نقد ألتوسير لمقولة النزعة الإنسانية في الماركسية

د. وجدي خيري نسيم(*)

مقدمة

سعى كثيرون من الفلاسفة والمفكرين إلى إدماج مقولة الإنسان داخل أنسقتهم الفلسفية نظرا لمكانته الفريدة والمتميزة بين سائر الموجودات، ورغم تباين أطروحتهم التي حاولت تقديم تصورات مختلفة عنه تتناوله بكل تشكلاته وأبعاده مثل: البعد العقلي، والجسدي، والوجودي، والديني، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي ... إلخ، إلا أنهم يتفقوا في النهاية على أن الإنسان هو القيمة العليا التي تسبغ على سائر القيم كل ما لها من قيمة. ولا يوجد خلاف على هذا بين أكبر التيارات الفلسفية منذ القدم وحتى عصرنا الراهن، باستثناء التيار المعروف فلسفيا باسم البنيوية structuralism، ذلك التيار الذي نادي بموت الإنسان ليحل محله النسق والبنية التي تحكم كل شيء، وشاع رفض أنصار هذا التيار لمفهوم الإنسان بوصفه ذاتا عاقلة وواعية وفاعلة في التاريخ والمجتمع، فليس للإنسان ـ من وجهة نظرهم ـ أي دور، لأن ما يحكم التاريخ والمجتمع هي ظروف وعوامل موضوعية مستقلة وثابتة لا تخضع لإرادة الإنسان.

على أية حال، إذا كان الإنسان هو محور التفكير الفلسفي منذ القدم وحتى الآن، وهذا ما جسدته مقولة بروتاجوراس «الإنسان مقياس كل شيء»، فإن مصطلح النزعة الإنسانية Humanism نفسه قد تمت صياغته في بدايات القرن التاسع عشر، وكان التربوي الألماني ف.ج. نيثمار F.J. Niethammer هو أول من صك هذا المصطلح، ويقصد به وجود نمط تعليمي وتربوي مؤسس على دراسة اللغات والآداب اليونانية واللاتينية. ورغم أن المصطلح قد

(*) كلية الآداب ـ جامعة بورسعيد.

تمت صياغته في بدايات القرن التاسع عشر، كما ذكرنا، إلا أن جذوره تعود إلى عصر النهضة، وبالتحديد القرن الثالث عشر.

ويشير جون مونفاساني John Monfasani في موسوعة الفلسفة إلى مجموعة من السمات التي ميزت النزعة الإنسانية في عصر النهضة، ويجملها فيما يلي:(١)

- تحددت موضوعات المعرفة لدى أنصار النزعة الإنسانية في خمسة معارف أساسية هي: النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، وفلسفة الأخلاق.
- بدأت النزعة الإنسانية في القرن الثالث عشر، وبلغت مرحلة النضج في القرن الخامس عشر، وأنتشرت في أوروبا في القرن السادس عشر، لكن قل الاهتمام بفروعها المعرفية السالفة الذكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر بسبب الاهتمام المتزايد بالعلم والآداب الشعبية.
- لم تكن النزعة الإنسانية في عصر النهضة بمثابة إيديولوجيا موجهة ضد الدين أو الدولة أو المجتمع، بل كانت حركة ثقافية عامة اهتمت بدراسة الآداب والفنون القديمة.

نلاحظ فيما سبق أن مونفاساني يشدد على البعدين: المعرفي والثقافي فقط باعتبارهما السمتين الأساسيتين اللتين تميزان النزعة الإنسانية في عصر النهضة، فهو يرى أنها كانت مجرد حركة فنية وأدبية تمارسها النخبة المفكرة وليست لها علاقة أو دور بالظروف المجتمعية الموجودة آنذاك. كذلك لم تقم هذه الحركة، حسبما يرى مونفاساني، من أجل النقد أو التمرد على الأوضاع القائمة، بل كانت مجرد حركة فكرية معزولة عن الواقع الذي نشأت في ظله.

