الفصل السابع

الوجوديـــــة والماركســـــية

تأليف:

جان بول سارتـــــر

ترجمة: أ.د/ عبد الوهـــاب جعفـــر

كتب جان بول سارتر في مقدمة كتابه "نقد العقل الجدلي" عام 1960 يقول:-

... كانت إحدى المجلات البولندية قد قررت إصدار عدد خاص عن الثقافة الفرنسية في صيف 1957؛ وأرادت بذلك أن تقدم لقرائها استعراضاً لما نسميه عندنا "روّاد الفكر"، وطلبت مشاركة العديد من الكتّاب، واقترحت عليّ أن أتناول موضوع «الموقف الوجودي عام 1957».

وأنا لا أحب الكلام عن "الوجودية"، لأنني أرى أن "خاصَّة البحث" ألا يكون متناهياً أو محدَّداً. أما تعريفه أو تسميته، فهذا يعني توقيفه! وماذا يتبقى منه؟ نمط ثقافي ساقط، ولّى زمانه، فأصبح كمثل فقاعة الصابون، شأنه شأن الخواطر المجرّدة الآفلة! وكدتُ أرفض طلب أصدقائي البولنديين لوْ لمْ أجد فيه الوسيلة التي أوضّح بها المتناقضات الحالية في الفلسفة لشعب ذي ثقافة ماركسية.

ومن هذا المنطلق فإنني أرى أن الصراعات الداخلية التي تمزّق الفلسفة إنما تجتمع حول تقابل كبير بيْن: "الوجود والمعرفة". وأنا لا أتردد في الكلام أولاً وقبل كل شيء عن "أيديولوجيا الوجود" وذلك بقدر ما تتسع صفحات المجلة البولندية. وكان قد طلب من فيلسوف فرنسي هو هنري ليفيڤر أن يحدِّد الموقف بالنسبة لمتناقضات الماركسية وتطورها في فرنسا في السنوات الأخيرة [1].

ولقد أعدْت نشر مقالتي في مجلة "الأزْمنة الحديثة"، ولكن بعد تعديلها تماماً حتى تتوافق مع متطلبات القارئ الفرنسي، وعلى هذه الصورة أنشرها الآن:

فالعنوان الذي كان في الأصل "الوجودية والماركسية" حلّ محله عنوان "مسائل في المنهج". وأنا في النهاية لديّ سؤال واحد هو: هل لدينا اليوْم وسائل تكوين أنثروبولوچيا تاريخية وتركيبية؟

إن هذه الأنثروبولوچيا تجد مكانها داخل الفلسفة الماركسية- كما سيأتي بيانه- لأنني أعتبر الماركسية فلسفة لا يمكن تجاوزها في زماننا، وأيضاً لأنني أعتبر "أيديولوجيا الوجود" ومنهجها الشامل هما بمثابة كيان مغلق داخل الماركسية ذاتها؛ هي التي تفرزُه وهي التي ترفضه أيضاً.

ومن المعروف أن أيديولوجيا الوجود كانت قد ورثت من الماركسية ضرورتين كانتا في الأصل من ميراث الفلسفة الهيجلية:

(1) إذا كان من الممكن لشيء مثل "الحقيقة" أن يوجد في علم الإنسان فمن الضروري أن تكون تلك الحقيقة في تغير وصيرورة.

(2) من الضروري أيضاً للحقيقة أن تكون ثمرة تجميع (للنشاط البشري الخلاق وحصيلة هذا النشاط)[2].

وغني عن البيان أن الضرورتين تُعرفان حركة الوجود والمعرفة (أو الفهم)، وهي الحركة المسماة عند هيجل "الجدل".

ولعلني في "مسائل منهجية" قد أكدت على أن التجميع عملية مستمرة لا تنقطع نسميها "تاريخاً" أو نسميها "حقيقة" تاريخية. وابتداء من هذا التفاهم الأساسي حاولتُ أن أكشف الصراعات

---

(1) هنري ليفيڤر Henri Lefebvre (وُلد سنة 1910)، وهو فيلسوف فرنسي اشتهر بكتاباته في الفلسفة الماركسية.

(2) ما بين القوسين إضافة من المترجم، والتجميع من "جامع الدعوى" عند هيجل.

الباطنة للأنثروبولوجيا الفلسفية، واستطعت في بعض الحالات أن أضع الحلول المؤقتة لتلك المعضلات وذلك على الأرض المنهجية التي اخترتها. ومن الطبيعي أن التناقضات وتصفيتها التجميعية إنما تفقد كل معنى كما تفقد واقعيتها إذا لم يكن "التاريخ" مجمعاً وكذلك "الحقيقة". ففي مزاعم الوضعيين يوجد كثرة تاريخية كما توجد حقائق متكثرة.

وقد رأيتُ أخيراً، عندما كنت أحرِّر هذا الجزء الأول من المجلد، أنه من الضروري أن أتصدى للمعضلة الأساسية وهي: هل توجد "حقيقة" للإنسان؟

إن نظام فكرنا- أياً كان- لا يسمى عقلاً، ولم يجرؤ أحد على تسميته كذلك، ولا حتى الفلاسفة التجريبيين، أما المذهب العقلاني فإنه يُصرّ على أن نظام الفكر يُركب ويُشكّل نمط الكائن. وعلى هذا فالعقل هو علاقة خاصة بالمعرفة وبالكائن. ومن هذا المنطلق، إذا كان من الممكن أن توجد علاقة التجميع التاريخي والحقيقة المجمَّعة، وإذ كانت تلك العلاقة هي حركة مزدوجة في المعرفة وفي الكائن، فمن الجائز إذن أن نسمي تلك العلاقة المتحركة عقلاً. والهدف من بحثي هو بيان ما إذا كان العقل الوضعي في العلوم الطبيعية هو العقل نفسه الذي نلتمسه في تطور علم الأنثروبولوجيا؟ أو أن معرفة الإنسان وفهمه تستند لا إلى مناهج خاصة بل إلى عقل جديد أي علاقة جديدة بين الفكر وموضوعه. وبعبارة أخرى، هل يوجد عقل جدلي؟

والحقيقة أننا لسنا بصدد الكشف عن "الجدل": فمن ناحية نجد أن الفكر الجدلي أصبح واعياً بذاته تاريخياً، منذ بداية القرن الماضي[1]، ومن ناحية أخرى فإن أي خبرة تاريخية أو إثنولوجية تكفي للكشف عن القطاعات الجدلية في الأنشطة البشرية. ولكن الخبرة- بوجه عام- لا يمكن أن تؤسِّس بذاتها سوى حقائق جزئية وعارضة، فضلاً عن أن الفكر الجدلي منذ ماركس لم ينشغل بذاته قدر انشغاله بموضوعه. وهنا نتذكر الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما كان عليه أن يُثبت مشروعيته. ولكن المشكلة أكثر صعوبة خصوصاً وأن الحل الذي قدمته المثالية النقدية لا يزال ماثلاً أمامنا: المعرفة هي نمط من أنماط الكائن. ولكن في المنظور المادي لا مجال لرد الوجود إلى المعرفة. ومهما كان من أمر: فإن الأنثروبولوجيا تظل ركاماً غامضاً من المعارف الإمبريقية، والإستقراءات الوضعية والتفسيرات المجمِّعة. طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي، أي طالما أننا لم نكتسب الحق في دراسة إنسان أو مجموعة من البشر أو أي شيء بشري داخل كل مركب من معانيه وعلاقاته بالتجميع (التاريخي)[2] السائد، وطالما أننا لم نُثبت أن كل معرفة جزئية أو منعزلة بهؤلاء البشر أو بإنجازاتهم ينبغي أن تندمج بالكل أو تُدمغ بالخطأ لكونها غير مكتملة.

إن مسعانا سيكون نقدياً لكونه محاولة لتحديد صلاحية العقل الجدلي وحدوده، وهذا يستتبع الإشارة إلى ما يربطه بالعقل التحليلي والوضعي كما يكشف أوجه التقابل بينهما. وهو بالإضافة لكونه نقدياً ينبغي أن يكون جدلياً لأن الجدل هو المعوّل عليه لتناول المسائل الجدلية. وليس في هذا لغو: سأبيِّن ذلك فيما بعد. ففي المجلد الأول من هذا الكتاب سأقتصر على إجمال نظرية المجموعات العملية أي سلاسل ومجموعات هي بمثابة آنات التجميع. أما في المجلد الثاني الذي سيظهر فيما بعد، سأقتحم مسألة التجميع ذاتها، أقصد التاريخ في ديمومة والحقيقة في صيرورة.

انتهت مقدمة "كتاب النقد" ويليها "مسائل في المنهج" تبدأ بـ"الماركسية والوجودية".

الماركســـية والوجوديـــة:

---

(1) يقصد القرن التاسع عشر. (المترجم).

(2) (التاريخي)، كلمة مضافة وليست في النص الفرنسي، وهي قرينة التجميع الذي سبق شرحه عاليه. (المترجم).

تبدو الفلسفة في نظر البعض كأنها مجال متجانس: ففيها تولد الأفكار، وفيها تموت، وفيها تُشيَّد الأنساق وفيها تنهار. والبعض يعتقد أنها تُعبِّر عن موقف معين يمكننا دائماً أن ندافع عنه بملء حريتنا. والبعض يعتبرها قطاعاً محدّداً ضمن قطاعات الثقافة.

والفلسفة في نظرنا لا وجود لها، فأيا كانت الصورة التي تتكشف لها، فهي ظلٌ للعلم أو هي الموجِّه الخفي للبشرية، وهي تجريدٌ غيبيٌ باطني. ومع ذلك توجد فلسفات أو بالأحرى توجد فلسفة واحدة سائدة هي التي تنعكس على الحركة العامة للمجتمع؛ وطالما كانت حيّة، فإنها هي التي تمثل الوسط الثقافي لمعاصريها. والعجيب أن هذه الروح الفلسفية هي التي تسْري في العديد من المجالات المتمايزة بالفعل، عاملة على توحيدها دون توقف.

وتلك الروح الفلسفية السائدة هي التي تؤكد وعيْ الطبقة "الصاعدة" بذاتها[1]، وهو وعي جليّ أو مشوّش، مباشر وغير مباشر: ففي زمن النبلاء وأصحاب الأموال من التجار استطاعت بورجوازية القضاة والمصارف أن تكتشف ذاتها من خلال الفلسفة الديكارتية؛ وبعد مضي قرن ونصف ، ومع إرهاصات التصنيع، استطاعت بورجوازية الصنَّاع والمهندسين والعلماء أن تكتشف ذاتها في صورة الإنسان العالمي الذي اقترحته الفلسفة الكانطية.

