانين، اعتُبرت (قوانيناً كهنوتية) عندما وضعها السوفييت في كتب مدرسية وتعليمية. فهل هي كذلك فعلاً؟ ماذا عن (مقولات الديالكتيك)؟ الصدفة والضرورة، وحدة العالم المادية، وما إلى ذلك؟ أهي مقولات دوغمائية كذلك؟

إن التوماسي الجديد غوستاف ويتز، السوفييتولوجي العتيد، قد طرح هذه المسألة في كتابه (الأيدولوجيا السوفييتية اليوم)، حيث قال: "المادية الديالكتيكية تسعى إلى إثبات هذه القوانين الأساسية الثلاثة من خلال عرض أمثلة عديدة (اختيرت بنجاح أكبر أو أقل). تفترض هذه النظرية أنه يجب الاعتراف بهذه القوانين باعتبارها شاملة وضرورية من خلال حقيقة أن الأمثلة يتم اختيارها عادةً من مختلف مجالات الواقع، من الطبيعة غير العضوية، من الطبيعة الحية، ومن مجال التطور الاجتماعي. ولكن هل تُثبت الأمثلة أي شيء؟ ومن أجل هذا نحن نُعطي إجابةً سلبية¹."

يقول الدكتور توفيق سلوم: "عندما عزم إنجلز على كتابة (ديالكتيك الطبيعة) لم يكن يخطر بباله أبداً وضع كتاب تعليمي حول الديالكتيك، وتقديم أمثلة على القوانين والمقولات الديالكتيكية، مأخوذةً من ميدان العلوم الطبيعية"²، لم يكن إنجلز ينوي وضع كتابٍ عن ديالكتيك الطبيعة بالطريقة التي تتم بها كتابة الكتب المدرسية والمواد الدراسية، حيث تتم صياغة بعض المقدمات الفلسفية مثل القانون أو أحد مبادئ الديالكتيك أو بعض مقولات المنطق أولاً، يتبع ذلك وضع مجموعة معينة من الأمثلة والرسوم التوضيحية لتوضيح هذه المقدمات أو المقولات. تفترض هذه المقاربة أن المسألة معروضة ومُثَبَتة في جوهرها، بحيث يتعين على الطالب أن يحفظ الأمثلة المُختارة أو أي شيء يُطلب منه. نحن لا نعترض على هذا الشكل من الكتب المدرسية، بل نعترض أنه لم يكن هذا ما كان إنجلز ينوي فعله، وثانياً هذه الكتب من هذا النوع تصلح بوجود طابع نقاشي وتفاعلي للمادة، ولا نعترض بشكل مُطلقٍ عليها.

بالتأكيد، في (ضد دوهرينغ) وبسبب طبيعة هذا العمل، أُجبر إنجلز على تقديم عيناتٍ من الجدل، ولكن كان هذا لأجل العرض الشعبي، وليس لاختزال الجدل إلى مجموعةٍ من الأمثلة. اعترض لينين على اختزال الديالكتيك إلى مجموعةٍ من الأمثلة: "ينبغي اثبات صحة هذا الجانب من مضمون الديالكتيك بواسطة تاريخ العلم. فعادةً (بليخانوف، مثلاً) لا يهتم الاهتمام الكافي بهذا الجانب من الديالكتيك: فإن تماثل الأضداد يُعتبر بمثابة مجموعةٍ من الأمثلة (مثلاً الحب، مثلاً الشيوعية البدائية). كذلك هي الحال عند إنجلز ولكن (بقصد التبسيط...)"³. يوضح الماركسي السوفييتي بافل كوبنين بأنه "لا يمكن إثبات قوانين الديالكتيك واستخلاصها من أي عددٍ من الأمثلة، مهما كانت

¹ - On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965, P51

² - أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي: إنجلز ديالكتيك الطبيعة، الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976، ص73

³ - المادية ومذهب النقد التجريبي، لينين، دار التقدم، 1981، ص422

كثيرة. إنها مُستمدة من تعميم نتائج النشاط البشري. صيغت قوانين المادية الديالكتيكية وتم التحقق من جوانبها المختلفة بواسطة ماركس وإنجلز ولينين. تعممت في كتاباتهم من تاريخ التطورات الاجتماعية (رأس المال) و(الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية) وغيرها من الأعمال. وتم تعميمها من تجربة اكتساب البشر للمعرفة الطبيعية (ديالكتيك الطبيعة)، (المادية ومذهب النقد التجريبي) وعدة أعمال أخرى، ومن تطور الفكر الفلسفي والسوسيولوجي (ضد دوهرينغ) و(الدفاتر الفلسفية) وأعمال أخرى. لم يستطع الكتاب المدرسي السوفييتي الذي ينتقده وينتر (أساسيات الفلسفة الماركسية)، إعادة إنتاج جميع البيانات الحقائقية والنظرية التي استمدت منها الفلسفة قوانين الديالكتيك. والغرض منه، كما هو الحال في كل كتاب مدرسي، هو تعريف الوقائع وتحديدها بطريقة واضحة ومفهومة من خلال تجارب التحقق من المعرفة الحياتية والاجتماعية. ومن خلال هذا الهدف، اختار الكتاب المدرسي أمثلةً من مختلف مجالات العلوم، ولا يمكن لمؤلفيه إلا أن يكونوا ممتنين إلا لناقد قد يعتبرهم أكثر أو أقل نجاحاً في اختيار أمثلتهم".¹

أكد إنجلز نفسه، في كتابه، إن مسائل الترابط بين القوانين الرئيسية للديالكتيك لم يتم معالجتها للسبب التالي: "ولم نضع نصب أعيننا هنا مهمة كتابة موجز عن الديالكتيك، بل توخينا تبيان كيف أن القوانين الديالكتيكية هي قوانين حقيقية لتطور الطبيعة"²، هل هي قوانين (تطبق) على الطبيعة؟ يبين إنجلز بشكل واضح بأن "من تاريخ الطبيعة والمجتمع البشري جُردت قوانين الديالكتيك. وهذه القوانين ليست سوى القوانين الأكثر عمومية لهاتين المرحلتين من التطور التاريخي، وكذلك للفكر ذاته أيضاً"³. إن فريدريك إنجلز لم يصنع قوانيناً (مُسبقاً) للطبيعة كما يُزعم.

هل تُعتبر قوانين الجدل قوانين مُطلقة تحدد مسار العمليات في مجالات الواقع؟ أي هل هي مُسبقة؟ يشرح الفيلسوف الماركسي السوفييتي تيودور أوزيرمان علاقة العلوم المتخصصة التي تدرس أشكالاً نوعية من حركة المادة وقوانينها الخاصة بالوحدة الجدلية بين جميع أشكال المادة، ويقول بأن الاعتراف بوجود أكثر القوانين عموميةً لتطور الطبيعة والمجتمع والإدراك كتعريف أساسي لموضوع بحث الفلسفة الماركسية يحتاج إلى توضيح وجهد لكي يصبح أكثر عيانيةً "فالعلم الطبيعي يدرس أيضاً قوانين كليةً معينة للوجود، مثل قانون الجاذبية وقوانين تحول وحفظ الطاقة، وما إلى ذلك، ولكن على حين أن كل علم متخصص يبحث الكلي في صورة خاصة لوجوده فإنه -إذ يفعل هذا- يكتشف قوانين عامة، خاصة معينة. إن القانون شكل من الكلية، وهذه الكلية -على أي حال من حيث الكم- لا يمكن الحد منها دائماً... كيف إذا، نفهم القوانين الجدلية الأعم للحركة والتغير والتطور التي تدرسها الماركسية؟ إذا كانت هذه القوانين محدودة كفيماً، فإنه يتعين ربطها فقط بفئة معينة من الظواهر، وبالتالي فإنها لا تختلف عن القوانين التي يكتشفها علم الطبيعة والكيمياء والعلوم المتخصصة الأخرى. ألا يستبعد هذا أي اعتراف بقوانين كليةً مُطلقة تحدد مسار العمليات في

¹ - On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965, P51-52

² - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص66

³ - نفس المصدر، ص65

مجالات الواقع؟... إن أعم القوانين الجدلية تشكل ماهية القوانين النوعية التي تدرسها العلوم المتخصصة، أي طبيعتها العامة، فكل قانون للطبيعة أو المجتمع شكل محدد من العلاقة الجدلية للطبيعة، وقوانين الجدل هي أعم شكل لهذه العلاقة. ويكشف لنا بحث قوانين الطبيعة، وإدراك الوحدة الموضوعية لكل القوانين، قوانين الجدل، التي لا تشكل فئة خاصة من القوانين تتعارض مع قوانين علم الطبيعة والكيمياء والعلوم المتخصصة الأخرى، لأن كل القوانين جدلية، وفيما عدا ذلك فإن المفهوم الفلسفي عن قوانين عامة معينة تحكم كل شيء يكون مفهوماً غامضاً لا علاقة له بالتنوع الكيفي الحقيقي للظواهر، مثل (لوغوس هرقليطس الذي يقف -إذا جاز التعبير- فوق كل الأشياء وسيطر عليها".¹

يبين استعراضنا الموجز السابق لقوانين الديالكتيك أن حجج إنجلز، والماركسيين السوفييت من بعده في الكتب المدرسية- صحيحة تماماً. لا يسع المرء إلا أن يجد هذه القوانين في كل جانب من جوانب العلوم، ولا يمكن توقع تطابق جدي بين العلم ومن يحاول أن يُنكر أن هذه القوانين هي سمات نموذجية للتغير والتطور.

إن كل المعادين لإنجلز، يعتبرون ماركس مدافعاً عن الروح الخلاقة ضد مادة إنجلز الخاملة، وهم يقرأون ماركس بانحياز طبقي برجوازي واضح مشوهين آراؤه. لقد طابقوا المادية بالاختزالية، واتهموا إنجلز بأنه وضع كل فلسفته في العوامل غير الواعية، في الطبيعة، الظروف، الجمادات. لم يساهم هؤلاء المفكرين في خلق الهوية بين ماركس وإنجلز وحسب، بل وشوهوا مفهوم المادية كذلك. في الحقيقة، إن مادية ماركس وإنجلز، لم تكن محاربة شرساً ضد الاختزالية وحسب، بل إنها الجانب الأساسي للنظرة العلمية عن العالم، وهي أساس كل بناء الصرح العلمي الماركسي. لا يمكن فهم أهمية فكر ماركس التاريخي بدون فهم كتابات إنجلز. وأورد هنا رد العالم جون برنال في مقالته (إنجلز والعلم) على من يتحدث حول اختزالية إنجلز، "لطالما نظر إنجلز للطبيعة ككل وكمعملية. حيث تخلص من داء التخصص الذي حتى في هذه الأيام، يمنع الفيزيائي من فهم البيولوجيا، والعكس بالعكس، كما رسم الإطار العام للعمليات في الطبيعة، إطاراً ما زال يُعتبر أساساً لتقدير نتائج البحث العلمي".²

كان إنجلز، الذي يعكس أسلوبه في الكتابة روح العاطفة الثورية والتحليل العلمي والمشاركة الفعالة كمناضل وحزبي في جميع الأحداث العاصفة في عصره كلما كان الناس يقومون ضد الجرائم الإنسانية اللانهائية، وفي الوقت نفسه واحداً من أكثر المفكرين دراية وعلماً في الفلسفة والعلوم الطبيعية لعصره. ومع ذلك، كان على هذا الرجل، الذي تضاهي قدرته المعرفية ألمع مشاهير فلاسفة النهضة وفنانيها، إنهاء تعليمه الرسمي قبل اتمام المرحلة الثانوية. إن اكتسابه لهذه المجالات الواسعة

1 - تطور الفكر الفلسفي، تيودور أويزрман، ترجمة سمير كرم، الطبعة الرابعة دار الطليعة، ص210-211

2- إنجلز والعلم، جون برنال، ترجمة علي عامر، موقع الحوار المتمدن
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569778>

من المعرفة هو دليلٌ على المستويات غير العادية للانضباط والتثقيف الذاتي الذي حققه. لقد كان لديه حساسية كبيرة للألام الإنسانية وحبٌ عميقٌ للشعوب. كان سيقول مع ماركس في الواقع: "لا شيء إنسانيٌّ غريب عني"¹. قال البيوكيميائي البريطاني جون هالدين عن فريدريك إنجلز في مقدمته لكتاب (ديالكتيك الطبيعة) أنه "كان أكثر شخص متعلم في عصره". يقول: "لم يكن لديه معارف عميقة في الاقتصاد والتاريخ فحسب، ولكنه عرف ما يكفي ليناقد المسائل اللاتينية الغامضة المتعلقة بالزواج الروماني، أو العملية الحاصلة عند غمس قطعة من الخارصين المشوب بحمض الكبريتيك. وهو لم يراكم هذه المعارف الضخمة بالعيش حياة التعلم في الدير، ولكن أثناء لعبه دور نشط في السياسة، ومن إدارة عمله وحتى صيد الثعالب"².

كان العالم الأيرلندي جون ديسموند برنال أحد أولئك الذين حاولوا استعادة أهمية إنجلز. في مقالته (إنجلز والعلم) في الثلاثينيات، وفيها، تكمن أهمية إنجلز في أنه رأى الطبيعة ككل وعملية مستمرة. قد يكون لعمل إنجلز أهمية لعلماء اليوم لأنه من المهم المضي قدماً في هذا النهج الشامل والتاريخي في العلوم واستخدام طرقه في الدفع من أجل حل مشاكلها. يؤكد برنال، أن الخطوات التي اتخذها العلم، مثل النسبية، ونظرية الكم والكيمياء الحيوية وعلم الوراثة أكدت صحة نهج إنجلز وجعلت العمل على نفس المنهجية ضرورياً. إنه، بالنسبة إلى برنال، ثوري وعالم في نفس الوقت. بالنسبة إلى برنال، تعتبر المادية الديالكتيكية أقوى تيار فكري في العصر. لقد وفرت الأساس، ليس فقط لحركة اجتماعية ثورية، ولكن أيضاً لتعزيز العلوم. إنها فلسفة مستمدة من العلم والتي جلبت التنظيم والآفاق للعلوم وأضاءت مسيرته. لم تكن عقيدة مفروضة على نتائج العلم من الخارج، بل إنها وسيلة لتنسيق النتائج التجريبية العلمية ودليل مرشد نحو تجارب جديدة. كان دورها هو توضيح وتوحيد فروع العلوم المختلفة فيما يتعلق ببعضها البعض واستلهاهم اتجاه التفكير الذي من المرجح أن يسفر عن نتائج أخرى في المستقبل. لقد كانت وسيلةً للتغلب على التخصص وحيد الجانب وتحقيق وحدة العلم. وضعت المادية الديالكتيكية العلم في سياق تطور الإنسان والكون. كانت نقطة انطلاقها الكون المادي، وكانت فكرتها الرئيسية عملية التغير والتحول، وكان نطاقها مجموعةً كاملةً من التجارب الإنسانية. رأى برنال وحدة العلوم على أساس وحدة الكون نفسه. لقد أكد على وحدة الكون، ليس بطريقة جوفاء، ولكن بطريقة أدركت تعقيد المادة التي تطورت بطريقة ظهرت من خلالها سمات جديدة على مستوى أعلى من التنظيم. ومع ذلك، كان من الضروري رؤية أصل الجديد في مقابل العملية المستمرة، وذلك لتجنب التطرفين اللذين يتم فيهما جعل فهم النوعية كأساس للتأمل الغامض من ناحية، أو إنكارها ميكانيكياً من ناحية ثانية. كان موقف جون برنال حول ديالكتيك الطبيعة واضحاً تماماً. كان أي نوع من ثنائيات التاريخ والطبيعة غريباً تماماً بالنسبة له.³ زار عالم البيولوجيا البريطاني الكبير جون هالدين الاتحاد السوفييتي عام 1928، وهناك تعرف على

¹ - From Marx To Engels, London 14 December 1853

https://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1853/letters/53_12_14.htm

² - ترجمته من المقدمة الانجليزية

³ - إنجلز والعلم، جون برنال، ترجمة علي عامر، موقع الحوار المتمدن
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569778>

فلسفة الطبيعة الماركسية لأول مرة، وبعدها بستة سنوات اقتنع بالفكر الماركسي. يقول: "كان من الصعب الإعجاب بها من النظرة الأولى".¹

كان هالدين من أحد مجددي الداروينية بناءً على مفاهيم الوراثة المنديلية، وبالتالي تجاوز التناقضات الظاهرة بين الوراثة والتطور. كان أول من قدر معدل الطفرات عند الإنسان. في عام 1929، أنتجت تحقيقاته في أصل الحياة نظريةً تعطي تفسيراً مادياً لظهور الكائنات الحية من العالم اللاحي. وكان عمله بالتوازي، ولكن بالاستقلال عن، العالم السوفييتي الشهير ألكسندر أوبارين، رائداً نظرية (الحساء البدائي). كان تأثير المنهج الماركسي على البحث العلمي قوياً جداً، حيث قال عالم البيولوجيا التطورية البريطاني كورنراد ويدينغتون عام 1968: "قاد التفكير في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات إلى رؤية الحياة كتطور حتمي وطبيعي من العالم الفيزيقي اللاحي. من المحتمل أن يلاحظ طلاب تاريخ الأفكار في المستقبل أن هذه النظرة الجديدة، التي لا تقل عن ثورة عظيمة في نظرة الإنسان الفلسفية حول موقعه الخاص في العالم الطبيعي، قد طورها الشيوعيين لأول مرة"².

عدّ هالدين الطبيعة دياكتيكية في تطورها، وقام في العديد من مقالاته، ومنها مثلاً مقدمته لكتاب (ديالكتيك الطبيعة) لفريدريك إنجلز ومقالته عام 1940 (Why I am a Materialist) ومقالته (What is Life?) عام 1949 بنتمين دور إنجلز في تطوير مفهوم دياكتيك الطبيعة، وراهنيته. أما الماركسيين والعلماء السوفييت في معظمهم، فقد استطاعوا أن يعرفوا القيمة الحقيقية لفريدريك إنجلز، ورأوا الطبيعة بشكل دياكتيكي، ويذكر الدكتور توفيق سلوم عدداً منهم في كتابه³. يمكننا القول، أن الماركسية في الاتحاد السوفييتي ودول المنظومة الاشتراكية الأخرى، بشكل رئيسي، مع عدد محدود من الماركسيين في الدول الأخرى، جون برنال وجون هالدين، مورييس كورنفورث، هنري لوفيفر وجورج بولنزر مثلاً، هم الذين استعادوا أهمية إنجلز، ولم يسقطوا في فخ الماركسية الغربية في فصل إنجلز عن ماركس.

وبالنسبة إلى الأهمية السياسية، فلم يكن النقاش حول دياكتيك الطبيعة خارجاً عن السياق السياسي والنضالي للأحزاب الشيوعية، ولم يكن يأخذ شكل المناقشات المغلقة. ونحن نعترف بطبيعة الحال بأن الطبيعة هي محك الديالكتيك. وكثيراً ما نأخذ أمثلةً على قوانين الجدل من الطبيعة في المقام الأول، ولا يُثير هذا، عادةً، اعتراضاً بين الفلاسفة الماركسيين. ولكن عند بحثنا في التاريخ، نتفاجأ. إن صح القول مجازاً- أن هناك خلافاً حول هذا الموضوع. لقد تطور صراعٌ طبقيٌّ طاحنٌ في فرنسا،

¹ - Cited From: Haldane's Reply on Lerner's Article: Is Professor Haldane's Account of Evolution Dialectical? <https://www.marxists.org/archive/haldane/works/1930s/daereply.htm>

² - Cited From: Science in Russia and the Soviet Union, Loren Graham, Cambridge University Press 1993 https://books.google.jo/books/about/Science_in_Russia_and_the_Soviet_Union.html?id=m_wPpj64GqMC&redir_esc=y

³ - أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي: إنجلز دياكتيك الطبيعة، الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976، ص 39-42

حيث كان يوجد هناك حزب شيوعي قوي على رأس جماهير واسعة من الناس. في باريس، كانون الأول عام 1961، نظم الحزب الشيوعي الفرنسي مشروعاً أيديولوجياً رئيسياً -الأسبوع الأول للفكر الماركسي- وأطلق نقاشاً فلسفياً حول موضوع: هل الديالكتيك مجرد قوانين لتطور المجتمعات أم أنها أيضاً قوانين في الطبيعة؟ لم تكن القاعة في باريس، والتي تتسع لـ6000 شخص، قادرة على استيعاب كل من كانوا يرغبون في حضور النقاش الفلسفي بين الوجوديين جان بول سارتر وجان هيوليت من جهة، والماركسيين روجيه غارودي (كان ماركسياً في وقتها)، وجان بيير فيجيري وجان أورسيلز من جهة أخرى. تم نشر هذا النقاش الواسع، في الإعلام عام 1962 ليس من قبل الماركسيين وحسب، بل من قبل دور النشر البرجوازية منها دار نشر بلون. ما هو أصل هذا الاهتمام بما قد يبدو مشكلةً بعيدةً عن المشاكل الاجتماعية الملحة؟ طرح أحد المشاركين في هذا النقاش مثل هذا السؤال، وهو الوجودي الهيجلي الجديد جان هيوليت. وأجاب هو عنه من خلال صياغة اتهام رئيسي وجهه الفلاسفة البرجوازيين الفرنسيين ضد الماركسيين الذين يؤيدون مفهوم الديالكتيك في الطبيعة: "الماركسيين يُضفون صفات الطبيعة على التاريخ". إن القول بأن نفس قوانين الديالكتيك الموجودة في الطبيعة تتغلغل نفسها في المجتمع، تحرم المجتمع الإنساني من تفردته وتُخضعه للطبيعة. من ناحية أخرى، قدم الماركسيون اتهاماتٍ لا تقل خطورةً ضد خصومهم المثاليين. يُنكر المثاليين الطابع القانوني (الطبيعي) الذي يحكم المجتمع وتقدمه، ويخدم دفاعاً عن الرأسمالية، بإنكارهم وجود الديالكتيك في الطبيعة وربطهم وجود التطور الديالكتيكي بوجود الوعي الإنساني.¹

وهكذا رأينا، أنه في فرنسا المعاصرة، كان لمسألة وجود الديالكتيك في الطبيعة قوام اجتماعي مُحدد للغاية. إن الخلاف يدور حول شمولية القوانين الديالكتيكية وطابعها الموضوعي، والاعتراف بها شرط فلسفي أساسي للفهم الماركسي لتطور المجتمع كعملية تاريخية طبيعية يحكمها القانون لتتابع التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. يزرع الفلاسفة البرجوازيين، بإنكارهم القوانين الديالكتيكية التي تحكم الطبيعة والمجتمع، لُغماً تحت المادية التاريخية، بأكثر معاني الكلمة حدةً. لهذا السبب، واجه الماركسيون الفرنسيون مُهمةً مزدوجة. كان عليهم إثبات وجود القوانين العامة للديالكتيك في الطبيعة والمجتمع، وفي الوقت نفسه، يدحضون اتهام الميكانيكية و"اختزال الأشكال العليا بالديالكتيك" وبمساواة الإنسان بالطبيعة. يجب أن نلاحظ، أن النصف الثاني من هذه المهمة أصبح أكثر إلحاحاً بالنسبة للماركسيين الفرنسيين لاحقاً، في ذلك الوقت، نتيجةً للصعود الثوري العارم في العالم، سواءً في منظومة الدول الاشتراكية أو الدول المتحررة من الاستعمار. بدأ هذا النقاش في فرنسا فعلياً عام 1946 عندما طرح جان بول سارتر في موضوعه (المادية والثورة) عدداً من الاعتراضات، يمكن تمييزها جميعاً، ضد المادية الديالكتيكية، وعلى وجه الخصوص ضد ديالكتيك الطبيعة. وفي الرد عليه، في ذلك الوقت، أظهر الماركسيان غارودي ولينتين أنه كان من غير الصحيح معارضة حرية الإنسان بحتمية الأشياء، والممارسة الثورية بالمادة الخاملة. تم التركيز على الافتراضات الأساسية

¹ - هذا النقاش مُترجم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان:

التي مفادها أن الحرية هي إدراكٌ للضرورة، وأن المادة في حركة، وأن الطاقة تكمن مخفيةً تحت القصور الذاتي، وأن المجتمع الإنساني، مثل كل الأشياء في العالم يمر بتطورٍ محكومٍ بالقوانين. ويترتب على كل ذلك أن التجربة الثورية لتحويل المجتمع تقف على أساس راسخ في القوانين الاجتماعية المعروفة علمياً.

لو كان كتاب فريدريك إنجلز قد استُكمل، فلا يوجد أدنى شك بأنه سيكون له تأثير هائل على التفكير العلمي. حتى بدون ذلك، كما هو لدينا الآن -أي في شكل مسودة- أشار علماء معاصرون: العالم البيولوجي وفيلسوف العلم الأمريكي ريتشارد ليفينز 1930-2016، وعالم الأحياء التطورية الأمريكي ريتشارد ليفونتين، وعالم البيولوجيا التطورية الأمريكية ستيفن غولد 1941-2002، وعالم الأعصاب البريطاني ستيفن روز، وعالم البيولوجيا التطورية الأمريكي دانيال دينيت، أشاروا إلى كتاب (ديالكتيك الطبيعة) بكلمات مُشرقة وتقديرية كبيرة، لقد تم تجاهل أو تشويه أو رفض حجج إنجلز وديالكتيك الطبيعة ككل من الماركسية الغربية. إن أفضل تكريم لعمل إنجلز والدفاع عنه ضد هؤلاء هو بناء فهم حقيقي على نتائج الفهم العلمي للطبيعة. وعند التعلم من إنجلز والسعي للبناء على أفكاره، ينبغي لنا أن نفعل ذلك بالروح التي عمل بها هو نفسه: "ولكن ما أشد حداثة تاريخ البشرية كله، وما أكثر ما يثير الضحك لو أننا نسبنا إلى آرائنا الحالية أهمية مطلقاً ما"¹.

فصل ماركس عن إنجلز

في ستينيات القرن الماضي، بدأت عقيدة الفصل بين ماركس وإنجلز تتحول إلى طقوس أكاديمية. لقد اشتعلت في الغرب نقاشات حول المدى الذي وصل إليها إسهام إنجلز في تشكيل الماركسية، مع درجة كبيرة جداً من تشويه هذه المسألة في عدة جوانب منها. تم تصوير فريدريك إنجلز على أنه شخصية ثانوية ومفكر من المستوى الثاني، موجود في ظلال ماركس، والذي كان دوره يقتصر فقط على تقديم المساعدة المالية لعائلة ماركس وتعديل منشوراته والمساهمة في نشرها. هذه الصورة، في الحقيقة، سطحية وكاريكاتورية للغاية. تُظهر الدراسة الجادة لأعمال فريدريك إنجلز، بحق، كونه مفكر جاد وأصيل. لقد ساعد في انتشار هذه الصورة، بشكل ثانوي، تواضع إنجلز نفسه في تقييم علاقته بماركس. لقد تحدث عن نفسه بأنه كان مسروراً بأنه كان يلعب دور المساعد للمفكر الأول، ولخص الأمر على النحو التالي: "أجيز لنفسي هنا إيضاحاً شخصياً واحداً. لقد أشاروا حديثاً غير مرة، إلى إسهامي في وضع هذه النظرية. ولهذا، أراني مضطراً هنا إلى قول بعض الكلمات لتوضيح هذه المسألة. فأنا لا أستطيع أن أنكر أنني اشتريت بصورة مستقلة إلى حد ما، قبل وأثناء تعاوني خلال أربعين سنةً مع ماركس، سواءً في تثبيت النظرية التي نتكلم عنها أم في وضعها على الأخص. ولكن الجزء الأكبر من الأفكار الأساسية الموجهة، وخاصةً في الميدان الاقتصادي والتاريخي، ولا سيما فيما يتعلق بصياغتها الواضحة النهائية، إنما هي جميعاً ترجع إلى ماركس. وما أسهمت به أنا،

¹ - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم، ص 134

كان بإمكان ماركس أن يفعله بكل سهولة بدوني، باستثناء ميدانين أو ثلاثة من الميادين الخاصة. ولكن ما فعله ماركس، ما كان في مستطاعي أنا أن أقوم به أبداً. إن ماركس كان أعلى منا جميعاً، وكان يرى أبعد وأوسع منا جميعاً. إن ماركس كان عبقرياً، أما نحن فكننا، على أقل تقدير، موهوبين، ولولاه، لكانت نظريتنا بعيدة جداً عما هي عليه اليوم. ولهذا تحمل اسمه بجدارة"¹. ولكن لا يوجد هناك أي مبرر للاعتقاد بأن ماركس رأى الأمر على هذا النحو. لقد كان يبدو عليه دائماً أنه كان يرى في إنجلز نظيره، واعترف بأن لإنجلز الفضل في صياغة وتشكيل نظراتهما الأساسية المشتركة. شارك ماركس، أيضاً، في نفس نوع هذه المبالغات، واضعاً الأمر بطريقة أخرى في رسالة له في الرابع من تموز عام 1864: "وكما تعرف، 1- أنني دائماً ما أتأخر في تحصيل كل شيء 2- إنني دائماً ما أتبع خطاك، لذلك من المحتمل الآن، أن أكرس الكثير من وقت فراغي للتشريح والفسولوجيا، بالإضافة لحضور محاضراتها (حيث سيكون هناك الكثير من الممارسة العملية والمناقشة)".²

ولكن كان هناك أكثر بكثير من مجرد المناقشة حول دور إنجلز الثانوي في علاقته بماركس. قام العديد من الفلاسفة والأكاديميين برسم خط فاصل حاد بين ماركس وإنجلز، مؤكداً أن مفهوم (ديالكتيك الطبيعة) هو تحريف لفكر ماركس، وإنجلز لوحده هو المسؤول عن (العقيدة) المسماة المادية الديالكتيكية. يُقال بأن إنجلز اختزالي، وضعي، علموي وأنشأ نوعاً مبتدلاً من المادية، وأضحى هذا الخط، خطأً أرثوذكسياً واضحاً في الماركسية الغربية، عدا عن الفكر البرجوازي كذلك. كانت اهتمامات إنجلز الفكرية واسعة للغاية، متضمنةً السياسة، الاقتصاد، اللغويات، الاستراتيجية العسكرية، الأنثروبولوجيا، تاريخ إيرلندا ومجالات أخرى كثيرة. كان يمتلك اهتماماً شديداً طوال حياته بالعلوم الطبيعية، وبدأ اهتمامه بها يظهر في أربعينيات القرن التاسع عشر، وكان مطلعاً على كل التطورات الجارية في هذا المجال آنذاك.