لكننا لا يمكن أن نغض الطرف عن العوامل الأخرى التي ساهمت في بزوغ هذه النزعة سواء أكانت: سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، ولعل أهم هذه العوامل هو صعود طبقة البرجوازية التي حملت مشروع النهضة على أكتافها باعتباره مشروعا مناقضا لما كان سائدا في العصور الوسطي الإقطاعية. فقد صاحب هذا المشروع تطورات فلسفية وسياسية واجتماعية، فمن الناحية الفلسفية أعلى الفلاسفة من شأن مقولة الإنسان الفرد، المستقل، القادر على الوصول إلى الحقيقة بنفسه دون عون من قوى خارجية، وكذلك حدثت تطورات سياسية

(1) John Monfasani, Renaissance Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p. 3678.

تجلت في بزوغ الديموقراطية، وتطورات اجتماعية حيث بزوغ طبقات جديدة (البرجوازية والبروليتاريا).

لكن إذا كان مونفاساني قد حدد بداية النزعة الإنسانية في القرن الثالث عشر، فإن جون س. لويك John C. Luik يحدد بداياتها في القرن الرابع عشر. ولا يمكن اختزال الاختلاف بينهما في التحديد الزمني لبداية أو لنهاية النزعة الإنسانية، إذ يرى لويك Luik أن هناك اختلافات كثيرة خاصة بالنزعة الإنسانية ترجع إلى الإفراط في وضع تعريفات لهذا المصطلح، وهو ما يزيد الأمر صعوبة، فهناك التعريفات التاريخية مثل «النزعة الإنسانية الكلاسيكية، والنزعة الإنسانية في عصر النهضة، والنزعة الإنسانية في عصر التنوير... ومن حيث ارتباطها بالفلسفة فهناك النزعة الإنسانية الماركسية، والنزعة الإنسانية الوجودية ... إلخ»[1].

لكن الأهم هو أن لويك يضيف إلى السمات السابقة التي وضعها مونفاساني سمات أخرى تجعل من هذه النزعة مشروعا إنسانيا تحرريا على كافة الأصعدة: المعرفية والأخلاقية والدينية والسياسية. ويجمل لويك هذه السمات فيما يلي:[2]

- إيمان بدور العقل والشك والمنهج العلمي باعتبارها الوسائل المناسبة لتأسيس المجتمع البشري.
- إيمان بمقولة الذات الإنسانية واستقلالها الأنطولوجي والمعرفي.
- إيمان بالأفراد المستقلين بوصفهم معارضين للنظام المتعالي المقدس، فالنزعة الإنسانية في عصر التنوير كانت مرادفة للدنيوي والعلمي.
- رفض فكرة أن يكون للعناية الإلهية دورا في تشكيل الوجود البشري، فالحياة الإنسانية والمجتمع يتأسسان وفقا لقواعد العقل وحده.
- إيمان بقدرة العقل على تحرير الأفراد من الأنظمة المستبدة، فالعقل لا يتوصل إلى الحقيقة فقط، بل أيضا إلى العدالة والمساواة.

نستنتج مما سبق أن منظري النزعة الإنسانية، رغم اختلاف اتجاهاتهم، يعطون للعقل

(1) John C. Luik, Humanism ,in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998. p. 3672.

(2) ibid.

الإنساني دورا حيويا وجوهريا في تشكيل وتحديد ملامح مسيرة العملية التاريخية والمعرفية التقدمية، والتي هي مسيرة العقل والحرية. إذ يبدءون من الإنسان وينتهون بالإنسان. فالإنسان بالنسبة لهم غاية في حد ذاته. وهكذا رد هؤلاء الاعتبار إلى الذات الإنسانية الفاعلة ووضعوها في المركز بعد أن كانت علي الهامش طوال العصور الوسطى التي لم تنظر إليها إلا من خلال علاقتها بالله، ولم تعز لها أي نشاط أو فاعلية. وهو ما تؤكده مقولة القديس أوغسطين: «التاريخ مسرحية يؤلفها الله ويمثلها الإنسان».