هذه المرآة الفلسفية، لكي تكون فلسفيّة بحق، ينبغي أن تعكس تجميعاً لـ"المعرفة المعاصرة": فالفيلسوف يسعى لتوحيد جميع المعارف مستنداً إلى بعض المبادئ المحورية التي تترجم اتجاهات وتقنيات الطبقة الصاعدة أمام عصره وأمام العالم. وفيما بعد، وعندما تنشط دواعي التنوير، وتتقطع أسباب الربط والتواصل بين عناصر المعرفة السائدة، تتحطم تلك العناصر وتتبدَّد، ومع ذلك يبقى المضمون فاتراً: وبعد أن كانت المبادئ هي التي تربط عناصر المعرفة أصبحت تلك المعارف الباهتة المعالم والمحطّمة هي التي تربط بدورها المبادئ. أما الشأن الفلسفي فهو يتراجع إلى أبسط منطوق، ومع ذلك فإنه يظل محفوظاً داخل النفس "الموضوعية" في صورة "فكرة محورية" تشير إلى أداء ممكن وغير محدّد، وهكذا نتحدث عندنا الآن عن "الفكرة الكانطية" وعند الألمان يتحدثون عن de la weltanschauung de Fichte. فالفلسفة عندما تكون في أوْج قوتها لا يمكن أن تماثل شيئاً جامداً أو تماثل وحدة معرفية منتهية وفاترة؛ فهي لكونها انبثقت عن حركة المجتمع لذلك فإنها هي نفسها حركة تشرئب نحو المستقبل: إن هذا التجميع الملموس هو في الوقت نفسه مشروع مجرّد يدعو إلى متابعة التوحّد حتى آخر حدوده؛ ومن هذه الناحية فالفلسفة تتميّز باعتبارها منهجاً للبحث والتفسير؛ والثقة التي تضعها في ذاتها وفي تطورها المستقبلي إنما تستنهض ثقة الطبقة التي أنتجتها. كل الفلسفات عملية وإجرائية حتى ولو بدت لأول وهلة تأملية؛ والمنهج سلاح اجتماعي وسياسي: فالعقلانية التحليلية والنقدية لدى كبار الديكارتيين عاشت بعدهم؛ ولكوْنها وُلدت في النضال، فإنها عادت إليه لتثيره؛ لذا نجد أنه في الوقت الذي نهضت فيه الطبقة

---

(1) لقد تجاهلتُ اسم العَلَم الذي يتموضع ويكتشف ذاته في كتاباته، وذلك لأن ثراء فلسفة العصر تتجاوز إلى حد كبير اسم الفيلسوف الذي أعطاها الدفعة الأولى مهما كان كبيراً . وبالعكس، سنرى أن دراسة المذاهب المفردة ليست سوى تعميق حقيقي للفلسفات السائدة. فالفلسفة الديكارتية تنير العصر وتضع ديكارت داخل مسيرة تكوينّية للعقل التحليلي؛ أما ديكارت نفسه، باعتبار فيلسوفاً ، فقد أضاء في قلب القرن الثامن عشر المعنى التاريخي (وبالتالي المفرد) للعقلانية الجديدة.

البورجوازية لهدم مؤسسات "العهد البائد"[1]، كانت العقلانية التحليلية تتصدى للمعاني الآبقة التي بررت وجود تلك المؤسسات[2]. وفيما بعد، استطاعت العقلانية التحليلية أن تخدم الليبرالية وأن تقدم مذهباً يستهدف شرذمة وتحجيم طبقة البروليتاريا[3].

وهكذا، فإن الفلسفة تظل فاعلة طالما كانت البراكسيا التي أنتجتها حيّة، فهي التي تحملها وتثير لها الطريق. غيْر أن الفلسفة تتحوّل، وتفقد تفرُّدها وتتجرّد من نَبْتتها الأولى في الزمان طالما تشبَّعت بها الجماعات وأصبحت فيها وبها أداة جماعية للتحرّر. فالديكارتية في القرن الثامن عشر تظهر بوجهين متكاملين لا ينفصمان: فمن ناحية، هي العقلانية والمنهج التحليلي، وهي التي ألهمت هولباخ Holbach وهيلفسيوس Helvétius وديدروه Diderot وحتى روسو Rousseau، وهي التي أفرزت لغة الخطاب الملحد والمذهب المادي الآلي؛ ومن ناحية أخرى، فقد تحولت الديكارتية إلى نسق عُقْل، وصارت تتحكم في مواقف الطبقات المغلوب على أمرها من غير النبلاء ورجال الدين. فالعقل في عمومه والعقل التحليلي على وجه الخصوص يتواريان ويعيدان الظهور بصورة "تلقائية"، وهذا يعني أن الرد المباشر للمغلوب في مواجهة الغالب سيكون حاسماً. هذا التمرد المجرَّد كان يسبق ببضع سنين الثورة الفرنسية والعصيان المسلح. غير أن العُنف الذي تفرضه الأسلحة سوف يُسقط الامتيازات التي سبق أن أسقطها العقل. ويتطور الأمر إلى أن تصبح الروح الفلسفية قادرة على أن تَعْبُر حدود الطبقة البورجوازية، وتنفذ إلى الأوساط الشعبيّة. وهذه هي اللحظة التي تزعم فيه البورجوازية الفرنسية بأنها "الطبقة العالمية". إن تسرُّب فلسفتها للأوساط الشعبية سيسمح لهذه الأوساط بأن تصطنع منها قناعاً يُخفي معالم الصراع الذي بدأ يمزق الفرقاء، كما تصطنع لغة خاصة وإيماءات معيَّنة تصلح لكل الطبقات الثورية.

إذا كان على الفلسفة أن تكون- في نفس الوقت- تجميعاً للمعرفة، ومنهجاً، وفكرة ضابطة Ideé regulatrice، وسلاحاً هجومياً وتجمُّعاً لغوياً؛ وإذا كانت "النظرة إلى الكون" هي أيضاً أداة تشكّل المجتمعات العتيقة، وإذا كان هذا التصور المفرد لإنسان أو لمجموعة من البشر هو "الثقافة" أو هو "طبيعة" طبقة بعينها، لذا يبدو واضحاً أن عصور الخلق الفلسفي نادرة. فبيْن القرن السابع عشر والعشرين أرى ثلاثة يمكن أن أشير إليها بأسماء مشهورة: عصر ديكارت وجون لوك، عصر كانط وهيجل، وأخيراً عصر ماركس. وكل واحدة من تلك الفلسفات تصبح بزْرَةً لنمط من الفكر وأفقاً لثقافة متمايزة يتعذر تجاوزها طالما أن اللحظة التاريخية التي انبثقت عنها لم تُتجاوَز. وكنت دائماً أقول: إنّ أي حجة "ضد الماركسية" ليست سوى إعادة الشباب لفكرة سابقة على ماركس. والتجاوز المزعوم للماركسية ليس، على أسوأ الفروض، سوى عودة لما قبل الماركسية، وعلى أحسنها ليس سوى إعادة اكتشاف لفكرة تضمنتها الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها. أما

---

(1) تطلق الكلمة Ancien Régime على نظام فرنسا السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الفترة من القرن الخامس عشر وحتى قيام ثورة سنة 1789 (المترجم).

(2) بالنسبة للفلسفة الديكارتية فإن عائد العمل كان سالباً : فهي تكتسح، وتدّمر تستشف من خلال تعقيدات النظام الإقطاعي وخصوصياته عمومية مجردة للملكية البورجوازية. وفي ظروف أخرى، عندما تتغاير صور الحراك الاجتماعي، نجد إسهامات النظرية تتصف بالإيجابية.

(3) من المعروف أن الفلسفات التي تناصر الليبرالية هي فلسفات رجعية في نظر الماركسيين (المترجم).

عن ثورة التصحيح (التعديلية Révisionnisme) فإنها تحصيل حاصل أو أنها عبث: فليس من الممكن أن نؤقلم فلسفة حيَّة مع مسار العالم، إنها تتأقلم بنفسها من خلال مبادءات عديدة، ومن خلال العديد من الأبحاث المتخصصة، وذلك لأنها تتوحّد مع حركة المجتمع. أولئك الذين يظنون أنهم الناطقون بلسان أسلافهم، وأنهم الأكثرُ وفاء من غيرهم، ومع توافر حسن النيَّة لديْهم، فإنهم يُغيِّرون الفكر المراد فقط تكراره؛ وتتغير المناهج لأنها تُطبق على موضوعات جديدة. وإذا توقفت حركة الفلسفة هذه، فأحدُ أمرين: إما أنها ماتت أو أنها "في أزمة". وفي الحالة الأولى لا يَتطلب الأمر تعديلاً أو مراجعة بل التخلص من ذلك الصَّرْح المتهالِك؛ وفي الحالة الثانية، فإن "الأزمة الفلسفية" تكون تعبيراً جزئياً عن أزمة اجتماعية وتوقُّف الحركة يكون بسبب التناقضات التي تمزِّق المجتمع: و"التعديل" المزعوم الذي يمارسه "متخصصون" ليس سوى خداع مثالي يفتقر إلى التأثير الواقعي، أما حركة "التاريخ" ومعها كفاح البشر على جميع الأصعدة وكل مستويات النشاط الإنساني، فهي التي تحرِّر الفكر الأسير وتجعله يصل إلى كامل نموه.

إن المثقفين الذين أتوا بعد الانجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في اكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة، والذين ارتقوا بالنظرية إلى وظائف تطبيقية، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء، إن هؤلاء ليس من المناسب أن يسموا فلاسفة: ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيَّده، وتسنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية، غير أنهم مازالوا يغتذون بالتفكير الحي لدى الكبار الذين قضوا نحبهم. هذا التفكير، تسانده جماهير متطلعة هو الوسط الثقافي وهو المستقبل الذي يعيش له وينهل منه هؤلاء المثقفون، كما أنه هو الذي يُحدّد مجال أبحاثهم وخلقهم. هؤلاء الرجال النسبيون أقترح أن يسموا أيديولوجيون. وحيث أني أتحدث عن الوجودية فسيُفهم إذن أنني اعتبرها أيديولوجيا: إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة، كان قد تعارض معها أول الأمر، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها. ولكي نوضح وظيفتها وطموحاتها الحاضرة، على خير وجه، علينا أن نعود إلى الوراء، إلى زمن كيركجارد.

إن الفلسفة الهيجلية هي التجميع الفلسفي الأكثر ثراء. ففيها ارتقت المعرفة إلى أعلى درجات السموّ. وهي لا تقتصر على النظر إلى الموجود من الخارج، بل هي تندمج فيه وتذيبه فيها: فالروح تتموضع، وتغترب ثم تعود لذاتها دون توقف، كما أنها تحقّق ذاتها من خلال تاريخها الخاص. والإنسان ينطلق من ذاته، ويفقد ذاته في الأشياء، إلا أن الفيلسوف يتجاوز كل اغتراب بالمعرفة المطلقة. وعلى هذا، فأحزاننا العميقة، والتناقضات التي تسبب تعاستنا كلها لحظات تظهر لتختفي. ونحن لسنا **علماء** فقط: إذ يظهر مِنْ تتابع انتصارات الوعي المثقف أننا محاربون: فالمعرفة تخترقنا من كل مكان، وهي تقيم أوَدنا قبل أن تهلكنا، ونحن كأحياء نتكامل مع التجميع العظيم: ولهذا فالخبرة المأسوية المعيشة سُدىً أو المعاناة التي تُفضي إلى الموت يقوم بتصفيتها النسق الذي يُحَنِّمها باعتباره وسيطاً بين المجرد والملموس يقود إلى المطلق، الذي هو الواقع الملموس بحق[1].