كانت إحدى الدراسات الأولى التي تؤكد بشكل منهجي وجود انشقاق حاد بين أفكار ماركس وأفكار إنجلز هي دراسة الألماني-البريطاني جورج ليختهايم (الماركسية، دراسة تاريخية ونقدية) التي نشرت لأول مرة سنة 1961. يُعارض ليختهايم نظرية ماركس الثورية بـ"أرثوذكسية... مذهب مخطط حتمي يوازي نظرية داروين التطورية"³ لإنجلز. وأنه قد صنع مجموعةً من "القوانين في قوالب حديدية". ترك ماركس مجال الطبيعة، بينما طرق بابها إنجلز، فانزلق إلى نوع من الوضعية والعلموية. أصر ليختهايم على أنه تم التحقق من صحة الفكر النقدي من خلال العمل الثوري في رؤية ماركس، ويتابع بأنه ظهرت، من خلال رؤية إنجلز، نظام "حديدي" من القوانين التي يمكن من

¹ - لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك إنجلز، دار روافد للنشر والتوزيع 2014، ص64

² - Karl Marx, Fredrick Engels, Collected Works, Volume 41, Progress Publishers, P546-547.

هذه الرسالة لم تُترجم إلى اللغة العربية، لذلك اضطررت إلى ترجمتها، وهي تُشير كذلك إلى اهتمام ماركس بالعلوم الطبيعية، على عكس ما كان يتم الترويج له.

³ - Marxism, An Historical and Critical Study, George Lichtheim, Fredrick A. Praeger Publishers New York, P237

خلالها استنتاج حتمية الاشتراكية باليقين الرياضي. يدعي ليختهايم بأن ماركس يعتبر بأن الطبيعة الوحيدة ذات الصلة بفهم التاريخ البشري هي الطبيعة البشرية، لذلك انفصل إنجلز عن ماركس، عندما ادعى الأول بأن التطور التاريخي هو جانب عام و(طبيعي) من جوانب التطور ويخضع لنفس القوانين. وهذا يعني بالنسبة لليختهايم بأن إنجلز تمثل تراث هيغل بشكل مختلف تماماً عن ماركس، حيث أخذ ماركس من هيغل أهمية النشاط الذاتي في صنع التاريخ، بينما وعلى النقيض أخذ إنجلز من هيغل حتميته وقدرته على إظهار أن الطبيعة والتاريخ تتبع دورة محددة مسبقاً. كان لمثل هذا الوضع، حسب هذا المفكر، عواقب سياسية أكيدة: حتمية في التفكير ودوغمائية في العمل، وحديد السكب الذي لا يتغير والذي جلبه إنجلز للماركسية قد أنجب اقتناعاً لا يتزحزح بحتمية قدوم الاشتراكية. إنجلز وكاوتسكي هما المسؤولان الرئيسيين عن تحويل الماركسية من رؤية خلاقة لعقيدة سببية مماثلة لمخطط التطور الدارويني، حسب تفكير ليختهايم.

يمارس كتاب ليختهايم بروفة على العديد من الموضوعات التي ستصير مألوفة في أعمال العشرين سنة القادمة: استبدل إنجلز مفهوم ماركس عن النشاط الواعي بفكرة تجريبية عن العلم، وبأنه قام بتوسيع الماركسية بشكل خاطئ بحيث تغطي الطبيعة كذلك، مما جعلها تتحول إلى صيغ تقليدية وحتمية، وقد قاد هذا إنجلز، في نهاية حياته إلى إقرار ممارسة سياسية إصلاحية من جانب الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني. ولن تكون هذه المرة الأخيرة التي سيتم معارضة ماركس الثوري والإنساني بإنجلز الحتمي والإصلاحي في هذا الكتاب، من قبل كاتب مثل ليختهايم الذي كان معادياً للماركسية نظرياً وإصلاحي ممتثل في الممارسة.

بعد هذا الكاتب، كان الفيلسوف الألماني ألفريد شميت أكثر (حذراً) في (مفهوم الطبيعة عند ماركس)¹، والذي نشر سنة 1962 لأول مرة. اعتبر شميت أن إنجلز عاد إلى موقف الدوغما الميتافيزيقية بتجاوزه لفهم ماركس للعلاقة بين الطبيعة والتاريخ الاجتماعي. وتحدث عن انصراف إنجلز عن اهتمامات ماركس المبكرة. لا تكمن الوحدة بين الطبيعة والإنسان من خلال الممارسة التاريخية، بل تظهر فقط كنتاج للتطور وانعكاس سلبي للطبيعة. تخلى إنجلز عن رؤية ماركس لكيفية تشكل الوعي بتبنيه هذا المنهج. إن حركة الفكر عند ماركس لا تقتصر على مجرد عكس الحقيقة، بل بالتفاعل مع العالم المادي، أما إنجلز اعتبر الوعي انعكاس خفي للعالم الخارجي في أدمغة البشر، أي مجرد نسخ.

في كتب مثل، كتاب الفيلسوف البريطاني جون لويس (ماركسية ماركس) 1972، وكتاب عالم السياسة الإسرائيلي شلومو افينيري الذي (بحث) في فكر كارل ماركس وجورج هيغل (الفكر الاجتماعي والسياسي لكارل ماركس) 1970، اعتبروا محاولة إنجلز لكي يعطي تفسيراً مادياً للطبيعة خطأً فادحاً وابتعاداً عن منهجية ماركس واهتمامه بالمجتمع البشري. أما كتاب البولندي المنشق

¹ - The Concept of Nature in Marx, Alfred Schmedt, Western Printed Services Ltd, Bristol

ليشيك كولاكوفسكي المعادي للشيوعية (التيارات الرئيسية في الماركسية)¹ 1978، فقد اعتبر أن دياليكتيك إنجلز قد صيغ تحت تأثير اكتشافات داروين، وبأنه يعامل التاريخ البشري كأنه تاريخ للطبيعة ويفترض بأن القوانين العامة للطبيعة تنطبق بأشكال محددة على مصير البشرية. وبأن إنجلز أخضع الإنسانية لقوانين الطبيعة، وفي حين كان إنجلز يؤمن بأن الإنسان يمكن تفسيره بقوانين الطبيعة، كانت نظرة ماركس بأن الطبيعة هي امتداد للإنسان. إنه يدعي بوجود تطويرية طبيعية لإنجلز ويضعها مقابل أنثروبولوجية ماركس المزعومة، ويُعارض تفسير إنجلز التكنيكي للمعرفة، بأبستمولوجية البراكسيس عند ماركس.

بالنسبة للبروفسور البريطاني غاريت جونز فقد اعتبر بأن إنجلز لم يكن قادراً على التفكير في المادية التاريخية كعلم على نحو كاف، مما قاده إلى محاولة أن يملأ الفجوات بفلسفة هيغل، ومن ثم أدى ذلك إلى الافتقار إلى نظرية سياسية حول التشكيلات الاجتماعية وأدى اعتناقه لنظرية هيغل المعرفية إلى اعتبار كل ما هو موجود معروف. أفاد جونز بأن إنجلز حول علم المادية التاريخية الوليد، عن غير قصد، إلى مظهر من نظام مكتمل من المعارف المطلقة التي شملت كل الواقع التجريبي بأكمله. اكتمل تأسيس هذا النمط من الطقوس النظرية بحلول أوائل السبعينيات. صار إنجلز هو المذنب. ليس مهماً ماذا كان الموقف السياسي أو النظري الذي يقفه الكاتب، فالكل ممن اسماوا أنفسهم ماركسيين-الراديكاليين مثل ماركوز والكانطيين الجدد مثل كوليتي أو الإنسانويين مثل أفينيري وشميت، مارس هذه الطقوس الأشبه ما تكون بالكُنسية، في قاعات وساحات وكتب الأكاديميات والجامعات.

يصف كتاب المفكر الأمريكي (الماركسي) الأرنثوكسي نورمان ليفين (الخداع المأساوي: ماركس ضد إنجلز 1975) مادية إنجلز بأنها نظام بارد وغير متسلسل وقاس، وبأنه اعتبر أن للبشر تأثير ضئيل في رسم مسار تطور الطبيعة والمجتمع، فبدلاً من أن يكونوا ذاتاً للتاريخ، كانوا في الأساس أشياءً سلبية للقوى الخارجية القاسية، إن مادية إنجلز كانت ميكانيكية، ويتبع ذلك بأن إنجلز قد قبل نظرية النسخ في المعرفة، وكذلك قبل كون قوانين الطبيعة دياليكتيكية حيث لم يعتبرها ماركس كذلك، وبأن إنجلز كان تطورياً خطأً. هناك العديد من الكتاب الآخرين الذين جادلوا بأن إنجلز كان مسؤولاً عن تحويل الماركسية إلى فلسفة بدائية حتمية أدت إلى إصلاحية الأممية الثانية وحتى (الستالينية). إلى أولئك الذين تم اقتباسهم، يمكن إضافة ريتشارد غون في عدد من مقالاته مثل مقالة (هل الطبيعة جدلية؟) 1977، و جيف كولتر في (الماركسية ومفارقة إنجلز) 1971، وفريدريك بيندر (خيانة ماركس) 1975. يجمع هؤلاء المؤلفين بين عناصر مختلفة من الحجج بطرق كثيرة، ويتفقون على الحجج الأساسية المستخدمة ضده، لكنهم لا يقولون أي شيء جديد.

كان البروفسور الأمريكي بول توماس من جامعة كاليفورنيا، يريد أن يُجنب ماركس من عواقب نقده لإنجلز: "تدين مذاهب إنجلز ما بعد الماركسية بالقليل أو لا تدين للرجل الذي سماه مُعلمه. بالفعل، فإن الهوة المفاهيمية التي تفصل كتابات ماركس عن الحجج المبينة في (ضد دوهرينغ) هي أنه لم

¹ Main Currents of Marxism, Volume 1 The Founders, Leszek Kolakowski, Oxford University Press

يوافق عليها حتى لو كان ماركس على دراية بها. إنه لم يوافق على نظرة إنجلز التي تقول بأن (الكائنات البشرية... هي في نهاية المطاف أشياء فيزيائية تحكم حركتها نفس القوانين التي تحكم حركة كل المادة)¹. باختصار، يُدين توماس إنجلز لقيامه باختزال مفهوم ماركس حول البراكسيس الثوري إلى نسخة مادية ميكانيكية وسياسية حتمية تمرد ماركس ضدها في الأربعينيات. بشكل سطحي على الأقل، هذه إدانة غريبة لأن معالجة إنجلز لمفاهيم دوهرينغ كانت تهدف بصراحة إلى الدفاع عن الممارسة السياسية الثورية ضد إصلاحية دوهرينغ الأخلاقية. وهي ليست أقل من مُعالجة ماركسية ثورية كما قال لينين، على غرار (البيان الشيوعي) "الكتابان المُفضلان لكل عاملٍ واعٍ"².

ساهم سيدني هوك في الثلاثينيات -مع آخرين- كذلك، في تشويه إنجلز، ورسم الخط الحاد الفاصل بينه وبين ماركس. رافضاً ديايكتيك الطبيعة ومتهماً إنجلز بأنه حول نظرية ماركس الثورية وتاريخيته النقدية إلى أيديولوجيا وضعية ومادية مبتذلة، كان هوك في الأساس، يضع الماركسية كتاريخانية نقدية في مواجهة الماركسية كمادية حتمية. كان مركز اهتمامه، تحت تأثير كورش، لوكاش، جيمس وديوي- الممارسة الثورية-، كان يرفض إرث إنجلز، كنظام مبني على منهجية واحدة. كان نقده لـ(الماركسية الأرتذوكسية) يستند على أنها أهملت الجانب النقدي والنشط منها، لصالح النمط الوضعي والعلمي. وردد هوك أصداء رفض لوكاش لدياليكتيك الطبيعة. كان ما يميز (ماركسية) هوك في تلك الفترة محاولة مصالحة الجانب الدياليكتيكي من الماركسية بالجانب الطبيعي للبراعماتية. قال هوك، بأن مفهومه للدياليكتيك، هو كمفهوم ماركس له، تاريخي ويقتصر على نشاط وطبيعة وتأثيرات البشر.³ بالتأكيد، لاحقاً، تحول سيدني هوك إلى مبرر قذر للنظام الرأسمالي⁴، بل والأمريكي تحديداً، وعمل في الاستخبارات الأمريكية في المجال الثقافي، ضد الاتحاد السوفييتي.

نشر كورش⁵ في عام 1935، مقالاً بعنوان (Why I am a Marxist) واستمر في هجومه على (الأرتذوكسية). وانتقد نهضة "الدياليكتيك الفلسفي الزائف"، التي ضخمت المادية الدياليكتيكية إلى قوانين خارجية كونية. وعارض كل المحاولات لإخضاع كل المعرفة إلى بناء كوني واحدي لإنتاج

¹- Marxism and Scientific Socialism-From Engels To Althusser, Paul Thomas, Taylor and Francis E-Library, P39

²- مقالة: مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة، فلاديمير لينين، 1913
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=8890&r=0>

³- Towards the Understanding of Karl Marx: a Revolutionary Interpretation, Sidney Hook, London, Victor Gollancz LTD

⁴- This Reactionary Transformation was Embodied in his Book 1944: Reason, Myths and Democracy, Sidney Hook, Van Rees Press, New York

⁵ - في الخمسينيات، عاش كورش في الولايات المتحدة خلال سنوات (الحرب الباردة)، وتخلّى عن الماركسية تماماً. ونحن هنا نتفق مع التصريح الذي أدلى به برتولد بريخت عن كورش، قال فيه: "كورش مجرد ضيف في منزل البروليتاريا، لقد كانت حقائبه محزومةً وهو جاهز دائماً للمغادرة"

Korsch's "Road to Marx", Paul Breines 1975 <http://lust-for-life.org/Lust-For-Life/KorschMarx/KorschMarx.htm>

نظام معرفي موحد، وخرج بتصريح مشوش آخر حول علاقة الماركسية بالعلوم الطبيعية، كتب: "لا تهتم النظرية الماركسية في كل شيء، ولا تهتم بنفس الدرجة في كل مواضيع اهتمامها... هذا يعني أنها مهتمة فقط بما يحدث بالنسبة إلى أبعاد التطور الكوني في فترة قصيرة من الوقت والتطورات التي تدخل في مجال الممارسة، القوة التأثيرية. الفشل في رؤية هذا من جانب بعض الماركسيين في الحزب الشيوعي الأرثوذكسي يعود إلى محاولاتهم الشاقة في المطالبة بتفوق العلوم الطبيعية الذي تمتلكه النظرية الماركسية في مجال عم الاجتماع. هذه التعديلات غير الضرورية، تؤدي إلى تعرض النظرية الماركسية لهذا الازدراء المعروف الذي يطلق على شخصيتها مسمى (العلمية) حتى من قبل علماء الطبيعة هؤلاء، الذين لا يبدوون أي تعاطف مع الاشتراكية".¹

كما ويهاجم الوجودي الفرنسي موريس ميرلوبونتي إنجلز، ويفصله عن ماركس في كتابه (Adventures of the Dialectic). وفي المقالة المعنونة 'Marxism and the Engels Paradox'، يضع جيف كولتر عقلانية ماركس الديالكتيكية مُقابل منطق إنجلز الخارجي. تختزل طبيعانية إنجلز الإنسان إلى وضعية مفعول به في حركة الأحداث الخارجية. ما لدى إنجلز ليس إلا علموية قاحلة. هناك كاريكاتورية واضحة في ادعاءات كولتر وكولاكوفسكي، والذين يصوران أن الإنسانية يمكن أن تقيم نفسها برؤية الإنسان مستقلاً تماماً وغير مرتبط بأي شيء خارج ذاته. إن مفهوم إنجلز وماركس، مع ذلك، لم يلغي الإنسانية بوضعها في إطار طبيعاني. بل على العكس، قاما بتعزيزها بتوسيع مدى شبكة التفاعلات التي يرتبط فيها الإنسان بالفعل

إن الجانب الأكثر بروزاً في النظرة القائلة بأن هناك اختلافاً جوهرياً بين نظرية ماركس وفكر إنجلز هو أنه يتجاهل الدليل على شراكتها مدى الحياة. ويحتاج الأمر، من أجل التغلب على حقائق السيرة الذاتية الواضحة لحياة ماركس وإنجلز، إلى بهلوانية فكرية معتبرة. بالنسبة إلى البروفسور الأمريكي تريل كارفر في كتابه (ماركس وإنجلز: العلاقة الفكرية) 1984، فإن العلاقة الفكرية بين هذين الرجلين كانت، إلى حد بعيد، قصة ما أنجزه كل منهم بشكل مستقل. هذه الإنجازات لم تكن بأي حال من الأحوال متزامنة نظرياً، فبعد وفاة ماركس انتقل إنجلز إلى دور مخترع الديالكتيك ومعيد بناء حياة ماركس، إنه فيلسوف منظومي وضع أعمال ماركس في سياق أكاديمي وعممها كمنهجية كونية وأخذ موقفاً وضعياً من العلوم الطبيعية. ليس كارفر هو الوحيد الذي يقف هذا الموقف. من الشائع بين نقاد فريدريك إنجلز من (الماركسيين) الغرب إصدارهم على أن إنجلز وضع الماركسية في قوالب المادية الديالكتيكية الجامدة سواءً بدون موافقة ماركس الصريحة أو بعد وفاته.

¹ Why I am a Marxist, Korsch: <https://www.marxists.org/archive/korsch/1934/why-marxist.htm>

يعتبر ليفين أن طول مسيرة إنجلز توافقت مع نهاية حياة ماركس، وبالتالي فمن الثابت تماماً أن خمسة من أعمال إنجلز نشرت في السنوات التي تلت انتهاء حياة ماركس. ظهر (ضد دوهرينغ) سنة 1878، (الاشتراكية العلمية والاشتراكية الطوباوية) سنة 1882، (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) سنة 1884، (لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) سنة 1888، و(جدل الطبيعة) الذي نشره ريزانوف سنة 1927. يتقدم ليفين بمزاعم غير عادية عندما يحاول الإجابة عن السؤال الواضح (لماذا لم تظهر على السطح الخلافات والاختلافات الفكرية بين الرجلين كنزاع ملموس وحقيقي ومعتترف به؟). هذا سؤال لم يوجد له إجابة مقنعة متاحة بسهولة. تأخذنا إجابة ليفين إلى عالم الأشباح حيث (المعنى النفسي) الذي يكتنف كل صداقة. ليس من هناك من داع لأن نوضح أن ليفين لم يفسر المعنى النفسي بالفهم الماركسي. عند ليفين، اختار إنجلز ربط نفسه بماركس لأن ماركس سيبنى مكاناً للشهرة لنفسه في الوقت المناسب له. وكان ماركس بحاجة لإنجلز لأن الأول لم يجد الدعم المهني والعاطفي الذي يحتاجه من زوجته، وإذا غادرنا (الأرض الوسطى)¹ وعدنا إلى عالم ماركس وإنجلز الحقيقي سنجد صورةً مختلفةً تماماً تكشف عن نفسها.

في أربعينيات القرن التاسع عشر، وصل كلا الرجلين إلى ما سيعرف فيما بعد بالنظرة المادية التاريخية للعالم. لكن الأمر على أية حال، ليس أن إنجلز اتبع ماركس حيث قاده. مثلاً قاد إنجلز المسيرة في الموقف الذي اتخذه كلاهما حول المسألة الاستراتيجية من نقابات العمال. وتم عرض المحتوى الكامل للعمل المشترك (البيان الشيوعي) من قبل فريدريك إنجلز في (مبادئ الشيوعية). بالنسبة للمسائل الاقتصادية قاد إنجلز الطريق، على الرغم من أن عمل ماركس كان هو الحاسم في نهاية الأمر. كان ماركس لا يزال يخلص نفسه من منهجية هيغل عندما كتب إنجلز كتاباته عن نقد الاقتصاد السياسي. لم يكن هذا فقط دافعاً إلى الانغماس في التحليلات الاقتصادية التي قام بها ماركس لمدة الأربعين سنة اللاحقة، بل وكان مصدراً للإلهام المباشر لانتقال ماركس نفسه إلى المادية كذلك، وهي عملية تم تسجيلها في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية لعام 1944. اعتبر ماركس أن عمل إنجلز في نقد الاقتصاد السياسي هو عمل لامع، وكان (رأس مال) ماركس بمثابة تحديدهات مفصلة للغاية للتناقضات التي ناقشها إنجلز في كتاباته.

بعد أن وصل ماركس وإنجلز إلى النظرة العامة المشتركة قاما بتأليف مؤلفين رئيسيين وضحا فيهما وجهة نظرهما: (العائلة المقدسة) و(الأيدولوجيا الألمانية). ناضلوا سويةً في المنظمة التي كانوا مشاركين فيها (رابطة العادلين) وحولوها إلى عصابة الشيوعيين، وصدر البيان الشيوعي باسم العصابة. ذهب كلاهما للقتال معاً في ثورات 1848، حيث حمل إنجلز مسدساً وخاضا في المتاريس. كان هذا هو أساس شراكة ماركس وإنجلز التي صيغت من خلال العمل السياسي والفكري والعمل المكثف.

إن بداية نفي ماركس في إنجلترا وحياة إنجلز في مانشستر غيرت بشكل لا مفر منه نمط عملهما

¹ - وهي الأرض الخيالية، التي تدور فيها أحداث الفانتازيا المتضمنة في رواية (سيد الخواتم) لـ جون رونالد رويل تولكين.

المشترك، لكنها لم تنتهيه. جزئياً، اختار ماركس وإنجلز تخصصات في مجالات مختلفة، وحدث هذا التباين بسبب الظروف الاقتصادية لفقر ماركس وقرار إنجلز بدعم صديقه بينما عمل ماركس على ما أصبح (رأس المال). لم تكسر هذه الظروف الجديدة الثقة الفكرية والسياسية بينهما. عندما اضطر ماركس لكتابة مقالات للصحف من أجل كسب بعض المال لم يتردد قط في وضع اسمه على المقالات التي كتبها إنجلز في الواقع.

كان إنجلز مستشاراً لماركس سواءً في عمله الطويل على (رأس المال) أو في التبادل شبه اليومي لرسائلهما وزياراتهما لبعضهما. استشار ماركس إنجلز في كل شيء ابتداءً من الترجمة الألمانية لبعض الكلمات إلى نظرية التأجير، ورأس المال الثابت والمتحرك، وفائض القيمة والاستغلال. استمر التعاون المستمر في كل مرحلة من مراحل رأس المال. كان استعراض رأس المال يحمل علامة إنجلز. في كتاب (مراسلات ماركس وإنجلز) الصادر عن دار التقدم، نصح إنجلز ماركس بأن النقاط الجدلية يمكن أن تكون أكثر تاريخية من هذا، وأن ماركس ارتكب خطأ بعدم اتباعه نمط موسوعة هيغل بأقسامها القصيرة وعتوبنها الفرعية. اتبع ماركس هذه النصيحة وتجاهل الاقتراحات الأخرى، ومع ذلك فقد أصر على أن "رضاك حتى الآن هو أكثر أهمية بالنسبة لي من أي شيء آخر قد يقوله بقية العالم". لم يكن ماركس ناكراً للمساعدة التي قدمها له فريدريك إنجلز، ففي كتاب (مختارات من مراسلات ماركس وإنجلز 1975) بالإنجليزية، يقول ماركس في رسالة منه إلى إنجلز: "... لذلك انهيت هذا الفصل، والفضل في أن هذا صار ممكناً، يعود لك لوحدك. بدون تضحيتك لذاتك من أجلي، لم يكن بإمكانني أن انهي عملاً ضخماً من ثلاثة فصول. إنني اعانقك، ولك كل الشكر...".

يقول ليفين بأن وفاة ماركس أعطت فرصة لإنجلز لنشر نسخته الماركسية المشوهة. لكن حتى التسلسل الزمني للنشر الذي يعطيه ليفين يقوض حجته الخاصة. إن (ضد دوهرينغ) لم ينشر خلال فترة حياة ماركس وحسب، بل كان المشروع بأكمله عبارة عن فكرة ماركس. قرأ ماركس المخطوطة بأكملها وكتب ماركس نفسه أحد فصولها في الاقتصاد. كانت الفكرة وراء الكتاب هي تقديم دفاع عن الفكر المادي الجدلي، وعن فكر ماركس بالتحديد، لذلك من غير المرجح أن يكون هذا الكتاب الذي كان هدفه عرض أفكار ماركس منهجياً أن يُنشر بدون موافقته. وكما قال فريدريك إنجلز في مقدمة 1885 لانتى دوهرينغ: "ألاحظ بشكل عابر أنه لما كان ماركس هو الذي أثبت وطور الجزء الأعظم من مفهوم العالم المعروض في الكتاب الحالي ونصبي منه لا يتعدى جزءاً ضئيلاً، فقد كان بديهياً بالنسبة لنا أنه لا يمكن ظهور هذا المؤلف من دون علمه. فقد قرأت له كل المخطوطة قبل أن أسلمها للمطبعة، أما الفصل العاشر من القسم الخاص بالاقتصاد السياسي (من التاريخ الانتقادي) فقد كتبه ماركس، ولكنني اضطررت للأسف إلى اختصاره بعض الشيء لمجرد اسباب خارجية. وقد اعتدنا من زمان أن نساعد بعضنا البعض في المجالات المتخصصة"¹. استُخرجت (الاشتراكية العلمية والاشتراكية الطوباوية) كذلك من (انتى دوهرينغ) ونُشرت قبل وفاة ماركس.

1 - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم، ص 13-14

ظهر (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) بعد وفاة ماركس، ولكن مؤلف إنجلز استخدم الدفاتر الاثنوغرافية التي كتبها ماركس. وقد نشر (لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) أيضاً بعد وفاة ماركس، ولكنه نشر رسائل ماركس المكتشفة حديثاً (أطروحات حول فويرباخ) فيها كملحق، كما لو كان يشدد على استمرارية الأفكار المُعرب عنها في مع آراء كتاباته وكتابات ماركس المبكرة. وأخيراً، لم يكن كتاب (ديالكتيك الطبيعة)، الذي يستخدم في كثير من الأحيان لدعم ادعاءات تحريف إنجلز هدفاً للنشر، والذي كان يحمل نصاً منقوشاً (من أجل التنقيح)، كما لو كان تحذيراً لعبدة النصوص من أن يأخذوا كل جملة فيه باعتبارها منتهية تماماً. لم يكن الكتاب منتهياً أصلاً، ويا للأسف، لم يصحح الكتاب مكاناً للدراسة الجادة، بل محطة لرجم الحصى، يكيل لها كل من هب ودب من الحجاج الأرثوذكس، باتهامات تنبع من جهل وقصور حقيقي في الفهم.

يقول ريتشارد غن بأن غياب أي اختلاف فكري مسجل بينهما لا يعني بالضرورة غياب الخلاف، إنهما لم يكونا شخصاً واحداً في نهاية المطاف، لقد كانا شخصين. وبأن ماركس لم يكن مهتماً بمحتوى كتاب (ضد دوهرينغ)، بقدر ما كان مهتماً بنتيجته السياسية. ويقول بأن ماركس لم يقرأ مسودات (ديالكتيك الطبيعة). ولكن ألم يعلم ريتشارد بأنه طيلة الوقت الذي عمل فيه إنجلز على كتابيه انتي دوهرينغ، وديالكتيك الطبيعة أنه كان هو وماركس يعيشان في لندن، وكانا يريان بعضهما كل يوم ويناقشان أعمالهما بكل تفاصيلهما؟ وهل يعتقد ريتشارد بأن ماركس من نوعية أولئك الأشخاص الذي من الممكن ان يوافق، أو يتوافق مع أفكار لا تتفق وآراءه من أجل تحصيل نتيجتها السياسية؟ نحن لا نعتقد ذلك، تبعاً لكل مجرى سياق حياة ماركس ونضاله الفكري الطويل.