كل هذه السمات الإيجابية المقترنة بالنزعة الإنسانية جعلت كثيرين يحتفون بها، ويؤكدون على استمراريتها وعدم انتهاءها، رغم إدعاءات الكثيرين أمثال: نيتشة ـ هيدجر ـ المدرسة البنيوية... بأفولها. ليس هذا فحسب، بل نظرا لحيوية أطروحات النزعة الإنسانية في القرن العشرين، فقد حاولت العديد من التيارات الفلسفية أن تنسب لنفسها شكلا من أشكال النزعة الإنسانية لإضفاء قدر أكبر من الأهمية على أفكارها الأساسية. فظهر لدينا، على سبيل المثال وليس الحصر، الماركسية الإنسانية التي عبرت عنها مدرسة فرانكفورت خير تعبير، والوجودية الإنسانية التي تجلت في كتابات سارتر عامة، وكتابه (الوجودية مذهب إنساني) خاصة. هذه الأفكار هي ما عبر عنها الدكتور/ أنور مغيث قائلا: «بقيت النزعة الإنسانية (...) عبارة عن جملة من الأفكار ومقاصد السلوك المتخذة كمثل أعلى في الفكر الحديث، وزاد الحديث عنها من وجهة نظر أخلاقية وسياسية صبيحة المجزرة العالمية الثانية، وكتب سارتر (الوجودية مذهب إنساني) وسعت جميع المذاهب إلى التوفيق بين رؤيتها ومقاصد النزعة الإنسانية»[1].

لكن تقف في وجه هذه الرؤى الإيجابية العديد من التصورات الأخرى، إذ يشن ألتوسير هجوما حادا على النزعة الإنسانية الحالية، إذ يعتبرها مرادفة للإيديولوجيا والتي هي عنده مصطلح سيء السمعة ويجب التخلص منه لأنه يعوق المعرفة العلمية. لكن ما هو جدير بالذكر أن ألتوسير يستثني من هذا التصور السلبي للنزعة الإنسانية مراحلها الأولى التي كانت ذات مغزى ثوري، وهو ما يتضح عندما يبين المراحل التي مرت بها النزعة الإنسانية، فهي، حسبما يرى ألتوسير، قد مرت عبر تاريخ تطورها بمرحلتين: مرحلة ثورية تحررية

(١) جيوفاني فاتيمو، نهاية الحداثة: العدمية وعلم التأويل في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة وتقديم / أنور مغيث، مجلة فصول، العدد الثاني، ١٩٩٤، صـ ٣٠.

في القرنين: الثالث عشر، والرابع عشر، وكانت باعثا للانتفاض على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية غير الإنسانية التي جردت الإنسان من إنسانيته وجعلته مجرد قن من أقنان السادة الإقطاعيين.

لكنها فقدت بعد ذلك هذا الدور وأصبحت وسيلة لإخفاء هيمنة وسيطرة طبقة على طبقة أخرى تحت شعارات رنانة مثل: كل البشر متساوون، وكل البشر أحرار ... إلخ. وفي هذا الصدد يقول ألتوسير «إنني أبعد ما يكون عن أن أقلل من شأن النزعة الإنسانية العظيمة التي بفضلها شُن الصراع ضد الإقطاع والكنيسة وضد إيديولوجيتهما، لكن لا يمكننا أن ننكر حقيقة أن هذه الإيديولوجيا الإنسانية قد ارتبطت بعد ذلك بالبرجوازية الصاعدة التي عبرت عنها خير تعبير»[1]. من الملاحظ أن ألتوسير يستخدم هنا مصطلح النزعة الإنسانية استخداما مرادفا لمصطلح الإيديولوجيا عند ماركس الذي رأى فيها تمثيلا مشوشا للوجود الإنساني يسهم في تزييف الوعي. كذلك فالنزعة الإنسانية، من وجهة نظر ألتوسير، هي مقولة برجوازية تُستخدم لكي تضفي تبريرا على العلاقات بين البشر، وتصورها على أنها علاقات بين أناس متساوين وأحرار، في حين أنها علاقات قائمة على القهر والاستغلال الطبقي. وهذه الإيديولوجيا الإنسانية قد لعبت دورا تأسيسيا في الإنتاج الفكري الحديث «إن الفلسفة البرجوازية المثالية قد اعتمدت في كل نقاشتها الخاصة بالمعرفة والتاريخ والأخلاق والسياسة على مصطلحي: النزعة الإنسانية والجوهر الإنساني، لكن لم يفكر أحد في مساءلتها»[2]. ألتوسير إذن يجعل تلازما واقترانا بين مصطلح النزعة الإنسانية والبرجوازية، وبوصفه مفكرا ماركسيا، فهو يرفض هذه المقولة إذ يعتبرها من مخلفات الفلسفة المثالية التي تستغل مثل هذه المقولات لتكريس علاقات الاستغلال والقمع والسيطرة، فهو يرى أن مثل هذه المقولات تقف عقبة كئود في طريق تحقيق الاشتراكية والشيوعية.

