(أضع رهن إشارتكم، طلبتي الأعزاء، مضامين ثلاث محاضرات متتابعة، على أن تجدوا على موقع الكلية محاضرتين بعد أسبوعين من الآن، إذا استمر الوضع على هذا الحال. أيضا أضع عنواني الأكاديمي رهن إشارة كل من يريد منكم طرح سؤال أو استفهام حول مضمون المحاضرات hatim.amzil@usmba.ac.ma)

نخصص هذه المحاضرات للمحور الثاني من دروس وحدة **الفلسفة النقدية** المعنون بـ **هوركهايمر: تأسيس الفلسفة النقدية**. المحاضرة الأولى بعنوان: **الأصول الفلسفية والسوسيولوجية لمفهوم التشيؤ**. فيها نعرض تشكل مفهوم التشيؤ في فلسفتي ماكس فيبر وجورج لوكاتش. أما المحاضرة الثانية والثالثة فهما تسيران في منحى تطبيقي لأننا سنحلل فيهما مقالين أساسين من مقالات كتاب **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**.

الأصول الفلسفية والسوسيولوجية لمفهوم التشيؤ

Réification/ chosification

رأينا في محاضرة سابقة المسار الفلسفي الذي قطعه مفهوم "الاغتراب" قبل أن يقوم ماكس هوركهايمر باستثماره، وبعده جُلُّ مفكري مدرسة فرانكفورت. أما هذه المحاضرات، فالأولى تركز على مفهوم التشيؤ، وأصوله الفلسفية والسوسيولوجية. أما المحاضرة الثانية فهي قراءة تحليلية نقدية لمقال هوركهايمر "النظرية النقدية والنظرية التقليدية". وتلي المحاضرتين السابقتين ثالثة موضوعها دفاع هوركهايمر عن النزعة المادية في تحليل الظواهر الاجتماعية وذلك في مقابل ما أسماه "النظرة الميتافيزيقية".

إذا كنا قد وجدنا الأصول الفلسفية لمفهوم الاغتراب في المتون الكبرى لفلسفات القرن التاسع عشر الألمانية، فإننا ننفتح في هذه المحاضرة على تحديد مفهوم التشيؤ انطلاقا من سوسيولوجيا ماكس فيبر وفلسفة جورج لوكاتش. مع الإشارة إلى أن هذين الفيلسوفين لم يكونا سباقين إلى تحديد هذا المفهوم، فالتشيؤ مفهوم أصيل في فلسفة كارل ماركس، بحيث وجدنا أن مفهوم الاغتراب في بعض نصوصه لا ينفصل بتاتا عن مفهوم التشيؤ، فتغريب الذات الإنسانية يمر عبر تحويلها إلى سلعة في نظام السوق الرأسمالي، وإلى وسيله هيمنة سياسية فاقدة للإرادة والحرية في الأنظمة البورجوازية.

فيبر ومفهوم التشيؤ

إذا لم يقبل البعض بتصنيف ماكس فيبر كواحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، فإن نظريته ذات الطابع الشمولي والعميق في آن، وسعة اطلاعه على منجزات فلسفة عصره وعلومه، حقائق تفرض علينا الاعتراف بالمكانة المتفردة والرفيعة التي احتلها هذا السوسيولوجي في مجال علم الاجتماع مقارنة بباقي المشتغلين بهذا الحقل المعرفي من أبناء زمانه. ترجع مكانة ماكس فيبر، السوسيولوجي الألماني، إلى الثقافة الواسعة والعميقة التي عُرف بها. كما تشهد آثاره في علم الاجتماع المعاصر على دقة أبحاثه السوسيو-تاريخية وصرامته المنهجية ودقة إحالاته الفلسفية، واعتماده في سوسيولوجياه على مقارنة الحضارات والثقافات بعضها ببعض.

ترك فيبر مشروعا معرفيا ضخما في السوسيولوجيا التاريخية اتسم بالنسقية والروح النقدية، وخلف وراءه مسالك إشكالية قامت على أساسها السوسيولوجيا المعاصرة(مثال: العلمنة في سوسيولوجيا الأديان)، ويعد فيبر بالنسبة للكثير من السوسيولوجيين المعاصرين مرجعا كلاسيكيا (بمعنى أنهم أخذوا عنه الكثير من مبادئ ومفاهيم علم الاجتماع). فنظريته في الأساس الديني للرأسمالية الغربية وتحليله للبيروقراطية ومفهومه عن الشخصية الكاريزمية وربطه لتقدم الغرب الحديث بـ "رفع السحر عن العالم"، وتمييزه أخلاق المسؤولية عن أخلاق العقيدة ومنهج الفهم الخاص بالعلوم الاجتماعية كلها نظريات ومفاهيم ومناهج تثبت مدى شساعة الثقافة العلمية لهذا السوسيولوجي وقوة تأثير تصوراته في سوسيولوجيا القرن العشرين.

تقـــديـــــم

نشأ مفهوم التشيؤ في عمق التحليل السوسيولوجي والفلسفي لمظاهر الحداثة لدى فيبر وفي ارتباط به، وذلك في علاقة بمفهوم آخر لا يقل أهمية في شبكة القراءة التي اعتمدها السوسيولوجيا الألماني في فهم التطور السياسي والثقافي للحداثة، إنه مفهوم العقلانية. يحيل هذا المفهوم على نمط تسييرِ وتدبير المؤسسات والمنظمات الاجتماعية الحديثة، إنه نمط من التدبير أدى في آخر مسار الحداثة إلى تشييء الإنسان.

لا يكن فيبر أي عداء لمظاهر العقلنة المهيمنة على أنماط السلوك الاجتماعي وعلى طرق ومناهج تدبير وتنظيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ذلك أن العقلنة أدت إلى تقدم مضطرد وإلى إنتاجية ذات أبعاد اجتماعية وقانونية واقتصادية لا يمكن إنكارها. لهذا اتسمت مقاربة فيبر للعقلانية الغربية بالحياد الموضوعي، إلا أن تحليل هذا الأخير لمظاهر العقلانية جعله يكتشف تحت صورتها الموضوعية نتائج "كارثية" على وضعية الإنسان في الثقافة والحضارة الغربيتين الحديثتين.

لذلك أدعوكم، طلبتي الأعزاء، إلى التدرج في تحديد مفهوم العقلانية وتحليل المظاهر السياسية والثقافية والأخلاقية التي يحيل عليها حتى نتمكن من كشف الترابط القائم بينه وبين تشيؤ الإنسان في الحضارة الغربية.

يعد مفهوم العقلانية عنصرا مركزيا في مشروع فيبر التحليلي، إنه المفتاح لفهم خلاصات هذا السوسيولوجي وطريقته في النظر لموضوعات أبحاثه الأمبريقية المختلفة في الدين والقانون وأشكال السلطة والاقتصاد، وكذا في كتاباته السياسية والأخلاقية. غير أن مفهوم العقلانية يحمل في المتن الفيبيري دلالات متعددة، ذلك أنه يوجد عدد من العقلانيات بقدر اختلاف وتعدد غايات وأهداف الأفراد والجماعات. وجدير بالذكر أن العقلانية في تحليل فيبر مفهوم لا يعني بالضرورة إعمال العقل باعتباره أداة الدقة العلمية والفحص القائم على أنماط البرهان والاستدلال، إن العقلانية مفهوم يحيل على نمط السلوك السيكولوجي أو السوسيولوجي الذي يربط الغايات المفكر فيها بوسائل محددة، بحيث لا تعني العقلانية حكما موضوعيا وكونيا ويقينيا، بل تتلخص في سلوك براغماتي يحدد بشكل ذاتي الغايات ويقرر الوسائل الملائمة لتحقيق تلك الغايات، مع تقييم دائم للعلاقة بين الغايات

والوسائل بغية الحصول على النتائج المتوخاة بأحسن الوسائل الممكنة. لهذا لا بد من تقسيم العقلانية إلى نوعين: عقلانية ذاتية وعقلانية موضوعية.