ويوجز هنري لوفيفر علاقة ماركس بإنجلز بالشكل التالي: "كان إنجلز ينفي دائماً إنه أثر في ماركس. والحق إنه كان المفكر الأول -والأوحد- الذي يمكن التحدث عن (تأثيره) في ماركس، أو بتعبير أصح، عن إسهامه في تكوين المذهب الماركسي. لقد تكونت الماركسية، ضد فيورباخ، وضد هيغل، وضد ويتلنغ، يعني أنها تكونت من نقد مواقف هؤلاء، والأخذ بما يثبت للنقد من أفكار هؤلاء النظريين. أما أثر إنجلز فكان، على عكس ذلك، إيجابياً حاسماً، فإنجلز قدم إلى ماركس معرفته بواقع الأحداث الاقتصادية، وقدم إليه مخططاً موجزاً للتحليل، وهداه، خصوصاً، إلى تقدير أهمية هذه الأحداث تقديراً مبنياً على أسس راسخة... وعلينا أن ننظر إلى (الماركسية) على أنها عمل مشترك قاما به... وصفات العبقرية هذه، هي التي أتاحت لإنجلز، بعد وفاة ماركس، أن يقدم لنا أكمل الشروح وأعظمها وأوضحها عن (الماركسية) مضيفاً إلى تطويرات مهمة حاسمة. ويجب أن لا ينخدع المؤرخ بتواضع إنجلز وتقديره العظيم لصديقه، فهو لم يكن (أنبيغ تلامذة ماركس)... وإنما كان رجلاً ذا عبقرية تساوي عبقرية ماركس وتكملها"¹.

- كارل ماركس، هنري لوفيفر، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، ص 103-104

الفصل الثالث: الأيديولوجيا والوهم¹

يجب أن يقال، على سبيل التمهيد، أن الارتباط بين الأيديولوجيا، والنقص أو العجز الإدراكي واسع الانتشار الآن، بحيث يجب الافتراض أن هذا يخدم حاجة عميقة للعصر. إن الماركسية الغربية بمجملها، ومنها مدرسة فرانكفورت وقعت ضحيةً لهذا الوهم. سأناقش أن عزو هذه النتيجة لماركس وإنجلز لا مبرر لها على الإطلاق. لقد تحوّلت هذه الفكرة إلى ما يمكن تسميته بشكل صحيح (أسطورة) بالمعنى المألوف للمصطلح، وهو بناء مُنظم ومتناسك داخلياً ويفتقر إلى أي أسس عقلانية. في حقيقة الأمر، لا يوجد سبب لتبرير أن نُطلق على الأيديولوجيا وعياً زائفاً.

لا ينبغي للمرء أن يتوقع أن يجد في كتابات ماركس تعريفاً، حتى في صورة متدثرة لـ(الأيديولوجيا). ومع ذلك يبدو من المعقول افتراض أنها، أي كتاباته، تُقدم دلالاتاً فيما يتعلق بطبيعة الاعتبارات العامة التي تتحكم في استخدامه للمفهوم. وأهم هذه العناصر هو النص في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي، هناك يصف الصراع بين القوى المادية وعلاقات الإنتاج ويستمر في الإشارة إلى الأشكال الأيديولوجية "القانونية أو السياسية أو الدينية أو الفلسفية و"الأشكال الفكرية التي يُدرك فيها الناس هذا النزاع ويكفحون لأجل حله"².

الأمر الأكثر إثارةً للدهشة حول الإشارة لهذا الاقتباس هو أنه بعيداً عن ربطه للأيديولوجيا بالعجز الإدراكي، فهو يربطها هنا بالإنجازات المعرفية، أي (يصبح مُدركاً)، للنزاع الاجتماعي الأساسي. إنه ارتباط، لم يأخذ مكاناً مناسباً في أدبيات تفسير كتب ماركس، ما عدا الكتب الماركسية السوفيتية. علاوةً على ذلك، هذا الارتباط ليس فريداً من نوعه بين المناسبات التي يُقدم فيها ماركس بعض التوجيهات بشأن الخطوط الأساسية لتفكيره في هذا المجال. وبالتالي، في (البيان الشيوعي) نتعلم أنه عندما يقترب الصراع الطبقي من ساعته الحاسمة ينضم "جزءاً صغيراً من الطبقة البرجوازية إلى الطبقة الثورية... وخصوصاً القسم المؤلف من البرجوازيين المفكرين الذين تمكنوا من الاحاطة بمجموع الحركات التاريخية وفهما بصورة نظرية"³.

أي تصبح الأيديولوجيا، إحاطة بمجموع الحركات التاريخية وفهما نظرياً. والقراءة الطبيعية هي بالتأكيد أن هؤلاء المفكرين يرتقون في فهمهم النظري للحركة التاريخية ككل في دورهم

1 - هذا الفصل هو تعديل وتنقيح للمقالة التي قمت بنشرها بتاريخ 17 تشرين الثاني 2015 في موقع الحوار المُتمدن على الانترنت

2- مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الثاني 1975، دار التقدم، ص8
في الترجمة الانجليزية لمقدمة الاقتصاد السياسي لدار التقدم، يقول ماركس "الأشكال الأيديولوجية" Ideological Forms، وليس الأشكال الفكرية.

3- نفس المصدر ص63.

الترجمة الانجليزية لـ(البرجوازيين المفكرين) في البيان الشيوعي لدار التقدم، هو الأيديولوجيين البرجوازيين Bourgeois Ideologists.

كأيدولوجيين برجوازيين. يبدو من الطبيعي أيضا افتراض أن هذا الإنجاز هو ما يدفعهم إلى الانتقال إلى الجانب الآخر في الصراع الطبقي، وهي خطوة من المفترض أن تؤدي إلى إنهاء هذا الدور. في ضوء هذه الاقتباسات، قد يميل أي شخص يعاني عبئ الأسطورة السائدة إلى استنتاج أنه، بقدر ما تذهب إرشادات ماركس الصريحة، فإن الأيدولوجيا هي وحي صحيح. وكشعار، سيكون لهذا على الأقل ميزة وجود بعض الأسس في دليل النصوص. ومع ذلك، النصوص في حد ذاتها، لا يمكن أن تصل بنا إلى أكثر من التضييل، وقد تكون مفيدة في حدود معينة. يظهر هذا، لكي لا ننظر أبعد من ذلك، من خلال إشارات ماركس المتكررة إلى الأيدولوجيين البرجوازيين الذين ما زالوا غارقين في جهل الحركة التاريخية ككل. الاستنتاج الصحيح هو بالتأكيد، بالنسبة لماركس، أن الأيدولوجيا متوافقة مفاهيمياً مع الفهم واللافهم، أي مع (الجهل).

دخل تعبير (الأيدولوجيا) كتعبير سوسيولوجي من قبل كارل ماركس وفريدريك إنجلز بمعنى التعبير الخاطئ المهزوز عن الواقع الاجتماعي. وقد أشير بتعبيري (الأيدولوجيا) و(الأيدولوجي) لدى ماركس وإنجلز إلى أن البنى النظرية المعنية، ليست صامدة علمياً. لقد عبروا بكلمة أيدولوجيا عن المفهوم المثالي لتاريخ المجتمع البشري، المفهوم الذي يتم به تفسير المجتمع والبنية المجتمعية والعلاقات الاجتماعية من خلال الأفكار وليس العكس، أي تفسير الأفكار من خلال شروط وجود المجتمع المادية.

لقد استعمل ماركس وإنجلز تعبير الأيدولوجيا كذلك، عندما أرادا الحديث عن تبعية حياة المجتمع الفكرية للعلاقات الاقتصادية. اعتبروا الفلسفة وجميع التصورات السياسية والحقوقية والفنية وغيرها ككل أو طبقة معينة (أيدولوجيا). وقد قام لينين بتعبير الأيدولوجيا بوصف أفكار ونظرات طبقات وفئات اجتماعية معينة. فقد وصف علم الاشتراكية العلمية، بصورة مباشرة بالأيدولوجيا البروليتارية.

وبالرغم من وضوح سياقات كتابات ماركس وإنجلز لمن يقرأها، إلا أن مدرسة فرانكفورت شاركت الوهم حول (الأيدولوجيا كونها وعياً زائفاً).

نقد المدرسة النقدية للأيدولوجيا

"كان من المستحيل لكتاب (الأيدولوجيا واليوتوبيا) لكارل مانهايم أن يكون موجوداً لولا كتاب جورج لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي)"¹.

1 - مقال: جورج لوكاش والأيدولوجيا البرجوازية المعاصرة، مانفريد بور، ترجمة مالك أبو عليا
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=695671>

تحتل مشكلة الأيديولوجيا مكانةً بارزةً في نظام الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت. يبرز مفهوم الأيديولوجيا في أعمال فرانكفوريين إلى جانب مقولات مثل (الاغتراب) و(الهيمنة) و(النفي). يأخذ نقد الأيديولوجيا، في جوهر المدرسة فرانكفورتية، شكل المبدأ الفلسفي التاريخي. أنه إحدى أسس نظريتهم الاجتماعية. كتب هابرماس عام 1968: "وهكذا تبقى نظرية المجتمع التي تأخذ ضمن الشروط المادية مُلازمة... شكل النقد الأيديولوجي".¹

لم يكن صُدفةً مثل هذا الاهتمام الثابت بالأيديولوجيا، أنه ناتج عن جوهر (النظرية النقدية) الخاصة بهم، والتي من المفترض أنها تستخدم الفهم الماركسي للتاريخ. عادةً ما يختصر هؤلاء الفلاسفة نقد المجتمع الرأسمالي المعاصر ومؤسساته إلى نقد لظواهر الثقافة البرجوازية والبناء الفوقي والانحلال الأخلاقي للمجتمع والاعتراب الروحي للفرد. إن الاضطهاد والاستغلال والاعتراب متجذران في التاريخ من وجهة نظرهم، ليس في العلاقات الاقتصادية للمجتمع، ولكن في المفاهيم الخاطئة للتطور الاجتماعي. إنها نتيجة الوعي المُعترَب. ومن هذا يستنتجون أن علاقات الظلم والتبعية يمكن إلغائها عن طريق الإدانة الأخلاقية للرأسمالية، وتحقيقها لنوعها الخاص من (ثورة الوعي)، التي تحرر الناس من الوعي الزائف الذي يضطهدهم. وبالتالي، يجب أن يكون النقد الراديكالي الشامل للأيديولوجيا وسيلةً حاسمةً لهذه (الثورة الفكرية).

خضع مفهوم جوهر الوظائف الاجتماعية للأيديولوجيا إلى تغيراتٍ معينة على مدار أكثر من أربعين عاماً من تاريخ مدرسة فرانكفورت. ومع ذلك، على العموم، كانت وجهات نظر المنظرين النقيدين حول مسألة الأيديولوجيا بعيدةً عن كونها ماركسية. يسم النهج النظري المُجرد الفارغ، اللاتاريخي وغير الطبقي، المنظرين النقيدين. اعتمدت مدرسة فرانكفورت في جوهرها وتبنت وطورت من سوسيولوجيا المعرفة البرجوازية، فكرة عدم التوافق المبدئي بين العلم والأيديولوجيا، معتبرةً كل أيديولوجيا وعباً زائفاً مشوهاً ومُعترَباً. وبتطبيق هذا الوصف على نقد الوعي البرجوازي للعصر الإمبريالي، سحبه مُنظري فرانكفورت وطبقوه على الماركسية اللينينية. لقد اعتبروها، منكرين طابعها العلمي، مجرد يوتوبيا نقدية لعصرنا.

تمتعت سوسيولوجيا كارل مانهايم المعرفية بنفوذ كبير في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات في علم الاجتماع البرجوازي الألماني. كان تحليل مفهوم الأيديولوجيا على أنه (وعي زائف)، هو المشكلة الأساسية في سوسيولوجيا المعرفة. كانت هذه النظرية موجهة في المقام الأول ضد الماركسية اللينينية، الأيديولوجيا العلمية للطبقة العاملة، ويمكن للمرء أن يلاحظ ذلك بشكلٍ ساطع عند قراءته لهذا الكتاب. صاغ مانهايم في كتابه هدف دحض الماركسية من داخلها عن طريق اختزال نظامها بالكامل إلى (أيديولوجيا). يؤكد مانهايم أن الطابع الطبقي والأيديولوجي للماركسية، يجعل من هذا المذهب ذاتي وأحادي الجانب، ويُعيق بشكلٍ موضوعي المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي، فهو

1 - المعرفة والمصلحة، يورغن هابرماس، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ص 79

يقول "ليس من الغريب أن يُعتبر التصور الأيديولوجي من صلب الحركة البروليتارية الماركسية، بل ومُتماثلاً معها".¹

انتقد ماكس هوركهايمر عام 1930 مفهوم مانهايم الشامل عن الأيديولوجيا في مقالته (مفهوم جديد للأيديولوجيا؟)، حيث يبدو أن النظري النقدي استحوذ بوضوح على نزعة مانهايم المعادية للماركسية في مفهومه عن الأيديولوجيا. يشير هوركهايمر إلى أن مانهايم يطبق المفاهيم والمصطلحات الماركسية بطريقة شكلية كوسيلة خارجية لتبرير النظرات البرجوازية المثالية، مُعارضةً من حيث الجوهر والمحتوى الذي يضعه مانهايم فيها. وهكذا على سبيل المثال، يتم تمييز مفهوم الوجود الاجتماعي والاشتراط الاجتماعي للوعي بشكل أساسي عن المفهوم المادي للتاريخ. مع مانهايم، يبدو ارتباط الأفكار مع الواقع الاجتماعي، وموقف الطبقات الاجتماعية ومصيرها بطريقة غامضة وغير مُحددة. يؤكد هوركهايمر على افتقار محتوى مفهوم مانهايم حول "اشتراط الوعي من خلال الوجود". يكتب هوركهايمر "أن هذا التعبير يظل معه بلا مضمون تماماً، وهو على مقربة روحية من مفهوم الوجود الصرف في بداية منطق هيغل، حيث لا شيء يتحول إلى أي شيء"²، ونتيجةً لتحليل سوسيولوجيا المعرفة، توصل هوركهايمر إلى النتيجة والتي مفادها أن هذا المفهوم هو عودة إلى فلسفة التاريخ المثالية مع بعض "الابتعاد عن الترسانة الماركسية" التي تم تضمينها في عمله بشكلٍ شكلي فقط.

إن لامنتقية سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم، يؤكد هوركهايمر، تتضح بشكلٍ خاص في نفيه للحقيقة الموضوعية للمعرفة الاجتماعية. الحقيقة في العلوم الاجتماعية غير قابلة للتحقق نتيجةً لتحديد ذات المعرفة نظراً لاشتراطها بالظروف الاجتماعية. "لكن سيكون من غير الواضح، انطلاقاً من حقيقة أن الاشتراط الاجتماعي سيكون له تأثير على محتوى حقيقة الأحكام، لماذا يجب أن ينتج عن ذلك أحكام جيدة (حقيقية) أو خاطئة". وبالتالي، في معارضتهم لسوسيولوجيا المعرفة، لا يعتبر منظري فرانكفورت أن الاشتراط الاجتماعي مؤشراً على صدق المعرفة الاجتماعية أو كأساس كافٍ للتخلص من الأيديولوجيا.

كانت إحدى مهام هوركهايمر تأسيس وحدة النظرية والممارسة، الأيديولوجيا والنشاط. إن النشاط العملي هو دافع المعرفة النظرية، وهو بدوره يحفز نشاطاً جديداً. لو لاحظ كارل ماركس فيلسوف فرانكفورت، سيعتبر أن مهمته تتمثل في تحويل الفلسفة إلى علمٍ وضعي وتطبيقها في الممارسة

1- الأيديولوجيا واليوتوبيا-مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة د. محمد الديري، شركة المكتبات الكويتية 1980، ص145.

2- Ein neuer ideologiebegriff?, Horkheimer, 1930

https://www.gleichsatz.de/b-u-t/kriton/hork/horkheimer_mannheim.html

لم أستطع الوصول إلى الترجمة الانجليزية لهذا المقال، ولم أجد له أية ترجمة عربية، لذلك اضطررت إلى ترجمته من خلال موقع الويب. وبالرغم من ضعف ترجمته، إلا أنني استطعت أن التقط أفكاره الرئيسية.

العملية، أما الأهمية الفلسفية لتوجهات مانهايم فتتمثل في إحلال المحتوى النشاطي العملي للمقولات الماركسية بتلك التأملية الميتافيزيقية. تمثل الفلسفة الماركسية فلسفة فعالة "موجهة نحو الأهداف والمهام العملية" كما يقول مانهايم ، ويكمل بأن سوسيولوجيا المعرفة سכולاستيكية ووحيدة الجانب وهي غير مُبالية بالموقف السياسي العام وتحليل الوقائع.

ولكن على الرغم من ملاحظات هوركهايمر حادة الذهن فيما يتعلق بعيوب سوسيولوجيا مانهايم المعرفية، فإن نقد هوركهايمر غير متسق، لأنه يمثل وجهة نظر برجوازية صغيرة. أثبت منظروا فرانكفورت أنهم غير قادرين على تطوير وجهة نظر ثابتة. لا يحتوي نقده للعلاقات الاجتماعية للمجتمع البرجوازي على تحليل طبقي ملموس، وهو ليس بحثاً موضوعياً عن الحقيقة. عند النظر في المشاكل الأساسية للمجتمع الرأسمالي المعاصر اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً، يتجاهل هوركهايمر النظرية اللينينية حول الإمبريالية ، وبدونها، فإن حل مسائل الرأسمالية الاحتكارية نظرياً أمرٌ مستحيل. نحن نكتشف أيضاً في أعمال هوركهايمر، بقدر ما يتعلق الأمر بمسألة الأيديولوجيا، مقارنةً مجردة، غير تاريخية ولا تطبيقية لهذا الموضوع. يُعرّف هو وزملاؤه كل أيديولوجيا بأنها وعي زائف ومُغترب، ويُنكرون إمكانية وجود أيديولوجيا علمية. لكن بينما قال مانهايم بزيف الأيديولوجيا بسبب الموقع الطبقي، فإن أسباب زيف الأيديولوجيا متأصلة في الواقع الاجتماعي ذاته، عند فرانكفورتيين. وكحجة، دائماً ما يشير هؤلاء الأخيرين إلى تصريحات ماركس في مقدمة (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل)، حيث كتب: "وهذه الدولة وهذا المجتمع يُنتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنهما بالذات عالم مقلوب"¹، يستخدم ماركس استعارة "عالم مقلوب" Topsy-Turvy World من أجل التأكيد على تناقضات المجتمع الرأسمالي، وليس بمعنى أن الواقع يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً. الواقع موجود موضوعياً، بغض النظر عن معرفتنا. يمكن لأحكامنا عن الواقع فقط أن تكون صحيحةً أو خاطئة، بمعنى تتوافق أو لا تتوافق معه.

باعتبارهم الأيديولوجيا وعياً زائفاً، ينشأ كنتيجة للتأمل الواهم لـ(الواقع الخاطئ)، يرغب منظرو فرانكفورت في هذا الصدد تجنب المفاهيم البرجوازية المثالية حول الأيديولوجيا. لكن في هذا الصدد، لا يمكنهم دائماً تبني نظرة تاريخية ماركسية لجوهر ووظائف الأيديولوجيا. ظهر هذا أيضاً في المقال البرنامجي (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) لهوركهايمر عام 1937. هنا ينتقد بشدة أيديولوجيا المجتمع الإمبريالي، الذي يدافع عن حكم رأس المال الاحتكاري ويدعمه. "ورغم أن التناقضات الطبقيّة، وقد استفحلت منذ بضعة عقود، تُرغم السلطة على الاعتماد أكثر فأكثر على جهاز القوة المادية، فإن الأيديولوجيا تظل مع ذلك، بالنسبة لصرح اجتماعي متصدع، عامل التئام لا يُستهان به"².

1 - مقدمة اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل، ترجمة هيثم مناع، منشورات الجمل 1986، ص3
2 - النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناي، دار عيون المقالات، الطبعة الأولى 1990، ص61-62

تُستخدم الأيديولوجيا البرجوازية في ظل حكم الاحتكارات في خداع جماهير العمال الديماغوجي. يُلاحظ هوركهايمر، أنه في ظل الإمبريالية "نرى إمكانية الصنع المقصود للأيديولوجيا ونمو الحقيقة المزدوجة... وهكذا تنمو النزعة الكليبية تجاه الحقيقة وتجاه الفكر بوجه عام"¹. هنا، يتم طرح مشكلة تطويع وعي الجماهير في عصر الإمبريالية بشكل أساسي لأول مرة في الأدب البرجوازي. يعتقد هوركهايمر، أن البرجوازية الحاكمة تستخدم جهاز الدولة الاستبدادية ووسائل التأثير الأيديولوجي لخداع الجماهير العاملة وتحثهم على التفكير والتصرف ضد مصالحهم الأساسية. يرسم هوركهايمر صورة مُدهشة لهذا التطويع. "إن هذا الاستقلال النسبي للفرد، في سياق اقتصاد الاحتكارات الرأسمالي، لم يعد هو الآخر سوى ذكرى من الذكريات. فالفرد لم يعد يُفكر بنفسه ومضمون المعتقدات الجماعية التي لا يؤمن بها أحد حقاً هو النتاج المباشر للبيروقراطيات التي تصدر السلطة، في الاقتصاد وفي الدولة، وأشياءها لا يفعلون سوى الامتثال في الخفاء لمصالح شخصية ذرية ومن ثم زائفة"². وهكذا، يعتقد هوركهايمر أن الأيديولوجيا البرجوازية هي وعي زائف، يتم استخدامه على وجه التحديد بهدف القمع الروحي للعمل وإخضاعه للنظام القائم. أدى تطويع وعي الجماهير إلى الإرهاب السياسي والروحي وإنشاء الديكتاتورية الفاشية. ومع ذلك، يُتابع فيلسوف فرانكفورت موقفه البرجوازي الصغير ويسحب موقفه من الأيديولوجيا هذا ليشمل أيديولوجيا البروليتاريا. إنه يتبع مانهايم هنا. إذا كان الوعي البرجوازي زائفاً، فإن الأيديولوجيا البروليتارية غير صحيحة أيضاً، نظراً لأن هذا النمط من التفكير أحادي الجانب، غير دياليكتيكي، ولا يستطيع أن يستوعب كل تناقضات الواقع. يُزعم بأن الوضع الفعلي للبروليتاريا يقود إلى حد ما إلى تحريف الواقع بما يشبه الموقف الاجتماعي البرجوازي. "لكن وضعية البروليتاريا نفسها لا تُشكل وعي صحيح"³... "فإن وضع نظرية تركيب لمضامين وعي البروليتاريا لا يمكن أن يُعطي صورة أمينة عن وجودها ومصالحها"⁴.

ولكن إذا كان الوعي الاجتماعي البروليتاري والبرجوازي، لا يُعطيان انعكاساً حقيقياً دياليكتيكياً للواقع، فسببى، في نظر منظري فرانكفورت نهج (علمي) واحد فقط، أي النقد اللفظي الصرف لوعي جميع الطبقات الاجتماعية الامتثالي. لا يمكن لـ(النظرية النقدية) أن تكون نقدية إلا بمعنى الجدل السلبي، أي النفي المُطلق، وحتى نفي الذات. ولكن، باللمفاجأة، مجموعة من مثقفي البرجوازية الصغيرة فقط، يمكنها أن تحمل الوعي النقدي الصحيح، إنهم فقط، جماعة فرانكفورت. إنهم فقط أولئك الذين يحملون هذا النقد العدمي المُدمر. إنهم يجسدون (الروح الناقدة) والذين يكشفون لإنسانية الرأسمالية من مواقع إنسانية صرف تتحدث عن "سيادة الظلم"⁵. ولكن أي ظلم؟ إنها نظرية "لا تحدد ولا تجدد قوانين طبيعية أو سوسيولوجية" بل يجمع حاملها "رابطة المعرفة"، إن هؤلاء البرجوازيين الصغار، حاملو رابطة المعرفة، حسب هوركهايمر، هم في بحرٍ عائِمٍ من الوعي

1 - نفس المصدر ص 65-66

2 - نفس المصدر ص 67

3 - نفس المصدر ص 37

4 - نفس المصدر ص 39

5 - نفس المصدر ص 72

الامتثالي يُحيط بهم من كل مكان، و فقط، بسبب "ذكائهم السياسي العميق" قد تقوم الثورة والذين سيكون النقاد وحدهم هم "رأس رمح الحركة".¹

وهكذا، حتى في المرحلة الأولى من وجودها، كانت لدى مدرسة فرانكفورت ازدواجية معينة في تشكل النظرية الاجتماعية بشكل عام وفي مفهوم الأيديولوجيا بشكل خاص: من ناحية، نقد النظريات البرجوازية، ومن ناحية أخرى عدم قبول الاستنتاجات الأساسية الماركسية اللينينية ومحاولات تكييف بعض الأفكار الماركسية مع احتياجات (النظرية النقدية). من ناحية، هناك النقد البرجوازي الصغير للأيديولوجيا الإمبريالية كوسيلة للتطويع الروحي لوعي الناس، ومن ناحية أخرى علاقة النفي، أي السلب بالأيديولوجيا الاشتراكية.

في مقابل هذا، ترفض الماركسية النهج التجريدي الصرف، اللاتاريخي واللاطبيقي للأيديولوجيا، معتبرة أنها ظاهرة تاريخية ملموسة للحياة الثقافية للمجتمع، والتي تظهر في أشكال ملموسة كأيديولوجيا علمية أو غير علمية، تقدمية أو رجعية، اشتراكية أو برجوازية. كشف ماركس وإنجلز، على أساس الفهم المادي للتاريخ عن آلية ظهور وإعادة إنتاج الوعي البرجوازي الزائف. إنه ليس مجرد خداع للجماهير (رغم أن هذا موجود أيضا في ظل ظروف الرأسمالية)، ولكنه وعي ذو جذور طبقية عميقة. لذلك، لن ينتصر المقاتلين الراديكاليين الذين يستندون على النقد السلبي للوعي الزائف. إنه من الضروري من أجل القضاء على هذا الوعي الزائف بناء الحزب الشيوعي وقيادته للجماهير وارتقاءه بوعيهم وتنظيم حركتهم، القيام بالثورة الاشتراكية وبناءها. ولكنهم أعداء للتنظيم الحزبي، وعبئاً للعفوية وتخللهم النخبوية. إنهم كذلك أعداء للاشتراكية كما تحققت وبنيت بالفعل. إنهم يريدون اشتراكية فضائية من صنع خيالهم، وكل هذا بالتأكيد لن يساعدهم ولن يساعدهم أمثالهم على الانتصار. تكثف التحول إلى اليمين في تطور مدرسة فرانكفورت لما بعد الحرب أكثر فأكثر. لم يعد المفكرين النقديين يفكرون الآن في تغيير العلاقات الرأسمالية. تُعتبر هذه الأخيرة غير قابلة للتغيير ولا يمكن تجاوزها كنتيجة لحكم العقلانية البرجوازية. تعمق افتراق الفرانكفورتيين عن الماركسية حتى في سنوات ما قبل الحرب. اندمج عدائهم للماركسية بوجود علاقة معادية للاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية الأخرى. كان يتم العمل على إنشاء منصة أيديولوجية فريدة من نوعها (قوة ثالثة) ستعارض الاشتراكية الحقيقية.

في هذه الفترة، ينتقل مركز النقد البرجوازي الصغير إلى مشكلة الحياة الروحية للمجتمع بشكل عام. في الوقت نفسه، يزداد ميل التنازل عن نقد الأيديولوجيا. الأيديولوجيا، كما كان من قبل، تُعامل على أنها وعي زائف ومُغترب، ليس فقط بمعنى أنها وعي وحيد الجانب ولاطبيقي، ولكن بالمعنى الأوسع- يتم مطابقتها الآن بـ(العقلانية البرجوازية)، أي مع الثقافة البرجوازية ككل، بما في ذلك العلوم والتكنولوجيا. تُعتبر الأيديولوجيا الآن تحويلاً للعقل إلى النزعة الأدائية. إن جوهر الأيديولوجيا كوعي زائف، تبعاً لمدرسة فرانكفورت مشروط بمصالح الأيديولوجيين وموقعهم الاجتماعي، ولكنه

1 - نفس المصدر

متأصل في أشكال السلوك المُحددة المرتبطة بعقلانية العلم والتكنيك بشكل عام. تطورت وجهة النظر هذه حول الأيديولوجيا بالتفصيل من قِبَل منظري فرانكفورت في أعمال مثل (جدل التنوير) و(نقد العقل الأداتي) لهوركهايمر و(الجدل السلبي) وفي عدد من المقالات.