---

(1) ليس من شك في أن مذهب هيجل يمكن إلحاقه بالمذاهب الوجودية. فقد نجح الفيلسوف الفرنسي جان هيبوليت Hyppolite (1907- ف) في أن يـُقرِّب بين هيجل وبين الفلسفة الوجودية وذلك في "دراسات حول ماركس وهيجل": ألم يكن هيجل= =أول من أشار إلى واقعية الظواهر من حيث هي؟ ألا يلتقي الواقع المنطقي والمنطق الواقعي مع الواقع المأسوي؟ ألا يمكن أن نكتب بحق أنه وفقاً لهيجل "تتسلسل الموجودات في التاريخ الذي هو من صنعها والذي، باعتبار، كلاً ملموساً هو الذي يحكم عليها

بالمقارنة مع هيجل كان كيرك جارد ضئيل القدر(*) بل هو بكل تأكيد ليس فيلسوفاً: فضلاً عن كونه رافضاً لهذا اللقب، كان مسيحياً يرفض أن يزج بنفسه داخل النسق. وكان يؤكّد معارضته لعقلانية هيجل ومعارضته للانتقاص من قدْر الكائنات، ويؤكد مع ذلك على خصوصية وتفرُّد الكائن المعيش. ولا شك، كما لاحظ جان فال، أن المفكر الهيجلي لا يمكنه الجمع بين الضمير المنقد و "الضمير المعذب"، فهذا الأخير تمَّ تجاوزه، وهو معروف بصفاته الأساسية، إلا أن هذه المعرفة الموضوعية هي ما يرفضه كيرك جارد على وجه التحديد: فتجاوز الضمير المعذَّب يظل لفظياً عنده. الإنسان العائش لا يمكن مقارنته بنسق من الأفكار، ومهما نتأمل المعاناة أو نتكلمها، فإنها تندّ عن المعرفة طالما أن المعاناة قد تمت بالفعل في ذاتها ولذاتها وتظل المعرفة عاجزة عن تغييرها. "الفيلسوف يُشيِّد قصراً من الأفكار غير أنه يسكن في كوخ من القش". ومن المعروف أن هدف كيرك جارد هو الدفاع عن الدين: أما هيجل فهو لم يستهدف "تجاوز" الدين المسيحي بل جعل منه أسمى مراحل الوجود الإنساني، وكيرك جارد بدوره يؤكد علوّ "الكائن المقدس" غير أنه يجعل بينه وبين الإنسان مسافة لامتناهية يتعذر معها أن يكون موضوعاً لمعرفة موضوعية، والأحرى أن يكون (سبحانه) مطمح عقيدة ذاتية. وهذه العقيدة بدوْرها، بما تتصف به من قوة وتلقائية، لا تُرد أبداً إلى مرحلة قابلة للحفظ والتجاوز أي تصبح معرفة. ويظهر مما سبق أن كيرك جارد يُفضّل الذاتية المتفرِّدة على العمومية الموضوعية للماهية، كما يتمسك بالتجربة الحياتية الانفعالية المباشرة في

ويتجاوزها"؟ نحن من الممكن أن نكتب هذا عن هيجل، ولكن المسألة لها أبعاد أخرى: إن التعارض بين كيرك جارد وهيجل هو أن مأسوية الحياة شيء يمكن دائماً تجاوز، عند هيجل، والمعيش يتلاشى في المعرفة عنده. هيجل يحدّثنا عن العبد وعن خوفه من الموت. إلا أن الموت باعتبار، معاناة يصبح مجرد موضوع للمعرفة عنده، كما أنه لحظة تحوّل مُتجاوَز. وفي نظر كيرك جارد ليس المهم أن يتحدث هيجل عن "حرية الموت" أو أن يصف بحق بعض أوجه العقيدة، فما يأخذه كيرك جارد على الهيجليين هو إهمال كثافة الخبرة المعيشة التي لا يمكن تجاوزها. وبوجه خاص، ليس الخلاف بين الفريقين على مستوى التصورات فقط، بل بالأحرى على مستوى نقد المعرفة وتعيين حدودها. فمثلاً من المعروف أن هيجل يؤكد بإصرار على وحدة التقابل بين الحياة والوعي، إلا أنه من الصحيح أيضاً أننا أمام تقابلات منقوصة، وتحتاج إلى التجميع. أو باستخدام لغة السيميولوجيا الحديثة نقول: بالنسبة لهيجل **الدال** (في لحظة تاريخية معينة)، هو حركة **الروح** (التي ستتكوَّن باعتبارها دال- مدلول و مدلول- دال، أي مطلق- موضوع)؛ **الدال** هو الإنسان الحي وتموضعه Son objectivation؛ بالنسبة لكيرك جارد الإنسان هو **الدال**: وهو الذي ينتج معانيه Ses significations، ولا يشير إليه أي معنى من الخارج.

(*) سورين كيركجارد S. Kierkegaard: مفكر وفيلسوف ولاهوتي دانماركي، ولد في كوبنهاجن (1813- 1855)، من المؤسسين للمذهب الوجودي، من أهم مؤلفاته "مفهوم القلق" عام 1844، تضمن نظرة تشاؤمية للوجود.

مقابل أي منظور استاتيكي للواقع يتمسَّح بالعقيدة الضاربة الجذور (للأسف) رغم تعارضها مع شواهد العلم(*). وهو يمّشق أسلحته من أي مكان يتنزّه عن المحسوس؛ فيكتشف في ذاته غموضاً، وتردّداً، وتقابلات لا يمكن تجاوزها: تناقضات، التباسات، استقطاعات، معضلات، الخ. ولا شك أن هيجل كان يرى في كل هذه الاضطرابات تناقضات متكونّة أوْ في طوْر التكوين. وهذا على وجه التحْديد ما انتقده كيرك جارد: إذ قبل أن يستشعر فيلسوف أيينا léna[1] وجود هذه الاضطرابات ربما قرر اعتبارها أفكاراً مقتضبة. والواقع أن الحياة الذاتية بقدر ما هي معيشة لا يمكن أبداً أن تكون موضوعاً لمعرفة؛ إنها تند عن المعرفة، والعلاقة بين المؤمن وبين الإله (سبحانه) لا يمكن أبداً أن تدخل في باب التجاوز. أما ما يسميه كيرك جارد وجوداً existence فهو ليس سوى تلك "السرائر" التي تتحدى الفلسفة بمناهجها من حيِّز ضيِّق أو عمق لا يتناهى، والوجود عنده أيضاً هو تلك الذاتية التي نكتشفها بمغامرة شخصيّة- في مواجهة الآخر وفي مواجهة الإله- فيما وراء اللغة.

وهكذا يظهر لنا أن كيرك جارد لا ينفصل عن هيجل. أما نفورُه ورفضه لأي نسق فمرده إلى المجال الثقافي برمته الذي أسَّسته الهيجلية. لقد خشي هذا الدانماركي[2] الوقوع في براثن التصورات والتاريخ فدافع عن جلده وجاءت انجازاته بمثابة ردة فعل للرومانتيكية المسيحية ضد النزعة الإنسانية العقلانية للعقيدة. وكان من السهل رفض هذه الانجازات باسم الذاتية.

على أي حال، وبالرجوع إلى ظروف العصر، ينبغي أن نؤكد، على الأحرى، أن كيرك جارد على صواب وكذلك كان هيجل. كان هيجل على حق: فبدلاً من أن يتعثر أمام مفارقات فقيرة وجامدة تقود في النهاية إلى ذاتية خاوية، كما هو الحال لدى الأيديولوجي الدنماركي، كان فيلسوف أيينا léna يبحث عن الملموس الحقيقي من خلال التصورات. وتظهر المحسوسات دائماً باعتبارها إثراء للبحث.

وكان كيرك جارد على حق: فالألم والحاجة والانفعال ومعاناة البشر إنما هي وقائع خام لا يمكن تجاوزها أو تغييرها بواسطة المعرفة. والذاتية الدينية عنده يمكن أن نطلق عليها بجدارة قمة المثالية، ولكن بالقياس على هيجل نجدها تسجِّل تقدماً نحو الواقعية خصوصاً وأنها تصر قبل كل شيء على عدم إمكانية ردّ وقائع معينة إلى الفكر كما تصر على أولوية تلك الوقائع. يوجد لدينا علماء نفس وأطباء نفسيون[3] يرون أن بعض تطورات حياتنا الباطنة هي نتيجة للعمل الباطن الذي نمارسه على ذواتنا: وبهذا المعنى يكون "الوجود الكيركجاردي" هو عمل حياتنا الباطنة- (مقاومة خائرة تتجدّد باستمرار، مجهودات متكررة، انفراجة بعد يأس، فشلٌ مؤقت، انتصارٌ عارض)- بقدر تعارض هذا العمل مع المعرفة العقلية المباشرة. ونلاحظ أن كيرك جارد هو الأول الذي نادى، على عكس هيجل وبفضله، بعدم التناظر بين الواقع والمعرفة. وعدم التناظر هذا ربما كان وراء ظهور لاعقلانية محافظة هي الطريق إلى فهم أعمال هذا الأيديولوجي، وإن كان من الممكن فهمها أيضاً باعتبارها موت المثالية المطلقة: ليست الأفكار هي التي تغيِّر البشر؛ إذ لا يكفي معرفة سبب الانفعال كي نتخلص منه، بل ينبغي أن نعيشه ثم نعارضه بانفعالات أخرى ثم نكافحه بإصرار، وباختصار "نعمل" ضده.

مما يثير الانتباه أن تكون الماركسية قد وجَّهت نفس الملحوظات لهيجل، ولكن من منطلق

(*) هذه وجهة نظر لا نوافق عليها (المترجم).

(1) يقصد هيجل الذي كان أستاذاً بجامعة مدينة "أيينا" بشرق ألمانيا.

(2) الإشارة إلى كيرك جارد، وهو من مواليد كوبنهاجن (1813– 1855).

(3) CF. LAGACHE: Le Travail du deuil.

آخر: إذ يرى ماركس أن هيجل قد قام بخلط "التوضيع" objectivation (وهو مجرد "تخارج" Extériorisation الإنسان في الكون)، خَلطه بـ "الاغتراب" Aliénation وهو الذي يوجه ضد الإنسان تخارجه. ويكرر ماركس في كتاباته أن "التوضيع"- من حيث هو- هو تفتُّح وازدهار، فهو يسمح للإنسان الذي يُنتج حياته ويُكوِّنها بلا انقطاع ، والذي يُغيِّر الطبيعة فيتغيَّر، أن "يتأمل ذاته في عالم من خلقه". هذا الإنسان لا يمكن لأي شعوذة جدلية أن تستخرج منه الاغتراب؛ وذلك لأن الأمر لا يتعلق بتصورات بل بـ"تاريخ واقعي": "فالبشر في خضم عملياتهم الإنتاجية التي تؤمِّن وجودَهم ينتظمون في علاقات محدّدة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات تتوافق مع درجة معيّنة لتطور القوى المادية المنتجة، وعلاقات الإنتاج في مجموعها تمثِّل القاعدة الواقعية التي تتبثّق عليها بنية فوقية سياسية وقانونية تتوافق مع أنماط محدّدة من الوعي الاجتماعي".

وفي المرحلة الحالية لتاريخنا، نجد أن القوى المنتجة قد دخلت في صراع مع علاقات الإنتاج، وأصبح العمل الخلاق مغترباً، ولم يعد الإنسان يتعرف على بصماته في عمل من إنتاجه، بل يظهر عناؤه المُضْني كأحد أعدائه. وحيث أن الاغتراب يظهر كنتيجة لهذا الصراع، لذا فهو واقع تاريخي لا يمكن ردّه إلى فكرة؛ ولكي يتخلص منه البشر، وحتى يصبح عملهم توضيعاً خالصاً، لا يكفي أن "يتأمل الوعيُ ذاته"، بل لابد من العمل المادي والعمل الخلاق الثوري: عندما كتب ماركس "كما أننا لا نحكم على فرد بناء على الفكرة التي يكوِّنها عن ذاته، كذلك فإننا لا يمكننا أن نحكم على ... عصر الاضطرابات الثورية بناء على الوعي السائد"، أراد ماركس أن يشير إلى أن الأولوية للعمل (العمل والعمل الاجتماعي الخلاق) مهما تباينت عناصره، وليس لـ "المعرفة".

كيرك جارد يؤكد، هو الآخر، على أن العمل الإنساني لا يُرد إلى المعرفة، بل ينبغي أن يكون معيشاً وأن يكون منتجاً؛ فقط هو لا يودّ أن يخلط بينه وبين المفهوم الفارغ لعمل ذاتي لدى بورجوازية صغيرة متزمتة و مخدوعة: إنه يجعل منه موضوعاً مباشراً للتجميع الفلسفي ويجعل الإنسان الواقعي محوراً لأبحاثه، هذا الإنسان هو الذي يُعرَّف بحاجاته وبالشروط المادية لوجوده وبطبيعة عمله، أي بكفاحه ضد الأشياء وضد البشر.