I – العقلانية الذاتية والعقلانية الموضوعية

من أجل مزيد من الدقة، رأى الباحث فريدريش فاندنبرغ Frédéric Vandenberghe أنه من الضرورة التخلي في تأويل التحليل السوسيولوجي للحداثة لدى فيبر عن مفهوم العقلانية لما يحتويه من دلالة علمية وموضوعية محايدة لصالح مفهوم المعقولية Rationalité.

تحيل المعقولية الذاتية على سيرورات ذهنية سيكولوجية ذاتية، بينما تحيل المعقولية الموضوعية على خاصية التدبير العقلاني للمؤسسات والتنظيمات التي تتعالى عن كل ما هو ذاتي(المؤسسات الاقتصادية والسياسية والعسكرية...). وعموما، تحيل المعقولية، سواء في صورتها الذاتية أو في صياغتها الموضوعية، على فهم عقلاني داخل أنشطة سيكولوجية أو اجتماعية، بحيث يقوم هذا الفهم العقلاني على استخدام عمليات وسيرورات معقولة بغرض البحث عن الانسجام الداخلي بين عناصر الفعل والنشاط البشريين، وذلك بإقصاء المشاعر والأحاسيس والأحكام والذاتية المسبقة.

هذا يحيلنا على مفهوم القيمة، أي التقدير الذي تمنحه الذات للشيء. هذا يعني أن القيمة، لاحظ فيبر، ليست خاصية داخلية في الشيء. إنها لا تنتمي إلى أي نظام سواء كان هذا النظام معطى حسيا أو كان متعاليا. القيمة، يؤكد فيبر، عبارة عن حكم أو موقف. لذلك لا وجود لقيم موضوعية ما دامت كل قيمة عبارة عن حكم بشري[1].

1 – المعقولية الذاتية: تنقسم المعقولية الذاتية إلى نمطين من المعقولية. معقولية يضع من خلالها الفرد غايات وأهدافا لعمله، وتكون هذه الأهداف والغايات عبارة عن مصالح مادية. أما النمط الثاني من المعقولية الذاتية فيقوم فيها الفرد بصياغة أهداف وأدوات فعله أو نشاطه بناء على غايات قيمية. ففعل صاحب النزعة الرأسمالية، مثلا، تحكمه المصالح المادية الصرفة. بينما يتحرّك صاحب الإيمان الطهراني التَّقَوي وفق غايات أخلاقية، كما

[1] – Julien Freund, **Max Weber**, PUF, Paris, 1969, p. 26.

يتحرك المناضل السياسي وفق غايات إنسانية تتجاوز ما هو شخصي. وعلى العموم، فالنوعين معا، سواء الفعل الخاضع لأهداف مادية أو ذاك المَوَجَّه بأغراض أخلاقية إنسانية يدخلان معا في حكم المعقولية الذاتية لأن الرأسمالي والطهراني المؤمن يضعان معا غايات خاصة، ولا يخضعان إلا لإرادتهما الذاتية ونظرتهما للأشياء والعلاقات، إذ كل واحد منهما ينطلق من تصور محدد للعالم يحكم نظرته ويوجه أحكامه.

في نظر فيبر، كل رغبة في فهم سلوك الإنساني، تقتضي تحليل المعقولية التي توجه ذاك السلوك. بناء على ذلك، فكل سلوك إنساني هو فعل عقلاني(لاحظْ أن مفهوم عقلاني لا يحيل هنا إلى أي معنى معياري للعقل !)، ذلك أن كل فرد يرسم أثناء كل سلوك غايات ويحدد وسائل وأدوات تمكنه من بلوغ تلك الغايات. ويكمن الفرق في اختلاف الغايات: بين الغايات المادية والغايات الأخلاقية القيمية. لهذا يمكن الحديث عن معقولية مادية ضيقة. ومعقولية قيمية رحبة. فالأولى تقف عند المصالح الآنية والمادية القريبة، بينما تتجاوز المعقولية الرحبة مجال المصلحة الشخصية، لتبحث عن دلالات ومعانٍ تتجاوز المصالح الشخصية الضيقة. لذلك لا عجب أن يتحرك الباحث عن الأهداف المادية وفق مصالح مادية واضعا نصب عينيه الاختيار التقني للوسائل والأدوات، غير مكترث بالاختيار الأخلاقي للغايات. لهذا نجده منشغلا بالغايات المادية وبتكلفة تحقيق هذه الغايات، ناظرا في مدى ملاءمة التكلفة مع الغايات المتوخاة، مترقبا النتائج وفق تخطيط عقلاني محكم، محاولا وضع إحصاء للخسائر والأرباح وفق منظور تقييمي قبلي وبعدي، وكل ذلك يكشف عن وجود هوس بالدقة في تحقيق الغايات والأدوات الملائمة. أما الفرد الذي يضع نصب عينيه قيما أخلاقية، فإنه يتحرك بمنطق نفس الهوس السابق، لكنه يتغيى قيما دينية أو سياسية أو أخلاقية، مُحَرِّكُه في ذلك الإحساس بالواجب اللامشروط[2]. إذن، لا تمتلك هذه البناءات والتصورات المتحكمة في الغايات الأخلاقية طابع الحكم الموضوعي، إنها تُفهم في بعدها الشخصي. مثال ذلك

---

[2] – تقوم النظرية الأساسية في **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** على أن فهم تقديس العمل الدنيوي في نظام الإنتاج الرأسمالي يتأسس على النظر إلى هذا "التقديس" باعتباره طريقا لخلاص المؤمن الكامن في العقائد الطهرانية البروتستانتية. فالمؤمن البروتستانتي لا يملك يقين الخلاص لأن الإله يمتلك إرادة مطلقة، ومعناه أن الطقوس والعبادات لا تُلزم الإله بمنح المؤمن خلاصه في العالم الآخر، والتالي تغدو الأعمال الدنيوية طريقا ممكنا للخلاص. لهذا قال فيبر إن محرك المؤمن البروتستانتي لا يتضمن يقين الحصول على الخلاص، لهذا يضع هذا المؤمن غاياتٍ محركةً لسلوكه دون أن يكتسي هذا السلوك طابع العلاقة الشرطية بين العمل والخلاص، فهو واجب لا مشروط.

سلوك المؤمن الطهراني/التقوي الذي يتحرك بوازع إيماني ومبادئ ثيولوجية تجعله في خدمة إلهه. يقول فيبر: "يقوم المؤمن المسيحي بواجبه، ويترك الحكم على نتائجه للتقدير الإلهي"(كتاب العالم والسياسي).