ولكن ما رأي ألتوسير في مصطلح «النزعة الإنسانية الماركسية Marxist Humanism» والذي ورد في أعمال الكثير من المفكرين أمثال: ماركيوز وفروم جارودي ولوفيفر...؟ وهل تعد النزعة الإنسانية بالفعل مقولة غريبة على فلسفة ماركس نفسه وتشكل خطرا على

(1) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976, p.198.

(2) Louis Althusser, For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969, p. 227.

الفلسفة والعلم الماركسيين كما يدعي ألتوسير؟ أم أنها مقولة أصيلة تشكل جوهر فلسفة ماركس الحقيقية؟

علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نبدأ برصد ألتوسير لموقف ماركس نفسه من النزعة الإنسانية. وهنا يأتي دور مفهوم القطيعة المعرفية Epistemological break الذي يستخدمه ألتوسير لإقامة تفرقة حاسمة وقاطعة داخل فكر ماركس نفسه، ليميز به بين مرحلتين من مراحل التفكير الماركسي: ماركس الشاب؛ الإيديولوجي صاحب النزعة الإنسانية، وماركس الشيخ؛ العالم الذي ينبذ ويطرح النزعة الإنسانية والإنسان.

القطيعة المعرفية

صاغ باشلار مصطلح القطيعة المعرفية في كتابه الفكر العلمي الجديد ليعارض تيار فلسفة العلم التقليدي الذي يرى أن تقدم المعرفة العلمية مرهون بفكرة التراكم المعرفي، حيث يأتي اللاحق من رحم السابق ومبنيا عليه، وهو ما عبر عنه قائلا: «اعتقد أننا نضل إذا حسبنا أن مذهب نيوتن هو صورة أولية لمذهب أينشتين (...) فليس ثمة انتقال موصول بين مذهب نيوتن ومذهب أينشتين»[١]. يرى باشلار أن التقدم العلمي يحدث عن طريق القطائع المعرفية التي لا تتجاوز القديم فحسب بل تلغيه، فالتقدم العلمي لديه لا يمكن أن يحدث داخل سلسلة مترابطة الحلقات، بل من خلال قطيعة كاملة مع التراث العلمي السابق.

والمثال الذي يجسد أهمية القطيعة المعرفية في العلم من وجهة نظر باشلار هو المصباح الكهربي فيقول: «لنبين أولا كيف كانت التقنية التي ابتكرت الحبابة (المصباح) الكهربائية ذات السلك المتوهج بمثابة قطع حقيقي مع جميع تقنيات الإنارة الدارجة الاستعمال لدى الإنسانية جمعاء حتى القرن التاسع عشر. في جميع التقنيات القديمة كانت الإنارة تقتضي إحراق مادة، أما حبابة أديسون فقوام الفن التقني يحول دون أن تحترق أي مادة، فالتقنية القديمة هي تقنية احتراق، أما التقنية الجديدة هى تقنية لا احتراقية»[٢]. وفقا للتصور التقليدي للعلم،

(١) غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة / عادل العوا، مراجعة / عبد الله عبد الدائم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣، صـ ٤٦.

(٢) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة / بسام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ١٩٨٤، صـ ١٩٢.

كانت تقتضي عملية الحصول على الضوء فكرة الاحتراق، حيث وجود مادة تحترق (الخشب ـ الزيت ...) وكذلك وجود غاز يساعد على الاشتعال وهو الأوكسجين. أما في العلم المعاصر فلا توجد مادة تشتعل بل سلك صغير متوهج، ولا يوجد غاز يساعد على الاشتعال، بل يوجد في المصباح الكهربي غاز خامل وهو غاز الهليوم.