وهكذا كان ماركس على حق بالمقارنة مع كيرك جارد وهيجل، خصوصاً وأنه يؤكد مع الأول على خصوصية الوجود الإنساني، ومع لثاني نجده يتناول الإنسان الملموس في واقعه الموضوعي. ويبدو من الطبيعي في هذه الحالة، أن تكون الوجودية، وهي في الأساس، احتجاج مثالي ضد المثالية، قد فقدت كل منفعة ولم تخلد بعد زوال الهيجلية.

واختفت الوجودية الكيرك جاردية لِفَتْرة: فقد كان الفكر البورجوازي في كفاحه العام ضد الماركسية يستند إلى كانط والكانطيين الجدد كما يستند إلى ديكارت. ولم يتنبه هذا الفكر للاستعانة بكيرك جارد إلا في بداية القرن العشرين عندما قرّر مواجهة الجدل الماركسي بمعارضته بالمذاهب الكثرية Pluralismes ومفارقات كيرك جارد Paradoxes وازدواج المعنى Ambiguités[1]. وفي هذا التوقيت انتقل الفكر البورجوازي من الهجوم إلى الدفاع. ومن

---

(1) "**المذاهب الكثرية**" هي التي ترى الكون متكثراً، وهي تعارض المذاهب الأحادية والجبرية، ومن أمثلتها المذهب البراجماتي.

و"**المفارقات**" دالة على اللامعقول عند كيرك جارد، والمفارقة قضية مضادة للرأي الشائع، ففلسفته موجودية existential وليست وجودية؛ لأنها تبدأ من= =وجود الفرد

المؤكد أن ظهور وجودية ألمانيّة في فترة ما بين الحربين العالميتين إنما يلتقي- عند جاسبرس على الأقل[1]- مع رغبة ماكرة لبعْث "المتسامي" Le transcendant. ولكن دعونا نتساءل أولاً- مع چان ڤال- عما إذا كان كيرك جارد لم يجذب ڤرّاءَه داخل أعماق الذاتية إلا لهدف واحد هو جعلهم يكتشفون فيها تعاسة الإنسان بدون إله. هذا المأزق كان متوقعاً لصدوره عن هذا "الواحدِّي الكبير" الذي أنكر التواصل بين البشر، ورأى أن "العمل غَيْر المباشر" هو الوسيلة الوحيدة للتأثير على الآخرين.

أما جاسبرس، فكان أكثرُ وضوحاً: فهو لم يفعل سوى التعليق على إنجازات أستاذه، وأصالته تنحصر بوجه خاص في الكشف عن أهمية بعض المسائل وطمس مسائل أخرى: فـ "المتعالي" يبدو لأول وهلة وكأنه غائبٌ في هذا الفكر، في حين أنه ملازمٌ له، لكوننا نستشعره في المُلمّات، وهو منها بمثابة المعنى العميق.

وكانت فكرة "المتعالي" قد وجدت من قبل عند كيرك جارد، إلا أنها لم تكن بارزة بنفس القدر، خصوصاً وأن هذا المسيحي يعيش ويفكر داخل نطاق ديانة منزَّلة، في حين أن جاسبرس لا يتحدث عن الوحي، ويعبُر بنا عن طريق المفاهيم الكثرية والانفصالية والانهزامية إلى الذاتية الصورية الخالصة التي تكشف ويتكشف لها "المتعالي" في الملمات. والنجاح باعتباره "توضيعاً" objectivation، هو الذي يسمح للإنسان أن تظهر بصماته في الأشياء، ثم لا يلبث أن يجعله يتفوّق على ذاته. أما تأمُّل "الفشل" فهو لا يتناسب إلا مع بورجوازية فقدت عقيدتها المسيحية غير أنها تندم على ما فقدته لأنها فقدت معه الثقة في أيديولوجيتها العقلانية والوضعية. وقبْل رَدَح من الدهر كان "النجاح" لا يثير اطمئنان أو تفاؤل كيرك جارد لأنه يحول الإنسان عن ذاته. وقد أخذ كافكا Kafka[2] بهذا التصور المسيحي في "يومياته"، ويمكننا أن نجد فيه جانباً من الحق، خصوصاً وأنه في عالم مغترب لا يمكن للفرد المبتكر أن يتعرّف على ذاته فيما يُحرزُه من انجاز، إذ يصبح منه بمثابة العبْء. ولكن ما يهم جاسبرس هو أن يستخلص منه تشاؤم ذاتي ويجعله يؤدي إلى تفاؤل لاهوتي لم يتجرأ على ذكر اسمه، أما "المتعالي" فإنه يظل محتجباً، لأن غيابه دليل وجوده؛ ولم نتجاوز التشاؤم بل سنستشعر المصالحة رغم أننا نظل على مستوى تناقض لا يُقهر وتمزق لا مفرّ منه؛ هذا الاتهام الموجَّه للجدل لا يستهدف هيجل بل ماركس. وليس رفضاً للمعرفة وإنما للعمل الفردي الخلاق praxis. كيرك جارد لا يودّ أن يكون مجرد تصور في النسق الهيجلي، وجاسبرس يرفض التعاون كفرد في التاريخ الماركسي. لقد حقق كيرك جارد تقدماً على هيجل لأنه كان يؤكد "واقعية" المعيش، أما جاسبرس فهو مُرتد عن الحركة التاريخية لأنه يهرب من الحركة الواقعية لـ "البراكسيا" إلى ذاتية مجردة بهدف أوْحد هو الوصول إلى "صفة" حميمة[3].

المتعّين.

و"**ازدواج المعنى**" كان ميرلوبونتي ضالعاً فيه حتى أن فلسفته عُوئت بفلسفة الغموض. (المترجم).

(1) الاستشهاد بمثال هيدجر هو الأكثر تعقيداً بحيث يتعذر عرضه هنا.

(2) فرانز كافكا: كاتب تشيكي باللغة الألمانية، وُلد في براج (1883- 1924)، اشتهر بكتابه "يوميات حميمة" ، وفيه يرُبّيإحباط الإنسان أمام عبث الوجود. (المترجم).

(3) هذه الصفة هي "الوجود" عند جاسبرس. وهي باطنة (لأنها تمتد من خلال ذاتيتنا

إن أيديولوجيا الارتداد هذه إنما تعبِّر جيداً عن اتجاه فرضته ظروف ألمانيا التي تعثرت تحت وطأة هزيمتين، والبورجوازية الأوربية التي أرادت أن تُبرر تميُّزها الطبقي بأرستقراطية الروح، وتهرب من موضوعيتها إلى ذاتية أثيرة، وتفتتن بحاضر يفوق الوصف حتى لا ترى مستقبلها. فلسفياً، لم يكن هذا الفكر ذو الوجهين رغم ركاكته إلا ضرباً من سقط المتاع يكاد يخلو من أي فائدة. ومع ذلك فهو الوجودية الأخرى التي ازدهرت على هامش الماركسية وليست على الطرف النقيض منها. إنها هي التي ننتسب نحن إليها والتي سأتحدث عنها الآن.

إن الفلسفة بوجودها الحق، تُحوِّل بناءات "المعرفة"، وتوقظ أفكاراً؛ وعندما تتناول المنظور الواقعي لطبقة مُستغَلة، فإنها تُبلور ثقافة الطبقات الحاكمة وتغيرها. فقد كتب ماركس أن أفكار الطبقة الغالبة هي الأفكار المسيطرة. وله الحق في ذلك تماماً: فعندما كنت في العشرين من عمري، في سنة 1925، لم يكن هناك كرسي للماركسية في الجامعة وكان الطلاب الشيوعيون يحذرون جيداً من اللجوء للماركسية أو حتى تسميتها في مقالاتهم خشية إلغاء امتحاناتهم. وكان الخوف من الجدل إلى درجة جعلت هيجل مجهولاً لنا. حقاً كان يُسمح لنا بقراءة ماركس بل كنا نُنصح أيضاً بقراءته: "حتى نقمع فكره". ولكن بدون التراث الهيجلي وبدون أساتذة ماركسيين، وبدون برامج، وبدون أدوات تستحث الفكر، فإن جيلنا مثل سائر الأجيال السابقة ومثل الجيل اللاحق كانوا يجهلون كل شيء عن المادية التاريخية[1]. ومع ذلك كانوا يُدرّسون لنا، بكل عناية، المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي. وفي هذا الوقت تقريباً قرأتُ "رأس المال" و "الأيديولوجيا الألمانية": وكنت أقرأ قراءة جليَّة كل ما جاء في متون الكتابين، ولم أفهم منهما شيئاً على الإطلاق. فالفهم يعني إحداث تغيير وتجاوز داخلي في النفس: وهذه القراءة لم تكن أحدثت هذا التغيير. ثم جاء التغيير من الواقع الماركسي ذاته، أقصد الحضور الثقيل لتكتلات عمالية تظهر في أفقي، وهذا الجسم الهائل الداكن الذي يعيش الماركسية ويمارسها، ويمارس عن بُعد جاذبيّة لا تقاوم، تطال المثقفين من صغار البورجوازيين. إن هذه الفلسفة عندما كنا نقرؤها في الكتب لم نر أنها تتمتع بأي ميزة. وحديثاً كتب

المعيشة) ومتسامية (لأنها تظل بعيدة عن متناولنا).

(1) وهذا يفسِّر كيف أن المثقفين الماركسيين من سِنِّي (من الشيوعيين أو غيرهم) كانوا ديالكتيكيين دون المستوى. إذ أنهم عادوا إلى المادية الآلية دون دراية.

أحد القساوسة كتاباً مستفيضاً عن ماركس لا يخلو من فوائد كثيرة[1]. وهو يعلن بهدوء في صفحاته الأولى أنه "من المؤكد أن فكر ماركس يُدرس كما يُدرس فكر أي فيلسوف آخر أو أيّ عالم اجتماع آخر". وهذا هو نفسه ما كنا نراه؛ فطالما أن هذا الفكر يظهر لنا من خلال كلمات مكتوبة لذا كنا نلتزم بالموضوعية؛ وكنا نقول لأنفسنا: "إنها تصورات مفكر ألماني يسكن مدينة لندن في منتصف القرن التاسع عشر". ولكن عندما يظهر هذا الفكر باعتباره عَزْماً أكيداً لتحرك البروليتاريا، ومعنى عميقاً- في ذاته ولذاته- يفسّر حركتها، عندئذ نجده يجْذبنا بلا أدنى مقاومة ودون أن ندري، فيغيِّر كل ثقافتنا المكتسبة. إنني أكرِّر: ليست الفكرة هي سبب الإثارة، وليست ظروف العمال هي المسئولة عن تلك الإثارة خصوصاً وأن معرفتنا عنها مجردة، وكذلك ليست الخبرة. لا: إنها الترابط بين الفكرة والسياق، إنها كما سبق أن ذكرنا عن رَطانة المثاليين الذين قاطعوا المثالية، هي البروليتاريا باعتبارها تجسيداً للفكرة ووسيلة لنقلها. وأعتقد أنه ينبغي هنا أن نكمل عبارة ماركس: إن الطبقة الصاعدة عندما تعي ذاتها، فإن هذا الوعي بالذات يؤثر عن بُعد على المثقفين فتحلّ الأفكار في رءوسهم. لقد رفضنا المثالية الرسمية باسم "تراجيديا الحياة"[2]. إن هذه البروليتاريا البعيدة غير مرئية يتعذر الوصول إليها أو التأثير فيها رغم أنها واعية وفاعلة، وهي التي قدَّمت البرهان على أن جميع الصراعات لم يتم حلها، وهذا ما يخفى على العديد منا. وكنا قد تربّيْنا في حِجْر نزْعَة إنسانية بورجوازية، ثم تفجّرت تلك النزعة المتفائلة بعد أن تنبهنا إلى ما يحيط بمدينتنا من جماهير غفيرة من البشر المهمَّشين، يعيشون تحت مستوى البشر ويعانون من التهميش. ولكننا استشعرنا هذا التفجير بطريقة مثالية وفردية: وكان المؤلفون الذين نُحبُّهم يصفون لنا الوجود في هذا الوقت بأنه "معيب وفاضح". والحقيقة أن ما كان يهمنا هم البشر بأعمالهم وآلامهم؛ إننا كنا نطالب بفلسفة تضع

---

(1) CALVEZ: "La Penseé de Karl Marx", Le Seuil.