2 – المعقولية الموضوعية:

لاحظ فيبر وجود نمط آخر من المعقولية، لكنها معقولية تشمل مجال الحياة البشرية عامة، عرفتها كل الحضارات: في التنظيمات الاقتصادية والعسكرية والأنظمة السياسية، والانساق القانونية، وفي مجال التنظيم الاجتماعي والتربوي، وكذا في طرق تنظيم إنتاج المعرفة العلمية والمؤسسات الفنية. لذلك أطلق عليها فيبر المعقولية الموضوعية. إن المعقولية هنا تتجاوز الأفراد ورغباتهم الذاتية وغاياتهم مهما كانت طبيعتها. وتضم المعقولية الموضوعية صورا متعددة من المعقوليات لا تتحقق بدونها:

- **المعقولية الأداتية–التقنية**: تتمظهر من خلال الرغبة في الهيمنة والسيطرة على المحيط، سواء كان طبيعيا أو بشريا، وذلك عبر وضع غايات محددة ووسائل ملائمة، مع المراجعة الدائمة لمدى ملاءمة الوسائل للغايات، تحقيق لنجاعة دائمة في الهيمنة والسيطرة. لقد شكلت دعوة كل من ديكارت وبيكون مثالا لرغبة الإنسان في السيطرة على الطبيعة عبر تحديد الوسائل الملائمة لتحقيق غاية الهيمنة. كما نقلت النزعة الوضعية هذه الرغبة من سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى سيطرة الإنسان على الإنسان. هكذا لم يتوانى دوركايم عن الدعوة للنظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ووقائع. وقد استخدمت الدولة الحديثة المعرفة بغاية السيطرة على الإنسان(أمثلة: لقد استرشد التنظيم الاجتماعي والسياسي في البلدان الغربية بالمعارف المحصلة عن المجتمع والعلاقات داخله من أجل فرض السيطرة على الأفراد، كما شكلت المعرفة العلمية حول المجتمعات البدائية والمتخلفة وسيلة لحركة الاستعمار واستعملت أدوات للاحتلال والاستيطان...)
- **المعقولية النظرية–المفاهيمية**: من أجل تحقيق أهداف المعقولية التقنية السالفة الذكر تحتاج المعقولية الموضوعية لتصورات نظرية وفكرية تكون بمثابة الغلاف الإيديولوجي لتبرير أشكال الهيمنة. هذا ما أطلق عليه الباحث فاندنبرغ "التحكم النظري في الواقع"، وذلك بفضل إنتاج التصورات العلمية الملائمة من

لدن نخبة العلماء والمفكرين والباحثين بغاية تبرير الهيمنة المادية والتقنية على الطبيعة والإنسان[3]. ويلعب كل من الدين والفلسفة الدور الأساس في تشكل هذه التصورات. ذلك أن العلم لا يفكر(كما بين هيدجر)، إضافة إلى أن ميله نحو الموضوعية الواقعية يمنعه من لعب دور الغطاء الإيديولوجي، ذلك أن الغايات والأهداف لا تبتغي الحقيقة ولا تنطلق منها، بل تتأسس على نظرة براغماتية وتحدد غايات ليس لها أساس واقعي.

- **المعقولية الواقعية:** من أجل حشد الدعم للمعقولية المفاهيمية لابد من تقديمها في صورة سياسية أو دينية لإضفاء الطابع الواقعي عليها. فتأخذ صورة إيديولوجيا سياسية أو دينية أو طبقية، ولابد من أن تبدو على أنها تنشد المساواة مثلا في اختيارها للغايات والأهداف. يساعد هذا النمط من المعقولية في توجيه سلوك الأفراد المنتمين إلى التنظيم الاجتماعي أو السياسي، وذلك بأن يرسم لهم الغايات ويصوغها في عبارات دينية أو سياسية مثلا. يشار في هذا السياق إلى أن فيبر قد أشار إلى وجود عدد لا نهائي من المسلمات والقيم حدّ التناقض[4](قد يبدو العيش وفق القيم الدينية بالنسبة للشخص غير المتدين عبثا، كما سيبدو العيش تبعا لقيم التقوى والنزعة الطهرانية والورع اختيارا عبثيا بالنسبة للمتحرر من الالتزامات الدينية).
- **المعقولية الصورية:** يرجع وصف فيبر لهذه المعقولية بالصورية لأنها تهتم بتنظيم الأدوات وتنسيقها وليس همها هو وضع القيم. إنها معقولية تقوم على الافراط في حساب الوسائل والعمليات، وفي استطلاع

---

[3] – وضع راينهارت كوزليك فرضية فسر بها ظهور الأنوار. واعتبر أن الفكر نخبة الأنوار قدمت خدمات مدفوعة الثمن للطبقة البورجوازية الصاعدة.

Reinhart Koselleck, **Le règne de la critique**, trad. Hans Hildenbrand, Minuit, Paris, 1979.

[4] – عن تعدد القيم في فلسفة فيبر، أنظر:

Julien Freund, op. cit., p. 25-32.

لا نهاية للدلالات التي يمكن إلباسها للأشياء. فمن الناس نمن يرى الديمقراطية أعدل نظام سياسي، وهناك من ينظر إلى الاستبداد السياسي وسيلة ناجعة لفرض العدل بين أفرادٍ يسود الصراع بينهم بحم الطبيعة.

النتائج واستباقها. كما أنها معقولية موضوعية لاشخصية. وهذا ما يميز المعقولية الخاصة بالبنيات الاجتماعية في المجتمع الغربي الحديث.

II – العقلانية الصورية والتشيؤ

تحتل العقلانية الصورية مكانة خاصة في تحليل فيبر للحداثة. هذا المفهوم سيأخذه جورج لوكاتش عن فيبر كما سوف نرى، ثم أخذه بعده أعضاء مدرسة فرانكفورت بدلالة أكثر عمقا وجذرية لتحليل انزياح الحداثة عن أهدافها. فالعقلانية الصورية تؤدي رأسا إلى حرمان الأفراد من الحرية، لأنها لا تدمجهم في عملية اختيار أهدافها، كما أنها لا تكترث لأحلامهم ولا لإرادتهم ولا لغاياتهم.

تسعى هذه العقلانية إلى السيطرة والهيمنة على كل مجالات الحياة، لذلك اعتبرها فيبر مهددة "لحرية الإنسان وكرامته"[5]. فعوض تحقيق أهداف الأنوار سارت العقلانية الصورية عبر البيروقراطية والتنظيم الذاتي مهددة لأسس الحرية الفردية. لذلك انقلبت العقلانية الصورية إلى تشييء الإنسان.

نظرية تشييء الإنسان هي نظرية ماركسية، غير أن الإضافة الفيبيرية تكمن في الوقوف عند استقلالية أشكال العقلنة عن إرادة الأفراد والجماعات، وكأنها تكتسب حياة خاصة في سيطرتها على الإنسان، متجاهلة مصائر الأفراد ومشاعرهم وأحاسيسهم وأحلامهم وأحكامهم وأفكارهم ومعتقداتهم. صحيح أن مفهوم العقلانية الصورية قريب من مفهوم التشييء عند ماركس، لكن فيبر ركز من جهته على الطابع المستقل والقاهر للعقلانية الصورية.

هذا الربط بين العقلانية الصورية والتشيؤ تأثرت به مدرسة فرانكفورت منذ هوركهايمر مرورا بهابرماس. وبالعودة إلى فيبر، فقد رأى هذا السوسيولوجي أن انتشار تشيؤ الانسان في كل مكان تعبير عن "عبودية جديدة"[6].

---

[5] – Frédéric Vandenberghe, **Une histoire critique de la sociologie allemande**, **La Découverte**, Paris, p. 164.

[6] – Ibid., p. 165.

ورغم تأثر مدرسة فرانكفورت بتصور فيبر لتطور الحداثة الغربية في علاقة بانتشار العقلانية الصورية وامتدادها وهيمنتها على شتى مجالات الفعل الإنساني، إلا أن أعضاء المدرسة لم يسايروا نزعة فيبر التشاؤمية، وإن كان رائدهم هوركهايمر قد انتهى به المطاف إلى نزعة تشاؤمية فقدَ معها الأمل في إمكانية قيام مجتمع إنساني يتمتع كل أفراده بالحرية ويتقاسمون فيه بشكل عادل خيرات التقدم.