ولا يمكن للقطيعة المعرفية أن تقوم بدورها في تقدم العلم إلا إذا تم تجاوز ما يسميه باشلار بالعقبات الابستمولوجية Epistemological obstacles، ويشير هذا المصطلح إلى معوقات التقدم العلمي والمعرفي التي يجملها روبرت أودي Robert Audi فيما يلي «المفاهيم والمصطلحات القديمة، والحس المشترك، والعلوم التقليدية المتأخرة»[1]. وهو ما يجعل من الدائرة العلمية دائرة مفتوحة وليست مغلقة، فالعلم يتقدم من خلال التغلب على العقبات، وبعد أن يتغلب عليها تظهر عقبات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية ... وهو ما يعني أن كل تقدم علمي ومعرفي سيكون بمثابة سلب أو نفي لما سبقه، وسيتم نفيه وسلبه بالتطور الذي يأتي بعده. بهذا المعني يصبح الفكر العلمي مشروعا مفتوحا قابلا للمراجعة والنقد المستمر.

استلهم كثيرون مصطلح القطيعة المعرفية من باشلار وحاولوا دمجه داخل فلسفتهم، فهناك على سبيل المثال وليس الحصر: ميشيل فوكو، وليفي شتراوس، وألتوسير.

إذ يصرح ألتوسير بدينه لبشلار قائلا: «إنني مدين بفكرة القطيعة المعرفية لباشلار، وجعلتها المقولة المركزية في فلسفتي»[2]. يستعير ألتوسير المصطلح ولكنه يغير مجال تطبيقه، فهو يخرج به من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الفكر والفلسفة وخصوصا النظرية الماركسية، وهو ما سيترتب عليه نتائج مهمة.

القطيعة المعرفية لدى ألتوسير

ينطلق ألتوسير من مفهوم القطيعة المعرفية لقراءة ماركس والماركسية قراءة مغايرة تماما عما هو سائد لدى كثير من الماركسيين، فانطلاقا من هذا المفهوم يقيم ألتوسير، كما ذكرنا، فصلا وتمييزا حادين بين مرحلتين من مراحل تطور ماركس النظري وهما: المرحلة غير العلمية

(1) Robert Audi (ed), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 67

(2) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p.114

أو الإيديولوجية، ويمثلها ماركس الشاب (صاحب النزعة الإنسانية المتأثر: بكانط وفشته وهيجل وفيورباخ) والمرحلة العلمية، ويمثلها ماركس الشيخ (العالم والعدو اللدود للنزعة الإنسانية بكافة أشكالها). وهنا نلاحظ وجود تشابه بين ألتوسير وباشلار في استخدامهما لمصطلح القطيعة المعرفية، إذ يستخدمها الاثنان للتمييز والفصل بين مرحلة غير علمية ومرحلة علمية. لكننا سنجد ثمة اختلاف جوهري بين دلالة هذا المصطلح عند كليهما. ففي الوقت الذي يطبقه باشلار على كل تاريخ العلم ليرصد عملية التقدم المعرفي التي تحدث بفضل هذه القطيعة مثل: القطيعة بين الهندسة الأقليدية واللا - أقليدية، وفيزياء نيوتن وأينشتين، وتقنية الاحتراق والإنارة، يختزل ألتوسير تطبيقه على فلسفة ماركس فقط. وفي الوقت الذي يرى فيه باشلار أن كل قطيعة هي سلب ونفي لعقبات ابستمولوجية تدفع بالعلم إلى الأمام في عملية مفتوحة لا تنتهي، يتوقف ألتوسير بهذا المصطلح عند التمييز بين الإيديولوجيا والعلم لدى ماركس، لينحاز للثاني على حساب الأول، ولا يمتد بالمصطلح إلى آفاق أبعد من ذلك مثل: نظرية المعرفة، إذ لا نجد أن هذا المصطلح يلعب دورا مركزيا في نظرية المعرفة لديه كما هو الحال لدى باشلار.

وفي محاولة منه لتحديد البداية الزمنية للحظة القطيعة في أعمال ماركس، يرى ألتوسير أنها بدأت في سنة ١٨٤٥. وهى تتجلى في أطروحات حول فيورباخ، وكتاب الإيديولوجيا الألمانية.