في كتاب (جدل التنوير)، قام كل من هوركهايمر وأدورنو بتطوير فكرة الأيديولوجيا باعتبارها وعياً اجتماعياً ناشيء عن تطور العلوم والتكنولوجيا. إن الميل الكلي للتطور الاجتماعي في ظروف المجتمع الرأسمالي المتأخر يقوم إلى تطويع تام للوعي، مُطابقين هذه العملية بـ(التنوير). كما هو معروف، يستخدم أدورنو وهوركهايمر مفهوم التنوير ليس بالمعنى الفلسفي التاريخي، ولكن لتوصيف (العقلانية البرجوازية) والهيمنة. يوحد التنوير، بهذا المعنى، الأيديولوجيا والتكنولوجيا والاقتصاد. "هكذا تصبح الأسطورة تنويراً، والطبيعة تُصبح محض موضوعية. ثم إن الناس يدفعون فائض قوتهم بالتحول إلى غرباء عن يمارسون عليه هذه القوة. والتنوير يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس".¹

العقلانية اليوم بنظرهما هي عقلانية الهيمنة نفسها. إنهما يفهمان الهيمنة على أنها تبعية الإنسان للقدرة الكلية للعقل التقني، وامتهان الذاتية الإنسانية، واغتراب الإنسان في التحليل الأخير. وبالتالي، تظهر "الهيمنة" في أفكار هؤلاء المنظرين محرومةً من جوانبها الأساسية ومن الأشكال التاريخية الملموسة للاستغلال، وهي لا ترتبط بنوع محدد من علاقات الإنتاج البرجوازية. ولكن إذا اعتُبر أن الهيمنة خارج المجتمع، وعولجت على أساس أنه لا صلة لها بطبقة اجتماعية محددة، إذا كانت درجة الهيمنة تتزايد بالتوافق مع ازدياد دور العلم والتكنولوجيا، فلا توجد آفاق تاريخية في هذا الفهم لتصفية هذه العلاقات من الهيمنة، هذا إذا لم نقل لا توجد حتى آفاق نظرية لذلك. أصبح التشاؤم والياس آخر كلمات النظرية النقدية. مرةً أخرى، نرى أن الرفض الأعظم الوعظي والهجمات بالجملة الثورية ضد (الهيمنة) و(الأيديولوجيا) هي آخر ما تبقى للمنظرين النقديين.

بالنظر إلى الأيديولوجيا على أنها تحويل العقل إلى الأداتية، يظل الفرانكفورتين في تعريفهم هذا في إطار تقاليد علم الاجتماع البرجوازي على أنها وعي زائف. يقول أدورنو أن "الأيديولوجيا وعي زائف، ولكنها ليست زائف وحسب. إنها في جوهرها الحجاب الذي يتدخل بالضرورة بين المجتمع ونظرته حول طبيعته، بحكم هذه الضرورة في الوقت نفسه تعبر عن الطبيعة نفسها. تصبح الأيديولوجيات بالمعنى المناسب، خاطئةً فقط من خلال علاقتها بالواقع القائم".²

وبهذه الطريقة، يُفسر زيف الوعي الأيديولوجي من خلال زيف هذا الواقع الاجتماعي الذي ينشئ هذا

¹ - جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006، ص30

² - Aspects of Sociology, Horkheimer and Adorno, Translated by John Viertel, Beacon Press, 1972, P198

الوعي. يبدو، للوهلة الأولى، أن هذا يتوافق مع الفهم المادي للتاريخ. ولكن هذا أبعد ما يكون عن القضية. لا يفهم مُنظرو فرانكفورت بالواقع الاجتماعي الواقع الموضوعي للمجتمع وانتظام تطوره. تميز المعالجة المثالية للعلاقة الموضوعية- الذاتية النظرية النقدية. يُعتبر الموضوع، الواقع الاجتماعي، نتيجةً للنشاط العفوي اللاواعي للذات، وهو قوة طبيعية تحكم الذات. تؤكد النظرية النقدية، بدون أساس، أن ماركس وصف ما هو مادي، تلك العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الناشئة عفواً والمتطورة بشكل طبيعي. إنهم يطابقون بين العفوية والموضوعية. إنهم يُعرفون المادية على أنها تعبير عن شروط "عالمٍ مقلوب" Topsy-Turvy World، يهيمن فيها الموضوع على الذات. وبالتالي، يظل الفرانكفورتيين في جانب وجهة النظر المثالية في تفسير زيف الوعي الأيديولوجي. وفقاً لأدورنو، فإن المشكلة الأساسية للأيديولوجيا هي علاقة الموقف الداخلي للروح بشروطها الاجتماعية. "يمكن للمرء أن يتحدث عن الأيديولوجيا بوضوح فقط إلى الحد الذي ينشأ الجانب الروحي من العملية الاجتماعية، ويُصبح مستقلاً وله جانبه الخاص. إن عدم صدق الأيديولوجيا هو دائماً ثمن الانفصال عن نفي الأسس الاجتماعية. ولكن إضافةً إلى ذلك، فإن لحظات صدقها تعتمد على مثل هذه الاستقلالية، لأن الوعي هو أكثر من مجرد نسخة مما هو موجود في الواقع، فهو دائماً يسعى للتغلغل في ما هو موجود".¹

وهكذا، حسب أدورنو، فإن الأيديولوجيا مستقلة ليس فيما يتعلق بالواقع الموضوعي للحياة الاجتماعية وأساسها الاقتصادي المادي، ولكن فيما يتعلق بوضعها الخاص. إن السبب الأخير للأيديولوجيا متجذر في مجال الروح نفسها، لأن "حركة المفهوم... هي في نفس الوقت حركة الأشياء". يعتبر أدورنو ظهور الأيديولوجيا بشكل مثالي، كنتيجة لانقسام المجال الروحي إلى روح مستقلة تماماً وإلى أيديولوجيا كتنشيطٍ لها: "تنقسم الروح إلى الحقيقة النقدية مُحررةً نفسها من الأوهام، ولكنها نخبوية ومُغتربة عن الروابط الاجتماعية المباشرة للعمل الفعّال من جهة، ومن جهةٍ أخرى السيطرة الإدارية والتي هي الأيديولوجيا، من جهةٍ أخرى".² وهكذا تنشأ الأيديولوجيا عندما تنشأ الروح الإنسانية الحرة، ف "الأيديولوجيا تقسم الروح". في كتاب (الجدل السلبي) يُعرب أدورنو عن أسفه إزاء الموقف الموضوعي اليائس والذي يخضع فيه الناس للموضوعية بدلاً من سيادتهم لها. تُصبح الروح الإنسانية الحرة أيديولوجية، يتم تحويلها إلى وعي مُشيء متجسدة في المبادئ الأيديولوجية والمؤسسات. هذا الوضع يُميز عصرنا بشكل خاص عندما يوجد "صناعة ثقافة" قوية وشاملة.

بقدر ما يتعلق الأمر بمحتوى الأيديولوجيا، لا يمكن للمرء أن يقتصر على النظر في جانب محتواها النظري الإدراكي وفقاً لمبدأ صحتها من زيفها. من المؤشرات الأساسية لأية أيديولوجيا هو "تبرير ما هو قائم"³، إن الأيديولوجيا "ضرورية وفي نفس الوقت مُزيفة" إنها "تشابك بين الحقيقة والباطل... لأن الأيديولوجيا هي التبرير".⁴

¹ Ibid. P199

² Ibid

³ Ibid. P189

⁴ Ibid. P198

يحتوي توصيف الأيديولوجيا من قِبَل أدورنو ومنظري فرانكفورت الآخرين على لامبالاة تجاه أي شيء يمكن أن يمت بصلة لمسألة الطبقات الاجتماعية، وعلى لاتاريخية عميقة. إنه لا يرغب في رؤية جانبها الأساسي- علاقة الأفكار بالمصالح التطبيقية. ومع ذلك، لا يوجد في المجتمع الرأسمالي برمته أيديولوجيا واحدة. يظهر هذا بشكل مُنقَع من خلال نقد الحياة الاجتماعية. يوجد في العالم قبل كل شيء أيديولوجيتان متناقضتان تماماً، أيديولوجيا برجوازية باعتبارها تبرير الرأسمالية والدفاع عن حكمها، والأيديولوجيا الاشتراكية التي تعبر عن مصالح الطبقة العاملة بل والمصالح الموضوعية للبشرية بأكملها. يتجاهل أدورنو الأطروحة الواضحة، التي أكدتها الماركسية تماماً، إنه لا توجد، ولا يمكن أن توجد أيديولوجيا خالصة. توجد الأيديولوجيا في الواقع، في أشكال ملموسة -علمية أو غير علمية- تقدمية أو رجعية، اشتراكية أو برجوازية. هذه حقيقة بسيطة وقد تبدو للبعض أنها مُكررة، ولكن تجاهلها سيؤدي بأي باحثٍ يدعي أنه ماركسي، مهما كان شأنه، إلى أن يقع في إسار المثالية والأيديولوجيا البرجوازية. عندما ينتقد أدورنو أيديولوجيا الهيمنة الإمبريالية، فهو يهاجم السمة الرجعية لهذه الأيديولوجيا من وجهة نظر تقدمية نسبياً. لكن عندما يوجه نقده ضد الأيديولوجيا الاشتراكية للطبقة العاملة، فإن نقده يحمل طابعاً مُعادٍ للشيوعية، وبذلك تتفهم تلك التقدمية إلى الخلف، ويصير نقده تبريراً لمصالح الطبقة الحاكمة للرأسماليين.

لقد لاحظنا بالفعل لحظةً إيجابية في نشاط نقد مُنظري فرانكفورت الحاد للأيديولوجيا البرجوازية كظاهرة لتطويع الناس. استمر هذا التوجه النقدي أيضاً في أعمالهم في الستينيات. حتى في (جدل التنوير) انتقد أدورنو وهوركهايمر بحدة، على أساس ملاحظتهما للحياة الثقافية في الولايات المتحدة في فترة هجرتهم القسرية، صناعة الثقافة الحديثة. بمساعدة هذه الملاحظات، أشار مؤلفي (جدل التنوير) إلى أن هناك نوعٌ مُختلف من الإنتاج المتعمد للبروباغاندا المُلقفة. يتم نشر هذه الدعاية بشكل مُكثف عبر شبكة كثيفة من قنوات وسائل الإعلام الجماهيري، وبالتالي تُمارس تأثيرات قوية ومنهجية على وعي الناس. إن الأيديولوجيا التي يتم حشوها باستمرار في رؤوس الناس هي محور هذه "الصناعات الثقافية والمعلومات الزائفة" والوسائل الأساسية للإرهاب الروحي. كثيراً ما عالج منظرو فرانكفورت مشاكل التطويع الروحي للوعي الجماهيري في كتبهم ومقالاتهم الفلسفية والسوسيولوجية والجمالية. أشار أدورنو في كتاباته إلى أن الموسيقى الحديثة تكون مُلوثة بالأيديولوجيا والوعي الزائف¹.

يُلاحظ الفرانكفورتيين أن تطويع الوعي يُنجز بمساعدة الكلام الشفهي والمكتوب. كتب أدورنو عملاً خاصاً عن دور العبارات اللغوية في الأيديولوجيا البرجوازية المُعاصرة. اللغة الموحدة، يُلاحظ أنها أصبحت في المجتمع البرجوازي أداةً للتطويع الشامل. يتم التأكيد باستمرار، بمساعدة الكليشيهات اللغوية، على أيديولوجيا الامتثال مع النظام القائم. إن جوهر الرطانة اللغوية هو "إخفاءها والهدف الذي من المفترض تطويعه من خلالها... يتركز هدفها ونواياها في لغة خفية لا حدود لها، تستند على

¹ - See: Critical Notes on Adorno's Sociology of Music and Art, Donald Kuspit- the Journal of Aesthetic and Art Criticism, Vol.33, No.3, 1975, P321-327

التحديد الموضوعي للبطانة نفسها، والتي ليس لها محتوى آخر غير غلافها"¹. في مقالته (الأيدولوجيا)، يُقدم أدورنو صورة واضحة عن التطبيع الأيدولوجي في المجتمع البرجوازي الحديث. "إذا تم تعريف إرث الأيدولوجيا على أنه كُلية النتاجات الفكرية التي تشغل إلى حد كبير وعي الناس اليوم، عندها يجب فهم هذا الكُل كروح مُستقلة مبهورة بقوتها الاجتماعية الخاصة، إنها كُلم مُصمم لتنميط الجماهير كُستهلكين، ولتقييد حالة وعيهم وصنعها في قوالب إذا أمكن. لم يعد الوعي الزائف المشروط اجتماعياً اليوم روحاً موضوعية، بمعنى أنه لا تتبلور اليوم بأي حالٍ من الأحوال على نحوٍ أعمى وعفوي خارج العملية الاجتماعية، بل يتم تصميمها علمياً لتناسب المجتمع. هذا هو الحال مع منتجات صنع الثقافة، السينما، المجالات، الصحف المُصورة، الإذاعة والتلفزيون والأدب المتنوع الأكثر مبيعاً، والتي تلعب فيها روايات السيرة الذاتية دوراً خاصاً"².

كما قلنا، يُطابق أدورنو (الموضوعي) بالعفوي. ولكن بعيداً عن هذا، يُلاحظ منظروا مدرسة فرانكفورت ميزة واحدة خاصة بأيدولوجيا الرأسمالية المُعاصرة والتي تميزها عن أفكار ونظريات الرأسمالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر. هذه الميزة وهي أن أيدولوجيا اليوم تتشابه بشكلٍ وثيق مع البروباغاندا. إن الأيدولوجيا تتطابق مع البروباغاندا الشاملة، حتى أنها تحل محلها بالكامل. يربط المنظرين النقديين الأيدولوجيا ب(التقادم) كظاهرة عفا عليها الزمن، من خلال طرحهم للفرضية القائلة بأن الأيدولوجيا البرجوازية الحديثة مُتداخلة ومتشابكة مع البروباغاندا. تكمن أهمية مثل هذه التأكيدات في أن البرجوازية في الماضي قد أنشأت أنظمة أيدولوجية رئيسية كبيرة، مُطورة مذاهب سياسية أكثر أو أقل صرامة لتبرير حكمهم. مثل هذه المذاهب الأيدولوجية ليست موجودة اليوم، لذا، كما يقول هابرماس، فإن هذا يشترط انحلال الأيدولوجيا السياسية، وهذا مُرتبط بحقيقة أن الأفكار البرجوازية لعصر الليبرالية قد تداعت. صارت الأيدولوجيا اليوم مُجرد وسيلة للتأثير العقلي والعاطفي من خلال قنوات الثقافة الاستهلاكية، "الوعي الزائف لم يعد يتكون من مجموعة متجانسة داخلياً من الأفكار، كما كانت الأيدولوجيات السياسية في القرن التاسع عشر، ولكن كمجموعة من أنماط السلوك. كنظام من عادات الاستهلاك الأخرى المُوجهة"³.

سوف نأخذ اقتباساً آخر شبيهاً بما قاله هابرماس، من أدورنو نفسه. في إشارةٍ إلى الاختلاف الجوهرية في محتوى ووظائف الأيدولوجيا بين المجتمع البرجوازي في القرن التاسع عشر والرأسمالية المُعاصرة، كتب يقول: "خلال الحقبة البرجوازية، كانت النظرية السائدة هي الأيدولوجيا وكان التطبيق العملي المُعارض في تناقضٍ مُباشر. واليوم، لم تعد النظرية موجودة بعد

¹- the Jargon of Authenticity, Theodor Adorno, Translated By K. Tarnowski and F. Will, Northern University Press, P92

²- Aspects of Sociology, Horkheimer and Adorno, Translated by John Viertel, Beacon Press, 1972, P199-200

³- The Structural Transformation of the Public Sphere, Jurgan Habermas, Translated by Thomas Burger, P215-216

الآن، والأيدولوجيا تتدفق من الآلية التقنية كشكل من أشكال الممارسة الحتمية¹. من المستحيل، من خلال هذه التعبيرات المذكورة، عدم رؤية الاعتراف غير المباشر بالأزمة الأيدولوجية العميقة للرأسمالية المعاصرة. الأيدولوجيا البرجوازية، وفقاً لاعتراقات أدورنو وهابرماس قد تدهورت وغير قادرة على تحقيق القبول السياسي العام. إذا ظهرت في السابق نظريات سياسية وقانونية وأخلاقية وجمالية (كبيرة)، فقد أصبحت المادة الأيدولوجية الآن مُكونة فقط من الدعاية اليومية وصارت الأيدولوجيا البرجوازية أداةً (للخداع). نحن بالتأكيد لا نُضفي صفة الإطلاق على هذا التأكيد الذي يحتوي في ثناياه بعض عناصر الحقيقة. ولكن لا يعني هذا أن الأيدولوجيا البرجوازية تحولت كلياً إلى أداة للخداع "الشامل"، ولم تعد قادرةً على تطوير نظريات أيدولوجية. إن ما نعنيه نحن، أن عناصر الأيدولوجيا البرجوازية الكلاسيكية تُستخدم وتُستخدم في الأيدولوجيا البرجوازية في العالم المعاصر، وهي ليست بقادرة على تجاوزها.

يصعب كذلك على المرء، على أن لا يُلاحظ، أن فرضية فرانكفورت حول تطابق الأيدولوجيا والدعاية، كانت تمهيداً غير مباشر، لفكرة (نهاية الأيدولوجيا) البرجوازية اليمينية. فمدرسة فرانكفورت اليسارية تحدثت عن نهاية الأيدولوجيا كونها نظريات برجوازية كلاسيكية كبيرة، والتي حلت البروباغاندا السوفييتية والغربية محلها. أما النظريات البرجوازية اليمينية فقد تحدثت عن نهاية الأيدولوجيا بزوال عصرها، عصر الأيدولوجيات (الفاشية والشيوعية). هنا تجدر الإشارة إلى أن مُنظري فرانكفورت يحاولون الحد من ظاهرة التطويع وعي الجماهير، وقصرها فقط على المجتمع الرأسمالي المعاصر لكن هذا غير صحيح. مثل هذا التطويع لم يميز فقط فترة الرأسمالية (الكلاسيكية)، ولكن بدرجة أكبر أو أقل عند جميع الطبقات الاستغلالية في الماضي. لقد تغيرت فقط الأشكال والوسائل التكنولوجية للتأثير الأيدولوجي. تم نشر أفكار الطبقات الحاكمة من خلال الإعلانات والكتب والمدرسة وما شابه لأنه "ليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة"².

إن حقيقة أن تكنولوجيا التأثير الأيدولوجي أصبحت أكثر كمالاً، لم تُغير المضمون الأساسي وجوهر الأيدولوجيا البرجوازية. إن خطأ مُنظري فرانكفورت نتج عن الخلط بين الشكل والمضمون، باعتبارهم الشكل الحديث للتطويع الأيدولوجي، مضموناً له. يكمن جوهر نقد أيدولوجيا المجتمع الرأسمالي المعاصر عند مدرسة فرانكفورت في فضحهم الديكتاتورية الروحية للإمبريالية. إن تأثير التطويع الأيدولوجي القوي والواسع النطاق، كما يلاحظ أدورنو وزملاؤه، هو نمط التفكير الامتثالي والذي يعبر عن التكيف الخامل للفرد مع العلاقات الاجتماعية القائمة والإدراك السطحي لكل ما هو موجود كما لو كان مُبرراً. يقود هذا الموقف الامتثالي بدوره إلى الاغتراب، وفقدان الفردية. إن هذا النقد ذو طابع برجوازي صغير، لأنه عدمي وخالٍ من أي تحليل طبقي. يستخدم أيدولوجي الإمبريالية ضعف الموقف (الامتثالي) للفرانكفورتيين من أجل نزع الطابع السياسي عن معارضة المنقذين اليساريين، وتوجيهها إلى إطار معادٍ للشيوعية. لقد كان الأمر توجيهاً إلى هذا الطريق من

¹ - Prisms, Adorno, Translated By Samuel and Shierry Weber, (No Publisher name), P29

² - الأيدولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فواد أيوب، دار الفارابي 2016، ص 69

خارجها، وعبوديةً إلى التحيزات المُعادية للشيوعية من داخلها. لا يجب أن يقتصر الوعي الحقيقي المعادي للإمبريالية على نفي ما هو موجود وحسب، لذلك نحن نُعارض ما يُقال دائماً أن الماركسية (نظرية نقدية-ناقدة) سلبية Negative فقط. إنها نظرية إيجابية، بناءً Constructive تسعى إلى البناء. إنه بناء للنظرية وتطويرها، وتطوير المقولات والمفاهيم التي تعبر بدقة عن الواقع وتغييره، من خلال نقدها للنظريات البرجوازية. وهي كذلك تسعى إلى بناء بديل، تحطيم النظام الاستغلالي القائم، بناء مثلاً أعلى واقعي بطابعه، الانتقال إلى الاشتراكية وبناءها.

يُظهر نقد فرانكفورت للأيديولوجيا جانبه الرجعي بشكل أكبر ويكون أكثر وضوحاً عندما يكون موجهاً ضد الأيديولوجيا الاشتراكية وضد الماركسية اللينينية. الأمثلة والتعبيرات التي تميز هذا الاتجاه المعادي للشيوعية للمنظرين النقيدين كثيرة. وهكذا، في مقالته (الأيديولوجيا)، يصف أدورنو، بروح مُعادية للشيوعية، الأيديولوجيا الاشتراكية بأنها "شمولية"، توتاليتارية، قائلاً "أصبح مفهوم الأيديولوجيا في الكتلة الشرقية سلاحاً ليس ضد الوعي المُتمرد فقط، بل ضد الشخص الذي يفكر من خلاله".¹

هذا ليس مُجرد تلميحاً عرضياً من قبل أدورنو، إنه جزء من منظومة النظرية النقدية اليسارية. يظهر التوجه المُعادى للشيوعية للنظرية النقدية بطريقة حية بشكلٍ خاص في كتاب ماركوس سيء الذكر (الماركسية السوفييتية)، حيث يشوه هذا المُفكر النقدي بكل طريقةٍ مُمكنة (الماركسية السوفييتية) المزعومة. كأيديولوجيا شمولية "أخذت شكل بُنية طُقسية"²، وفي المجتمع السوفييتي تُصبح الأيديولوجيا "بشكلها المتحجر، الفارغ من مضمونه الذي كان ينتقد المجتمع القائم ويُعارضه، أداة سيطرة".³

الجدور النظرية البرجوازية لاعتبار الأيديولوجيا وعياً زائفاً

إن كارل مانهايم هو أهم من قاموا بالتأثير على جميع التقاليد الفلسفية الغربية بصدد اعتبار الأيديولوجيا وعياً زائفاً. يفرق مانهايم بين نوعين من الفكر الاجتماعي المشوه: الأيديولوجيا واليوتوبيا. إن الأيديولوجيا الفردية هي التشويه بدءاً من الكذب إلى التحريف الواعي. أما الأيديولوجيا الجماعية فهو الفكر الجماعي الكامل المشوه لفئة اجتماعية أو مرحلة تاريخية كاملة. ويرى مانهايم، بأن الأيديولوجيا بكل أنواعها تهدف إلى الحفاظ على الوضع القائم. أما اليوتوبيا في نظر مانهايم، هي النظريات الاجتماعية للفئات الاجتماعية المعارضة أو المضطهدة. واليوتوبيات ثورية وهي تهدف إلى إزالة الوضع القائم، ولكن هذه اليوتوبيات تنشأ من خلال (الماضي) أو من خلال

¹ - Aspects of Sociology, Horkheimer and Adorno, Translated by John Viertel, Beacon Press, 1972, P191-192

² - الماركسية السوفييتية، هيربرت ماركوس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973، ص52

³ - نفس المصدر ص53

(المستقبل)، أي من خلال ما هو ليس قائماً في الواقع. ما يميز فكر كارل مانهايم على صعيد معرفي، أنه يصل إلى فكرة أن مصالح جميع الطبقات، تدمر العلم الاجتماعي.

لا يعترف كارل مانهايم بأية حقيقة نسبية، فالحقيقة مطلقة عنده، وبما أن كل طبقة لا يمكن أن تمثل الحقيقة الموضوعية، فإنه بالتالي، لا يوجد أي حقيقة اجتماعية موضوعية. عندما يعرض كارل مانهايم وجهة نظره في دور المثقفين في التوصل للحقيقة الاجتماعية، فإنه يقول بأن العلم الصحيح ممكن فقط في حالة واحدة فقط، وذلك عندما يتم وضعه من قبل ما يسمى بالمثقفين الذين يعملون بحرية، ولا يرتبطون بأي مصالح اقتصادية أو سياسية أو غيرها ويقفون خارج الطبقات وخارج الصراع الطبقي. فالمثقفين، يتوصلون إلى مركب من النظرات الحزبية والطبقية، مما لا تستطيع كل طبقة على حدة أن تنجزه. وهكذا يريد كارل مانهايم أن يصل إلى الحقيقة الموضوعية، القيام بعملية (التلفيق) والانتقائية، تلفيق وجهات النظر، هو الذي سيكتشف الحقيقة الموضوعية، أي سينقذ المجتمع، وهذا ما مارسه المدرسة النقدية بحق. وحسب رأيه، ينحدر المثقفين من جميع الفئات الاجتماعية، وتستقبل الجامعات البروليتاريين والبرجوازيين والمدنيين والريفيين، وما يجمع كل هؤلاء، هو أن العلم يربطهم جميعاً! إن التعليم حسب رأيه يضعف التوجهات المتحزبة لقضايا الواقع الاجتماعي ويأتي بمفهوم يتميز بالتنوع والشمول حول الواقع.

أعطى مانهايم ، كـمـثـقـف بـرـجـواـزي، للعلم، صفة مطلقة في عملية معرفة الظواهر الاجتماعية. من الطبيعي أن تؤدي الدراسة الجامعية إلى توسيع أفق الإنسان وأن تجعل منه مختصاً في مجال معين من مجالات المعرفة والعمل، الأمر الذي يقارب بين ذوي الثقافة الجامعية (على الرغم من أن التعليم الجامعي، قد يعزز مفاهيم "الحيادية، والتلقين، الخ،" في أحيان كثيرة أيضاً). إلا أن مانهايم لا يرى الطبيعة الطبقيّة والاتجاه الطبقي للتعليم مثلاً. العلم، بالنسبة لمانهايم موضوعي لأنه (حيادي) وبعيد عن العاطفة، بينما تبقى الأيديولوجيا لتحزبها ولطابعها الطبقي ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي حول الواقع. إن الهيكل المفاهيمي عند كارل مانهايم: مثله مثل أسلافه ومثل أتباعه، ريكرت وفبيرر، والفرانكفورتيين، نجده يفصل فصلاً كاملاً بين المعرفة العلمية الطبيعية والمعرفة العلمية المجتمعية. إنه يدعي أن نمط المعرفة التي يمثلها علم الطبيعة، يختلف جذرياً عن نمط المعرفة التاريخية. هدف العلوم الطبيعية هو معرفة العام الضروري القانوني، الأمر الذي يجعل أسلوب هذه العلوم يكمن في التعميم والتعبير بصورة إجمالية عن ظواهر وعمليات محددة بمصطلحات ونظريات عامة، بالتالي يكمن هدف علوم المجتمع والعلوم التاريخية في اكتشاف (الفردية) و(الخاص) و(الوحيد) وعدم جواز استنباط أية قوانين عامة منه.

إن الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، هو مهرب من: (إنكار قوانين الطبيعة الفيزيائية والكيميائية)، ومهرب أيضاً من (الاعتراف بقوانين المجتمع وإمكانية الاستفادة منها عبر الاستيعاب المادي الديالكتيكي لها)، وكلا الأمرين لا يتفقان مع النظرة البرجوازية للعالم. لا يجوز للنظريات

الاجتماعية حسب مانهايم، أن تدعي (الحقيقة المطلقة) التي يمكن قبولها من جميع الفئات الاجتماعية. إن النظريات الاجتماعية ما هي إلا تعبير عن وجهات نظر خاصة بطبقات اجتماعية بحيث لا يمكنها، لهذا السبب بالذات، إلا أن تقدم علماً نسبياً، أي علماً مرتبط (وظيفياً) بالوضع الاجتماعي للطبقات ومصالحها الاقتصادية والسياسية. إن مثل هذا العلم في رأي مانهايم، ليس صالحاً، وهو علم فاقد الجذور. إن تاريخ المعرفة الاجتماعية عنده ما هو إلا سلسلة من الأخطاء والالتباسات، والماركسية ليست استثناءً في هذا المجال، وقد شاركه الفرانكفورتيين في رأيه هذا.