لقد آمن رواد مدرسة فرانكفورت في مرحلة أولى بشعارات الأنوار، وعملوا على محاولة تحقيقها واستكمال إنجازها بعد النكسات السياسية التي عرفها الزمن المعاصر مجسدة في الأنظمة الكليانية والحربين العالميتين. لهذا لم تتبنّ مدرسة فرانكفورت في مرحلتها الأولى كل التصور الفيبيري، ذلك أن نصوص فيبر حملت نظرة تشاؤمية لا تؤمن بقدرة "أنبياء المستقبل" على تحرير الإنسان من "قفص الحديد" الذي أدخلت إليه البيرقراطيةُ إنسانَ الحداثة، ذلك أن العقلانية الصورية المهيمنة تقضي على كل أمل في ميلاد الشخص الملهم/اللدني Charismatique[7].

لوكاتش وتشيؤ الإنسان في الرواية

لم تكتف مدرسة فرانكفورت باستلهام أفكار فيبر فيما يخص مفهوم التشيؤ، إذ كان للمدرسة مصدر آخر للإلهام في هذا الموضوع، أقصد الفيلسوف جورج لوكاتش.

أول ملاحظة تسترعي قارئ كتاب **نظرية الرواية** هو وجود النظرية الماركسية في التشيؤ في خلفيته. وقد أشرنا في بداية محاضرتنا إلى أن ماركس كان سباقا للتنبيه إلى تحويل الإنسان في الصراع المادي داخل المجتمعات الرأسمالية إلى كائن بدون إرادة ولا حرية ولا كرامة.

---

[7] – من أجل تدقيق هذا المفهوم. ماكس فيبر، **العالم والسياسي**.

Max Weber, **Le savant et le politique**, trad. Julien Freund, Plon, 10/18, 1959, p. 126-127.

ما طبيعة الوضع البشري في المجتمع الغربي الحديث؟ للجواب على هذا السؤال، لم يسع لوكاتش إلى إعادة تكرار ملاحظات ماركس حول المظاهر الاجتماعية لواقع الاستغلال والتسليع والاغتراب، فقد أوفى هذا الفيلسوف وأغنى في هذا المضار، بل سار لوكاتش يكشف عن التمظهرات السيكولوجية لتشييء الإنسان، ولأجل هذا الغرض استعان في تحليله بالأعمال الروائية.

فالرواية بمثابة الصورة الفنية لعالمٍ لم يتمكن الإنسان من تحقيق ذاته وماهيته فيه. إن الرواية تعكس إحساس الإنسان بالغربة التامة في العالم. لقد لاحظ لوكاتش أن الرواية تجسد دائما، وذلك منذ رواية سيرفانتس "دون كيشوت دي لامانشا"، الصراع والتناقض بين الإنسان والعالم المحيط به؛ بين الفرد والمجتمع. إن الرواية في نظر لوكاتش صورة فنية للإحساس بالوحدة داخل الجماعة، والتعلق بالأمل بدون مستقبل.

وليس صدفة، وهذا مكمن قوة كتاب لوكاتش، أن الرواية ظهرت أثناء تطور المجتمع الغربي من نمط الإنتاج الاقطاعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، وما صاحب هذا من ظهور للبورجوازية بقيمها وشعاراتها الأنوارية(التقدم والعقل والحرية)، فالرواية بنية دالة على التحولات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية التي عرفها المجتمع الغربي الحديث.

تُصور الروايات الحديثة عالما يتهاوى أمام بطل (بطل الرواية) حاملٍ لقيم مطلقة، بحيث يظل البطل متشبثا بقيمه ضد قيم الجماعة. وإذا كانت قيم البطل مطلقة، غير خاضعة لنسبيات الزمان والمكان، فإن قيم الجماعة غالبا ما تقوم على تواضعٍ ضمني حول قيم استعمالية ونفعية عابرة. وهذا ما يفسر العلاقة الصدامية بين البطل والبنيات الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، كما يبين، في الآن نفسه، مصدر الصورة الشيطانية التي يلصقها المجتمع التقليدي بالبطل الطليعي. إن مصدر الطبيعة التراجيدية للرواية الحديثة كامن في تصادم القيم المطلقة مع القيم النسبية والنفعية المتغيرة والعابرة، وكامن أيضا في إحساس البطل بالوحدة والعزلة وهو يقود معارك ضد قيم يسكت عنها عالم الرواية ويتبناها البطل بالنظر إلى سلوكه النقدي والرافض لقيم المجتمع السائدة. وتجسد رواية سيرفانتيس السابقة الذكر المثال الواضح لصراع البطل التراجيدي لأجل القيم الأخلاقية العليا، فقد خرج بطل الرواية "دون كيشوت" لنشر قيم الفروسية من إقدام وشجاعة ونبل، إلا أنه كان ينتهي مهزوما أمام طواحين الهواء، الأمر

الذي دفعه إلى العدول عن مشروعه، فعاد إلى بيته منكسرا مريضا. تعكس صورة هذا البطل التراجيدي صراع الفرد في المجتمع الحديث، حيث ينتهي هذا الفرد مهزوما أمام البنيات الاجتماعية والثقافية السائدة، التي تحركها قوى خفية. لهذا ما أشبه حال أبطال المجتمع الحديث بِحَال بطل رواية سيرفانتيس !

أريد أن أنبه، قبل الاسترسال فيما أنا فيه إلى تشابهٍ أساسي بين ما انتهينا إليه مع فيبر وما نقوله الآن عن بطل الرواية التراجيدي. قلنا أعلاه أن العقلانية الصورية والتنظيم البيروقراطي للمجتمعات والتدبير وفق منطق حساب الوسائل والغايات قد قضى نهائيا على كل إمكانية لظهور الشخص الملهِم الذي يقود قومه إلى الخلاص، كذلك الأمر مع لوكاتش. إن النصر يؤول في النهاية إلى البنيات الاجتماعية والثقافية القائمة، وأن الرغبة في التغيير الجذري للمجتمعات تنتهي دائما بالفشل واليأس مهما كان نبل الأبطال الحاملين للقيم الإنسانية المطلقة.

في تحليله للخلفية الأخلاقية المتحكمة في كتابة الرواية، بيّن لوكاتش أن حضور القيم المطلقة في وعي المؤلف هو ما يدفعه إلى تأليفها. وتحضر هذه القيم في صورة واجبات (ما يجب أن يكون)، وليس في صيغة واقع قائم ومعيش. لذلك كان الطابع الإشكالي للقيم هو بمثابة المحرك الأساسي لتأليف الرواية. إن الرواية بهذا المعنى بمثابة حكم عن وضع قائم وموقف منه، وأن هذا الوضع لم يتم تجاوزه، رغم كمّ الأحكام النقدية التي تُصدرها شخصيات الرواية بوعي أو بدون وعي، ناهيك عن بطل الرواية.

إضافة إلى الخلفية الأخلاقية للرواية اهتم لوكاتش بمفهوم الزمن. فزمن الرواية الحديثة ليس هو زمن هيجل التقدمي الذي يتحقق في آخره الاكتمال، وليس زمن الأنوار الذي تنتقل فيه الأحدث من ظلام الماضي وقسوته إلى أنوار المستقبل وازدهاره. الزمن في الرواية الحديثة دليل على الانهيار والتردد والتقهقر. الزمن هو الحاجز بين البطل والقيم المطلقة، لأنه يكشف للبطل أن طبيعة الزمن العابرة تحول دون تحقق القيم المطلقة، فينتقل البطل من مرحلة الأمل إلى الحنين إلى الماضي وفي الأخير ينتهي به المطاف إلى السخرية من اندفاعه الشبابي وحماسته.

أما عن نهاية الرواية. لاحظ لوكاتش أن الروايات الأصيلة تنتهي بموت البطل. وهو موت رمزي في تأويل لوكاتش، يرمز إلى بلوغ وعي البطل درجة يدرك معها أن آماله في التغيير كانت صرخة في وادٍ.