أما بالنسبة لأطروحات حول فيورباخ، يقول ألتوسير: «إن ما تم إعلانه في أطروحات حول فيورباخ هي اللغة الفلسفية الضرورية لإعلان القطيعة مع كل الفلسفات التي تؤول العالم (...) لذا ينبغي قراءة هذه الأطروحات باعتبارها تصريحا ضروريا عن القطيعة المعرفية التي انطلاقا منها سيتأسس علم جديد»[1]. يتحدث ألتوسير في هذا النص عن فكرتين: فكرة القطيعة مع الفلسفات التي تؤول العالم، وهي ما وردت في أطروحة ماركس الحادية عشر «وقف الفلاسفة كثيرا عند تفسير العالم لكن المهم هو تغييره». وفكرة أن هذه الأطروحات تعلن عن ميلاد علم جديد.

لكن ما هي أفكار فيورباخ التي انقطع معها ماركس ليؤسس علمه الجديد؟ يجيب

(1) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, translated by: Ben Brewster, New York, NLB, 1971, P. 37, 40.

ألتوسير على هذا السؤال قائلا: «إن ما أنقطع عنه ماركس في الأطروحات هي الإشكالية الأنثروبولوجية لفيورباخ»[١]. إن ما يؤكد عليه ألتوسير هو قيام ماركس بعمل قطيعة معرفية مع النزعة الإنسانية الفيورباخية بكل مقولاتها المتمثلة في: الإنسان، ووجوده النوعي، وجوهره، واغترابه، وتحرره، وقد استبدل ماركس، حسبما يرى ألتوسير، بهذه المقولات مقولات جديدة متمثلة في: الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، ليؤسس لعلمه الجديد (المادية التاريخية) المتحرر من الأوهام المتعلقة بوعي الإنسان وفعله في التاريخ.

ولكن هل أنتهى بالفعل، كما يدعي ألتوسير، كل تأثير لفلسفة فيورباخ الإنسانية على فكر ماركس الذي أنتجه بعد تدوينه للأطروحات؟ للإجابة على هذا السؤال نجد أن لزاما علينا أن نعرض لأهم أفكار فيورباخ التي تأثر بها ماركس في مرحلة من مراحل تفكيره.

يشغل الإنسان مركزا هاما داخل فلسفة فيورباخ، فكل كتاباته تدعو إلى تحرير الفلسفة من المقولات اللاهوتية التقليدية لصالح الإنسان، إذ ترد كل شيء إلى الذات الإنسانية الحسية، وهو ما تجلى بوضوح في كتابه جوهر المسيحية. ويلخص ريتشارد نيبور H. Richard Niebuher فلسفة فيورباخ في عبارة شديدة الإيجاز، لكنها شديدة الدلالة في نفس الوقت، فيقول: «إن كتاب جوهر المسيحية هو تمجيد للإنسان، ونقل كل العبارات الخاصة بالله إلى عبارات خاصة بالإنسان (...) لقد حدد فيورباخ في هذا الكتاب هدفه الأساسي: أن يحول أصدقاء الله إلى أصدقاء الإنسان، ويحول اللاهوتيين إلى أنثروبولوجيين»[٢]. ولا تختلف قراءة ألتوسير عن قراءة نيبور كثيرا فيما يتعلق بالتأكيد على البعد الإنساني باعتباره مركزا لقلب فلسفة فيورباخ بأسرها، وفي هذا الصدد يقول ألتوسير: «إن فيورباخ يتوجه نحو الإنسانية، فهو يسعى إلى اكتشاف حقيقة الإنسان لكي يعيدها إليه»[٣]. لكن هناك فارق في التوجه بين الاثنين، إذ يحتفي الأول بمقولة الإنسان لدى فيورباخ، ويرى أنها أسهمت إسهاما كبيرا في تغيير التوجهات الفلسفية، ليحتل الإنسان بداخلها مركز الصدارة ويحل محل الله أو العالم. أما الثاني فيشجب هذه المقولة ويرى أنها من الأوهام الرومانسية التي شابت فلسفة ماركس ويجب التخلص منها.