(2) هذه الكلمة "تراجيديا الحياة" استحدثها الفيلسوف الأسباني ميجل دي أونامونو. ومعلوم أن التراجيدي (أو المأسوي) لا جامع بينه وبين الصراعات الحقيقية السائدة في عصرنا.

في اعتبارها كل شيء دون إشعارنا بأنها وراء كل شيء أو أنها سبب ما حدث فينا من تغير. وكانت هذه الفترة قد شهدت ظهور كتاب لاقى نجاحاً كبيراً بيننا هو "نحو الملموس" ألفه "جان فال"[1]. ولأول وهلة أضلتنا كلمة "نحو" هذه، خصوصاً وأننا أردنا أن يكون "الملموس" الكلي هو نقطة البدء و"الملموس" المطلق هو نقطة الوصول. ومع ذلك رضينا بالكتاب لأنه أحْرج المذهب المثالي بكشفه عما به من مفارقات ومعاني مزدوجة مسبِّبة للغموض وصراعات في الكون لم يقو على حلها. تعلمنا أن نُوجِّه المذهب الكثري[2] (وهو تصور يميني) ضد المثالية الواحدية المتفائلة لدى أساتذتنا، باسم التفكير اليساري الذي لم يكن يفصح عن نفسه بعد. وكنا نتبنى بحماس كل المذاهب التي تقسِّم البشر إلى جماعات مغلقة. ونحن بانتمائنا إلى "البورجوازية الصغيرة" كنا ديمقراطيين نرفض العنصرية ولكننا شَبَبْنا على قناعةٍ بأن "العقلية البدائية" و "عالم الطفل" و "عالم المجنون" تظل بالنسبة لنا عوالم مغلقة. وتحت تأثير الحرب والثورة الروسية كنَّا نعارض العُنف، نعارضه في مجال النظر بطبيعة الحال، ونعارضه بالأحلام الوديعة لأساتذتنا رغم أنه كان عُنفاً شنيعاً (شتائم، مشاجرات، انتحار، قتل، كوارث مروِّعة) يُخشى أن يؤدي إلى الفاشية؛ ومع ذلك، فإن هذا العنف كان يُحقِّق ميزة- في نظرنا- هي أنه كشف عن تناقضات الواقع. وهكذا، فالماركسية "كفلسفة لصيرورة العالم" قد انتَزَعَتْنَا من ثقافة بورجوازية آفلة كانت تعيش على ماضيها؛ فنحن كنا ننخرط على غير هدى في اتجاه واقعي كثري خطر يستهدف الوجود "المحسوس" للإنسان والأشياء. ومع ذلك، فقد ظللنا في إطار "الأفكار المُهيْمنة": فالإنسان الذي كنا نريد معرفته في حياته الواقعية، لم يكن لدينا بَعدُ فكرة النظر إليه باعتباره عاملاً ينتج أسباب حياته. ولفترة طويلة كنا نخلط بين "الجمعي" و "الفردي"؛ فالمذهب الكثري- الذي كان يساعدنا كثيراً في مواجهة مثالية السيد

---

(1) Jean Wahl: "Vers le Concret".

جان ڤال فيلسوف فرنسي، وُلد سنة 1888 وكان أستاذاً بجامعة السربون.

(2) راجع هامش ص 17 من الترجمة.

برانشفيج[1] هو الذي منعنا من فهم التجميع الجدلي؛ فكان يطيب لنا مثلا أن نصف الماهيات والنماذج المنعزلة انعزالاً مصطنعاً بدلاً من أن نعيد تأسيس الحركة التركيبية لحقيقة في "صيرورة". والأحداث السياسية جعلتنا نستخدم قناعاً وقائياً مريحاً أكثر من كونه مفيداً هو "صراع الطبقات": غير أنه كان لابد من التاريخ الدامي الذي استمر على مدى نصف القرن كي نكتشف الواقع ولكي نعلم أننا نعيش في مجتمع ممزق. إنها الحرب التي أيقظت الأنساق النائمة لفكرنا. الحرب، الاحتلال، ثم المقاومة في السنوات التي تلت. فكنا نودّ أن نكافح إلى جانب الطبقة العاملة، وفهمنا مؤخراً أن الملموس هو التاريخ والعمل الجدلي. وإذا كنا قد أنكرنا الواقعية الكثرية فقد وجدناها عند الفاشيين واكتشفنا العالم.

لِمَ احتفظت الوجودية إذن باستقلالها؟ ولِمَ لمْ تَذُب في الماركسية؟؟

اعتقد لوكاتش[2] أنه أجاب عن السؤال في كتاب صغير عنوانه: "الوجودية والماركسية". فهو يزعم أن المثقفين البورجوازيين قد اضطروا إلى "التنازل عن منهج الفلسفة المثالية مع الاحتفاظ بأسسه ونتائجه، ومن ثم كانت هناك ضرورة تاريخية لظهور «موقف ثالث» (بين المادية والمثالية) في الوجود وفي الوعي البورجوازي خلال سطوة الامبريالية". وسأبيِّن فيما بعد كيف أن هذه الإرادة المتسرعة لإطلاق التصورات قد جلبت الضرر على الماركسية. ونقتصر هنا على القول بأن لوكاس لم يتنبّه لنقطة أساسية: فقد كنا مقتنعين أن المادية التاريخية تُقدّم التفسير الوحيد الممكن للتاريخ- وفي نفس الوقت- أن الوجودية تظل المدخل الأوحد للواقع الملموس. وأنا لا أزعم خلو هذا الموقف من التناقض، إلا أنني أزعم بأن لوكاس لم يتنبه لهذا الأمر. والوضع الآن هو أن العديد من المثقفين والعديد من الطلاب عاشوا ومازالوا يعيشون في التوتر الناجم عن هذه الضرورة المزدوجة. من أين يأتي هذا؟ من ظروف يعرفها لوكاس جيداً إلا أنه لم يكن قادراً على الإفصاح عنها في زمانه: لقد تركتنا الماركسية فجأة بعد أن كانت قد جذبتنا إليها كما يجذب القمر البحور مداً

---

(1) Brunschvicg (Léon) "فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفكر الفلسفي" (1869- 1944) (أستاذ بالسربون سنة 1909). تنصب كتاباته على نظرية المعرفة على النحو الذي انتهى إليه الفيلسوف كانط، واستهدف تدعيم فلسفة العلم وخاصة فلسفة الرياضيات. (Dic.de la Philo. Larousse)

(2) Lukàcs (György) كاتب وفيلسوف مجري، ولد في بودابست سنة 1885، من أهم المفكرين الماركسيين وأكثرهم عمقاً . مؤلف كتاب "التاريخ والوعي الطبقي" Histoire et la conscience de classe. (1923). و "نحو تحطيم العقل" De la Destruction de la raison (1955).

وجزراً، وتركتنا بعد أن غيَّرت جميع أفكارنا، وبعد أن قامت بتصفية ما لدينا من مقولات الفكر البورجوازي، رغم أنها لم تكن تُشبعُ حاجتنا للفهم؛ وعلى صعيد الأرض التي كنا نقف عليها، لم يكن لديها جديد تعلمنا إياه، وذلك لأنها كانت قد توقفت.

الماركسية توقَّفت: خصوصاً وأن تلك الفلسفة تريد تغيير الكون، وتستهدف الزجّ بـ «الصيرورة كفلسفة للعالم».

وهي فلسفة عملية إجرائية، وتريد أن تظل كذلك. ولقد عانت في داخلها من انشقاق حقيقي فَصَلَ «النظرية» في جانب و «البراكسيا» في جانب آخر. ومنذ اللحظة التي حوصر فيها الاتحاد السوفيتي وأصبح منعزلاً وشرع في مجهودات هائلة للتصنيع، فإن الماركسية لم تستطع أن تَتَفَادى عواقب الكفاح الجديد والضرورات العملية والأخطاء التي قد لا تنفصل عنها. وأثناء فترة الانطواء (بالنسبة للاتحاد السوفيتي) والتقهقر (بالنسبة للبروليتاريين الثوريين) كانت الأيديولوجيا نفسها خاضعة لضرورة مزدوجة: الأمن أي «الوحدة»، من ناحية، وبناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، من ناحية أخرى. ومعروف أن التفكير الملموس ينبغي أن يولد من البراكسيا ثم ينعكس عليها كي يضيء جوانبها: ولا يحدث هذا اتفاقاً أو بدون قواعد بل يخضع لمبادئ محدَّدة وفقاً لما يحدث في كل العلوم وكل التقنيَّات. ولكن القائمين على إدارة الحِزْب، وهم حريصون على دفع تكامل الجماعة إلى أقصى درجة، خشوا أن تكون الصيرورة الحرّة للحقيقة، مع كل المناقشات وكل الصراعات التي تتضمنها، خطراً يُحطم وحدة النضال. لذا احتفظوا لأنفسهم بالحق في تعريف المنهج وتفسير الحدث؛ وزدْ على ذلك الخوف من الخبرة أن تتفتق عنها الاستنارة، والخوف من أن تتفتق عنها تساؤلات تجعلهم يعيدون النظر في أفكارهم القائدة، والخوف من أن تُسهم الخبرة في إضعاف الكفاح الأيديولوجي، لهذا كله فإنهم وضعوا المذهب بعيداً عن متناول الخبرة علماً بأن فصل النظرية عن التطبيق كان من نتيجته أن تحوَّل هذا الأخير إلى مذهب امبيريقي بلا مبادئ وتحوَّلت النظرية إلى معرفة مجردة وجامدة. ومن ناحية أخرى، فإن التخطيط الذي تفرضه بيروقراطية لا تريد أن تعترف بأخطائها يصبح لهذا السبب نفسه عنفاً موجهًا للواقع، وحيث إن الإنتاج المستقبلي للأمة يتحدد في المكاتب، وفي الغالب بعيداً عن أرض الواقع، لذا، فإن هذا العنف كانت تقابله مثالية مطلقة: إذ يخضع الإنسان والأشياء سلفاً للأفكار؛ أما الخبرة فإنها خاطئة بالضرورة إن لم تتوافق نتائجها مع كل التوقعات. إن مترو الأنفاق بمدينة بودابست كان «واقعاً» في رأس راكوزي Rakosi(*)؛ وإذا لم تسمح أنفاق مدينة بودابست بتأسيسه، فإن هذا يعني أنها أنفاق رجعية مناهضة للثورة!

إن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفياً للإنسان والتاريخ، كان لابد حتماً أن تعكس اتجاهات الخطة: غير أن هذه الصورة الثابتة للمثالية وللعنف مارست على الأشياء عنفاً مثالياً. وكان المفكر الماركسي يعتقد لسنوات أنه يخدم حزبه، وهو يغذُر بالخبرة، ويُهمل تفاصيلها المكدِّرة، ويُبسِّط المعطيات تبسيطاً مُخلاً، وبوجه خاص، يختصر الأحداث ويُدمجها في تصورت قبل أن يدرسها. وأنا لا أريد أن أتحدث فقط عن الشيوعيين بل عن كل الآخرين- المتعاطفين مع الشيوعية وأتباع تروتسكي(1) ومن سار على نهجهم- لأنهم **تكوَّنوا** من تعاطفهم مع الحزب الشيوعي أو من معارضتهم له.

يوم 4 نوفمبر سنة 1956 حدث التدخل السوفييتي في المجر للمرة الثانية، وقبل أن نمسك بأي معلومات عن الموقف تسارعت التفسيرات للكشف عن هذا الحدث: إنه عدوان البيروقراطية

(*) راكوزي هو كبير المهندسين الذين صمموا مترو الأنفاق لمدينة بودابست (المترجم).