إن إحدى المصادر الأخرى لوهم اعتبار الايديولوجيا علماً زائفاً هي (الحيادية في الفكر الأكاديمي). وعادةً ما يتم في الفكر والممارسة الأكاديميتان، (تطلع واهم) للوقوف خارج السياسة وحجب أنفسهم وعلمهم (الموضوعي) عن المؤثرات الخارجية. وغالباً ما تبدو الحيادية الظاهرية، لعلماء الاجتماع، تجاه القضايا والمسائل السياسية، في الحقيقة، شكلاً مغلفاً (للاتزام البرجوازي) في مجال العلم. كما أن التحزب تحت شعار (الحيادية) و(عدم الاهتمام) بالسياسة، قد أصبح اليوم، وفي كل مكان، من المواقف الواسعة الانتشار. وينطلق الأكاديميين، لترويج (جوب حيادية علم الاجتماع، والعلوم بشكل عام)، من الفكرة التي يستمدونها أنفسهم من الوعي اليومي المبتذل، حول أنه (يجب أن تنتظر للقضايا من الأعلى، لكي تراها بشكل أوضح، لا أن تراها بأعين أحد الخصوم)، ويمكن، لكل ضيق أفق، أو أي شخص ساذج أن يصدق بسهولة هذا الكذب والتدليس.

هل يمكن القول، بأن هذه النظرة الأكاديمية إلى الأيديولوجيا تشكل ظاهرة جديدة في علم الاجتماع؟

1- لقد أثر الجو العام، الذي بدأت فيه النقاشات حول مسائل الثقافة والأيديولوجيا تحديداً على المواقف التي اتخذت منها. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وصعود الاتحاد السوفييتي كقوة عظمى على الساحة الدولية بدأ الاهتمام الشديد بنقاش مسائل الوعي الاجتماعي والسيكولوجيا والأيديولوجيا في المؤلفات والمجلات والمؤتمرات الدولية الفلسفية والسوسيولوجية بهدف توجيه وعي وسلوك الجماهير والصراع الطبقي، وخصوصاً في ظل نموذج الاتحاد السوفييتي. إن رغبة الرأسمال الاحتكاري نحو السيطرة الكاملة على تفكير الناس وتشديد فعالية الضغط الأيديولوجي والنفسي على الجماهير، كانت (وما زالت) ذات أهمية قصوى. واحتدت هذه النقاشات بسبب الصراع الدولي، والاقتصادي والأيديولوجي على الأخص بين المنظومة الاشتراكية العالمية، والدول الرأسمالية.

2- ويمكن أيضاً أن نقول، أنه كان من أحد أسباب هذه النقاشات جو التوتر والخوف الذي كان سائداً بين مواطني أوروبا الغربية، والولايات المتحدة الأمريكية بسبب النتائج المتوحشة التي أدت إليها مقولات الأيديولوجيا الفاشية في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها من البلدان. إننا نصادف في علم الاجتماع البرجوازي سابقاً، واليوم أيضاً (بعد الحرب، فترة المنظومة الاشتراكية، وما بعد الانهيار)،

خليطاً متنوعاً من التيارات والآراء والأساليب، تقدم الأيديولوجيا كـ(قوة غير عقلانية وعفوية، وبأنها أيضاً وعي زائف). كما نرى الأفكار التي تروج بأن الدول الأيديولوجية يكون مواطنيها في العادة (متعصبين، عنيدين، دوغمائيين). وبالتالي، يتم وضع (الاتحاد السوفييتي، وألمانيا النازية، ونظام بول بوت في كمبوديا، والصين الماوية)، كلها على قدم المساواة كحركات جماهيرية ودول (تُقاد عن طريق الأيديولوجيا)، والتي تُشكل خطراً على النظام والسلام.

3- إن أوهام الوعي اليومي، الناتجة عن حقيقة السطوة السياسية على الإنتاج الثقافي، تؤدي، إلى رفع تلك التصورات وأوهام الوعي اليومي لمجموعات وفئات اجتماعية معينة حول (ذلك التسلط) إلى مستوى الاتجاه السوسيولوجي في علم الاجتماع. واليوم، وكما هو سابقاً، يؤدي الشكل الخاص للتنظيم البيروقراطي في الدول الرأسمالية -والنظم التسلطية في منطقتنا وبيروقراطية الحياة الذهنية وكذلك العلم والثقافة والأيديولوجيا- بالمتقنين المعارضين إلى المطالبة بفصل الأيديولوجيا عن الثقافة، (الأيديولوجيا بوصفها وهم، وسياسة، ولعبة قدر).

4- هناك أيضاً، وهم وضعي، يستند إليه بطريقة غير مباشرة مدعي (وهمية الأيديولوجيا) وهو أن النظريات الشاملة غير ضرورية وغير ذي فائدة، ويصبح مطلب (التخصص)، مطلباً أيديولوجياً ثقافياً، وهنا، وحسب هذا التصور، يتم اعتماد التوصيات الإدارية والإجراءات التفصيلية بدلاً منالتقييمات الأيديولوجية الشاملة، هذه التقييمات التي يفترض أن تقوم بدور المرشد لذلك النشاط الإداري نفسه.

5- إن عملية انهيار الاتحاد السوفييتي، وتقييم التجربة نفسها، من منظار (شيوعي ما بعد الانهيار)، أي من منظار ليبرالي، قادت أيضاً إلى توسيع مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها وعياً زائفاً، حيث أنه كان من المطلوب بوجهة نظر هؤلاء تحويل (الماركسية إلى علم)، والقضاء على (الدوغما الأيديولوجية). إن هذا المطلب صحيح، ولكنه ليس صحيحاً بطريقة هؤلاء، بل صحيح من وجهة نظر الماركسية نفسها. إن شيوعي ما بعد الانهيار قاموا بإعادة إنتاج الدوغما، المبنية على أساس ليبرالي.

الجدور الوضعية لمفهوم (الأيديولوجيا وهم)

يمكن إيجاز السمات العامة لطرح هذا المفهوم لدى مختلف المؤلفين الوضعيين الذين ظهوروا في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، فيما يخص مفهوم الأيديولوجيا، كما يلي:

1- حاولت الاتجاهات الفلسفية وضع نفسها فوق (صراعات الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية في عصرها) وحاولت أن تتجاوز ما يدعى (أحادية الجانب) للمادية بشكل عام والماركسية بشكل خاص.

2- حاولت هذه الاتجاهات وصف الحقائق وظواهر الواقع بطريقة موضوعانية، من خلال التنازل عن تفسير القوانين العامة لتطور المجتمع ومعنى وقيمة وأهمية الأحداث التاريخية.

3- اعتبرت كل المصالح التطبيقية والتصورات والتقديرية الأيديولوجية عواملاً غير علمية تخفي حقائق الأشياء.

4- ابتعدت عن التحليل الواعي والمباشر للقيمة الاجتماعية والتطبيقية لعملية المعرفة وأهميتها الأيديولوجية.

إن مجمل الفكر الوضعي بدءاً من أوغست كونت وانتهاءً بكارل بوبر، وحتى فيما بعده من أنصار الوضعية الجديدة والبرجماتية حتى الفلسفة اللغوية وفلسفات ما بعد الحداثة تتميز بهذه المحاولات. فالوضعية التقليدية تنطلق من تصور واهم حول إمكان الإنسان الانفصال والابتعاد عن أية أشكال، مهما كان أسلوب تقديمها، من السياسة والأيديولوجيا والحزبية. إنها تدعي، انطلاقاً من الإطار الأكاديمي، بأنها موالية للعلم الخالص وتقوم بخدمة الحقيقة الخالصة، على الرغم من أن مثل هذا الموقف لا يخدم في الحقيقة سوى الأيديولوجية البرجوازية والسياسة البرجوازية.

إن لنظرية ريكرت، حول طبيعة المعرفة التاريخية الكلمة الفصل في علم التاريخ البرجوازي الحديث، حيث اثرت تأثيراً منهجياً ضخماً على ممثلي علم التاريخ وممثلي جميع الاتجاهات الأخرى لعلم الاجتماع البرجوازي. وتكمن مهمة نظرية ريكرت في أن على المعارف العلمية أن تستلهم مبدأ الشمول والتعميم الموجود في المعرفة العلمية الطبيعية، أما بالنسبة لظواهر التاريخ، فمهمة علم التاريخ يجب أن تنحصر في تصوير (الشيء الفردي)، غير المكرر في التاريخ، الذي ينفى أي نوع من التعميم.

تهدف ادعاءات ريكرت هذه إلى إثبات أن معرفة القوانين واكتشافها ليس أمراً ممكناً وأنها ليست من مهام البحث العلمي. ومن المنطقي أن يتم من خلال جميع معالجات ريكرت استخلاص البديل التالي: أما معرفة العام، القانون، القانوني، اللجوء إلى المجرد، إلى الدوغما، التي لا صلة لها بالواقع وأما معرفة (الخاص) و(الفردي) أي الوحيد، الذي يمكن أن يكون هدفاً وموضوعاً لعلم حقيقي. ويكتسب رفض علم التاريخ الذي يتضمن قوانين تطور المجتمع لدى ريكرت، معنىً واضحاً ومحددًا، ألا وهو

رفض القوانين الموضوعية نفسها، والعداء المتعمد للمادية التاريخية. ففي الوجود، وجود المجتمع البشري، كل شيء (فردى) و(صدفة) لا يمكن تكراره أو التنبؤ به. ويتم كذلك دعم هذا المفهوم وتطويره من خلال المجال الذي يحدده ريكيرت لعلوم الثقافة بواسطة (نظرية القيم). ويكمن مفهوم نظرية القيم في كون أن كل شيء يحتوي على قيمة سياسية أو خلقية أو جمالية أو أية قيمة أخرى يمكن لعلم التاريخ دراستها. إلا أن هذا لا يعني، كما يرى ريكيرت، أن علم التاريخ هو علم قيم، فهو يشق هوة لا يمكن عبورها بين: (التاريخ كعلم تجريبي)، وبين (أي حكم تقييمي) معين يطبق من قبله على مجال (نظرية القيم). يدعي ريكيرت بعدم وجود إمكانية لأية تعميمات في التاريخ، كما لا يجوز من جهة أخرى أن يكون هناك أي مكان للتقييمات أيضاً. فمجال التاريخ عنده، هو تثبيت الموضوع (الخاص) و(الفردى) ووصفه، حيث يراعي ريكيرت علاقة هذا الموضوع بالنسبة لقيم عامة معينة. إن العلاقة بالقيم تبقى على صعيد تثبيت الحقائق وليس على صعيد التقييم، فعلم التاريخ يثبت إذا، ما هو قائم فقط.

هكذا يحول ريكيرت علم التاريخ إلى مجرد وصف ما جرى في التاريخ البشري. لا يجوز لعلم التاريخ، في رأيه، تحديد قوانين التطور المجتمعي، كما لا يحق له أن يصدر أحكاماً حول معنى الحياة الإنسانية وحول تحديد الإنسان، كما لا يحق له أن يقيم الأحداث التاريخية التي جرت أو تجري. يتم وضع جميع هذه القضايا التقييمية في إطار (الميتافيزيقية) وخارج حدود العلم!!

ويمكن أن أخلص إلى أن ريكيرت يشير بأن التاريخ العلمي يقتصر فقط على تثبيت الوجود الممكن رؤيته تجريبياً في خصوصيته التي لا تتكرر. وبخلاف رغبته في إيجاد (منهجية) لعلم التاريخ، تنطبق على كل التصورات غير العلمية، فإن ريكيرت يأتي بنظرية تعكس تماماً مصالح فئات اجتماعية معينة. إن ريكيرت الذي لا يعترف بالقول فقط، بالتزام العلوم الاجتماعية ويرغب ذاتياً بعدم تأثره المسبق، يطور نظرياً وجهة نظر أولئك الذين لهم مصلحة اجتماعية في تقديم التاريخ البشري بشكل مجرد وبأهمية مجردة فقط.

إن ما ورد ذكره يشير إلى الادعاءات الوصفية لتبرير ما يسمى (بالعلم الخالص) غير الملتمزم والحيادي تجاه التقييمات والقيم والأحكام، ليست إلا محاولات واتجاهات للقضاء على الأيديولوجيا في العلم. مثل هذه المحاولات موجودة في الفلسفة والسوسيولوجيا البرجوازية.

العلمية الحديثة

تشكل العلمية إحدى أشكال مظاهر الوضعية الجديدة السوسيولوجية، وترتكز هذه العلمية على الأسس الرئيسية التالية:

1- يتم تقديم المعرفة في العلوم الطبيعية كنموذج ومثال يجب على العلوم الاجتماعية أن تحتذي به، وهنا يتم القول بأن على الأساليب الدقيقة للفيزياء والرياضيات الخ، يجب أن تطبق على الأبحاث الاجتماعية، وهكذا فقط، حسب وجهة النظر هذه، يمكن أن يصبح علم الاجتماع علماً حقيقياً. ان هذا الموقف نابع من رد الفعل على موقف الكانتية الجديدة المتمثلة في (فندلباند وريكرت) تجاه العلوم الطبيعية والثقافية. ان الوضعية في القرن العشرين كانت، ولا زالت، تنكر القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي، وهي تنتقل من هذا المجال، إلى مجال الوصف التجريبي المحض، للوجود الاجتماعي العياني.

2- يتوجب أن تكون المعرفة الاجتماعية، حسب اراء اتباع العلموية خالية من أي توجه قيمي، وهي تفصل بشكل حاد ونهائي بين (الأحكام العلمية) و(الأحكام القيمية). فالأحكام العلمية هي أحكام حول الحقائق قادرة أن تصمد أمام الاختبار التجريبي، اما الأحكام القيمية فانها تستند إلى الموقف الذاتي الخلفي والسياسي أو الديني. انها أحكام حول ما يتوجب أن يكون وما لا يجب أن يكون، وهذه الأحكام، برأيهم، هي التي تشكل أساس (الأيدولوجيا).

3- ان السوسولوجيا الخالية من القيم، تشكل نظاماً (حيادياً)، وهو يقف خارج الأيدولوجيا والسياسة. وينبغي على هذه السوسولوجيا، أو السوسولوجيا (العلمية) أن تخدم جميع الناس بغض النظر عن وجهات نظرهم السياسية والدينية، الخ-كما تفعل العلوم الطبيعية.

هل الادعاء بحيادية الطبقات، والملاحزبية، و(الخلو من القيم)، هل هذه الادعاءات تتطابق والواقع الموضوعي للأمور؟

إن هذا الادعاء ليس إلا مجرد "وهم" أيديولوجي. إن المراعاة الدقيقة لمبدأ الخلو من القيم في السوسولوجيا تؤدي إلى مجرد وصف الظواهر والعلاقات السطحية بينها، وهذا الخلو، يقود الباحث -حسب المنظرين البرجوازيين- بعيداً عن الأيدولوجيا، إلا أنه تتخلل الأحكام القيمية في (أي) بحث سوسولوجي تجريبي. إن الأبحاث التجريبية التقليدية تبدأ من تحديد المهمة التي يجب بحثها، أي تحديد موضوع البحث، ومن ثم، يتم تحديد الحقائق، أو الفرضيات التي يتوجب بحثها. إنه من الواضح تماماً أن (تحديد الموضوع) الذي يتوجب بحثه يدخل في مجال القيم، لأن تحقيق هذا البحث في ذلك الموضوع يتطلب حد معين، (قليلاً أو كثيراً، صحيحاً أو خاطئاً) من النظرات العامة، الفلسفية والسياسية والخلقية والدينية، الخ.

سيؤدي الباحث (الذي يحاول أن يخلو بحثه من القيم)، عندما يتهرب من أحكام قيمية معينة، سيؤدي به هذا تلقائياً إلى إحلال أحكام قيمية أخرى بدلاً عنها. إن نتائج البحث أيضاً تشمل وظيفة اجتماعية،

إن هذه الوظيفة التي ستشغلها نتائج البحث لن تكون خالية من القيم. وحتى لو حاول الباحث بأقصى درجة ممكنة يتحرر من تلك القيم في نتائج بحثه، فإنها ستشمل قيماً معينة أخرى. وهنا، لا يمكن أن نغض النظر أيضاً عما سيفعله أولئك الذين (يستغلون نتائجهم). وهذا (الفعل) أياً كان، يعتبر وظيفة (أيديولوجية) لذلك البحث، المدعي خلوه من القيم. إن القيمة الاجتماعية الأيديولوجية ليست خاصية مرتبطة بإنتاجها فقط، ولكن تهم استهلاكها أيضاً.

لقد تسنى لي أن أقرأ كتاب البريطاني بيكو باروخ (نظرية ماركس في الأيديولوجيا)، وأعتبره من إحدى تنويعات التفسيرات البرجوازية لمفهوم (الأيديولوجيا). إن أفكاره حول مفهوم ماركس للأيديولوجيا معقدٌ إلى حدٍ ما. في استخدامها "الأكثر شيوعاً وأهمية"، يُقال أن المصطلح يعني المثالية من جهة والتبريرية من جهةٍ أخرى. كلا الاستخدامين، كما يُقال لنا يتكرران طوال حياة ماركس، لكن الاستخدام الثاني أصبح مهيمناً تدريجياً وصار في كل الأحوال يمثل المعنى الأوسع. وبالتالي فإن الجزء الرئيسي من كتاب باروخ يهتم بفهم الأيديولوجيا كتبرير. في هذا الجانب، إنها "مجموعة من الفكر المُنحاز بشكل منهجي تجاه مجموعة اجتماعية محددة"¹ والتي بالضرورة "تشوه موضوع بحثها"². إن السمة المُميزة للتحيز الأيديولوجي والتشويه، هي تعميمها على أشكال التفكير وظروف وجود المجموعة. وهكذا يُعطي ماركس اسم (الأيديولوجيا) لمجموعة من الفكر الناتج عن تعميم "وجهة نظر اجتماعية جزئية وضيقة"³.

يكمن فهمٌ معين في جوهر هذه الأطروحة لما يتعلق بنقد ماركس لهيغل والاقتصاديين السياسيين. وكما يقول باروخ أن الأول هو نموذج للآخرين. ولكننا لا نرى أن كلا الطرفين يندمجان في كتابه كما يوحي اقتراحه. وفي كتابه فإن معالجة هيغل والمثالية بشكلٍ عام هي أكثر أجزاءه ضعفاً، هذا إن لم نقل أن مفهومه عن الأيديولوجيا كله ضعيف، بل وغير صحيح. قام المنطق العام لنهج باروخ في مساعدته في شرح ما قاله ماركس عن الاقتصاديين السياسيين، الكلاسيكيين والمبتدئين. وهنا، ينتمي تصوره لمفهوم الأيديولوجيا إلى موطنه الطبيعي. إن الدافع نحو التعميم الشامل للنظام الاقتصادي-الاجتماعي الرأسمالي هو في الواقع الاستراتيجية المركزية للأيديولوجيين الاقتصاديين السياسيين، كما يصور ماركس الأمر. حدد باروخ وجهة نظره: "لم يجدوا صعوبةً، على أساس تعاريفهم اللاتاريخية والمتحيزة، في إظهار أن اقتراح إلغاء إنتاج السلع أو العمل المأجور أو الرأسمالية نفسها

¹- Marx's Theory of Ideology, Bhikhu Parekh, the Johns Hopkins University Press, 1982, P30

²- Ibid. P44

³- Ibid. P29

⁴- المشكلة في جزءٍ منها أن معالجة باروخ ليست متماسكة تماماً. وهكذا، يتم عرض المثالية كشكل من أشكال الثنائية الفلسفية. يُعتبر هيغل كمتالي مطنّب. ومع ذلك يُقال بأن هيغل رفض صراحةً النظام الثنائي P76. وفي جزءٍ آخر من المشكلة أن تفسيره التفصيلي لهيغل ذو طابع غريب، غير ماركسي، ويعزو باروخ هذا التفسير إلى ماركس. وهكذا يُقال أن المثالية تنزع الطابع التاريخي عن الذات العارفة ونشاط المعرفة P187. علاوةً على ذلك، حاولت المثالية "ارساء المبادئ الأخلاقية الصالحة عالمياً، بدون ادراك أن الناس هم ليسوا مجرد أرواح مجردة، والمبادئ الأخلاقية لا ترتبط بالعالم ما لم تكن مُستندةً إلى احتياجات إنسانية وعلاقات اجتماعية محددة" P5. يبدو أن هيغل قد أخذ هنا كمفتقر إلى الأفكار التي ندين بها له أكثر من أي شخصيةٍ أخرى في التاريخ. لا يوجد أي سبب سبقي أو نصي يدعو إلى الاعتقاد بأن وجهة نظر ماركس عنه كانت تبدو بهذا الشكل والمضمون.

ستهين الوضع الإنساني باعتبار ذلك يوتوبيا وموقفاً غير مسؤول¹. وهكذا خدمت أيديولوجيا الاقتصاد السياسي البرجوازية لأن نظرياتهم عملت على تفويض شرعية أي شكل من أشكال الممارسة التي تطمح إلى الإطاحة بالنظام البرجوازي. ولكن حتى هنا لم نصل إلى مستوى صحة مفهوم باريخ حول الأيديولوجيا البرجوازية. إنه من السابق لأوانه أن نأخذ ميل اللاتاريخية كسمة مُحددة للأيديولوجيا البرجوازية، هذا إن لم نقل للأيديولوجيا ككل. في غضون ذلك، ينبغي أن نأخذ تناول مسألة قيمة وجهة نظره حول الأيديولوجيا أبعد قليلاً. أحد العوامل المهمة في وجهة نظره هو الادعاء بأن "المجموعة التي قد تكون الأيديولوجيا مُنحازةً إليها لا تحتاج... لأن تكون طبقة بالمعنى الضيق، وقد تشتمل على مجموعة مهنية، أو أمة أو نظاماً اجتماعياً أو عرقاً أو مجموعة فرعية داخل الطبقة"². كمثال على ذلك، يُلاحظ باريخ أن "فيلسوفاً يقترح هيكلية المجتمع على نمط الجامعة، ويقترح سحب النقاش السياسي على المحاضرة الأكاديمية، ويخص الأكاديميين دوراً قيادياً ويُعمم ظروف وجود وأشكال الفكر الأكاديمي هو أيديولوجي"³.

النقطة الأولى التي يجب ملاحظتها حول ذلك هي أنها توسع بشكل كبير استخدام ماركس لمفهوم الأيديولوجيا. إذا كان هناك أي شيء واضح ومتسق في هذا الاستخدام، فهو أن الأيديولوجيين مرتبطين ارتباطاً لا ينفصم بالطبقات بالمعنى الضيق عند باريخ، كمتحدثين باسمهم وممثلين عنهم. لا يقدم ماركس أي سبب يدعوننا للافتراض بأن الفرد يصير أيديولوجياً من خلال دعم مجموعة مثل الأكاديميين، إلا إذا كان هذا الدعم جزءاً من ميل أكبر يؤثر على الموقف الطبقي. إن إمكانية تقديم مواقف طبقية هي التي تُعطي تصريحاً للحديث عن الأيديولوجيا. ومع ذلك، على الأقل إذا وافق المرء على تعليق الشكوك الأنطولوجية حول مثل هذه "المجموعات" مثل الأعراف والأمم، أو بكلمة أصح، إذا وافق أن يُعلق الشكوك حول كونها عنصراً حاسماً في المجال الاجتماعي، فقد يُعتقد أن ما يقترحه باريخ هو امتداد طبيعي لاستخدام ماركس في الاتجاه الأكثر فائدة للبحث الاجتماعي. لأنه قد يكون من المناسب أن يوجد هناك مفهوم يجمع أشكال الوعي فقط بسبب تحيزها المنهجي تجاه مجموعة من كل الأنواع. إن إحدى سمات تحليل باريخ للأيديولوجيا إصراره على أنها يجب أن تعمم الظروف الحالية لتجعلها ظروفًا شاملة. ولكن مثلاً، الجامعات البريطانية، خاضت معارك فكرية قوية دون أن يلتزموا بمقترحات هيكلية المجتمع كجامعة عملاقة. ليست الانقسامات المهنية هي التي تحدد المواقف الأيديولوجية، وهنا نشير إلى الانتماء إلى مهنة أكاديمية، بل أن المهنة الأكاديمية نفسها، تحتوي ضمنها على مجموعة من المواقف الأيديولوجية المتنوعة، والتي لا يمكن للكل الأكاديمي في المجتمع الطبقي، أن يتفق عليها.

بالنظر إلى وجهة نظر أخرى، فإن الصعوبة تكمن في وجود توتر بين تعريف باريخ لمفهوم الأيديولوجيا والنطاق الذي يدعيه له. يُظهر هذا التوتر نفسه بطرق متنوعة. وهكذا، يُصر بشكل صحيح على أن ماركس لم يحصر الأيديولوجيا في الأفكار الحاكمة، ولكنه يقول بأن المجتمع يحتوي

¹- Ibid. P106

²- Ibid. P31

³- Ibid

على أيديولوجيات مُهيمنة وخاضعة¹. ومع ذلك، فإن متطلبات التعميم الشامل ونزع التاريخية لا يمكن أن تتناسب مع ذلك الإصرار، لأن هذه المتطلبات لا تنطبق إلا على الأيديولوجيا المهيمنة فقط، أي البرجوازية، وليس الأيديولوجيا الاشتراكية سواءً كانت في شكلٍ خاضعٍ أو حاكم. تواجه حالة التعميم صعوبةً مُماثلة. قد يكون من المقبول لباريخ أن يوضح ذلك بادعاء أن البرجوازية ترغب من الجميع أن يعرفوا عن أنفسهم بأنهم برجوازيين وأن يتبعوا الأهداف المناسبة، على الأقل إذا كانت الفكرة ليست أنه يجب أن يعرفوا عن أنفسهم، حرفياً، كأصحاب رأس المال، لكنهم يجب أن يكونوا برجوازيين روحياً². ومن غير المعقول، بل ومن غير التاريخي أن نفترض أن تعميم "الروح" الطبقيّة تمتد إلى الأيديولوجيا الإقطاعية، فإن ملاك الأراضي لم يكونوا يرغبون في أن يُعرف الفلاحين أنفسهم بأنهم اقطاعيين لا بـ"الروح" ولا بالجسد. النقطة التي ينطوي عليها الأمر هنا، تكمن في موضوعة معروفة في الماركسية، وهي بأنه لا تطمح جميع الطبقات إلى جعل كل المجتمع على صورتها.

إن التعريف الذي يتخذه باريخ لنفسه حول الأيديولوجيا، لا يمت بصلة لماركس، بل ويقوم بخلط أفكاره مما يُشكل إرباكاً للقارئ. باريخ غير متسق أبداً مع نفسه، ولا يمكن اعتبار مفهومه عن الأيديولوجيا، علمياً.

النظرة العلمية للأيديولوجيا

يمكن القول عن أشكال الوعي المُغترب بأنها أيديولوجيا. تهتم أعمال ماركس المُبكرة بالتحديد، بدور الدين والذي يُقال أنه برر وعزز الاغتراب بتحويل وعي الناس بعيداً عن مشاكل الحياة اليومية باتجاه قضايا (أسمى)، ويجعل من البؤس والمعاناة فضيلة. يوفر الدين عزاءً وراحة، ولكن ليس حلاً للمشاكل الاجتماعية. إنه لا يُعالج، بل يُسكن الألم. كما هو القول المعروف جيداً عام 1843: "إن الشقاء الديني هو تعبيرٌ عن الشقاء الواقعي، وهو من جهةٍ أخرى، احتجاج عليه. الدين زفير المخلوق المقموع، قلب عالمٍ لا قلب له، كما انه روح شروط اجتماعيةٍ لا روح فيها، إنه أفيون الشعوب"³. إن ماركس يصف الدين كأيديولوجية لأنها تخلق صورةً مزيفةً، بينما تُبقي علاقات العالم الواقعي كما هي. هذه العلاقات الحقيقية هي مصدر هذه الأيديولوجيا لأن "هذه الدولة وهذا المجتمع يُنتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم لأنهما بالذات عالم مقلوب"⁴.

لدى الأيديولوجيا إذا، رابط بالعلاقات الاجتماعية الحقيقية، وليس المزيفة والخاطئة كما يصفها

¹ - Ibid. P33,40

² - Ibid. P28,29

³ - مقدمة اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل، ترجمة هيثم مناع، منشورات الجمل 1986، ص3
⁴ - نفس المصدر

الفرانكفورتيين- ولكن الأولى تُنتج صورةً مزيفةً للثانية. طور ماركس وإنجلز هذا النهج في (الأيديولوجيا الألمانية) حيث جادلا بأن إنتاج الأفكار والمفاهيم في وعينا يتشابك مع نشاطنا المادي. مثل هذه الأشياء كالأخلاق والدين، بالرغم من أن لديها استقلالية نسبية، إلا أنها نتاج عالم منقوص، مُشوه. الأيديولوجيا هي تَمَثَل وهي إلى ماهيتنا كنوع. إنه مُربكٌ لأنه يُعتم رؤية الصراعات الحقيقية وتناقضات العالم الاجتماعي. كتب ماركس وإنجلز أنه "حتى الأشباح في العقل البشري هي تسام ناتج بالضرورة من تطور حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تعتمد على قواعد مادية"¹.