(1) Louis Althusser, For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969, p.35

(2) Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper & Brothers, 1957, p. vii

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.44

بالفعل لا يستطيع أحد أن ينكر أثر نزعة فيورباخ الإنسانية ليس على ماركس فقط، لكن على كل اليسار الهيجلي ـ ديفيد شتراوس David Strauss، وبرونو باور Bruno Bauer، وأرنولد روج Arnold Rug، وماكس شترنر Max Stirner، وكارل ماركس Karl Marx ... ـ الذي وجد في فلسفة فيورباخ ثورة راديكالية على الفلسفة الهيجلية التي وصفها كثيرون بالرجعية، فقد انطلقت هذه الثورة ضد الفلسفة الهيجلية من مقولة فيورباخ بأن «فلسفة هيجل لا يمكن أن تكون الأساس لنظرية نقدية حقيقية للمجتمع، فهذه الفلسفة قدمت تبريرا للأوضاع القائمة»(١).

أنطلق كثيرون من ممثلي اليسار الهيجلي من هذه المقولة ليؤسسوا نظرية جديدة للمجتمع والتاريخ والدولة تقوم على أنقاض النظرية الهيجلية، وكان ماركس واحدا من هؤلاء الذين تبنوا دعوة فيورباخ الفلسفية لتجاوز أخطاء وتناقضات الفلسفة الهيجلية، وهذا ما أشار إليه إنجلز بنفسه معترفا بفضل فلسفة فيورباخ عليه هو ورفيقه قائلا: «حررتني أنثروبولوجيا فيورباخ أنا وماركس من المثالية الهيجلية»(٢). ويضيف ألتوسير إلى إنجلز فكرة أن الدور الأهم لفلسفة فيورباخ لا يكمن في التوقف عند دحض المثالية المطلقة لدى هيجل فحسب، بل في تقديم نظرية مادية للمعرفة تقوم على «الربط المباشر بين الفكر والواقع العيني المحسوس، وهذا هو السبب في أن أصبح كل الهيجليين فيورباخيين، واستقبلوا كتابات فيورباخ باعتبارها بوابة عبور للمستقبل»(٣).

لكن لم يدم تأثير فلسفة فيورباخ على ماركس طويلا، فسرعان ما لاحظ ماركس وإنجلز أن لدى فيورباخ نزوعا مثاليا، فهو لم يتحرر نهائيا من مثالية هيجل، وهو ما أكده إنجلز قائلا: «أن فيورباخ ظل غير طليق من أغلال المثالية القديمة»(٤). إذا كان إنجلز قد أكد على أن فلسفة فيورباخ قد شابها وجود بعض العناصر المثالية التي تمثل ردة عن المادية

(1) Ludwig Feuerbach, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by: Manfred H. Vogel, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1986, p. xii

(2) Wolfgang Schirmacher, German Socialist Philosophy: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engles, New York, Continuum, 1997, p. Viiii

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.44.

(٤) ماركس وإنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ٢، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١، صـ ٢٠٣

بمعناها الماركسي، فإن ألتوسير يمضي لأبعد من ذلك عندما يضع يديه على الأسباب الحقيقية التي جعلت فيورباخ يقع مرة أخرى في المثالية، ويرى أن السبب الأساسي يكمن في أن فيورباخ قد «غير جسد المبنى الهيجلي، لكنه احتفظ ببنيته، وأسس فروضه النظرية انطلاقا من هذه البنية»[١]. ففيورباخ، في نظر ألتوسير، لم يستبدل بنسق المصطلحات الهيجلية نسقا آخر، بل أنه انتقد هيجل انطلاقا من المصطلحات الهيجلية ذاتها، لذا جاء النقد الفيورباخي لهيجل نقدا من داخل فلسفة هيجل. فهناك صلة محايثة تجمع بين هيجل وفيورباخ، هذه الصلة تكمن في وحدة المصطلحات لدى كليهما، والتي تجلت بشكل كبير في: الإنسان واغترابه وجوهره. كل هذا كان ـ فيما يرى ألتوسير ـ سببا في ابتعاد ماركس عن فلسفة فيورباخ والقطيعة معه.