ربما يرى البعض في محاولة لوكاتش النقدية حول الرواية نظرة مثالية غير متناسقة مع الخلفية الماركسية التي انطلق منها(أشرنا إلى ذلك سابقا)، مع ذلك، فقوة عمل هذا الفيلسوف تكمن في أنه كشف عن بعد أساسي من أبعاد الحداثة الفكرية، أي الرواية. وللمفارقة، فالرواية تعبير عن التحولات الكبرى في زمن الإيمان بقيم الأنوار. إن الرواية بمثابة التعبير الآخر/ الوجه الآخر للأنوار: فقد نشأت في الزمن نفسه وبموازاة مع شعارات العقلانية والتقدم والحرية، لكنها كانت وسيلة المفكرين والأدباء للكشف عن معاناة الذات في زمن الحداثة والعقلانية الموضوعية والتنظيم المحكم لسلسلة الإنتاج. إن الرواية صرخة الذات التي لم تعد تتعرف على ذاتها في الأنظمة الحديثة، بعدما حولتها العقلانية التطبيقية إلى شيء من ضمن أشياء.

أساس النظرية النقدية وبناؤها وغايتها

وقف هوركهايمر في مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" عند مفهوم النظرية. يحيل مفهوم النظرية في دلالته الفلسفية على بناء فكري قبلي يتضمن مجموعة من الفرضيات. ظهر هذا المفهوم في إطار العلوم الطبيعية، وحين تم نقل هذا النموذج من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية اعتبرت النظرية في إطار العلوم الاجتماعية مجموعة من الفرضيات المفسرة لظاهرة ما. لكن النظرية في هذا الإطار لا تعني بناءً كاملا تاما، فلا بأس أن يتم في مسيرة المعرفة العلمية إضافة عامل جديد في كل تفسير للظواهر. قد تُفسر حرب أو تمردٌ اجتماعي أو ثورة بمجموعة عوامل محددة في دراسة الحالة الأولى وقد تنضاف إلى العوامل القديمة عوامل جديدة أو تُسحب أخرى من التركيبة النظرية القديمة مع كل حادثة جديدة تنتمي إلى نفس جنس الظاهرة التي سبق دراستها.

مثلا في إطار تاريخ العلوم لم يعد مؤرخو العلم يكتفون بردِّ هيمنة التصور الكوبرنيكي في الزمن الحديث إلى الأسباب النظرية والمنهجية الداخلية لهذا التصور، وإنما قال بعضهم، في محاولتهم فهم أسباب تلك الهيمنة، بوجود قوة اجتماعية حاملة للتصور الكوبرنيكي، وبذلك تم في إطار هذا الفهم الاستعانة بعوامل اجتماعية لتفسير سبب نجاح وانتشار النظرية الكوبرنيكية في تاريخ العلوم. وإذا ظل تفسير قوة النظريات لا يعتمد على قوتها الداخلية مثلا، بل يعتمد على توجهات البحث وأهدافه، فإن هيمنة النظريات لا يمكن تفسيره بالاقتصار على الجوانب المنهجية والنظرية والمنطقية.

من المعلوم أن النظرية والتجربة يترابطان لتكوين معرفة علمية دقيقة بالواقع المدروس، وعليه فإن فشل المعرفة في التنبؤ يدفع إلى إعادة النظر في النظرية أو في أساليب وأدوات التجربة. المسألة في نظر هوركهايمر لا تتوقف عند هذا الحد، لأن هذه المعرفة تُصاغ في إطار غايات اجتماعية مرتبطة بالنظرية أشد الارتباط، الشيء الذي يجعل الاكتفاء بالتفسير النظري لانتصار نظرية ما تفسيرا قاصرا يتوقف عند الشأن الداخلي للنظرية دون أن يلتفت إلى عوامل أخرى. وكمثال على ذلك، يذكر هوركهايمر مسألة تحويل اكتشافات القدرات الانفجارية لبعض المواد الكيميائية إلى تطبيقات داخل مصانع لإنتاج المعدات العسكرية والقتالية، الشيء الذي يفرض علينا عدم الفصل

بين المعرفة النظرية بكيمياء الأجسام واستغلال هذه المعرفة في الصراعات البشرية وفي اغتناء المستثمرين في هذا المجال. لا وجود لمعرفة نظرية محضة، فكل تقدم علمي تم احرازه في هذا المجال لا يمكن فصله عن البواعث والغايات والأهداف التي تحركه وتشجعه وتحرض عليه.

إن الوضعية الحديثة للعلم داخل نسق الإنتاج الاجتماعي جعلت النظرية والعالِم من ورائها جزءا من آلة المجتمع الإنتاجية بشكل يخفى عن النظر غير المتمعن؛ البسيط والسطحي. ويتوجه هوركهايمر بالنقد لتصور مدرسة ماربورغ النيوكانطية في تصورها لدور العلم والنظرية والعقل باعتبارها بناءات متعالية مستقلة عن التاريخ والمجتمع والواقع، بحيث يقتصر عمل المفكر في إطار هذا التصور على تحديد مكان الجزئيات المكتشفة في النسق الشامل، ليغدو اللوغوس هو الواقع الفعلي، والحال أنها أفكار طوباوية جديدة في نظر هوركهايمر. لذلك فإن معرفة الإنسان لنفسه لا يمكن أن تكتفي بالاعتماد "علم الطبيعة الرياضي الذي يبدو على أنه لوغوس أزلي، بل [يحتاج] إلى نظرية نقدية للمجتمع"[8].

تنبّه هوركهايمر إلى أن الموضوعات التي يتلقاها الفرد كإدراكات حسية (عن العالَم المحيط به) ليست موضوعات طبيعية "حقيقية"، لأن هذا العالم – موضوع الإدراك– هو نتيجة نشاط بشري سواء تعلق الأمر بالمدن وطرق تنظيمها أو بالأرياف أو المؤسسات الاجتماعية... في هذه العلاقة، يشكل المجتمع ذاتا فاعلة، بينما يشكل الفرد ذاتا منفعلة. هذا التنبيه قاد هوركهايمر إلى ملاحظة مفارقة يُعد الفرد ضحية لها. فإضافةً إلى أن العالم المحيط بالفرد هو مصدر معرفة وهمية بفعل التنشئة الاجتماعية، وهي المعرفة التي تشكل فيما بعد جزءا من وعي الفرد المستلب، فإن هذا العالم نفسه يُشكّل مصدر معاناة للفرد، يمارس عليه قهرا من خلال أشكال الإخضاع والهيمنة والتوجيه. لذلك فإن التحرر من أشكال الإخضاع والهيمنة هذه، لن يمر إلا عبر التحليل النقدي للتصورات التي يحملها الفرد عن العالم. (لنتذكر أن هوركهايمر — وبعده مدرسة فرانكفورت– تأثر بفكرة جورج لوكاتش عن صراع الفرد المغترب مع البنيات الاجتماعية، وعن الاضطهاد الذي تمارسه هذه البنيات رغم أن الفرد هو أساسها ومنشئها !)

---

[8] – هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة ناجي العونلي، منشورات الجمل، بيروت، 1937، ص. 313.

إن هيمنة المجتمع على منظور الفرد للطبيعة واضحة. من المعلوم أن الأدوات المخبرية المستعملة في الملاحظة والتجريب العلميين خاضعة لمنطق تطور التكنولوجيا البشرية، وبالتالي حين يتوجه العالِم إلى الطبيعة فإنه يتوجه إلى الجوانب التي تكشفها الأدوات المخبرية المستعملة والتي تسمح بملاحظتها وقياسها هذه الأدوات. وعليه يمكن الجزم بأن نشاط المجتمع هو الذي يوجه الاهتمام والفضول المعرفيين. في هذا السياق ينبهنا هوركهايمر إلى ملاحظة غاية في الدقة وهي أن هذه الحقيقة يجب أن تدفعنا إلى اعتبار الأعضاء الحسية امتدادا لأدوات القياس المخبرية وليس العكس (أي اعتبار الأدوات امتدادا للحواس)[9].