يستمر ماركس وإنجلز في (الأيديولوجيا الألمانية) في وصف الأيديولوجيا على أنها "انقلاب" للحياة الواقعية: "وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم بيدون لنا، في الأيديولوجيا بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفةٍ مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم كذلك عن العملية التاريخية لتطور حياتهم، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفسيولوجية بصورةٍ مُباشرة"². ينشأ خطر كبير من هذا الاستعراض لمفهوم الأيديولوجيا كانقلاب للعالم الواقعي ليصبح ميكانيكياً قليلاً، بأن يكون الحديث حول أن الأيديولوجيا ليست إلا مُجرد انعكاساً مقلوباً للعلاقات الاقتصادية الحقيقية. إن الأيديولوجيا تُصبح، عند ماركس، في مقدمة (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) جزءاً من البناء الفوقي للمجتمع الذي يُحدده البناء التحتي. "ومع تغير الأساس الاقتصادي، يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذا الحد أو ذلك من السرعة. وعند دراسة هذه الانقلابات، ينبغي دائماً التمييز بين الانقلاب المادي لشروط الإنتاج الاقتصادية- هذا الانقلاب الذي يُحدد بدقة العلوم الطبيعية- وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، أو بكلمةٍ مُختصرة، الأشكال الفكرية التي يُدرك فيها الناس هذا النزاع ويُكافحون لأجل حله"³.

فإذا كانت الأيديولوجيا، موصوفةً هنا بأنها انعكاس للقاعدة الاقتصادية للمجتمع، ففي الأيديولوجيا الألمانية كأداة للطبقة الحاكمة: "إن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة أيضاً في كل حقبةٍ تاريخية، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة. إن الطبقة التي تتصرف بوسائل الإنتاج المادي تمتلك في الوقت ذاته الإشراف على وسائل الإنتاج الفكري...وليس الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة، التي تجعل الطبقة وحدها طبقةً سائدة، وبكلام آخر، فهي أفكار هيمنتها المادية"⁴. إن تحديد محتوى أي نظرية علمية هو تحديد نطاق المشكلات التي تُعالجها وحدود الظاهرة التي تُغطيها. مُطبقةً على نظرية الأيديولوجيا كشكل من المعرفة الاجتماعية، يُغطي هذا المبدأ المنهجي مشكلات مثل دور ومكان الأيديولوجيا في نظام العلاقات الاجتماعية، والسمات الخاصة لعمل

1 - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص38

2 - نفس المصدر

3- مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1975، ص8.

ان كلمة (الأشكال الفكرية) في الترجمة الانجليزية، هي Ideological Forms، وترجمتها (الأشكال الأيديولوجية).

4 - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص68-69

الأنظمة الأيديولوجية في مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية، والوظائف المعرفية والاجتماعية للأيديولوجيا. يجب أن توفر النظرية العلمية للأيديولوجيا إجاباتٍ حول أسئلة بخصوص القوانين الداخلية التي تحكم تطور آلية عملها، والتفاعل المتبادل بين المحتويات الاجتماعية والسياسية للنظام الأيديولوجي ومصادرها وبُنائها المعرفية، والانعكاس المُحدد للأيديولوجي في وعي الأفراد والجماعات العملي، والظواهر الاجتماعية المعقدة مثل الأخلاق والدين والفن والأدب. لقد طور ماركس وإنجلز مبدأ المادية التاريخية في دراسة جميع أشكال الأيديولوجيا، فكتبوا: "لكن لا بد لنا أن ندرس تاريخ البشر، ما دامت الأيديولوجيا بكاملها على وجه التقريب ترتد إما إلى تفسيرٍ خاطئٍ للتاريخ وإما تؤدي إلى تعليقه كُلياً. فليست الأيديولوجيا إلا مظهرًا واحدًا من مظاهر هذا التاريخ".¹

هناك إشارة واضحة هنا إلى أن جميع الأشكال الأيديولوجية من الوعي الاجتماعي السابقة كانت، من ناحية، انعكاساً مُشوهاً وهمياً للعملية التاريخية الفعلية وبهذا المعنى لم تكن سوى أيديولوجيا. ومن جهةٍ أخرى، تعامل ماركس وإنجلز مع كل ما هو أيديولوجي على أنه بُنية مُسبقة لنموذجٍ من الواقع، في حين قد تُفهم الأيديولوجيا ليس ككيان، بل كمظهر مُحددٍ من التاريخ. إن الأطروحة التي مفادها أن الأيديولوجيا هي "مظهر واحد من مظاهر التاريخ" هي حجر الزاوية في النظرة المادية للحياة الاجتماعية التي تنطبق على كل مظهر أو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، وقبل كل شيء الترتيبات الأيديولوجية. وهنا على القارئ أن يُركز على موضوعة أنها (مظهر واحد). بمعنى آخر، إذا وضعنا كلمة (الفلسفة) كمظهرٍ آخر، بدلاً من (الأيديولوجيا) في النص السابق ذكره، فسيكون ذلك صحيحاً أيضاً بالمعنى الذي أراده ماركس وإنجلز، باعتبار الفلسفة السابقة على الفهم العلمي للتاريخ "هي بالفعل انعكاس مُشوه وهمي للعملية التاريخية الفعلية". يجب أن يُؤخذ في الاعتبار أيضاً أن ماركس وإنجلز لم يضعوا هذه التعريفات في أجواء الجامعة (الأكاديمية)، ولكن في صراع أيديولوجي ونظري حقيقي جداً. وكانت هذه التعاريف مُرتبطة مباشرةً بمعالجة المهام السياسية العملية تماماً التي واجهها مؤسس الشيوعية.

إننا نفهم الأيديولوجيا بصيغتها الماركسية، وكما طورها فلاديمير لينين²، لا على أنها الانعكاس السلبي للواقع الاجتماعي، وإنما على أنها: دعم برنامج اجتماعي محدد مؤسس على البحث في موقع ومصالح طبقة معينة، وعلاقتها مع الطبقات الأخرى، وخصائص التطور الاجتماعي وقواه الدافعة، وبهذا المعنى، فإن كل أيديولوجيا هي دليل إلى عمل اجتماعي، وبعبارة أخرى إلى نسق³ من الآراء والأفكار والمثل العليا والأوامر الجازمة المنظمة، التي تعبر عن مواقع ومطالب وأماني طبقة أو مجموعة اجتماعية معينة، أو المجتمع بأسره-إن كان اشتراكياً.

1 - نفس المصدر، ص29

2 - انظر على موقع الحوار المتمدن مقالة (المفهوم اللينيني حول الأيديولوجيا العلمية ونقاده) للماركسي السوفييتي فلاديسلاف كبله، ترجمة مالك أبو عليا

2- يعترض الدكتور توفيق شومر، ومعه هربرت ماركوز كذلك، على فكرة نظمة الماركسية ووضعها في إطار نسقي، وهذا ما قمنا بالرد عليه سابقاً في هذا الكتاب.

الأيدولوجيا الثورية هي تدليل على ضرورة التحوير الاجتماعي الجذري في اتجاه تطور المجتمع، وبالتالي، تتضمن الأيدولوجيا الثورية بغض النظر عن طريقة تعبيرها التي قد تكون زائفة، مثل، اليسار الراديكالي، على عناصر مُعينة لفهم علمي للواقع الاجتماعي. أما الأيدولوجيا المحافظة فهي على عكس ذلك، فهي تعبّر عن المصالح الطبقيّة التي تُريد الحفاظ على العلاقات الاجتماعية القديمة والتي عفى عنها الزمن تاريخياً. إن أي نظرية ثورية أو مُحافضة، لا تصبح أيدولوجيا لأنها تعكس العالم بطريقة مشوهة، حتى وإن كانت كذلك بالفعل، بل لأنها تعكس الواقع الاجتماعي المعين والعملية التاريخية-الاجتماعية من مواقع اجتماعية محددة.

نحن قادرون على رؤية علاقة الاستمرار التاريخية بين المذاهب الفلسفية التي تختلف اختلافاً جذرياً في مضمونها الأيدولوجي. فالفلسفة الماركسية، هي امتداد تاريخي، يختلف نوعياً عما سبقها، بالتالي، إذا كانت النظريات البرجوازية السابقة لها هي أيدولوجيا وهم ووعي زائف، فكيف تكون الماركسية قائمة عليها، وتعتمد عليها تاريخياً؟ إن الماركسية تنشأ وتكتسب شكلاً وجوهراً وتتطور في صراع مرير مع الأيدولوجيا البرجوازية. ومع ذلك، فإن الماركسية -كما يؤكد فلاديمير لينين- هي الاستمرار المباشر والفوري لأبرز المذاهب الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية، التي خلقها أيدولوجيو البرجوازية التقدمية. هذا تناقض في الواقع التاريخي الفعلي، الذي فيه تنجز المعرفة الفلسفية دائماً وظيفة أيدولوجية، بينما تظل في الوقت نفسه معرفة لا تعتمد على هذه الوظيفة أو أي وظيفة أخرى. وقد تم التعبير عن موقف ماركس وإنجلز إزاء المذاهب البرجوازية أساساً في نقد ضيق الأفق الطبقي لهذه المذاهب في اختيارها وتطويرها ما كان ذا قيمة لها، وفي حلها للأسئلة التي طرحها أسلافها البرجوازيون.

صحيح أن التطور الفلسفي يسمح بمزيد من إمكانية تراكم معطيات علمية وخبرة تاريخية جديدة، ولكن هذا -بالطبع- لا يعني إحياء وجهات نظر أصبحت بالية تاريخياً، وتصورات رفضت منذ وقت طويل، ولا يعني أيضاً، تفتيق المذاهب المثالية البرجوازية في الفلسفة، مع الفلسفة الماركسية، يقول ياكوفليف نارسكي في كتاب (محاورات فلسفية في موسكو): "أن الفلاسفة السوفييت لا يرفضون المشكلات التي طرحها الفلسفة البرجوازية، ولكنهم يرفضون الحلول المثالية التي يخلصون إليها". إن الفلاسفة البرجوازيين يطرحون الأفكار (كأولئك الذين يقومون ببرمجة الممارسة المستقبلية). من الطبيعي أنه لا يجوز تعميم هذه البرمجة وخاصةً أنها تقوم في إطار من العفوية.

يؤكد عدد كبير من الدراسات حول مسألة الأيدولوجيا أن كارل ماركس وفريدريك إنجلز كانا يستخدموا الإصطلاح (أيدولوجيا) بالمعنى السلبي الذي اكتسبته تاريخياً في زمانهما، مثلما يخلص الدكتور توفيق شومر في بحثه (الأيدولوجيا والعلم بين ماركس ومناهيم) إلى أن: "مفهوم الأيدولوجيا حسب الفهم الماركسي لا يمكن إلا أن يكون مفهوم يدل على تصور خاطئ عن الحقيقة. ولذلك لا يجب -إن أراد الماركسيون أن ينسجموا مع أنفسهم- ولا يصح أن يطلقوا على فكر الطبقة

العاملة بشكله الماركسي – اللينيني صفة الأيديولوجيا، لأن في ذلك إشراك لفكر الطبقة العاملة مع فكر الطبقة النقيض، في المستوى الثاني للبنية الفوقية عندما تتحول الأفكار والثقافات والفلسفات لأن تشكل نوعاً من الفكر النسقي (Systematic). لقد بحثنا في الاعتراضات التي تُوجه ضد الماركسية بنظمتها، أي بتحويلها (فكراً نسقياً)، والتي يضم الدكتور شومر صوته لها. عند البحث جيداً في الأمر، يتضح أنه ما من شك في أن ماركس وانجلز لم يقتصر على هذا التفسير للأيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً.

بالنسبة الى ماركس وانجلز فان مفهوم الأيديولوجيا كوعي اجتماعي مغترب ينطوي على معنى إيجابي وعلى معنى سلبي أيضاً. قام لينين بتطوير المعنى الايجابي وتحدث عن (الأيديولوجيا العلمية) وصارت جزءاً من التصور المادي عن التاريخ.

لم يكتفي ماركس وانجلز في تقديمهما للهيغيلية الشابة كضرب من (الأيديولوجيا الألمانية) بمجرد تنفيذ الأفكار التأميلية القاشئمة فوق الواقع والمنفصلة عنه، إنما كشفاه في الوقت نفسه، (مضمونها الاجتماعي) الذين لم يكن الهيغليون الشباب أنفسهم واعين به. لقد كان الهيغليون الشباب حركة سياسية متعثرة نتيجة ضعف البرجوازية الألمانية، فصار عملها يفتقر الى أي موضوع واقعي وصار نقداً مجرداً للواقع. كان البرنامج الاجتماعي للهيغليين الشباب، وراء الشكل المغترب لأيديولوجيتهم يُعبّر عن الأهداف السياسية لبرجوازية هشة، وقاما بشرح أن وهم المعتقدات الأيديولوجية لهذه الطبقة لا ينشأ عن (خيال) الناطقين باسمها، وإنما عن (موقعها الفعلي)، وبهذا فإن (شكل) الأيديولوجيا وحده هو الوهمي. ولكن ما هو المضمون الفعلي لها؟ ان مضمونها هو العملية التاريخية-الاجتماعية التي تحدد بشروطها موقع الطبقة المعينة ومصالحها، وكذلك وهم معتقداتها الأيديولوجية.

وبالرغم من أن ماركس وانجلز لم يضعوا نسق آراءهم الشيوعية (العلمية) تحت مُسمى (أيديولوجيا البروليتاريا)، الا أنهما دائماً ما كانا يشيران الى أنها تعبر عن المصالح (الأساسية) لبروليتاريا (جميع) البلدان. وبالإضافة الى أنهم لم يُطلقا على فلسفتهم مُسمى الأيديولوجيا، الا أنهما في نفس الوقت، وضعوا فلسفتهم العلمية للبروليتاريا فعلاً، وفي سياق كتاباتهما وممارستهما، في موضع التعارض مع الوعي البرجوازي، وبفعل ذلك، انفصلا عن مواقع (الأيديولوجيين غير العلميين).

بناءً على ذلك، فان القول بأن ماركس وانجلز كانا يرفضان (كل أيديولوجيا) من حيث المبدأ، ولم يُطلقا تسمية الأيديولوجيا على فكر الطبقة العاملة، هي تأكيدات لا أساس لها على الإطلاق. إذ يمكن للمرء أن يؤكد على الأساس نفسه -مثلاً- إنهما كانا يرفضان كل فلسفة، ونتوقف بالتالي عن استخدام مُصطلح (الفلسفة) لأنهما أطلقاها على الفكر التأملي، أي ما قبل الماركسي. ولكن الحقيقة هي أن الماركسية هي فلسفة، وسلب للفلسفة بالمعنى القديم للمصطلح. ولماذا لا نتوقف، والحال هذه، عن أن

تُطلق اسم (الاقتصاد السياسي) على العلم الاقتصادي الماركسي، لأن ماركس أطلق على العلم الذي يرى "ضرورة العلاقات الأبدية"¹ بـ(الاقتصاد السياسي)؟ ذلك هو (نفي النفي)، وبعبارة أخرى، سلب للفلسفة القديمة وخلق فلسفة جديدة محلها، وسلب للاقتصاد السياسي القديم وخلق اقتصاد سياسي علمي جديد، أي سلب للأيدولوجيا القديمة، وخلق أيدولوجيا علمية جديدة في أساسها، إن النفي الماركسي للأنظمة الفلسفية التقليدية هو نفي لشيء مُشترك بين جميع هذه الأنظمة، وليس نفيًا للفلسفة ككل.

أما مسألة أنه لا يوجد عند ماركس وإنجلز تعبير مثل (أيدولوجية علمية) وأنها يضعان -مثلاً- الأيدولوجيا الألمانية والأيدولوجيا بوجه عام في موضع التعارض مع العلم الاجتماعي الذي أسسها هما نفسيهما- فإن: 1- عدم المعرفة، والجهل بالعملية المركبة والمتناقضة لتطور نظرية علمية جديدة، تختلف اختلافاً أساسياً عن كل النظريات السابقة. 2- أو/ومحاولة وضع ماركس ولينين موضع التعارض- على أساس أن لينين- في تطويره لمذهب مؤسسي الماركسية قد صاغ مفهوم الأيدولوجيا العلمية. أقول، إن أحد هذين الطريقتين، أو كليهما، هو أساساً ما يقود، إلى اعتبار الأيدولوجيا وعياً زائفاً، انطلاقاً من ماركس نفسه، ولكن بفهم خاطئ له.

كانت المهمة السياسية والنظرية الأكثر إلحاحاً عند ماركس وإنجلز هي فضح مفهوم الهيغليين الشباب حول التاريخ والفعل التاريخي. تحتفظ دروس هذا النقد بقيمة مذهلة حتى يومنا هذا. كان الهيغليين الشباب كاتجاه فلسفي وأيدولوجي مُميزاً للوعي البرجوازي الصغير من حيث المضمون، كما رأى ماركس وإنجلز أن مفهوم الهيغليين الشباب للتطور الاجتماعي هو تمكنهم من رؤية الأحداث السياسية والصراعات الدينية المذهلة والصراعات النظرية الأخرى في كل حقبة، وهم اضطروا إلى مشاركة أو هام كل حقبة.

كشفت ماركس وإنجلز عن جذور التاريخ المثالي والنظرة الذاتية حول العالم عندما يتم إرجاع الحكم على التاريخ على أساس أهواء وأفكار بعض الأشخاص حول نشاطهم الخاص أو تلك الدوافع (السياسية) أو (الدينية) التي وجهتهم كما يعتقدون. هذا النهج يترك التحليل الفعلي للعوامل التاريخية والاتجاهات الاجتماعية الحقيقية التي شكلت القوة الحاسمة للتقدم التاريخي جانباً. لقد أظهر ماركس وإنجلز طبيعة البناءات الذاتية الهشة والتي تضع (الأفكار) محل الواقع الفعلي، ومن ثم على بناءاً على هذا الأساس المُتهالك يتم بناء المسار الفعلي للأحداث بشكل مُصطنع.

في إطار مجتمع يتسم بالعداء الطبقي، ينشأ الوهم بأن الفكر الاجتماعي يكتسب حركةً مُستقلة تماماً، مُنفصلةً عن أساسها المادي. تتعزز هذه الأوهام عن طريق الانفصال بين العمل الجسدي والذهني، ويبدأ (الأيدولوجيين) بدلاً من التحليل العلمي للعلاقات الاجتماعية بالتعامل مع الأفكار البديهية عنها. هذه هي الأيدولوجية كما يُطلق عليها ماركس وإنجلز. وصف فريدريك إنجلز هذه العملية باختصار

1- بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص119

في انتقاده لدوهرينغ: "ذلك هو مجرد شكلٍ آخر للمنهج الأيديولوجي المحبب القديم الذي يعتبر كذلك من الأوليات، والذي ينص على أن خواص مادةٍ ما تُعرف ليس عن طريق اكتشافها في المادة نفسها، بل عن طريق استنباطها منطقياً من مفهوم تلك المادة. في البداية يصنعون من المادة مفهوم المادة. ثم يقبلون كل شيء رأساً على عقب ويحولون انعكاس المادة، مفهومها، إلى معيار للمادة نفسها... وبالتالي فإن فلسفة الواقع تغدو هنا أيديولوجيا صرفاً واستنباطاً للواقع ليس من الواقع بل من التصور"¹.

اتخذ ماركس وإنجلز مُقاربةً جديدةً بشكلٍ أساسيٍ لتحليل الوعي المشوه والزائف. لم تكن هذه هي المرة الأولى التي أصبحت فيها الإنشاءات الفكرية الوهمية هدفاً للنقد في تاريخ الفكر الاجتماعي. حتى الفلسفة ما قبل الماركسية أشارت إلى وجود هذا النوع من الوعي. يرى ماركس وإنجلز المشكلة في ضوء جديد، في محاولة للتأكيد ليس فقط على المصادر المعرفية بل الأسباب الاجتماعية الاقتصادية والدوافع الطبقيّة التي تولد وتدعم أشكالاً مشوهة من الوعي. يستمد ماركس وإنجلز (فسولوجيا الروح) من التحليل الدقيق لـ(عضوية المجتمع). لذلك، كلما كان الوعي أكثر ضبابيةً وتشوهاً، كلما أصبح محتوى الوعي الفعلي أوضح وصار نطاق المشكلات التي تنطوي عليها الأيديولوجيا العلمية أكثر وضوحاً.

عند انتقاد الأشكال المشوهة للوعي، اعتبر ماركس وإنجلز أنه من المهم "توضيح المقدمات الأيديولوجية المشتركة بينهم جميعاً"² والتي تأخذ مكاناً لها في رؤوس البشر. تتعزز هذه الانعكاسات المشوهة بمصالح الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجيتها. وهكذا، فإن الوعي الوهمي ينم عن تباين مزدوج. يؤدي الاختلاف بين الواقع وتصوره إلى تناقض مأساوي بين خيال الفرد، والفعل الحقيقي، بين الإنجازات الواقعية وأوهام تلك الإنجازات. يُقدم التفسير المادي للتاريخ أول تفسير علمي لهذا التباين الذي كان يُعد أحد أسرار الوعي ومصائبه، كما أن (الأيديولوجيا الألمانية) هي بداية هذا التفسير.

تتهض الأيديولوجيا تاريخياً مع قيام المجتمع الطبقي حين ينفصل العمل الجسدي عن العمل الذهني. تُصبح الأيديولوجيا هي المعنى للصراع الطبقي، ويخوض الناس في ظلها صراعاتهم الاجتماعية، ويبحثون فيها عن حلول لها. يستخدم ماركس وإنجلز في هذه المرحلة مفهوم الأيديولوجيا بالمعنى السلبي، أي لتعريف الوعي المُغترَب وأشكاله الزائفة. لكنهم يتمسكون بالموقف المادي عند وصفهم لها، وينبثق تحليلهم لأشكال الأيديولوجيا ما قبل العلمية من مواقف جديدة.

في حقيقة الأمر، لا يوجد أي مفهوم علمي ينشأ بطريقة تجعل شكل تعبيره منذ البداية مناسباً تماماً

¹ - ضد دوهرينغ، فريدريك إنجلز، دار التقدم، 1984، ص112-113

² - نفس المصدر ص29

لمحتواه. وهذا ينطبق تماماً على مفهوم الأيديولوجيا. وغني عن القول أن هذا الظرف لا يمكن إلا أن يؤثر على تطور استيعاب المفهوم الماركسي للأيديولوجيا. يستخدم أعداء الماركسية، الذين يحاولون أن ينسبوا إلى الماركسية مفهوم الأيديولوجيا بمعناها السلبي، حقيقة أن ماركس وإنجلز، أثناء تطويرهما لنظرية علمية أيديولوجية وإنشاء أيديولوجيا للطبقة العاملة، لم يُشير إلى أنها (أيديولوجيا)، ومع ذلك، لم ينفي ماركس وإنجلز الأيديولوجيا كإدراك اجتماعي، ولكن فقط كوعي مشوه ومزيف ينشأ من صلب العلاقات الاجتماعية التناحرية.

من السمات المميزة لمنهج ماركس في دراسة الوعي، إقامة صرح المحتوى الاجتماعي للأشكال الأيديولوجية كانعكاس لعلاقات اجتماعية معينة، ودراسة معناها التاريخي ودورها في توجيه نظرة البشر إلى العالم، كتب ماركس: "وبالتبع فإن استخلاص النواة الأرضية من التصورات الدينية الضبابية عن طريق التحليل أسهل بكثير من أن نستخلص، على العكس، الأشكال المقدسة الموائمة من علاقات الحياة الفعلية"¹. وبطبيعة الحال، نحن هنا نتحدث عن الطريقة العلمية لدراسة جميع أشكال الأيديولوجيا، وليس فقط التصورات الدينية.

تبرز الأهمية الأساسية لهذه المشكلة أيضاً من حقيقة أن محتواها الحقيقي يُعالج بشكل تعسفي إلى حدٍ كبير من قِبَل العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع. هكذا أكد مانهايم "إنه من السهل أن نبين أن من يفكرون بأساليب اشتراكية أو شيوعية يرون العنصر الأيديولوجي في تفكير خصومهم فقط، بينما يعتبرون فكرهم الخاص خالياً تماماً من أي عيب أيديولوجي"². من هذا المنطلق تتم محاولة اتهام الماركسية بإضفاء صفة الإطلاق على نفسها وعلى المفاهيم الأيديولوجية السابقة لها.

هذه المحاولة ليست جديدة، ناهيك عن الفهم الخاطئ لمفهوم الأيديولوجيا نفسه. كثير من النقاد البرجوازيين وعلى الأخص المنتمين إلى البرجوازية الصغيرة قد وجهوا الاتهامات منذ ظهور الماركسية بأن الماركسيين يخدعون البروليتاريا، يقدسونهم، ويضيفون طابعاً مسيحياً على أيديولوجيتهم، ويصفونها بأنها معصومة عن الخطأ. قدم ماركس وإنجلز رفضاً قوياً لهذا النزوير منذ زمنٍ طويل. لقد صرّحاً: "عندما ينسب الكتاب الاشتراكيون هذا الدور البطولي إلى البروليتاريا فلا يعني هذا، كما يزعم النقد النقدي، أنهم يعتبرون البروليتاريين آلهة. بل العكس... والمسألة ليست مسألة ماذا يتبنى هذا أو ذاك البروليتاري من أهداف مؤقتة. ولكن المسألة هي مم تتكون البروليتاريا؟ وما الذي، نتيجة هذا التكوين، تضطر أن تفعله. إن هدفها وعملها التاريخي يظهران بشكلٍ حتمي وواضح في وضع حياتهما الخاصة كما يظهران في تنظيم كل المجتمع البرجوازي المعاصر"³.

¹ - رأس المال، المجلد الأول، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013، ص 467

² - الأيديولوجيا والبيوتوبيا-مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة د. محمد الديري، شركة المكتبات الكويتية 1980، ص 187

³ - العائلة المقدسة، ماركس وإنجلز، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ص 41-42

لا يمكن حل مشكلة الصحة العلمية للمفاهيم الأيديولوجية إلا من خلال الدراسة المُتسقة للمادية التاريخية. إن اختصار تاريخ الأيديولوجيا إلى مجموعة من الأوهام والمفاهيم الخاطئة أمرٌ غريبٌ على الماركسية. إن تطور الثقافة السابقة للبشرية من وجهة نظر الماركسية هي، رحلة للعقل البشري، إن جاز التعبير.

في تحليلهما لتطور الوعي البرجوازي والبرجوازي الصغير، حدد ماركس وإنجلز عدداً من الخصائص الأساسية لتطور الأيديولوجيا: طابعها ومحتواها المتغيران تحت تأثير التغيرات الموضوعية لوضعية الطبقة، من حيث وعيها النظري، والعلاقة بين الأيديولوجيين والطبقة وتأثير التناقضات في الطبقة المسيطرة على أيديولوجيتها والمهام الأيديولوجية العامة فيما يتعلق بالطبقة. قدم ماركس وإنجلز هذه الاستنتاجات والتعميمات بعد تحليلهما للثورات والثورات المضادة في فرنسا وألمانيا وبعد فحص دقيق للمواقف السياسية والبرامج الأيديولوجية للطبقات والأحزاب التي حركتها الثورات. انعكست العمليات الثورية في تلك الفترة في موشور وعي كل طبقة بشكلٍ مختلف مما أدى إلى أوهامٍ وأزماتٍ في وعي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة ومُعززةً وعي البروليتاريا. قامت الثورة بوضع كل نظام أيديولوجي تبنته كل طبقةٍ على المحك. لقد حفزت الاتجاهات المُحافظة في أيديولوجيا البرجوازية الكبيرة مما أدى إلى أن اتخذت نظرتها إلى العالم طابعاً مُتفهماً. أثارت الثورة أزمة أوهام الديمقراطية عند البرجوازية الصغيرة ومفهومها حول الاشتراكية، وساعدت من جهةٍ أخرى، الطبقة العاملة على رؤية دورها التاريخي بوضوحٍ أكبر، وما الذي يجب عليها فعله وحفزت عموماً وعيها الطبقي.