(1) تروتسكي Trotski: ثوري روسي، وُلد في أوكرانيا سنة 1879، وقُتل في المكسيك سنة 1940، كان مساعد لينين في ثورة 1917. (المترجم).

الروسية ضد ديمقراطية مجالس العمال، أو ثورة الجماهير ضد النظام البيروقراطي أو محاولة لثورة مضادة استطاع الاعتدال الروسي أن يقضي عليها. ثم زادت واضطردت تفاصيل الحدث فيما بعد: إلا أنني لم أسمع أن ماركسياً واحداً غير رأيه. ومن ضمن التفسيرات التي سبق أن ذكرت، يوجد واحد منها يُظهر المنهج عارياً، وهو التفسير الذي يرد أحداث المجر إلى «عدوان روسي ضد ديمقراطية مجالس العمال»[1]. ومن المعروف أن مجالس العمال تكوّن مؤسسة ديمقراطية، ويمكن التأكيد على أنها تتحمل عبء المستقبل بالنسبة للمجتمع الاشتراكي. ومع ذلك فلم يكن لهذه المجالس وجود في المجر أثناء التدخل السوفييتي الأول. أما ظهورها أثناء التمرد فقد كان وقتياً ومضطرباً ويفتقد الديمقراطية المنظمة. ومهما يكن من أمر فقد: كانت توجد مجالس عمال وحدث تدخل سوفييتي. وبدءاً من هذا فإن المثالية الماركسية تُجْري عمليتين متزامنتين: استخدام التصورات والذهاب إلى أقصى حد. فالمفهوم الإمبيريقي ترتقي به إلى كمال الأنموذج، والأصل يرقى إلى اكتمال نموه؛ وفي نفس الوقت نرفض المعطيات الظنّية في الخبرة: فهي التي تضللنا. وهنا نواجه تناقض مثالي بين فكرتين أفلاطونيتين: فالسياسة المترددة للإتحاد السوفييتي هي التي أفسحت المجال لعمل صارم ومتوقع لهذا الكيان الموسوم باسم «البيروقراطية السوفييتية»؛ ومن ناحية أخرى فإن مجالس العمال قد اختفت أمام الكيان الموسوم باسم «الديمقراطية المباشرة». سأشير إلى هذين الكيانيْن بـ «التفرّد العمومي»: فهي وقائع مفردة وتاريخية رغم أننا لا نرى فيها إلا وحدات صورية لعلاقات مجردة وعامة. ويكتمل الترفيع بأن يُنسب إليها فاعلية واقعية: ديمقراطية مجالس العمال تتضمن في ذاتها نفي مطلق للبيروقراطية التي ترد بتحطيم الخصم. وعلى هذا لا يمكن الشك في أن ازدهار الماركسية الحالي يرجع في جزء كبير منه إلى المنهج الماركسي في تناوله للخبرة. وكارل ماركس يقْتَنع بأن الشواهد لا تكون أبداً ظواهر منعزلة، وأنها إذا اشتركت في إنجاز معاً، فإن ذلك يتم دائماً داخل وحدة عليا للكل، وأنها تترابط فيما بينها بعلاقات باطنة، وحضور إحداها يحدث تغيراً في الطبيعة العميقة للأخرى، وعلى هذا تناول ماركس بمنهج تأليفي ثورة فبراير 1848 وانقلاب لويس- نابليون بونابرت، وكشفت الدراسة عن تجميعات totalités متكوّنة وممزقة في نفس الوقت بسبب تناقضاتها الداخلية. فرض الفيزيائي هو الآخر محاولة في حل رموز الخبرة الحسية قبل أن يتحقق صدقه بالتجربة المعملية، ولا يجدي هنا المذهب الأمبيريقي لأنه يؤثر الصمت. والتصور المؤسِّس للفرض العلمي هو التعميم وليس التجميع لأنه يحدِّد علاقة أو وظيفة وليس تجميعاً ملموساً. أما الماركسية فإنها تتناول العملية التاريخية بقصد التعميم والتجميع معاً. ومن المعروف أن التجميع لم يُترك للمصادفة، فالنظرية حدَّدت المنظور ونظام الملابسات، وأي عملية من العمليات تُدرس في إطار نسق عام في تطور. وفي كل الحالات، في أعمال ماركس، نجد انه بتحديد المنظور لا يزْعم منع تقييم العملية باعتبارها تجميعاً **مفرداً** كما أنه لا يلغي التقييم باعتباره غير مفيد. فهو- على سبيل المثال- عندما يدرس الفترة المأسوية المختصرة في تاريخ الجمهورية الفرنسية 1848[2] لم يكن يقتصر، كما هو الحال في زماننا، على القول بأن البورجوازية الصغيرة المشايعة للجمهورية خانت البروليتاريا المتحالفة معها. بل هو يحاول على العكس أن يردّ هذه المأساة إلى تفاصيلها وإلى المجموع. وإذا كان يُخضع الوقائع السردية أو القصص المحْلِّيَّة إلى التجميع (إلى حركات ومواقف الخ.) فلأنه يريد أن يكتشف الحركات والمواقف من خلال الحكايات السرديّة. وبعبارة أخرى فهو يعطي لكل حدث دوراً كاشفاً بالإضافة إلى معناه الخاص: خصوصاً وأن المبدأ الحاكم في الدراسة هو البحث عن المجموع المركب. كل حدث يُنظر له على أنه جزء من كل، ومجرد ثبوته يُفحص ويُمحَّص بدءاً من هذا المنطلق، وبدراسة معناه ومغْزاه وسلبياته

---

(1) هذا الرأي يؤكده بعض القدامى من أتباع تروتسكي.

(2) عَلت البورجوازية سياسياً واقتصادياً في عهد الملك لويس فيليب ثم تأسست الجمهورية الثانية في فبراير 1848، تلاها ثورة العمال في شهر يونيو عام 1848 (المترجم).

يمكننا أن نحدد- على سبيل الفرض- التجميع الذي ينتسب إليه وفيه يجد حقيقته. وعلى هذا، فإن الماركسية المعيشة كشفية: وبالنظر إلى بحثها في الملموس ومبادئها وسياق معارفها السابقة ، فهي منظمة. وعند ماركس لا نجد وحدات: التجميعات (مثل «البورجوازية الصغيرة» وتوقيت عودة نابليون بونابرت من مصر) كلها تجميعات حيّة؛ وهي تُعرِّف ذاتها بذاتها في سياق البحث[1]. وإلا فإننا لا نفهم ما يعلّقه الماركسيون من أهمية (حتى يومنا هذا) على «تحليل» الموقف. ولا يغيب عنّا

---

(1) مصطلح "البورجوازية الصغيرة" نجده في فلسفة ماركس قبل الدراسة التي أجراها عن "انقلاب لويس نابليون"*. وهذا يعني أن "البورجوازية الصغيرة"، كطبقة، موجودة منذ زمن طويل. المهم أنها تتطور مع التاريخ. وأنها في عام 1848 قدَّمت صفات فريدة لم يكن يتضمنها المصطلح. وسنرى أن ماركس يفحص الخصائص العامة= =التي تميزها كطبقة ثم يحدّد، انطلاقاً منها ومن التجربة الواقعية، الخصائص المميزة التي جعلت منها واقعاً فريداً عام 1848. ولنأخذ مثالاً آخر، لنرى كيف أنه يحاول سنة 1853، من خلال عدة مقالات عن (الحكم البريطاني في الهند)أن يُذكِّر بالوجه الأصيل للهندوستان.ماكسيمليان روبل في كتابه الممتاز يذكر نصاً نادراً (يكشف عن زلة كبرى لماركسيينا المعاصرين): "هذا المركب الغريب من إيطاليا وأيرلندا، من صنوف البهجة والمتعة مقابل صنوف الألم والمعاناة، هذا المركب كان مسبوقاً في التقاليد الدينية القديمة في الهندوستان، حيث ديانة الفيض والحيوية الحسّية المفرطة مقابل التقشف الشديد..."**.

وراء هذه الكلمات تتكشف التصورات الحقيقية ويتكشف المنهج بكل تأكيد: البناء الاجتماعي والظروف الجغرافيةهذا ما يذكِّر بإيطاليا، ويذكِّر بالاستعمار الإنجليزي، ويذكِّر بأيرلندا ... الخ. ومهما كان من أمر، فإنه يجعل للكلمات واقعاً " مثل البهجة، والمعاناة، والفيض، والحيوية الحسية والتقشف الشديد، وزيادة على ذلك فإنه يكشف عن الواقع الحالي للهندوستان، مقارنة بما كانت عليه في الماضي (قبل الإنجليز) وما كان لها من تقاليد دينية قديمة. ومهما كان من أمر الهندوستان، فليس هذا جل اهتمامنا: إن ما يهمنا هو النظرة التركيبية التي تعيد الحياة للأشياء موضع البحث.

.....

*- لويس نابليون هو الإمبراطور نابليون الثالث، وقائد انقلاب سنة 1851م وامبراطور فرنسا سنة 1852م (المترجم).

**- Max Rubell: Karl Marx, p. 302.

(ظهر نص ماركس في 25 يونيو 1853 تحت عنوان: On India).

أن هذا «التحليل» قد لا يكون كافياً، فهو اللبنة الأولى في مجهود تركيبي بنّاء. وفضلاً عن ذلك، فيبدو أنه ضروري لتركيب المجموعات فيما بعد.

وعلى هذا الحال نجد «المذهب الإرادي الماركسي»[1] يحلو له أن يتحدث عن "التحليل" إلا أنه يتحوّل على يديه إلى نمط مظهريّ. فلم يعد الأمر متصلاً بدراسة الوقائع وفقاً للمنظور الماركسي العام بهدف إثراء المعرفة وإنارة طريق العمل: ولكن أصبح التحليل يستهدف أساساً التخلص من التفصيلات، وافتعال تفسير بعض الأحداث وتشويه الوقائع أو اختراعها بدعوى الكشف عما تخفيه من ماهيات أو «مفاهيم تركيبية» ثابتة ولا يأتيها الباطل، فأغفلوا التصورات الماركسية المفتوحة التي كانت بمثابة مفاتيح أو نماذج مفسِّرة، وغَدَت تلك التصورات كأنها معارف مُجمِّعة. وكانت الماركسية قد جعلت من هذه النماذج المفردة التي لا تنازع بشأنها، وجعلت منها «قوالب مركّبة للخبرة»، إذا استخدمْنا لغة الفيلسوف كانط. والمضمون الواقعي لهذه النماذج التصورية كان دائماً «معارف ماضية» في حين أن الماركسية المعاصرة تجعل منه معارف أبدية، وتجعل اهتمامها لحظة التحليل ينصب على تسكين «الكيانات». وهي كلما كان لديها اقتناع قبلي بأن تلك الكيانات تمثل الحقيقة، كلما سهَّل ذلك من مهمة البرهان: فإصلاح كيرستاين Kerstein، ونداءات "راديو أوربا الحرة"، وعدد من الإشاعات هي التي تَذرَّع بها الشيوعيون الفرنسيون لتسكين كيان «الامبيريالية العالمية» كسببٍ لأحداث المجر. وهكذا يَترك البحث المجمِّع مكاناً تحتله إسكولائية التجميع[2]. والمبدأ الكشفي: "ابحث عن الكل من خلال الأجزاء" يتحوّل إلى هذه الممارسة الإرهابيّة[3] "تصفية خصوصيةِ الأجزاء". وليس من قبيل المصادفة أن يجد لوكاس سنة 1956م- لوكاس الذي يشوِّه التاريخ غالباً- يجد أفضل تعريف لتلك الماركسية المجمّدة. عشرون سنة من الممارسة أعطته سلطات وصلاحيات جعلته يطلق على هذه الفلسفة المنتحلة اسم: «المثالية الإرادية».