تدرك الذات العارفة النقدية المؤطَّرة بوعي النظرية النقدية أن النشاطات الثقافية والاجتماعية صادرة عن عقلانية أداتية، مثلها مثل إنتاج السلع والمصنوعات، فتتبدى لها العلاقة بين الفرد والمجتمع كعلاقة تناقض حاد ينبغي ردها إلى ما يجب أن تكون عليه انطلاقا من غايات الحرية والاستقلالية التي تؤطر منظور الفيلسوف النقدي. وبناء عليه تكتشف الذات النقدية أن المجتمع وعلاقات أفراده الداخلية وأنشطته لم تخضع للإرادة والعقل، وأنها أشبه بالعلاقات في الطبيعة الموحشة الخاضعة لقانون الصراع.

تخضع المعرفة في العصر الراهن إلى نموذجين: أولا النموذج الديكارتي. في هذا النموذج، تعتبر الذات المفكر نفسها جوهرا مستقلا ومتميزا ومنفصلا عن الموضوع، كما تنطلق من كون الموضوع بالنسبة لها جوهرا خارجيا. وفوق هذين الحكمين المسبقين تعتقد الذات في إطار هذا النموذج أنها منفصلة عن الموضوع، وأن ما يجمع بينها وبينه ليس سوى علاقة إبستيمولوجية. أما النموذج الثاني، يمثله، في نظر هوركهايمر، ذاك المفكر الذي يعتبر نفسه لسان جماعة، كما يعتبر قوله خطابا خاصا بالفئة أو الطبقة والشعب، فتكون الذات في هذا الإطار ذاتا كلية لا فردية. وعليه فإن المعرفة الناتجة عن هذه الذات الجماعية إيديولوجيا بالمعنى الحرفي للكلمة. وخير مثال على هذا النموذج هو المفكر القومي. أما المفكر النقدي، الذي يمثل خطا ثالثا، فهو لا ينتمي للنموذجين معا. ذلك أن الفكر النقدي يتطلع إلى المستقبل من أجل حياة سعيدة لكل أفراد المجتمع. ولا يمكن تحقيق هذا النموذج النقدي في النظام الرأسمالي، لأنه نظام يشجع على الفئوية والطائفية والطبقية، ويشجع مفكر النموذج الثاني لأنه مفكر فئوي

---

[9] – نفسه، ص. 317.

أو طائفي أو طبقي. صحيح أن النظام الرأسمالي يدعو إلى البحث عن السعادة داخل المجتمع، لكنه بطبيعته لا يسمح بأن تكون السعادة ثروة اجتماعية. بينما المفكر النقدي مفكر إنساني.

هل ينتمي المفكر النقدي للطبقة البروليتارية؟ الطبقة البروليتارية مرشحة أكثر من غيرها من الطبقات لفهم معنى الاضطهاد والقهر والعوز وآثار الظلم السيكولوجية، لذلك تعتبر الأقدر على الدفاع على مجتمع المساواة (المساواة في السعادة والعدالة)، كما أن قدرتها على تحويل الطبيعة يجعل منها الأقدر على معرفة قدرة الإنسان حين يعمل بتضامن. لهذا رآها ماركس الأقرب لاحتضان مطالب النظرية النقدية. إلا أن هوركهايمر يدعو المنظر النقدي إلى عدم اتباع سيكولوجيا الجماهير لأنها لا تبرح دوافعها الانتقامية، وعليه أن يقف في وجه جموح الجماهير في اللحظات الحرجة ولا يَرْجُو الكثير من دغدغة الجماهير لمشاعره إن هي رفعته إلى درجة المرشد والملهم، لأنها مستعدة للتخلي عنه عند أول لحظة يعبر فيها عن تصوره للسعادة الاجتماعية الجماعية. لهذا على المنظر أن يوجه وعي الجماهير منذ البدء وإلا انفلت زمام الأمور من بين يده، وانقادت جموع الجماهير وراء غرائزها نحو مسارات ليست هي مسارات الفكر النقدي.

ما هو تصور "النظرية" في إطار النظرية النقدية؟ ليست النظرية "عجلة آلية تتحرك مسبقا"[10]، بمعنى أن النظرية النقدية ليست بناءات جوفاء سابقة عن اللحظة التي تُعَدُّ فيها. إنها فكر مستقبلي، وتسترشد بفكرة المجتمع العادل المنشود، لكنها لا تبني أفكارا طوباوية فوق السحب وقبل الآوان. إنها فكر تحليلي يساير الشروط والظروف والإنجازات بشكل متوازي وحثيث، تنطلق من واقع وخبرة لحظية وبناء عليه تحلل وتستشرف وتُصَوِّب.

وهذا يشدنا إلى موضوع ذي صلة بالسابق، ودائما في إطار مقارنة هوركهايمر النظرية التقليدية بالنظرية النقدية، وهذه المرة وجه المقارنة هو المنطق. فإذا كانت النظرية النقدية تنبنى على نفس الشروط المنطقية في التوجه بمفاهيم وبناء الحقائق على استدلالات، فإن علاقة السابق باللاحق علاقة متباينة بين النموذجين النظريين. فقد تخلت النظرية النقدية عن مفهوم العلة لصالح مفهوم الشروط، لأن صاحب النظرية النقدية يدرك عجز العمل النظري على الإحاطة التامة والكلية بكل الشروط المتحكمة في حركية الواقع الاجتماعي، وبناء عليه لا يؤمن الفيلسوف

---

[10] – نفسه، ص. 332.

النقدي بوجود ضرورة متحكمة في هذا الواقع على عكس الفيلسوف الميتافيزيقا. إن الإيمان بحرية الفاعل الاجتماعي(الفرد) يجعل المنظر النقدي يؤمن بانفتاح المستقبل على إمكانات متعددة يدرك الفيلسوف النقدي أجزاء كبيرة من شروطها، لذلك يمكنه استشراف المآل والمستقبل وليس معرفته معرفة يقينية وتامة.

كما يدعو هوركهايمر إلى تجاوز وضعية الشك في العمل النظري المنتشرة في المجتمعات غير الراغبة في التغير والتحول والتقدم بدافعٍ من المستفيدين من الوضعية القائمة والنافذين في الأنظمة الاقتصادية والسياسية الحالية. فالنظرية هي التي يمكن أن تقود إلى التغيير المنشود.

لكن ما هي هذه الجهة المتنفذة التي تأبى التغيير؟ هذا ما دفع هوركهايمر إلى إعادة النظر في مفهوم أساسي في الفكر الماركسي: ما المقصود بالطبقة المالكة لوسائل الإنتاج؟ هل حافظ هذا المفهوم على نفس الدلالة الواقعية؟ هل مازال يحيل على نفس الطبقة الاجتماعية؟ كانت الملكية القانونية لوسائل الإنتاج تدل على أشخاص يشكلون طبقة اجتماعية ويمتلكون وسائل الإنتاج ويتصرفون في ممتلكاتهم مباشرة بالتدبير والتسيير وينشُدون الحفاظ على مصالحهم من خلال عقد تحالفات مع المتنفذين سياسيا، لكن مع توسع أنشطة الشركات ظهرت فئة مشكلة من مسيري الشركات الممتدة ورويدا رويدا أصبح هؤلاء المسيرون أصحاب نفوذ وتراجعت سلطة المالكين الأُوَل. أما عن الطبقة التي يمكن أن تحمل مشروع المجتمع المستقبلي العادل فلم يرسم لها هوركهايمر معالم محددة، فكل من له مصلحة لإقامة مجتمع عادل سيلتحق بالركب بشرط أن يتبنى معالم النظرية النقدية.