أيقظت ثورة 1848-1849 قطاعاتٍ كبيرة من البرجوازية الصغيرة، وأحيت أيديولوجيتها، وهذا بالطبع، جذب انتباه ماركس وإنجلز الذين اهتموا بتحليل الثورية البرجوازية الصغيرة وكيف استيقظت في أذهانها، ودفعها إلى تحليل أهمية العامل الذاتي ودور الأيديولوجيات والأيديولوجيا في السياق التاريخي الواسع. يقول ماركس في (الثامن عشر من برومير لويس بونابارت): "كذلك لا يجوز للمرء أن يتصور أن ممثلي الديمقراطية هم جميعاً بالفعل من أصحاب الحوانيت أو مدافعون متحمسون عن أصحاب الحوانيت. فإنهم بحسب تعليمهم ووضعهم الفردي قد يكونون بعيدين عن ذلك بُعد السماء عن الأرض. إن ما يجعلهم مُمثلين للبرجوازية الصغيرة هو أنهم عاجزون عن أن يبتعدوا في تفكيرهم النطاق الذي لا تتعداه حياة البرجوازيين الصغار، وإنهم يتوصلون بالتالي، نظرياً، إلى القضايا والحلول ذاتها التي تُساق إليها البرجوازية الصغيرة عملياً بدافع مصلحتها المادية ووضعها الاجتماعية. هذه، بصورة عامة، هي العلاقة بين المُمثلين السياسيين والفكرين لطبقة من الطبقات وبين الطبقات التي يُمثلونها"¹.

يحتوي وصف ماركس الشامل على عددٍ من المبادئ المنهجية والتي يستحيل خارج إطارها فهم

¹ - مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دار التقدم 1975، ص194-195

الأيدولوجيا باعتبارها الوعي النظري للطبقة. تُهيمن بنية كاملة فوقية متنوعة من المشاعر والأوهام وأنماط التفكير والنظرات إلى العالم على أشكال الملكية وظروف الوجود. وتُشكل الطبقة بأكملها وتخلق كل هذا على أساس ظروفها المادية. ولكن الظروف المادية لحياة الطبقة اليومية تُشكل الصور والمشاعر والعواطف. أما الأيدولوجيا فترتفع فوق بنية تلك الصور والأفكار والأوهام التي تولدها الحياة اليومية، وإن كانت الأيدولوجية تولد الأوهام كذلك. وتتمثل مهمتها، أي الأيدولوجيا في فهم والتعبير عن المصالح الموضوعية والمركز الاجتماعي للطبقة في شكل نظري، مُنظم. من المستحيل استنباط برنامج أيديولوجي من مجموعة متركرة من المشاعر الاجتماعية والتصورات، بالرغم من أنه يمكننا أن نجد عناصر أيديولوجية فيها، ولكن ليس بشكل برنامج. يستلزم تطور الأيدولوجيا إجراء تحليل نظري لموقف الطبقة ضمن نظام العلاقات الاجتماعية المُحددة، وتحديد علاقاتها بالطبقات الأخرى وأدوارها الاجتماعية. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يُمكن من خلالها التعبير عن المصلحة الطبقيّة الفعلية لقطاع رئيسي في المجتمع، والذي هو ليس مجموع مادي ميكانيكي لمصالح الأفراد المكونين له، وليس حتى لمجموعاتٍ منه. يمكن القول أنه المجموع المُتكامل، المتشابه للأفراد كمُعبرٍ عن مصالح هذا القطاع بدلاً من المجموع الكلي. قد تفشل هذه المصلحة المشتركة المُتكاملة للطبقة، في التطابق، أو قد تتناقض مع مصالح مجموعات مختلفة داخل نفس الطبقة، ناهيك عن مصالح أعضاءها الأفراد.

تفتقر المنهجية الماركسية تحليلاً ليس فقط للمحتوى العام للأيدولوجيا، ولكن أيضاً للتنوع الكامل للمظاهر الأيدولوجية بما في ذلك فردية الشخص الأيدولوجي، سماته الأخلاقية والسياسية ومستواه النظري. يجب التأكيد على هذا لأن من بين الماركسيين من يقولون بأن الماركسية ليست معنية إلا بالمشاكل الشاملة. يؤكدون أن الماركسية يمكنها رؤية الغابة ولكنها لا تُلاحظ أن الغابة مُكونة من الأشجار الحية، وأن الماركسية تدرس الحركة العامة للتاريخ -المجتمع والطبقات والحركات الجماهيرية والأيدولوجيات الجماهيرية- لكنها لا تعرف إلا القليل أو لا تعرف شيئاً عن الشخصية والوعي الفردي. يزعمون أن الماركسية لا ترى سوى طريق التاريخ، ولكنها لا ترى المُسافر الذي يسير على هذا الطريق، إنها تنسى الفرد وهي تضع في متاهة المجتمع، ومن هنا استنتجوا أن التحليل الاجتماعي الماركسي لا يدع مجالاً للفرد أو للضمير أو للعقل أو للاختيار. باختصار، تُعاني الماركسية من عدم قدرتها على التعبير عن الحياة وتنوعها وثرها مظاهرها. إن هذا تكتيك مُثير للشفقة، استخدمه التحريفيين بمطالبتهم بـ(قراءة أصيلة لماركس). إنه حتى يوحى بافتقارٍ للتهذيب، ومُطالبه مهووسة لدرجة أنه يعطي المرء انطباعاً بأنهم هم الأشخاص الوحيدين الذين تعلموا كيفية قراءة ماركس كما أراد هو أن يُقرأ ويُفهم. إنهم يُعلنون أنهم مهتمين أكثر من أي شيء (بما قاله ماركس حقاً). ومع ذلك، تُشير القراءة الماركسية لماركس ومعرفة ما قاله، إلى عدم وجود أي موضوعية علمية بين خصومه. يكفي أن نُحيل القارئ إلى كتاب (بؤس الفلسفة) و(الثامن عشر من برومير لوبيس بونابارت) لكي يروا عدم صحة مثل تلك الاتهامات، هذا إذا لم تُرد أن نذكر أسماء كُتُبٍ أخرى لماركسيين للاحقين.

كرّس ماركس، لدن تقديمه وصفاً شاملاً للأيدولوجيا البرجوازية، اهتماماً خاصاً بوجهات نظر

برودون، أحد أكثر النماذج وضوحاً من بين الممثلين لها، والتي ألحقت آراؤه الخاطئة ضرراً كبيراً بالحركة العمالية. يكتسي هذا التحليل أهمية خاصة لأنه يكشف عن مبادئ نظرية عامة في دراسة الشخصية وخصائصها الفكرية والأخلاقية. درس ماركس وجهات نظر برودون النظرية من خلال موشور الموقع المتناقض للطبقة التي كان يُمثّلها. اعتاد برودون على أن يفعل كل شيء بالإنصاف. التذبذب المُستمر للبرجوازية الصغيرة بين العمل ورأس المال ومحاولاته للارتقاء فوق التناقضات الاجتماعية بالتزامن مع انتقائية أيديولوجيته، ومحاولته للتوفيق بين أشياء لا يمكن التوفيق بينها وتركيب الأشياء غير القابلة للتركيب. لقد حكم ماركس على برودون بأنه "يُريد بأن يكون تركيباً - وهو خطأ مُركب. يُريد أن يُخلق كرجل علم فوق البرجوازيين والبروليتاريين، وهو ليس أكثر من برجوازي صغير، يندفع يميناً ويساراً بين رأس المال والعمل، الاقتصاد السياسي والشيوعية"¹. كان "الخطأ المُركب" بدلاً من أن يكون "التركيب" هو النتيجة الحتمية لمرآوة برودون وتذبذباته التي لا نهاية لها. لقد كانت النتيجة لمنطقية لتنازلاته وتسوياته بشأن مسائل مبدئية، وهي سمة مُميزة لجميع أشكال الاستسلام البرجوازي الصغير والمعالجة الأيديولوجية والأخلاقية المُزدوجة المُنبثقة عنها.

تكشف الظواهر المختلفة عن نفسها وصفاتها بشكلٍ مختلف عند رؤيتها من جوانبها المتعددة في علاقاتها مع الظواهر المتنوعة، وبالتالي تُقدم لنا نفسها بمعالما الأساسية الأصلية. يكشف التنوع الغني لجوانب ووظائف الأيديولوجيا كظاهرة اجتماعية معقدة عن نفسها في إسقاطاتها عندما تكون متشابكة مع عناصر أخرى من مكونات البنية الاجتماعية-السياسية والأخلاقية والعلمية والأدبية والفنية. لذلك سيكون من الخطأ رفع الوظيفة الفردية للأيديولوجيا إلى مقولة مُطلقة ومُعاضتها مع الجوانب الأخرى. كان بعض الماركسيين يميل إلى الاعتقاد بأن وظيفة الأيديولوجيا الرئيسية هي التعبير عن مصالح طبقة معينة والحفاظ عليها. هذا التعريف للوظيفة الرئيسية للأيديولوجيا، رغم صوابه من حيث المبدأ، غير كافٍ لأنه لا يكشف عن السمات الخاصة للأيديولوجيا فيما يتعلق بعدد من الظواهر الأخرى. على الرغم من الأهمية الأساسية لتعريف الأيديولوجيا بأنها التعبير عن المصالح الطبقيّة والحفاظ عليها، فإن هذا التعريف يفشل، لوحده، وبدون المزيد من البحث، في الكشف عن بعض السمات المُحددة للنشاط الأيديولوجي باعتباره مُختلفاً عن النشاط السياسي الذي تتمثل وظيفته الأساسية في الدفاع عن المصالح الطبقيّة المُباشرة، وعلى الرغم من أنه -أي التعريف- يكشف بشكلٍ كافٍ الفرق بين الأيديولوجيا والعلوم، وبين المعرفة الاجتماعية والمعرفة الطبيعية. إن المهمة المُحددة للأيديولوجيا والأيديولوجيين ليست مجرد الدفاع عن المصالح الطبقيّة، بل ضمان الوعي النظري بموقف ومصالح الطبقة ككل، ولتطبيق هذه المصالح المُعترف بها نظرياً في السياسة وغيرها من مجالات الأنشطة الاجتماعية، لتطوير برنامج عمل تقوم على أساسه الطبقة المعنية بتنظيم عملها السياسي. إن المهمة المُحددة للأيديولوجيا هي مساعدة الطبقة المعنية على تحديد موقفها بدقة من الطبقات والأحزاب الأخرى.

1 - بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر 1972، ص119

ارتبط تشكل نوع جديد من الأيديولوجيا -الأيديولوجيا العلمية- ليس فقط بالمقاربة الحالية للمشاكل النظرية على هذا النحو والبحث عن إجابة "على الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي"¹. ولكن في نفس الوقت من خلال نظرتها الواضحة للعالم والتعريف الدقيق للطبقة العاملة ومحتوى الطبقة وطابعها الحزبي. في الواقع، كانت هذه المسائل مترابطة وعبرت عن جانبيين من جوانب تشكل الأيديولوجيا الاشتراكية: الموضوعية العلمية والأصل الطبقي.

كان ظهور الأيديولوجيا الاشتراكية بحد ذاته مُشتقاً من الجُهد المبذول لتأسيس مهمة البروليتاريا في تاريخ العالم. تكمن الخاصية المُميزة للطبقة العاملة في حقيقة أن سلوكها الاجتماعي لا يخضع للتنظيم من قِبَل التقاليد اليوتوبية والأسطورية وحدها. إن موقعها الموضوعي داخل العلاقات الرأسمالية، وطبيعتها وأهداف صراعها الطبقي تُثير حاجة موضوعية لأيديولوجيا علمية من نوع جديد. كشف ماركس وإنجلز عن دور الطبقة العاملة في تاريخ العالم باعتبارها القوة الكامنة لبناء المُجتمع الجديد. وهكذا استبدلا اليوتوبيا والأوهام الاجتماعية بأسس راسخة للعلوم التي أعطت الطبقة العاملة شعار النضال العظيم: الإطاحة الثورية بمجتمع الاستغلال وبناء عالم جديد.

أشار ماركس وإنجلز ولينين إلى أن الأيديولوجيا الاشتراكية عبرت عن الظروف العامة والعالمية لنضال وتحرير الطبقة العاملة، في حين أن الحزب الشيوعي يُمثل مصالح الحركة ككل، ولا يجب أن يضع هدفه النهائي ومهام البرنامج خلال مراحل الصراع المتوسطة. "إن الشيوعيين لا يتميزون عن بقية الأحزاب البروليتارية إلا في نقطتين هما: 1- في النضالات التي يقوم بها البروليتاريون من مُختلف الأمم، يضع الشيوعيون في المقدمة وبيروزون المصالح المستقلة عن الجنسية والعامة الشاملة لمجموع البروليتاريا. 2- في مُختلف مراحل التطور التي يمر بها النضال بين البروليتاريين والبرجوازيين، يُمثل الشيوعيون دائماً، المصالح العامة للحركة كلها"... ويُتابع ماركس وإنجلز: "ومفهومات الشيوعيين النظرية لا تركز مُطلقاً على أفكار أو مبادئ اكتشفها مُصلح من مُصلحي العالم. فما هي سوى التعبير الإجمالي عن الظروف الواقعية لنضال طبقي موجود ولحركة تاريخية تتطور من ذاتها أمام أعيننا"².

إن المهمة الاستراتيجية للأيديولوجيا العلمية، إذا، هي تزويد الطبقة العاملة بالوعي النظري بأهدافها ومهامها التي تتجاوز إطار المفاهيم والأفكار العفوية اليومية التي تتشكل في وعيهم. الأيديولوجيا لها أيضاً وظيفة اجتماعية خاصة بها وحدها. قد نعتبر الأيديولوجيا تعبيراً مُركزاً عن سياسة الطبقة في مجال الحياة الفكرية.

1- مقالة: مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة، فلاديمير لينين، 1913

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=8890&r=0>

2 - مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دار التقدم 1975، ص 67-68

لطالما كان التوجه الاجتماعي للمعرفة هدفاً للنقاد البرجوازيين الذين حرصوا على إخفاء انحيازهم الطبقي من خلال موضوعياتهم البرجوازية. يمكن العثور على أكثر فلسفة شاملة للموضوعانية البرجوازية في سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم، وهو الكتاب المقدس لكل علماء الاجتماع في الغرب. مهاجماً الاطروحة الماركسية حول التوجه الاجتماعي المُحدد بوضوح لإدراك الظواهر الاجتماعية، ادعى مانهايم أن المعرفة يمكن أن تكون صحيحة إذا تم البحث عنها بشكل متزامن انطلاقاً من مواقع مُختلفة ومع أخذ النظرات الاجتماعية المُختلفة بعين الاعتبار. يقول مانهايم "فمن الواضح أنه يستحيل الحصول على استبصارٍ شامل بخصوص المشاكل إذا كان المُلاحظ أو المفكر محصوراً في وضع مُعين في المُجتمع".¹

وهكذا فإن الأيديولوجيا الخالية من التقييم، أي "التصور غير التقييمي"، التي ادعى مانهايم أنه طورها، هي في الواقع أكثر بقليل من كونها خيالاً. إن عدم توافق وجهات النظر الطبقيّة، هي حقيقة يقدر ما يستطيع الإنسان أن يتواصل مع الكائنات الأقل تطوراً بيولوجياً منه، شفاهياً. الموقف الطبقي موجود في أي معرفة اجتماعية سواءً تم الاعتراف بهذا علانيةً أم تم تمويهه بعناية. ينبثق النهج والتقييم الموجه طبقياً من الطبيعة الموضوعية للعلاقات الاجتماعية والتي تمثل المصالح المادية للقوى الاجتماعية المُختلفة. صارت من الصعب إخفاء حقيقة المصالح الطبقيّة التي تجد مظهراً ملموساً في كل مجالات السياسة المحلية والدولية للطبقات. وهذا ما يُفسر الأشكال الخفية والمعقدة لتزوير الجوهر الحقيقي للمشكلة ومحاولة (إخضاع) المصالح الطبقيّة واختزلها إلى كونها مُجرد قاسم مُشترك متمثل في (المُعانة المُشتركة) من قِبَل مجموعة من الناس. ومع ذلك، فإن الحكم على الموقع الطبقي على أساس (رد الفعل المُشترك) يُعد صحيحاً، بقدر محاولة الموافقة على دراسة شخصية فردٍ ما على أساس رأيه في نفسه، وما يشعر به.

تأخذ المصلحة الطبقيّة شكلها ليس على أساس رد الفعل المُشترك وخبرتها، لأن ردود الفعل والخبرات تُمثل بنيةً فوقيةً بالنسبة إلى ظروف الوجود المادي. علاوةً على ذلك، فإن شدة (رد الفعل)، أو لنكون دقيقين أكثر، يمكن لمستوى وعي الموقف الطبقي، أن يختلف اختلافاً كبيراً من مجموعة إلى أخرى داخل طبقةٍ واحدة. يعتمد هذا على العديد من المُتغيرات بما في ذلك الخبرة السياسية، المستوى التعليمي، المهنة، التقاليد والتعليم الطبقي وما إلى ذلك. ولكن في الأساس، يتشكل الموقف الطبقي بموقعها الموضوعي ضمن البناء الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي للمجتمع، بالماهية الفعلية لهذه الطبقة وما تقوم به. يتحدد خصائص وجه الطبقة بناءً على دليل ملايين الحقائق اليومية، والتي يمكن من خلالها استخلاص الخطوط العامة لتجاربيها وخبرتها وسيكولوجيتها.

تتميز الأيديولوجيا العلمية بحتمية اجتماعية في مقاربتها لأشكال الوعي وكذلك للظواهر الاقتصادية

2- كتاب الأيديولوجيا والبيوتوبيا-مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة د. محمد الديري، شركة المكتبات الكويتية 1980، ص150

والسياسية. أشار لينين إلى أنه "أوليس من الظلامية أن تُفصل النظرية الخالصة باهتمامٍ عن التطبيق؟ أن تُحصر الحتمية في ميدان (البحث)، بينما تخضع المسألة للتقييم (الذاتي) في ميدان الأخلاق وفي ميدان النشاط الاجتماعي، وفي جميع الميادين الباقية، عدا ميدان (البحث)؟"¹. إن منهجية لينين لدراسة أشكال الوعي المُختلفة لا تدعم الفصل المُصطنع لمناطق البحث والتقييم. إن البحث دون تقييم يؤدي مُباشرةً إلى الموضوعانية البرجوازية. من ناحيةٍ أخرى، فإن التقييم هو نتيجة البحث وليس مُرافقه أو حكماً عليه، وإلا فالنتيجة هي النزعة الذاتية. على عكس كلِّ من النهجين الموضوعاني والذاتي في مقاربتهم للواقع، يعتمد المنهج الماركسي على تحليل موضوعي للتطور الاجتماعي. يفترض هذا النهج مُسبقاً الكشف عن التناقضات الاجتماعية وتحديد القوى الاجتماعية المنخرطة في الصراع واتجاهات التقدم الاجتماعي السائدة. إن تحليل الأشكال الأيديولوجية التي تُمثل الانعكاس النظري لكل هذه العوامل في الوعي الاجتماعي من المواقع الطبقيّة المختلفة، سيكون صحيحاً من الناحية العلمية، وسيفيد القوى التقدمية في صراعها الطبقي.

لا تقتصر المهمة على تعريف الأيديولوجيا واستخلاصها من كتابات ماركس وإنجلز، والدفاع عنها ضد الهجمات البرجوازية، بل نحن نعتمد مفهوم (الأيديولوجيا)، وبكل صراحة من مفهوم فلاديمير لينين عنها. إذ نحن بعيدين كل البعد على الفصل بين ماركس وإنجلز عن فلاديمير لينين. إن الماركسية هي علم، ولكن ما الذي يجعل هذا العلم أيديولوجياً؟ ما الذي يوفر الأساس والحق في القول بأن الماركسية ليست علماً وحسب، بل أيديولوجياً كذلك؟ بعد كل شيء، لا يمكن أن نعتبر العلوم مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات، وما شابه، أيديولوجياً. أين يختلف العلم الأيديولوجي عن غير الأيديولوجي؟ توفرت هذه الإجابات في كتابات لينين، حتى في عمله المُبكر (من هم أصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين الديمقراطيين؟). لاحظ لينين سمةً مُميزةً جداً للماركسية وهي "في كونها تجمع الروح الثوري مع طابعٍ علميٍ دقيق"².

يُلاحظ لينين أن الماركسية "تُساعد البروليتاريا في القضاء على كل استثمار، بأسرع وأسهل ما يُمكن" وبالتالي، يصبح "هدف العلم، مصوغٌ هنا بوضوح: مُساعدة طبقة المظلومين في النضال الاقتصادي الذي تخوضه فعلاً"³، أي تُصبح أيديولوجياً علمية.

تُعرف الأيديولوجيا عادةً، في المجتمع الطبقي، بأنها التعبير الفكري للمصالح الأساسية للفئات والطبقات الاجتماعية المعينة، وعلى أنها تحتوي على أهداف وبرامج عمل مُحددة. هذه هي المعايير والوظائف الرسمية العامة لأية أيديولوجيا. لكن تختلف الأيديولوجيا العلمية اختلافاً جوهرياً عن الأيديولوجيا المشوهة، سواءً في المحتوى أو في الطريقة التي يتم بها تنفيذ هذه الوظائف.

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، دار التقدم، 1981، ص220

2 - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الأول دار التقدم 1978، ص287

3 - نفس المصدر

وفقاً لما قاله لينين، تتضمن الأيديولوجيا العلمية، بشكل تحليلي نقدي، أفضل إنجازات العلم والثقافة، وتُقدم تفسيراً للتجربة التاريخية للصراع الطبقي، وتستفيد من كل ذلك لحل المشكلات الاجتماعية التي تواجه الطبقة العاملة. إن السعي الحثيث والثابت للانحياز إلى خط طبقي مُحدد في المجال الأيديولوجي هو ميزة للماركسية قدرها لينين تقديراً عالياً ووصف ذلك بأنها: التحزب. قدم لينين معالجة عميقة لمسألة التحزب، بما في ذلك مسألة العلاقة بينها وبين العلم في الأيديولوجيا الماركسية. وتُعتبر مقالة (النظرية التقليدية والنظرية النقدية)، هي مثال، لكيفية رفض هوركهايمر لمبدأ الحزبية في الماركسية. يقول الماركسي السوفييتي تيودور أوزيرمان "إن هوركهايمر يُطابق حزبية النظرية بالتحيز والمواقف المفروضة على الباحث. يُعلن هوركهايمر (أن الفكر ليبرالي بطبيعته، فهو لا يحتمل أي إكراه خارجي وأي تكيف لنتائج بحثه مع إرادات سلطة مُعينة). يتسم هذا النوع من النقد لمبدأ الحزبية في النظرية بطابع مُبتذل، لأنه يتم الخلط بين الحزبية من جهة، والتحيز والذاتية والضمير السيء للباحث الذي يُكفي الحقائق بالدوغما من جهةٍ أخرى. وهذا النفي للحزبية ليس مُجرد خطأ من أخطاء مُمثلي النظرية النقدية. يحتوي هذا النفي للحزبية، بالمعنى الدقيق للكلمة، على (انتقاد) موجه ضد الماركسية على وجه التحديد".¹

يقدم التحزب نفسه، في كتابات لينين، في جانبين لا ينفصمان: كميزة للنظرية نفسها، كمبدأ للنشاط في مجال الأيديولوجيا. الماركسية تجمع الحزبية والعلم. ترتبط ميزة كون الماركسية علماً بعلاقة المعرفة بالموضوع. هذا يعني أن معرفتها موضوعية، صحيحة، بقدر ما أن علاقة المعرفة بالموضوع تتحدد بمقولات الصحيح والخاطئ. أما الميزة الحزبية للأيديولوجيا تعني أن مصلحة الطبقة تنعكس ويُعطى تفسيرها فيها. لقد دعم لينين مراراً وتكراراً فكرة أن العلوم الاجتماعية والفلسفة (المحايدة)، التي تدعي وقوفها فوق الصراع الطبقي مُستحيلة في المجتمع الطبقي.

يعد مبدأ وحدة هذه الميزتين بمثابة أهم دليل مُرشد في تطبيق وتطوير النظرية الماركسية اللينينية. إنها تعبر عن حقيقة لا جدال فيها بين الماركسيين، وهي أن الأيديولوجيا العلمية لا يمكن أن توجد إلا إذا كان للطبقة مصلحة أساسية في النتائج الموضوعية للإدراك. لا يمكن تصور العلم تماماً دون التوجه إلى الحقيقة، لأن المعرفة الحقيقية هي قيمة العلوم. الحزبية، في سياق الأيديولوجيا العلمية، يجب أن تعني السعي للوصول إلى الحقيقة من خلال الكشف عن الاتجاهات التاريخية المُعينة، وكيفية استخدام هذه الكشوفات في مقارنة الواقع الاجتماعي. توجه الحزبية الماركسية نفسها من خلال المعرفة الموضوعية والشاملة للواقع، وتعمل على طرح ومعالجة المشكلات الاجتماعية ذاتها التي تعتمد القوى الثورية على حلها.

وبناءً على ذلك، تكمن حزبية الأيديولوجيا العلمية في الاعتماد على بيانات العلوم للدفاع باستمرار عن مصالح الطبقة العاملة وقوى العصر التقدمية. ربط لينين مبدأ الحزبية، بتقييم الحقائق والظواهر

¹ - The Reflection of Marxism in Petty-bourgeois Consciousness, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 23:4, 1985, P77-78

والعمليات الاجتماعية من وجهة نظر الطبقة، وهو التقييم الذي يتم فيه التعبير عن الموقف من هذه الحقائق من جانب الذات الاجتماعية المعنية. التقييم هو حلقة الوصل اللازمة بين النظرية الاجتماعية والفعل الاجتماعي، وهو عنصر ضروري في تطبيق النظرية على الممارسة واستخلاص النظرية منها.

إن الغرض من هذا الكتاب هو استعراض آراء عدد من مُثلي الماركسية الغربية. وأثناء كتابتي لهذا الكتاب، كان في ذهني فكرة، أردت أن أنقلها على شكل رسالةٍ إلى كل الشيوعيين العرب المناضلين: ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً أو مناسباً لكل الظروف كل ما كُتب بحروف مُقاتلة ذات طابع ثوري. والماركسية هي ليست مُجرد أي شيء يُقال بمصطلحاتها ومفاهيمها. لا يجب على الشيوعي المناضل -والذي بدوره يجب أن يقرأ ويدرس كثيراً بطبيعة الحال- أن يغتر ويركن إلى كل ما كتبه الماركسيين الغربيين دون تمحيص وحر شديدتين. ليس الأمر أن هناك نصاً مُقدساً يقبع في ذهن الشيوعي وعليه أن يُحافظ على طهارته، بل أن مواقف نظرية -قد تكون ذات تجريد شديد أحياناً- قد تكون مُخطئةً ستؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى مواقف سياسية وعملية رجعية.

لقد تبين لي من خلال قراءاتي -وليس هذا غرض الكتاب الرئيسي، وإنما غرضه غير المباشر- أن الماركسية التي تطورت في الاتحاد السوفييتي تحتاج إلى دراسة نقدية حقيقية، تزيل كل أوهاج السوفييتولوجيا التي شوحتها وفيروس الليبرالية الذي أصاب شيوعي ما بعد الانهيار تجاهها، وتضعها في سياقها التاريخي الحقيقي. وبالرغم من أنني لم أقم بهذه المهمة، إلا أنني أعتقد أنني وضعت تخطيطات قد تكون مفيدة من أجل دراستها، وبينت بعض جوانب علاقة الماركسيين الغربيين الذين درسوها، بالسوفييتولوجيا المعادية للشيوعية. وأنا لا زلت أعتقد أنها كانت أقرب إلى الممارسة التاريخية من تلك التي تطورت في الغرب. لقد كانت أقرب إلى هموم الناس ومعاناتهم وقضاياهم الملحة سواءً في الأطراف أو مراكز الرأسمالية.

وتبين لي أيضاً، من خلال دراستي، أن الماركسية الغربية، قد استمدت عدداً من مفاهيمها وأفكارها ومقولاتها من السوفييتولوجيا والماركسيولوجيا المُبتذلة، ووقعت، مُتمثلةً في عددٍ من أنصارها في فخ النخبوية، والاستهتار بالحقائق التاريخية الواضحة، وابتعدت عن ممارسة النضال العمالي للنقابات والأحزاب الشيوعية، واستهانت بدول المنظومة الاشتراكية بل وناصبتها العداء، ولم تستطع فهم المجتمعات الاشتراكية واعتمدت في فهمه على أفكار الحرب الباردة البالية المُعادية للشيوعية. وأكرر مرةً أخرى، إنه لم يكن بالإمكان أن أنجز عملاً كهذا بكل ما هو جيد ومضيء فيه إلا بمساعدة المفكرين الماركسيين السوفييت، الذين استلهمت منهم منهجية ماركسية نقديةً رصينة. أما يمكن أن يكون غير مكتملاً وضعيفاً من جانبي يعود لي وحدي ولحدود معرفتي، بطبيعة الحال.