اليوم لا تدخل التجارب الاجتماعية والخبرات التاريخية في نطاق **المعرفة**. فالتصورات البورجوازية قلما تتجدَّد، فضلاً عن أنها تبلى بسرعة؛ وما يُكتب له البقاء فيها يفتقر إلى الأساس: المكتسبات الواقعية لعلم الاجتماع الأمريكي لا تُخفي عجزه النظري؛ والتحليل النفسي تجمّد بعد انطلاقة جبارة. والمعارف التفصيلية تتعدد دون قاعدة صلبة أو أساس. أما الماركسية فإنها تقدم أسساً نظرية تُطوّق النشاط الإنساني بأسره إلا أنها **لا تعرف** شيئاً: تصوراتها آمرة؛ وهدفها ليس اكتساب معرفة لأنها تتشكل قبلياً في **معرفة** مطلقة. في مواجهة هذا الجهل المطبق من الجانبين استطاعت الوجودية أن تظهر وأن تبقى لأنها عاودت التأكيد على الواقع الإنساني، كما أكد كيركجارد واقعه الخاص في موجهة هيجل، فيما عدا أن الفيلسوف الدانمركي كان يرفض التصور الهيجلي للإنسان وللواقع. وعلى عكس ذلك كانت الوجودية والماركسية تتناولان نفس الموضوع إلا أن الماركسية أضاعت الإنسان داخل الفكرة أما الوجودية فقد بحثت عنه أنَّى وُجد: في عمله وفي بيته وفي الشارع. ونحن بكل تأكيد لا نردّد مزاعم كيركجارد من أن هذا الإنسان الواقعي لا يمكن معرفته. نحن نقول فقط إنه غير معروف. وهو إذ قصّرت عنه المعرفة مؤقتاً فذلك لأن التصورات الوحيدة التي تحت أيدينا لفهمه إنما تنتسب إلى اليمين المثالي أو اليسار المثالي. ولا ينبغي أن نخلط بين هذين التيارين المثاليين: الأول يستحق اسمه بما تتضمنه تصوراته، أما الثاني فهو "مثالي" لتوظيفه اليومي لتصوراته. صحيح أن تطبيق الماركسية في المجتمع يكاد لا يعكس تصلب أو جمود

---

(1) ربما قصد المؤلف مذهب لوكاس كما سيأتي بيانه. (المترجم).

(2) الإشارة هنا إلى فلسفة العصور الوسطى التي تُخضع الواقع لنظام هرمي، والواقع الحقيقي في قمة الهرم هو الأكثر تجريداً . (المترجم).

(3) هذا الإرهاب الفكري كان يتزامن لفترة مع تصفية جسدية لمناوئين.

النظرية: غير أن الصراع المتضمن في العمل الثوري واسكولائية التبرير تمنعان المفكر الشيوعي من أن يعي ذاته بوضوح سواء أكان ذلك في الدول الاشتراكية أو حتى في الدول البورجوازية: فمن الخصائص المميِّزة لزماننا أن **"التاريخ"** يتكون دون ثمة إدراك لذاته. وحتى بداية النصف الثاني من القرن الماضي (التاسع عشر)(*) كان القول الشائع أن التاريخ يتكوّن ولا يعي ذاته. إلى أن جاء ماركس. ثم ظهر ثراء الماركسية وقوتها في كونها محاولة أصيلة للاستنارة أو إنارة العملية التاريخية في مجموعها. ولكنها منذ عشرين عاماً أُسْدلتْ ظلالها على التاريخ، فأسهمت في تعتيمه: لأنها توقفت عن التعايش معه، وأصبحت تردّ التغيّر إلى الهوية باسم مبدأ المحافظة البيروقراطية[1].

وعلى الرغم من هذا كله، فينبغي أن نُسمع صوتنا للآخرين: إن هذا التصلب أو عدم المرونة ليس بسبب شيخوخة عادية، بل هو ناتج عن ظروف دولية خاصة؛ فالماركسية لازالت شابة، بل هي لم تتجاوز الطفولة بعد: إنها لم تكد تبدأ في النمو. وهي من ثم فلسفة عصرنا: إنها فلسفة لا يمكن تجاوزها وذلك لأن الظروف التي أنجبتها لازالت قائمة. إن أفكارنا، أيا كانت، لا يمكنها أن تنبثق إلا على سطح هذه التربة الخصْبة، بحيث تملأ الإطار الذي تقدمه لها أو تستسلم

(*) ما بين القوسين إضافة من المترجم.

(1) لقد قلت رَأْيي بخصوص مأساة شعب لمجر، ولن أعود إلى هذا الأمر. وانطلاقاً من اهتماماتنا الحالية، فإننا لا يعنينا إن كان المعلّقون الشيوعيون قد رأوا من واجبهم تبرير التدخل السوفييتي لكن، ما نراه مُتزنا حقاً هو أن تكون "تحليلاتهم" قد أهملت تماماً خصوصية أحداث المجر. فمما لا شك فيه أن انتفاضة بودابست، اثني عشر عاماً بعد الحرب وأقل من خمس سنوات بعد وفاة ستالين لابد وأن تتضمن خصائص فريدة. ماذا فعل "المحللون"؟ إنهم يشيرون إلى أخطاء الحِزْب دون أدنى توضيح تلك الأخطاء: ويترتب على ذلك أن تتخذ تلك الأخطاء صفات مجردة وأزلية تخرجها من السياق التاريخي وتجعل منها سمة عامة تُصاغ في كلمة واحدة هي "الخطأ البشري"؛ وهم يشيرون إلى عناصر رجعية دون تحديد لواقع الرجعية في بلاد المجر: فجأة تحوّل المجريون إلى رجعيين أزليين، فهم أشقاء الذين ناهضوا الثورات سنة 1793، والسمة الغالبة فيهم هي الرغبة في إلحاق الأذى بالآخرين. وأخيراً، فإن أولئك المحللين يشيرون إلى الإمبيريالية العالمية باعتبارها قوة لا تضعف ووجهاً لا يتغير سِمَتُه مهما تغير مجال تطبيقه ونشير إلى عناصر ثلاثة تكوّن تفسيراً صالحاً لكل المواقف (الأخطاء، الرجعية= =المحلية الانتهازية التي تستغل الغضب الشعبي، الإمبيريالية العالمية واستغلالها لهذا الموقف)، وهذه العناصر تطبق على كل= =الانتفاضات الشعبية مهما كانت النتائج، فهي تطبق على اضطرابات إقليم فنديه Vendée وليون Lyon بفرنسا سنة 1793 على شريطة استبدال "الامبيريالية" بـ"الأرستقراطية". وعلى الجملة، كانت النتيجة لا شيء، وهذا ما كان ينبغي إثباته.

للضياع أو النكوص. لقد كانت الوجودية مثل الماركسية تتناول الخبرة كي تكتشف فيها تركيبات محسوسة. وهي لا يمكنها أن تتصور تلك التركيبات إلا داخل تجميع جدلي ومتحرك هو ليس شيئاً آخر سوى «التاريخ» أو- من وجهة نظر الثقافة الحاضرة التي ننطلق منها- هو الصيرورة كفلسفة للعالم. فالحقيقة بالنسبة لنا تصير، وتكون، وسوف تصير. إنها تجميع يتجمع دون انقطاع. أما الظواهر الجزئية فإنها لا تعني شيئاً، أي أنها ليست صحيحة أو فاسدة إن هي لم ترتبط بالتجميع السائد عن طريق تجميعات فَرْعِيَّة. وننتقل إلى ما هو أبعد من ذلك: فقد اتفقنا مع جارودي عندما كتب يقول[1]: **"في الواقع أن الماركسية تُكوِّن اليوم نسقاً من الإحداثيات هو الذي يسمح وحده بتحديد** وتعريف أي فكر أياً كان مجاله، من الاقتصاد السياسي إلى الفيزياء ومن التاريخ إلى الأخلاق". وكنا سنتفق مع جارودي أيضاً لو أنه عمَّم دوْر نسق الإحداثيات ليشمل عمل الأفراد والجماعات والأعمال الفكرية وأنماط الحياة وأعمال الحياة اليومية والحياة العاطفية وتطور المؤسسات أو السمات- وإن لم يكن هذا ضمن الموضوع الذي تناوله جارودي. وإن انتقلنا أبعد من ذلك أيضاً، فإننا على وفاق تام مع إنجلز فيما كتب في هذا الخطاب الذي أعطى الفرصة لجورجي بليكانوف(*) أن يشتهر بهجومه على إدوارد برنشتاين(**). يقول إنجلز: **"ليس الأمر نتيجة أوتوماتيكية للموقف الاقتصادي كما يُراد تصوُّره هنا أو هناك، من قبيل التبسيط والتسهيل، بل على العكس من ذلك، فالبشر أنفسهم هم الذين يصنعون التاريخ انطلاقاً من مجال معيّن هو الذي يقودهم على قاعدة من الشروط الواقعية القبلية أبرزها الظروف الاقتصادية التي رغم تأثرها الشديد بالظروف السياسية والأيديولوجية إلا أنها تتمتع بالدوْر الرائد المحدّد للخط الأحمر الذي يعني الخطر إذا تمّ تجاوزه والحظر في حالة التباطؤ أو التلكؤ دون إدراكه"**. ومن المعروف أننا لا نتصور الظروف الاقتصادية باعتبارها بنْية استاتيكية بسيطة داخل مجتمع ساكن: إن المتناقضات هي بمثابة المحرّك للتاريخ. ومن المضحك أن لوكاس في كتابه سالف الذكر ظن أنه يتميز عنَّا وهو يُذكر بتعريف الماركسية للمذهب المادي: "أولوية الوجود على الوعي" في حين أن اسم الوجودية يجعل من تلك الأولوية تأكيداً لمبدأ [2].

---

(1) كتب جارودي ذلك في مجلة "الإنسانية" Humanité، عدد 17 مايو 1955. (المؤلف).

(*) جورجي بليكانوف Plekhanov، مفكر ثوري ماركسي روسي، أسس حركة الديموقراطيين الاجتماعيين في روسيا. رفض ثورة 1917، وقَبِل الحلول الوسطى مع الانتهازيين. مؤسس علم الجمال والنقد الفني الماركسي. توفي عام 1918.

(**) إدوارد برنشتاين Bernstein، اشتراكي ديموقراطي ألماني، نادى بالعودة إلى كانط، أعاد النظر في الفلسفة والاقتصاد السياسي الماركسي، طرد لينين أتباعه وتلامذته. توفي عام 1932. (المترجم).

(2) إن المبدأ المنهجي الذي يجعل من الفكر بداية الوصول إلى اليقين لا يتعارض أبداً = =مع المبدأ الأنثروبولوجي الذي يعزّز الفرد الإنساني بماديته. ونرى أن "الفكر" لا ينبثق عن ذاتية مثالية كامنة: اللهم إلا إذا كان الفكر في جانب وكانت الأشياء والإنسان والعالم في جانب آخر. إن نظرية المعرفة الوحيدة التي يمكن قبولها الآن هي تلك التي تُؤسَّس على حقيقة في الفيزياء المجهرية مفادها: **إن المجرِّب جزء من النسق التجريبي**

برمته.وتلك النظرية هي الوحيدة التي تبدِّد أوهام المذهب المثالي، وهي الوحيدة التي تكشف عن الإنسان الواقعي وسط عالم واقعي. إلا أن هذه الواقعية تتضمن بالضرورة نقطة انطلاق فكرية، وهذا يعني أن الكشف عن موقف جديد إنما يتم أثناء وبواسطة العمل الفردي الخلاق الذي يكتشف. ونحن لا نعتبر إعمال الوعي منبعاً للعمل بل نرى فيه لحظة ضرورية للعمل نفسه: فالعمل يُسْطع ببهائه أثناء القيام به. وهذا لا يمنع أن تسطع هذه الأضواء مع وأثناء إعمال الوعي لدى الفاعل، مما يتضمن بالضرورة أن تظهر نظرية في الوعي. غير أنه من المؤكد أن نظرية المعرفة ظلّت النقطة الضعيفة في الماركسية. وعندما كتب ماركس: "التصور المادي للعالم يعني بكل بساطة تصور الطبيعة كما هي دون أدنى إضافة غريبة عنها" ، وكان يُعبّر عن **نظرة موضوعية** ويزعم تأمل الطبيعة كما هي موجودة تماماً . وحيث إنه سَلَب الذاتية واندمج تماماً في الحقيقة الموضوعية الخالصة، لذا فقد أصبح يتنقل داخل عالم للأشياء يمتلئ بـ "بشر – أشياء".