لقد حاول هوركهايمر تقديم بديل جديد يحل محل النظرية التقليدية بعدما وقف على أخطائها وأوهامها وأحكامها المسبقة. في هذا الإطار قدم تصوره للنظرية النقدية واضعا لها أسسا جديدة وغايات مختلفة. لقد قام هوركهايمر بعمل قريب من عمل سقراط بعدما "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض". يظهر هذا بجلاء في محاولته استعادة معنى الحكمة اليوناني، فقد بدأت الفلسفة مع الإغريق بالاهتمام بالحياة العملية، وهذا ما أراد هوركهايمر استرجاعه. لأجل ذلك عرض هذا الفيلسوف تصوره النظري الجديد من خلال إقامة مقارنة بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية.

في الدفاع عن المنظور المادي للنظرية النقدية

سنحاول في مقاربتنا التحليلية لنص "المادية والميتافيزيقا" تقسيمها إلى مداخل من أجل تسهيل استيعاب رهان هوركهايمر من هذا النص وأهدافه.

1.**الطابع الذاتي للأنساق الفلسفية:** على خطى كانط، بين دلتاي أن التصورات الفلسفية للعالم انتهت إلى بناء منظومات "جامعة ذات مصداقية كلية" فاشلة، والدليل على ذلك بيّن في عجزها على تحقيق أي تقدم يذكر("لم تتقدم قيد أنملة"). ويزيد دلتاي ممعنا في إعلان الفشل الذريع للأنساق الفلسفية من خلال تشبيهها برؤى العالم، لأن محاولة تقديم إجابات كلية خاصية لا تميز الأنساق الفلسفية وحدها بل هو أمر مرتبط بكل رؤى العالم سواء كانت دينية أو فنية. ويرجع سبب الفشل الذي أصاب كل رؤى العالم، بما فيها الأنساق الفلسفية، إلى طابعها الذاتي.

كل المنظومات تقع في النقائض من حيث أنها ذات طابع ذاتي وتسعى إلى بناء تصورات كلية وشمولية تتجاوز بالضرورة عالم الذات. لهذا فإن الوعي التاريخي هو أداة التحرر من قيود رؤى العالم، بواسطته يستطيع الوعي كشف الأسس الذاتية لكل المعارف والقيم والغايات.

يصنف هوركهايمر النقد التاريخي الذي قام به كل من دلتاي وياسبرز لرؤى العالم ضمن "نقد البورجوازية الليبرالية لإطلاقية فكرها"[11].

2. **هل تتساوى تصورات العالم من حيث القيمة؟** ما الذي جعل الفكري الغربي الماضي يتحول إلى تراث، أي ما الذي صيّره موضوعا للتحليل والنقد؟ يقول هوركهايمر إن انهيار منظومات وظهور أخرى جديدة هو ما حول هذه المنظومات إلى مادة ثقافية. غير أن هذا التاريخ ظل يعرض المنظومات على قدم المساواة باعتبار أن اختلافها أمر عرضي لأنها تنبع في نظره من نفس المصدر وهو النفس الإنسانية ومحركها الحياة في محاولتها الإلمام بالواقع ووضع الغايات المتلائمة مع طبيعتها ومتطلباتها.

---

[11] – هوركهايمر، "المادية والميتافيزيقا"، نفسه، ص. 27.

وجه هوركهايمر سهام نقده لهذا النمط من النظر لأنه يغفل أمر هاما وحاسما وفاصلا وهو ادعاء كل منظومة امتلاكها للحقيقة وتطابقَ مقولاتها وتعبيراتها مع الواقع وحقيقة الوجود.

3. **المذهب المادي هل هو تصور من تصورات العالم؟** يعرض هوركهايمر مجموعة من الآراء حول المذهب المادي والتي تصب جميعها في اعتبار هذا المذهب لا يتميز عن باقي المذاهب الميتافيزيقية. ففي نظر هذه الآراء يقوم المذهب المادي في مبدئه الأساسي على اعتبار الوعي معطى تابعا للمادة، والحال أن الفكر والشعور والوعي معطيات يصعب ردها إلى هذا الأساس المادي. وقد رأى خصوم المذهب المادي أن تأكيده على هذا المبدأ يجعل منه قولا ميتافيزيقيا يدخل في زمرة تصورات ميتافيزيقية أخرى، تماشيا مع أطروحة دلتاي التي انطلق منها هوركهايمر منذ مستهل المقال.

الواقع الفعلي الذي ينطلق منه صاحب النزعة المادية، وهو في هذا لا يختلف عن باقي الميتافيزيقيين، هو المادة. ومعلوم بالنسبة له أن المادة الجامدة لا يمكن أن تملي بطبيعتها المبادئ الواجب الالتزام بها أو القيم الواجب اتباعها واحترامها أو الغايات الواجب طلبها على عكس باقي الميتافيزيقيين الذين يؤسسون نظرتهم للعالم على "واقع فعلي ما " يرون أنه يحدد الواجبات والقيم والغايات. يحاول هوركهايمر أن يبين أن صاحب النزعة المادية هو من يضع الواجبات والغايات وهذا ما يميزه عن كل الميتافيزقيين الواهمين بأن "واقعهم الفعلي" يأمرهم ويوجههم ويحدد قبليا قيمهم وغاياتهم. وإذا كان جل الميتافيزيقيين يؤمنون بأن الواقع الذي يفترضون وجوده هو مصدر الواجبات فإن صاحب النزعة المادية مؤمن كل الإيمان أن "واقعه الفعلي" جامد وبالتالي صامت.

4. **نظرة صاحب النزعة المادية للتاريخ**. صاحب النزعة المادية لا يحمل تصورا مطلقا ودوغمائيا عمّا هو الواقع الفعلي، إن هذا الواقع متغير متبدل بحسب العصور والظروف. قد يكتسي النقد الديني في مرحلة تاريخية أهمية قصوى وقد يفقد هذا النقد كل أهمية تذكر ويصبح عاريا من كل قيمة فكرية أو سياسية في عصر تاريخي مغاير، كذلك الأمر بالنسبة للأولوية التي تحتلها قضايا اجتماعية بعينها في ظروف اجتماعية وسياسية محددة وقد تفقد هذه القضايا الاجتماعية طابعا الملحاح في زمن آخر إذا تغيرت الظروف.

تتناقض النزعة المادية، بناء على ما سبق، مع كل التصورات الميتافيزيقية مادامت هذه الأخيرة تؤسس نظرتها للوجود على مبادئ مطلقة لا تتزحزح عنها مثل تقويم ما للكينونة أو القول بماهية ثابتة للإنسان أو الاتفاق حول مصادر محددة للتفكير وكذلك عبر القول بالطابع الأزلي للغايات وبطابعها اللامشروط. إن النزعة المادية تختلف عن كل أنماط الميتافيزيقا بتبنيها التصور التاريخي للإنسان (الإنسان كائن تاريخي).

تخفي المنظومات الميتافيزيقية محركها الأساسي أي الغرائز والأهواء البشرية الطبيعية وتضفي على وعيها وعلى مطالبها مسحة أخلاقية. كما أن الرجاء في عالم ملؤه السعادة وإن كان في عالم آخر تعبير عن بؤس وعوز فعليين وعن معاناة حاضرة يتم تجرعها بفعل هذا الرجاء. لهذا فإن التحليل المادي لمختلف الإيديولوجيات يكشف ارتباط بؤس الحاضر بالبنية الاجتماعية ارتباطا وثيقا.