المصادر

- Implications of Automation and other Techmological Developments, U.S Department of Labour, December 1963
- the British National Archive: 1950-1964 the Trade unions and postwar Consensus <http://www.nationalarchives.gov.uk/cabinetpapers/alevelstudies/1950-trade-unions.htm>
- Progress In Mental Health, British office of Health Economics, 1965
- CIA Document: William L. Langer, Approved for Release Feb/03/2009
- Open Letter of the Central Committee of the CPSU to All Party Organizations, To all Communists of the Soviet Union, July 14, 1963
<https://www.marxists.org/history/international/comintern/sino-soviet-split/cpsu/openletter.htm>

المراجع

الكتب باللغة العربية

- موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، الطبعة الأولى 1989
- دفاعاً عن المادية والتاريخ- مُداخلة نقدية مُقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد 1990
- فلسفة التمرد- نقد الفلسفة البرجوازية الراديكالية، ادوارد باتالوف، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة الجديدة 1981
- مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مُستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974
- جدل التنوير-شذرات فلسفية، تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006
- التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش، ترجمة د. حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1982
- العقل والثورة-هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970
- الإنسان ذو البعد الواحد، هيرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، الطبعة الثالثة 1988
- نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية، ماركوز، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير 1984

- العقل في التاريخ، هيغل، ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبدالفتاح امام، دار التنوير، تاريخ النشر غير مذكور
- المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول من فلسفة هيغل، والتر ستيس، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، 2007
- دفاتر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988
- مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1975
- المجتمع السوي، اريك فروم، الترجمة العربية بمقدمة محمود منقذ الهاشمي دار النشر غير مذكورة، 2009
- اصل الأخلاق وفصلها، فريدريك نيتشه، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تاريخ النشر غير مذكور
- قلق في الحضارة، سيغ蒙德 فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت 1996
- الحب والحضارة، هربرت ماركوز، ترجمة مطاع الصفدي، دار الآداب بيروت، الطبعة الثانية 2007
- الأنا والهو، سيغ蒙德 فرويد، الدكتور محمد عثمان نجاتي، مكتبة الشروق 1982
- محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، سيغ蒙德 فرويد، ترجمة عزت راجح، منشورات مكتبة مصر، تاريخ النشر غير مذكور
- ما فوق مبدأ اللذة، سيغ蒙德 فرويد، ترجمة اسحاق رمزي، دار المعارف، دار النشر غير مذكور
- خبايا الانهيار، فياتشسلاف شيرونين، ترجمة يوسف الجهماني وجمال الأسعد، دار حوران للنشر 1998
- الماركسية السوفييتية، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة 1973
- السياسة كموضوع للدراسة الاجتماعية- نقد الأسس المنهجية لعلم السياسة البرجوازي الحديث، ترجمة زياد الملاً، دار دمشق، 1981
- الحرب الباردة الثقافية- السي أي أيه والحرب الباردة الثقافية، فرانسيس سوندرز، المركز القومي للترجمة سنة 2009
- المختارات في 10 مجلدات، المجلد الخامس، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو 1976
- كتابات أساسية-الجزء الثاني، مارتن هايدغر، ترجمة وتحرير اسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة 2003
- الإنسان والثورة العلمية-التكنيكية، غينادي فولكوف، دار التقدم 1976
- الثورة والثورة المضادة، هربرت ماركوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، 1973
- فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الثاني، دار التقدم موسكو 1979

- النضال الطبقي في فرنسا من 1848 إلى 1850، ماركس.
- بكين-سياسة بلا مبدأ، وكالة نوفوستي، تاريخ الشنر غير مذكور
- بصدد الجملة الثورية، لينين، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، تاريخ النشر غير مذكور
- بصدد كتاب لينين مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية، ميخائيل تروش، دار التقدم
- نظرية المجتمع الصناعي-السلاح الفكري الجديد للامبريالية، غونتر روزه، ترجمة دمفيد حلمي ود. كمال زبيده، دمشق 1974
- لينين والرأسمالية الحديثة- ج. خروموشين (تاريخ اصدار الكتاب غير مذكور)
- ماركس وإنجلز المُختارات في أربعة مُجلدات، المجلد الأول، دار التقدم 1975
- رأس المال، المجلد الأول، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي 2013
- ضد دوهرينغ، إنجلز، دار التقدم 1984
- المختارات في 10 مجلدات، المُجلد السادس، فلاديمير لينين، دار التقدم 1977
- الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016
- كانديد أو التفاؤل، فولتير، ترجمة انا ماريا شقير، دار ومكتبة الهلال ودار البحار 2005
- عن النقابات، لينين، دار التقدم 1979
- خطوة إلى الأمام، خطوتان إلى الوراء، فلاديمير لينين، دار التقدم، تاريخ النشر غير مذكور
- 1984، جورج أروويل، ترجمة أنور الشامي، المركز الثقافي العربي 2006.
- مزرعة الحيوانات، جورج أروويل، ترجمة شامل أباطة، دار الشروق للنشر، 2009
- المادية ومذهب النقد التجريبي، لينين، دار التقدم، 1981
- المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية 2008
- مُحاورات فلسفية في موسكو، مُراد وهبه، دار الثقافة الجديدة 1974
- مختارات ماركس وإنجلز في أربعة مجلدات، المجلد الثاني، دار التقدم 1975
- نقد الاقتصاد السياسي، ماركس، ترجمة الدكتور راشد البراوي، دار النهضة العربية
- عرض موجز للمادية الديالكتيكية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت، دار التقدم، تاريخ النشر غير مذكور

- الماركسية والحريّة، ريتشارد كوسولابوف، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1975
- نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، مينايف، دار التقدم، تاريخ النشر غير مذكور
- فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد التاسع، دار التقدم، موسكو 1978
- مراسلات ماركس وإنجلز، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق 1981
- الثورة المغرورة-نقد التجربة الستالينية، ليون تروتسكي، ترجمة رفيق سالم، دار الطليعة للطباعة والنشر 1968
- نقد المفاهيم النظرية لماو تسي تونغ، هيئة من العلماء السوفييت، دار التقدم 1974
- الواقعية الاشتراكية-المنهج والأسلوب، ي. غروموف، دار ابن خلدون للطباعة والنشر 1975
- أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، مخطوطات 1844 الفلسفية-الاقتصادية، اعداد الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976
- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي (تاريخ النشر غير مذكور)
- أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي: إنجلز ديالكتيك الطبيعة، الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي 1976
- فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الرابع، دار التقدم 1978
- ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988
- تاريخ موجز للزمان، ستيفين هوكينغ، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006
- المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية، خ. فاتاليف، تعريب وشرح: د. هنري دكر، دار الفارابي ودار الجماهير الطبعة الثانية، تاريخ النشر غير مذكور
- أصل الإنسان والمجتمع، الماركسي السوفييتي الدكتور في العلوم الفلسفية ايغور أندرييف، ترجمة شبيب بيضون، دار الفارابي 1979
- تطور الفكر الفلسفي، تيودور أوزيرمان، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، الطبعة الرابعة
- لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك إنجلز، دار روافد للنشر والتوزيع 2014
- الأيديولوجيا واليوتوبيا-مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم، ترجمة د. محمد الديريني، شركة المكتبات الكويتية 1980
- مقدمة اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل، ترجمة هيثم مناع، منشورات الجمل 1986
- بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر 1972
- العائلة المقدسة، ماركس وإنجلز، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، سنة النشر غير مذكورة

- فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، المجلد الأول، دار التقدم، موسكو 1978

المقالات باللغة العربية

- جورج لوكاش والايديولوجيا البرجوازية المعاصرة، مانفريد بور، ترجمة مالك أبوعليا
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=695671>

- الفلسفة والجماليات عند موريس ميرلوبونتي، كونستانتين ميخايلوفيتش دولغوف، ترجمة مالك أبوعليا.
<http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=673799&t=4>

- النظرية النقدية والنظرية التقليدية، ماكس هوركهايمر، ترجمة مصطفى الناوي، دار نشر عيون المقالات، الطبعة الأولى 1990

- مقالة: نشاط وكالة المخابرات المركزية في نصف القارة الافريقية الجنوبية، الدكتور عبد العظيم أحمد، مجلة الطريق، العدد الخامس، 1981

- حول الشيوعية الأوروبية، غاس هول، ترجمة سعد رحمي، دار الثقافة الجديدة القاهرة 1982

- حول الاضراب، لينين
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=32461>

- الأيديولوجيا كظاهرة للوعي الاجتماعي، فلاديسلاف كيله، ترجمة مالك أبوعليا
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=707189>

- مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة، لينين، دار التقدم- موسكو، دار النشر غير مذكورة

- مجلة قضايا العصر 7، يصدرها الحزب الاشتراكي اليمني، 1984

- الاشتراكية الطوباوية والعلم، فريدريك إنجلز، اشراف سلامة كيله دار الفارابي 2013

- مفهوم الممارسة في فلسفة كارل ماركس، تادوش ياروشفسكي، ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي 1979

- إنجلز والعلم، جون برنال، ترجمة علي عامر، موقع الحوار المتمدن
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569778>

- العقل والثورة-الفلسفة الماركسية والعلم الحديث، الان وودز وتيد غرانت، ترجمة جزء من الفصل بعنوان (كيف نشأت الحياة): مالك أبوعليا.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=587926&r=0>

- الأيديولوجيا والوهم، مالك ابوعليا
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=493023>

English Books

- Political Consciousness in the USA- Traditions and Evolution, USSR Academy of Sciences, Yuri Zamoshkin and Edward Batalov, Progress Publishers 1980
- Marxism, Revolution and Utopia, Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 6, Routledge Publisher 2014
- Negative Dialectics, Theodor Adorno, Translated By E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul LTD 2004
- Aspects of Sociology, Max Horkheimer and Theodor Adorno, Translated by John Viertel, Beacon Press Boston 1972
- Hegel-Three Studies, Theodor Adorno, Translated by Shierry Nicholsen, The MIT Press 1993
- The Positivist Dispute in German Sociology, Theodor Adorno and Karl Popper and Others, Translated By Glyn Adey and David Frisby, Published By Heinemann Educational Books Ltd 1976
- Studies in Prejudice, Adorno and Others, the American Jewish Committee
- Eclipse of Reason, Max Horkheimer, Continuum New York
- Collected Papers of Herbert Marcuse, Edited by Douglas Kellner, Volume Two: Towards a Critical Theory of Society, Routledge 2001
- The Fragments, Empedocles, William Leonard, The Open Court Publishing Company
- Completed Works, Freud, (Publishing House is not Cited)
- the Frankfurt School on Religion, Edited By Eduardo Mendieta, Routledge 2005
- the Jargon of Authenticity, Theodor Adorno, Translated By K. Tarnowski and F. Will, Northern University Press
- The International Working Class Movement-Problems of History and Theory in Seven Volumes, the Working Class movement in the Developed Capitalist Countries After the Second World war 1945-1979, Progress Publishers
- Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort, Princeton University Press, 2013. (I Could not Find the Completed Book, Only Few Papers)
- Contemporary Trotskyism: It's Anti-Revolutionary Nature, M. Basmanov, Progress Publishers 1972

- May Day Manifesto 1967-1968, a Re-Issue of the Text of the May Day Manifesto, With a New Introduction by Michael Rustin, Stuart Hall, Edward Thompson and Raymond Williams, 2013
- Class and Class Conflict in industrial Societies, Ralf Dahredorf , Stanford University Press, 1959.
- The Untold History of the United States, Vol2, Young Readers Edition, Peter Kuznick and Oliver Stone
<https://books.google.jo/books?id=ATHCAwAAQBAJ&pg=PT171&lpg=PT171&dq#v=onepage&q&f=false>
- Five Lectures, Herbert Marcuse, Translation By J. J. Shapiro and S. M. Weber, Allen Lane The Penguin Press 1970
- Obsolete Communism: the left wing alternative, Daniel Cohn Bendit and G. G. Bendit, Translated by arnond pomerans, Mcgraw-hill Book Company
- The American Century and Beyond: U.S. Foreign Relations, 1893-2015, George C. Herring
- New Politics of Science, David Dickson, Pantheon Books, 1984, P177
- The War Physicists, Edited By Bruno Vitale, instituto di Fisica, Teorica1972, P39
- China Swallow Asia?, Ernst Henry, Novosti Press Agency Publishing House, Moscow 1979
- Peking and the Vietnam People's Struggle, Novosti Press Agency Publishing House, 1973
- Facing the Enemy- A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968, Alexandre Skirda, Translated by Paul Sharky 1987, AK Press
- Recent Social Trends in Italy, 1960-1995, Antonio Chiesi, Alberto Martinelli, Sonia Stefanizzi
https://books.google.jo/books?id=8G-REhOkLAWC&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- The Hot Autumn in Italy 1969:
<https://en.internationalism.org/ir/140/hot-autumn-1969>
- Twilight of the Idols, Translated by Richard Polt, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge

- Karl Marx Theories of Surplus-Value, Part1, Progress Publisher 1969
- The Affluent Worker in the Class Structure, Jennifer Platt and others, Cambridge Studies in Sociology, 1969
<https://books.google.jo/books?id=7QM4AAAAIAAJ&printsec>
- The Opium of the Intellectuals, Raymond Aron, Translated by Terence Kilmartin, The Norton Library
- Political Man, The Social Bases of Politics, Seymour Martin Lipset, Library of Congress
- Return From the Stars, Stanislaw Lem, Translated by B. Marszal and F. Simpson, Helen and Kurt Wolf Book
- The Cultural Contradictions of capitalism, Daniel Bell, Basic books Publishers, New york, 1976
- Understanding Media, The Extensions of Man, Marshal McLuhan, London and New York
- Social Theory and Social Structure, Robert Merton, Collier Macmillan Publishers 1968 Edition
- Adventures of the Dialectic, Maurice Merleau-Ponty, Translated by Joseph Bien, Northwestern University Press 1973.
- The Bureaucratic Revolution, Max Shachtman, The Donald Press
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015074199814&view=1up&seq=1>
- The Road to Wigan Pier, George Orwell, Published By Delphine Lettau and Howard Ross, 1937
- Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, Benedetto Croce, Translated by C. Meredith, 1914
- The Philosophy of Money, Georg Simmel, Translated By Tom Bottomore and David Frisby, 3d Edition, Taylor and Francis Group
- A Critique of Masarykism, M.Silin, Translated By Anatoly Bratov, Progress Publishers 1975
- Marxism Versus Socialism, Simkhovich, Williams and Norgate

- The Development of the Work and Thought of Emmanuel Mounier: a Study in Ideology, Michael Kelly, Degree of ph. D.-Department of French Studies, University of Warwick. 1974
- Paul Tillich's Marxism, Terence M. O'keefe- Social research Journal. Vol.48 No.3 1981, P472-499
- History of Slavic Studies in the United States, Clarence Manning, P81 <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015019365652&view=1up&seq=97>
- The Political Theory of Bolshevism-A Critical Analysis, Hans Kelsen, University of California Press
- Karl Marx, Fredrick Engels, Collected Works, Volume 43, Progress Publishers
- Three Essays on Marxism, Karl Korsch. (without a Pubisher name) Downloaded from Archive.org
- Lenin As philosopher, Anton Pannekoek, (without Publisher name)
- The Essential Frankfurt School Reader, the Continuum Publishing Company
- Marx and Keynes, The Limits of the Mixed Economy, Paul Mattick, Scanned & published on the internet by: www.kavoshgar.org
- Economic Calculation and Forms of Property, an Essay on the Transition Between Capitalism and Socialism, Translated By John Taylor, Monthly Review Press London and New York 1970
- Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power, Karl Wittfogel, Yale University Press
- Joseph Stalin Works in 14 Volumes, Volume 10, Foreign Language Publishing House, Moscow 1954
- European Security and Peking Intrigues, Novosti Press Agency Publishing House, 1973
- Blackshirts and Reds, Rational Fascism and the overthrow of communism, Michael Parenti, City Lights Books, 1997
- The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, Max Weber, Translated By R. I. Frank, First Published 1897
- Economy and Society, Max Weber, University of California Press

- The sources of Social Power, Michael Mann, Cambridge University Press 1986
- History and Class Consciousness, Georg Lukacs ,Translated by Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- Critical Theory, Selected Essays, Max Horkheimer, Translated By Matthew J. O'connell and others, The Continuum Publishing Company, New York
- The Concept of Nature in Marx, Alfred Schmedt, Western Printed Services Ltd, Bristol
- Science in Russia and the Soviet Union, Loren Graham, Cambridge University Press 1993
[https://books.google.jo/books/about/Science in Russia and the Soviet Union.html?id=m_wPpj64GqMC&redir_esc=y](https://books.google.jo/books/about/Science_in_Russia_and_the_Soviet_Union.html?id=m_wPpj64GqMC&redir_esc=y)
- Karl Marx, Fredrick Engels, Collected Works, Volume 41, Progress Publishers
- Marxism, An Historical and Critical Study, George Lichtheim, Fredrick A. Praeger Publishers New York
- Main Currents of Marxism, Volume 1 The Founders, Leszek Kolakowski, Oxford University Press
- Marxism and Scientific Socialism-From Engels To Althusser, Paul Thomas, Taylor and Francis E-Library
- Towards the Understanding of Karl Marx: a Revolutionary Interpretation, Sidney Hook, London, Victor Gollancz LTD
- The Structural Transformation of the Public Sphere, Jurgan Habermas, Translated by Thomas Burger
- Prisms, Adorno, Translated By Samuel and Shierry Weber, (No Publisher name)
- Marx's Theory of Ideology, Bhikhu Parekh, the Johns Hopkins University Press, 1982

English Articles

- The Opposition of the “Critical Theory” of Society to the Materialist Conception of History, G. Ivanov, Soviet Studies in Philosophy, 24, 1985
- The Social Philosophy of the Frankfurt School and Contemporary Philosophical Revisionism, Stanislav Morozov and Z. Yavurek, Soviet Studies in Philosophy, 1985

- Radio Research Project Article on Wikipedia:
https://en.wikipedia.org/wiki/Radio_Research_Project
- The Reflection of Marxism in Petty-bourgeois Consciousness, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 23:4, 1985
- Conception of An Adequate Philosophical System, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy 14:4, 1976
- The Foundation of Historical Materialism, Herbert Marcuse, 1932
<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/historical-materialism/index.htm>
- Is Marcuse's "Critical Theory of Society" Critical? Yuri Zamoshkin and Nelly Motroshilova, Soviet Studies in Philosophy, 8:1, 1969
- Sartre on Cuba Revisited: the Unhappy Consciousness of the Marxist Sartre, Jay Murphy- Sartre Studies International, Vol2, No2 1996
- The Frankfurt School and the Social Conceptions of the Contemporary Petty-Bourgeois Left-Radical Movement, Boris Nikolaevich Bessonov, 1986
- The Potentials of World Communism, Herbert Marcuse, August 1, 1949
<http://kingsreview.co.uk/articles/oh-so-social/>
- Fla. Anti Communism Course is Divisive Cold War Legacy, By Berry Klein
<https://www.edweek.org/ew/articles/1983/05/18/03200014.h02.html>
- On Conservative Attitudes, Bo Anderson and Morris Zelditch and others, 1964
- The Problem of Transitional Formations, George Novack, International Socialist Review Vol 29 No 6
- Can American Workers make Socialist Revolution? George Novack, International Socialist Review Vol 30 No 1
- Daily Report, Foreign Radio Broadcasts, Issues 236-240. P180-181
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435064983687&view=1up&seq=180>
- Some Reflections on Student movements of the 1960s and early 1970s, Colin Barker-Revista Critica de Ciencias Sociais, 81, 2008
- Peking Review, More on the differences between comrade Togliatti and us, March15 1963

- Postwar Capitalist Development at the Turning Point, Dick Roberts, International Socialist Review Vol 29 No2

- The Obsolescence of Marxism, Herbert Marcuse
http://www.autodidactproject.org/other/marcuse23_obsolescence.html

- An Essay on Liberation, Herbert Marcuse
<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>

- The “Student Revolution” in the USA and the Crisis of Bourgeois Values, M. I. Novinskaya, Soviet Studies in Philosophy, 12:2, 1973

- A Letter to Bogdanov and Gusev, Lenin
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/feb/11.htm>

- The Crisis of Menshevism, Lenin
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/crimensh/iii.htm>

- the Student Movement and the Present Political Situation, Lenin
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/oct/03b.htm>

- Angela Davis and the Changing Paradigm of Academic Freedom, S. H. Aby. American Educational History Journal: Volume 34, page 292:
<https://books.google.se/books?id=SvknDwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

- when France Rebelled, Workers Solidarity Movement:
<http://www.wsm.ie/Paris-May-1968>

- Adolescents and Their Music, Edited by Jonathan S. Epstein, Routledge Library Editions
<https://books.google.jo/books?id=hUX7CwAAQBAJ&pg>

- Paris-May1968, Maurice Brinton:
<https://www.marxists.org/archive/brinton/1968/06/may-68.htm>

- From the Site: Documents from May 1968
<https://mai68inenglish.com/2018/05/07/tract-declaration-of-the-french-communist-party-7-may-1968-pcf/>

- From the Site: Libcom.Org: <https://libcom.org/history/slogans-68>

- The Autonomy of Theory: a Short history of new left review 1980, Ian Birchall
<https://www.marxists.org/history/etol/writers/birchall/1980/xx/nlr.html>

- Building NPAC Parley a Key Political Task: The Militant Newspaper, Vol 34- No 43, Nov 20 1970, P7

- Leo Tolstoy as the Mirror of the Russian Revolution, Lenin, 1908
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/sep/11.htm>

- George Orwell, Voice of a long Generation, Sir Bernard Crick, 2011
https://www.bbc.co.uk/history/british/britain_wwtwo/orwell_01.shtml

- Karl Vorlander- a neo-Kantian Marxist?, Howard Williams, 2018

- Introduction to Critique of Dialectical Reason, Jean-Paul Sartre 1960
<https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/critic/sartre1.htm>

- Soviet Philosophy: Past and Present, and Prospects for the Future, Jozef Bochenski, 1963

- The Great Split, J. Bochenski, 1968

- On Wetter's Soviet Ideology Today, Pavel Kopnin, Soviet Studies in Philosophy, 1965

- The Russian Revolution fifty Years After- it's nature and consequences, 1967, George Kennan, Foreign- Affairs, Vol. 46, No. 1.

- on the comparative study of communism, Robert tucker 1967, World Politics, 19

- Assignment for the 70s, John Fairbank, The American Historical Review, Vol LXXIV, Number3, Feb 1969

- Doctoral Dissertations on Russia and the Soviet union Accepted By American, British and Canadian Universities 1960-1964, Jesse J. Dossick, Slavic Review Vol. 23 No. 4

- Red Fascism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Image of Totalitarianism 1930s-1950s, Les Adler and Thomas Paterson, The American Historical Review, Vol. 75, No 4, 1970

- Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Carl Friedrich and Zbigniew Brzinski, Frederick A. Praeger Publishers

- Soviet and American Politics: The Dialectic of Opposites, H. Gordon Skilling, The Canadian Journal of Economics and Political Science, Vol. 31, No. 2, 1965

- Why I am a Marxist, Korsch:
<https://www.marxists.org/archive/korsch/1934/why-marxist.htm>

- Anton Pannekoek, Paul Mattick , 1962:

<https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1960/pannekoek.htm>

- Socialist Humanism-an Epistle to the Philistines, E. Thompson
<https://www.marxists.org/archive/thompson-ep/1957/sochum.htm>

- Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy, Marx
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>

- How the Soviet Revisionists Carry out all-round Restoration of Capitalism in the U.S.S.R, Foreign Languages Press, Peking 1968

- Soviet Social-Imperialism Most Dangerous Source of War, Peking Review 5, January 30, 1976, P9

- Bureaucracy and the Individual, Yuri Zamoshkin, Soviet Review, 2:8 1961

- Rethinking Soviet Democracy, Popular Participation in Family Law Reform After Stalin, Kazuko Kawamoto, Japanese Science Review 2, 2014

- a Warsaw Pact Summit Meeting Today Called For..., Mathis Chazanov
<https://www.upi.com/Archives/1983/06/28/A-Warsaw-Pact-summit-meeting-today-called-for-a/5010425620800/>

- Manifesto of the fourth International on imperialist War and the Proletarian World Revolution, 1940
<https://www.marxists.org/history/etol/document/fi/1938-1949/emergconf/fi-emerg02.htm>

- Marx's Influence on the Early Frankfurt School, Chad Kautzer (this Article Seems Part of a Book Which I Couldn't Know its Name)

- the Annals of the American Academy of political and social science- Arms Control and Disarmament: a View from The USA, Marshall Shulman 1974

- The Journal of Philosophy, Vol 63, No. 23 1966- Blanshard's Reduction of Marxism, Ivan Babic, P749-750

- The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe, Philip Gorski, Yale University, the Journal of Modern History March 2006.

- The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in German Lands, Davide Cantoni, Barcelona Economic Working Papers Series: Working Paper Num 524

- Engels And Darwinism, K.M. Zavadskii, A.B. Georgievskii, A. p. Mozelov Voprosy Filosofii, 1971

- Russian Geology and the Plate Tectonic Revolution, Victor Khain, Anatoly Ryabukhin,

2002

- From Marx To Engels, London 14 December 1853

https://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1853/letters/53_12_14.htm

- Haldane's Reply on Lerner's Article: Is Professor Haldane's Account of Evolution Dialectical?

<https://www.marxists.org/archive/haldane/works/1930s/daereply.htm>

- Marxism and Existentialism Controversy on the Dialectic, Translated by William Remley, December 7/ 1961.

- Korsch's "Road to Marx", Paul Breines 1975

<http://lust-for-life.org/Lust-For-Life/KorschMarx/KorschMarx.htm>

- Critical Notes on Adorno's Sociology of Music and Art, Donald Kuspit- the Journal of Aesthetic and Art Criticism, Vol.33, No.3, 1975

English Academic Thesis

- The new left and the Histography of the Cold War, University of British Columbia, James Viggo Jensen 1969

- Collateral Damage: Anti-Communism and U.S. Cultural Policy, Donald Elwin Adams, University of Missouri-Kansas

- The Social Philosophy of Georges Sorel, by John Watson Robinson, Boston University, 1938

German Articles

- Ein neuer ideologiebegriff?, Horkheimer, 1930

https://www.gleichsatz.de/b-u-t/kriton/hork/horkheimer_mannheim.html

الفهرس:

4	المقدمة
10	القسم الأول
10	مدرسة فرانكفورت
21	النظرية النقدية في الولايات المتحدة في الثلاثينيات والأربعينيات
24	هوركهايمر
29	الجدل السلبي
34	جدل التنوير
39	لاعقلانية السلبية
48	العقل والثورة
57	فرانكفورت والتحليل النفسي
80	العلاقة مع الدين
83	القسم الثاني: المجتمع ذو البعد الواحد
84	الفصل الأول: الثمار السامة
99	الفصل الثاني: الإنسان ذو البعد الواحد
104	نظرات ماركوز حول المجتمع الرأسمالي الحديث
124	رفض ماركوز للطبقة العاملة
131	المعارضة الجديدة
146	الشباب والثورة
153	الطلاب والمجتمع
160	هل يستطيع الطلبة قيادة الثورة؟
162	أحداث 1968
167	هل الطبقة العاملة "مدمجة"؟

182	التغيرات في الطبقة العاملة.....
186	التناقض الأساسي.....
187	أسطورة المجتمع الصناعي.....
192	الفصل الثالث: العدمية والإحساس بالرضا والسخط.....
194	آلية القولية.....
200	الأيدولوجيا الاستهلاكية.....
207	كرب الأخلاق.....
211	قلق وأساطير الإحساس بالرضا.....
219	الإحساس بالرضا والإصلاحية الاجتماعية.....
222	أساطير المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي.....
227	الهدونية الأناركية.....
233	الإحساس بالسخط.....
237	إغراء العدمية.....
243	أسطورة النفي واليأس.....
246	تفكيك أسطورة اليأس.....
253	مُثل الإحساس بالسخط.....
257	السقوط.....
259	الفصل الرابع: أوروبيل والمجتمع ذو البعد الواحد.....
265	القسم الثالث: ماركوز والماركسية السوفيتية.....
266	الماركسيولوجيا والسوفيتولوجيا.....
285	الماركسية السوفيتية: التحليل النقدي.....
341	هربرت ماركوز ومسألة التعايش السلمي.....

357	ماركوز والواقعية الاشتراكية.....
360	هل الماركسية السوفييتية، دوغما؟.....
366	القسم الرابع: الماركسية الغربية
397	الفصل الأول: ماكس فيبر
403	حتمية اقتصادية مُقابل تعددية خَلاقة؟.....
413	منهجية فيبر، تعددية العوامل أم غائية دائرية؟.....
424	الفصل الثاني: رفض ديالكتيك الطبيعة وفصل ماركس عن إنجلز
425	ديالكتيك الطبيعة.....
450	فصل ماركس عن إنجلز.....
459	الفصل الثالث: الأيديولوجيا والوهم
460	نقد المدرسة النقدية للأيديولوجيا.....
471	الجدور النظرية البرجوازية لاعتبار الأيديولوجيا وعياً زائفاً.....
474	الجدور الوضعية لمفهوم (الأيديولوجيا وهم).....
476	العلموية الحديثة.....
480	النظرة العلمية للأيديولوجيا.....
496	الخاتمة
497	المصادر والمراجع باللغتين العربية والانجليزية