وعلى الطرف المعاكس عندما تكلم لينين عن وَعْينا كتب يقول: "إنه على أفضل الأحوال ليس سوى انعكاس تقريبي للوجود أي يفتقر إلى الدقة"، وهو بذلك يسلب بنفسه ما كتب عن الوعي! وفي الحالتين كان الأمر ينصب على استبعاد الذاتية: في الحالة الأولى استبعاد تام، وفي الحالة الثانية استبعاد تقريبي. ولكن هذين الموقفين يتناقضان: إذ كيف يمكن للانعكاس التقريبي أن يصبح مرجعاً لعقلانية مادية؟ في الحقيقة أن الأمر يتعلق بمشهدين ففي الماركسية، وعي مركّب يؤكّد –قبلياً – عقلانية العالم* (إنه تُرتد الماركسية إلى المثالية) وهذا الوعي المركّب يحدِّد الوعي المركّب لدى أفراد البشر باعتبار، مجرّد انعكاس (مما يؤدي إلى مثالية شكّلية). هذان التصوران يحطّمان العلاقة الواقعية بين الإنسان والتاريخ. ففي التصور الأول تكون المعرفة مجرد نظرية خالصة، أو نظرة لا محلّ لها، وفي التصور الثاني تكون المعرفة سلبية تماماً ولا مجال فيها للتجريب، أو هي إمبيريقية شكّلية يتلاشى فيها دور الإنسان ولا تستبعد تحدّي هيوم. أما في التصور الأول، فإن= =المجرّب يسمو على النسق التجريبي. ولا نحاول أن نربط التصورين بـ "نظرية جدلية للانعكاس": وذلك لأن كلا التصورين– بطبيعتهما– **ضد الجدل**. عندما تتخذ المعرفة لذاتها صفة القطعية وعندما تتحصن في مواجهة أيّ اعتراض أو رفض ممكن قبل أن يتحدد مرماها أو قوانينها، فإنها تنقطع عن العالم وتصبح نسقاً صورياً ؛ وعندما تُرد إلى مجرّد تجديد سيكوفيزيولوجي، فإنها تفقد خاصتها

الأولى وهي علاقتها بالموضوع فتصبح هي نفسها مجرد موضوع لمعرفة. الماركسية باعتبارها نص المبادئ والحقائق القطعية لا يمكن لأي وساطة أن تربطها بالانعكاس السيكوفيزيولوجي (أو "الجدلي"). فهذان التصوران للمعرفة "التصور الإيقاني"، و"المعرفة- صِنْوان" هما من التصورات **السابقة على الماركسية**. ومهما كان من أمر، فربما كان من السهل أن نكتشف مبادئ ابستمولوجيا واقعية لم تظهر من قبل، وذلك في خضم "التحليلات" الماركسية وفي عملية التجميع، وفي ملحوظات ماركس عن الجانب العملي للحقيقة وعن العلاقات العامة للنظرية وللممارسات العملية. والحق أن ما يمكن تشييده، وما ينبغي النظر فيه ابتداء من هذه الملحوظات المتفرقة، إنما هو نظرية تتناول "**المعرفة" في العالم** (وهذا ما تحاوله نظرية الانعكاس بلا كِياسة)، وتتحدَّد هذه "المعرفة" على السلْب (وهذا السلب دفعته دوجماتيقية ستالين إلى المطْلق وحوّلته إلى رفض). عندئذ فقط سنفهم أن المعرفة ليست معرفة بأفكار بل هي معرفة عملية **بأشياء**؛ وعندئذ سنتمكن من حذف "**الانعكاس**"باعتبار، وسيطاً مضلِّلاً وغير مفيد. وعندئذ يمكننا أن نعرض لذلك الفكر الذي يغترب ويختفي أثناء العمل ثم نكتشفه بالعمل وفي العمل.

ولكن ما الاسم الذي نعطيه لهذا السلْب المتموْضع باعتبار، لحظة من لحظات البراكسيا وباعتبار، علاقة خالصة بالأشياء ذاتها؟ أَلْيَس هذا الاسم هو بحق "الوعي" أو "الذات العارفة" conscience؟ هناك طريقتان للهبوط في مدارج المثالية: الطريقة الأولى أن يذوب الواقع في الذاتية، والطريقة الثانية تتلخص في إنكار واستبعاد أي ذاتية واقعية لصالح الموضوعية والحقيقة أن الذاتية ليست كل شيء، كما يُستبعد أن تكون لا شيء؛ إنها تمثل لحظة لعملية موضوعية (هي لحظة التقاء الوعي بموضوعه الخارجي)، وهذه اللحظة تبدأ ثم لا تلبث أن تنته ثم تبدأ من جديد في عملية مستمرة لا تنقطع. وكل لحظة من تلك اللحظات الزئلة- التي تظهر تباعاً على مر التاريخ البشري دون توقف كلها معيشة- كنقطة بداية بواسطة الذات= =التاريخية. و "الوعي الطبقي" ليس تناقضاً بسيطاً تعيشه طبقة معّينة وتتصف به موضوعياً : إنه هو هذا التناقض الذي تجاوزته البراكسيا رغم أنه لا يزل محفوظاً ومرفوضاً معاً . ومع ذلك، فإن هذا النفي الكاشف وهذا التقارب عن كثب هو الذي يكّون على وجه التحديد ما تسميه الوجودية "وعي بالموضوع" و "وعي محسوس بالذات".

المال" والتي يستهدف منها ماركس تعريف «المذهب المادي»: "إن نمط الإنتاج في الحياة المادية إنما يتسلط بوجه عام على مظاهر التطور في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية". ونحن لا يمكننا أن نتصور هذا «التسلط» إلا في صورة الحركة الجدلية (تناقضات، تجاوزات، تجميعات). والسيد م. روبل M. Rubel يأخذ عليّ أنني لم أشر إلى هذه «المادية الماركسية» في المقالة التي كتبتُها سنة 1946 بعنوان «الماركسية والثورة». غير أنه هو نفسه يبيِّن سبب الحذف ويقول: "صحيح أن هذا المؤلف استهدف بالأحرى إنجلز لا ماركس"، نَعم، بالإضافة للماركسيين الفرنسيين القائمين بيننا اليوم. أما القضية التي أثارها ماركس فهي تبدو لي حقيقة لا يمكن تجاوزها طالما أن تحوّل العلاقات الاجتماعية وتقدم التقنيَّة لم يُخلصا الإنسان من أسْر النُّدرة. وفي كتاب «رأس المال» نجد له نصاً يتحدث فيه عن "الحرية" في المستقبل البعيد: "عندما يتوقف العمل الذي تفرضه الضرورة والغائية الخارجية، عندئذ يبدأ عهد الحرية؛ ويظهر أنه لا يبدأ إلا حيث لا يوجد الإنتاج المادي بمعنى الكلمة" (Das Kapital, III, P. 873). حالما يتوفر للجميع هامش حرية حقيقية بعد الإنتاج الحياتي ستعيش الماركسية؛ ثم تترك مكانها لفلسفة للحرية. غير أننا لا نملك أي وسيلة، أو أداة عقلية، أو أي خبرة ملموسة تسمح لنا بأن نتصور تلك الحرية و تلك الفلسفة[1].

(انتهى المقال)

---

(1) تشير تحليلات سارتر هنا إلى ما بعد نجاح ثورة البروليتاريا، واستقرار النظام الشيوعي، والقضاء على الندرة، وزوال الاغتراب. وهذا لم يتحقق للآن، وتحقّقه بعيدُ المنال. (المترجم).

مصادر الكتاب

1- الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة" (مكتبة مصر، الطبعة الأولى، سنة 1968).
2- AUDRY Colette, "Sartre", (Seghers, 1966).
3- BADIOU Alain, "Le concept de modèle", (Maspero, Paris, 1968).
4- BELLOUR Raymond, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
5- CHARBONIER Georges, "Entretiens avec Claude Levi-Strauss", (Plon, 1961).
6- CRESSANT Pierre, "Lévi-Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
7- De IPOLA Emilio, "Ethnologie & Histoire", Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
8- FAGES J.B., "Comprendre Lévi-Strauss", (Privat Toulouse, 1972).
9- GOLFIN Jean, "Les 50 mots clés de la sociologie, (Privat-Toulouse, 1972).
10- KARL-MARX, "Le Capital", (Editions Sociales), Paris, 1959.
11- LACROIX Jean, "Histoire et dialectique", (Le Monde Hebdo, no. 1298, 12 sép. 1973).
12- LACROIX Jean, "Marxisme, EXistentialisme & Personnalisme", (P.U.F., Paris, 1962).
13- LACROIX Jean, "Panorama de la philosophie Francaise contemporaine", (P.U.F., 1966).
14- LEACH Edmund, "Lévi-Strauss", les Mâitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
15- LEVI-STRAUSS Claude, "Les structures élémentaires de la parenté", (P.U.F., 1949).
16- LEVI-STRAUSS Claude, "Race et Histoire", UNESCO, 1952.
17- LEVI-STRAUSS Claude, "Tristes Tropiques", (Plon, 1955).
18- LEVI-STRAUSS Claude, "Anthropologie structurale", (Plon, 1958).
19- LEVI-STRAUSS Claude, "Le Totémisme aujourd'hui", p. U. F., 1962.
20- LEVI-STRAUSS Claude, "La Pensée sauvage", (Plon, 1962).
21- LEVI-STRAUSS Claude, "Le Cru et le Cuit", (Plon, 1964).
22- LEVI-STRAUSS Claude, "Du miel aux cendres", (Plon, 1967).
23- LEVI-STRAUSS Claude, "L'Origine des manières de table", (Plon, 1968).
24- LEVI-STRAUSS Claude, "L'Homme nu", (Plon, 1971).
25- LEVI-STRAUSS Claude, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", dans "Sociologie et Anthropologie" de Mauss (P.U.F, 1950).
26- LEVI-STRAUSS Claude, "Réponses à quelques questions", in Esprit, Nov. 1963.
27- MERLEAU-PONTY Maurice, "Eloge de la philosophie" (Idées, Gallimard, 1965).

28- MILLET Louis, "Le structuralsime", (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970).
29- PANOFF Michel "Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même", (Esprit, Mars 1973).
30- PIAGET Jean, "Epistémologie des sciences de l'homme", (Ed. Idées Gallimard, 1972).
31- PIAGET Jean, "Le structuralsime", (Que-sais-je? No. 1311).
32- RICOEUR Paul, "Structure et herméneutique", in (Esprit, Nov. 1963).
33- SARTRE Jean Paul, "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).
34- SARTRE Jean Paul, "L'Existentialsime est un humanisme", (Nagel, Paris. 1960).
35- SARTRE Jean Paul, "L'Etre et le Néant", (Edition Gallimard, 1943).
36- SIMONIS Yvon, "Claude Lévi-Strauss ou la "Passion de l'inceste", (Aubier-Montagne, 1968).
37- VIET Jean, "Les sciences de l'homme en France", (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).
38- Dictionnaire de grandes philosophies (Privat- Toulouse).
39- Grand Larousse Encyclopédique, "Supplément" de A à Z 1968.
40- Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
41- L'ARC, "Lévi-Strauss", (numéro-spécial), no. 26, 1964

.