تعتبر النظريات المثالية أن مختلف الأنساق الفلسفية المنتشرة على بساط التاريخ محاولات متجاورة للإجابة على نفس الأسئلة الأزلية والخالدة، بينما تبحث النظرية المادية خلف كل الأنساق الفلسفية عن المحركات التاريخية المميزة لكل عصر تاريخي. تبحث النظرية المادية عن التحديات والغايات الخاصة المحركة للنسق الفلسفي في طيات العصر.

لا تنطلق النظرية المادية من افتراض وجود طبيعة ثابتة غير متغيرة للكائن الإنساني، إن الإنسان يغير العالم المحيط به سواء كان طبيعة أو مجتمعا أو ثقافة وهذا التغير يلحق ذاته كموضوع كما يلحق تمثله عن ذاته، وهذا ما يعضد القول بأن الإنسان لا يجيب في فلسفاته وأديانه عن الأسئلة نفسها؛ الأزلية والخالدة في آن.

5. النظرة المادية بين الماضي والمستقبل. تسعى النظرية المادية إلى تحسين العلاقات الإنسانية، وكشف كل الأكاذيب التي تبرر معاناة الناس بدعوى انتظار رجاء. ولا تعتبر بالتالي الحياة الاقتصادية والاجتماعية ثانوية وتابعة لحياة أكثر جوهرية. من هذا المنطلق يمكن اعتبار النظرية المادية نزعة تشاؤمية رغم أنها تضع سعادة الإنسان غاية أساسية، ذلك أن نزعتها التشاؤمية مصدرها نظرتها الواقعية، فهي تقر أن "الظلم السابق لا يمكن استدراكه

وجبرُه. وآلام الأجيال المندثرة لا يمكن تعويضها"[12]. ويستغل هوركهايمر الفرصة لتمييز نزعة النظرية المادية التشاؤمية عن تشاؤمية التيارات المثالية[13]. فالثانية تنظر إلى مستقبل الإنسانية بأسى وألم، بينما يتوجه صاحب النزعة المادية بتشاؤمه إلى أحداث الماضي فحسب.

6. تطور المعرفة في نظر النزعة المادية. هل يمكن بلوغ المعرفة الكلية والمطلقة؟ من خلال جوابه عن هذا السؤال، أضاف هوركهايمر ميزة أخرى تخص النظرية المادية عن كل ميتافيزيقا تقليدية ماضية أو محدثة[14]، لأنها – الميتافيزيقا– تنطلق من معرفة شمولية للعقل ومن تطابق بين الذات والموضوع، بينما ترى المادية أن كل معرفة لابد أن تنظر إلى نفسها على أنها تقطع مسار المعرفة.

إن المعرفة ظاهرة تاريخية والتفكير ليس مستقلا عن مجموع التحولات التي تلحق الذات والموضوع في مسار المعرفة. والمادة لا ندركها إدراكا كليا وتاما إلا عبر سيرورة علم الطبيعة الذي كشف ويكشف وسيكشف خصائص جديدة وعلاقات لم تكن معروفة عن هذه المادة. ليس في النظرية المادية معرفة جاهزة ولا مبدأ ثابتا ولا أفكارا نهائية وحاسمة عن أي موضوع من موضوعات المعرفة البشرية.

تختلف النظرية المادية عن النزعة الوضعية في كون هذه الأخيرة حسمت في خاصية أساسية من خصائص قوانين الطبيعة ونقصد الثبات. كما أنها في موضع آخر تتفهم قيام معرفة غير معقولة كما تتفهم استمراها في الزمن العلموي والوضعي انطلاقا من إيمانها الراسخ بعجز الفكر الإنساني على الإلمام بكلية الوجود، كما أن قولها بالطبيعة التاريخية للمعرفة البشرية يساهم حتما في هذا النمط من التفهم. لكن الاعتراف بالطبيعتين المتناهية والتاريخية للمعرفة الإنسانية لا يتنافى مع تحديد مجال المعرفة الإنسانية للوقوف أمام الأسطورة. ليس من المقبول أن تهاجم الفلسفة الوضعية المعرفة الميتافيزيقية وتتسامح مع الفكر الخرافي والأسطوري.

---

[12] – هوركهايمر، "المادية والميتافيزيقا"، نفسه، ص. 47.

[13] – يشير هوركهايمر لأعمال ماكس شيلر Max Scheler

[14] – لا تشذ ميتافيزيقا الدازاين الأصلية عن هذا التعميم. أنظر ص. 49.

7. **ما معنى صفة "مادية" في عبارتي "نزعة مادية" و"نظرية مادية"؟** النظرية المادية ليست نزعة حسية، أي انها لا تختزل معرفة العالم الخارجي في المعطيات الحسية. إنها تعتبر أن هذه المعطيات تخضع هي كذلك لتاريخ طويل من التغيير. وهذا أمر أكد عليه هوركهايمر في مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية.

من ضمن الحجج التي تجتمع حولها كل التيارات في معارضتها للنظرية المادية هي ربط النزعة المادية باللذة وادعاء أن أصحابها يطلبونها ويركزون في كل تحليل عليها وحدها. يذكر هوركهايمر قبل الرد على هذا الاتهام بأساس مركزي من أسس النظرية المادية وهي أن هذه النظرية لا تنطلق من وقائع بعينها ثم تسلك سبيل التعميم لبلوغ حكم عام وشامل وكلي حول الطبيعة الإنسانية. أما مسألة طلب السعادة فهي واقعة ترتبط بالكائن الإنساني، لكن هذا الميل يتنزّل في صيرورة فردية واجتماعية خاضعة للشروط التاريخية المتغايرة، الأمر الذي ينتج عنه نسبية وتغاير في تمثل دلالة السعادة واللذة. لهذا لا تتوق النظرية المادية إلى بناء أنساق أخلاقية ميتافيزيقية، إنها تنأى بنفسها عن هذا المشروع ليس لاحتقارها لكل نسق أخلاقي في ذاته، ولكن يرجع الأمر إلى يقينها بأن مسألة السعادة مسألة تتداخل فيها المعطيات السوسيولوجية والتاريخية لترتكز في تمثلات سيكولوجية وهذا ما يجعل بناء أنساق متعالية لا يستجيب لمطالب الذوات في كل البنيات وكل العصور.

إن طلب اللذة مجرد تهمة تسقط عن معتنقي المذهب المادي بمجرد ما نتأمل شيئين أساسيين: الأول قدْر المعاناة الفردية التي يعانيها معتنقو هذا المذهب طلبا لسعادة الآخرين أو تضامنا معهم في محنهم ومعاناتهم، الأمر الذي يشهد بأن لذة الجسد هي آخر مطالب أصحاب النظرية المادية. أما ثانيهما فهو انشغال صاحب المذهب المادي بسعادة المجتمع والإنسانية جمعاء على عكس كل التيارات المثالية التي تطلب أول ما تطلب السعادة في بعدها الفردي والذاتي. "فهم من حيث يطعنون في أوهام الميتافيزيقا المثالية، قد كانوا في حِلٍّ من كل باعث رئيسي يعبر عن الأنانية"[15].

تتميز النظرية المادية عن الميتافيزيقا المثالية بتحليلها الاقتصادي للمجتمع والتاريخ، فهي لا تنطلق من نظرة ثابتة جامدة في فهم وضعية الإنسان ومطالبه، بل تنطلق من الوضعية التاريخية الراهنة، وهذا النمط من التحليل الذي

---

[15] – هوركهايمر، "المادية والميتافيزيقا"، نفسه، ص. 71.

اعتمدته النظرية المادية يجعلها تقف على حقيقة المعاناة والهيمنة والألم، كما أنها تخلص في تحليلها للوضع البشري في العالم الحديث إلى تناقص أعداد الذين يشعرون بالسعادة مقارنة بالإمكانات والثروات الاقتصادية للمجتمع الراهن.