إننا هنا بصدد رأيين مختلفين فيما يتعلق بسبب قطيعة ماركس مع فيورباخ، إذ يذكر إنجلز في كتابه لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن سبب القطيعة هو تخلل بعض العناصر المثالية إلى فلسفة فيورباخ، وهو ما يتجلى بوضوح عندما نتعرض لفلسفته الأخلاقية والدينية. أما ألتوسير فيرى أن سبب قطيعة ماركس مع فلسفة فيورباخ هو رفضه لكل مقولاتها (الإنسان وصفاته ووجوده النوعي واغترابه وتحرره من الاغتراب ...) أي تخلي ماركس عن النزعة الإنسانية وعن مفهوم الإنسان كلية، والذي بفضل القطيعة معه أسس ماركس علما جديدا. وهذا يمثل الخلاصة الحاسمة التي يطمئن إليها ألتوسير ويؤكدها قائلا: «إن مفهوم النزعة الإنسانية هو مفهوم إيديولوجي وليس علمي، فهو لا يزودنا بوسائل للمعرفة على عكس المفاهيم العلمية»[٢].

ولكن قراءة ألتوسير للأطروحات تعد قاصرة، إذ أن نظرة فاحصة ومدققة لأطروحات حول فيورباخ تجعلنا نرى أن سبب هذه القطيعة لم يكمن في تخلي ماركس عن مفهوم الإنسان والنزعة الإنسانية كما يدعي ألتوسير. فهذه الأطروحات تمثل، من وجهة نظرنا، احياءا لنزعة إنسانية جديدة، وترسيخا جديدا لمفهوم الإنسان، الإنسان التاريخي، أي الإنسان الذي يعيش ويعايش الأحداث التاريخية الموجودة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، يتأثر بها ويحاول أن يؤثر فيها، فالأطروحات تؤكد على أن الإنسان ليس فكرة مجردة في عقل الفلاسفة،

(1) Louis Althusser, For Marx, p.48.

(2) ibid., p.223.

بل هو فاعلية اجتماعية عملية دائما، ليس له جوهر ثابت وخالد، بل هو متغير بتغير الظروف والأحداث التي يعايشها.

فماركس يؤكد في الأطروحة الثانية على أهمية البراكسس قائلا: «من خلال النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة «وكذلك قوله في الأطروحة الثالثة يؤكد على الفاعلية التاريخية للإنسان «إن النظرية المادية التي تقر أن البشر هم نتاج الظروف والتربية (...) تنسى أن البشر هم الذين يغيرون الظروف «، أما في الأطروحة العاشرة يلح ماركس على ضرورة أن يكون الإنسان غاية لفكره الجديد «إن وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع المدني، أما وجهة نظر المادية الجديدة هي المجتمع الإنساني أو الإنسانية»[1]. وتأتي الأطروحة الحادية عشر التي عول عليها ألتوسير لتأكيد فكرة القطيعة مع النزعة الإنسانية «وقف الفلاسفة كثيرا عند تفسير العالم لكن المهم هو تغييره» لتؤكد على ضرورة أن يكون للفلسفة دورا ثوريا وتحرريا للإنسان والمجتمع، فالفلسفة نشاطا فكريا مرتبطا بالأنشطة والممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبالتالي فلا ينبغي أن يُختزل دورها في مجموعة من النظريات التي تفسر الوجود والإنسان تفسيرا تأمليا خالصا بدون أن تضع في اعتبارها الظروف والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعد عوامل لصيقة به لا يمكن النظر إليه بدونها، إذ أن لها دورا كبيرا في تحديد وجوده.

أمام هذه النصوص لماركس نرى أنه لا يوجد مبرر لافتراض حدوث قطيعة بين ماركس والنزعة الإنسانية لفيورباخ كما يزعم ألتوسير، لكن يمكن القول أن هناك تطورا أو تغيير في الوجهة التي تتجه إليها النزعة الإنسانية، فهي تنتقل من المثالية إلى الواقعية «إن فيورباخ إذ يتخذ نقطة الانطلاق الإنسان، لكنه لا ينبس ببنت شفة عن العالم الذي يعيش فيه، ولهذا يظل الإنسان عند فيورباخ دوما هو الإنسان المجرد الذي لا يعيش في عالم واقعي»[2]. وهو ما نفهم منه أن القطيعة مع فيورباخ تحسم لصالح النزعة الإنسانية الواقعية وليست ضدها كما يدعي ألتوسير.

---

(١) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت، صـ ٦٥٣.

(٢) كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلس «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، ترجمة / الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧، صـ ٨٦.

وهكذا لاحظنا أن أطروحات حول فيورباخ لا تقدم لنا أدلة حاسمة على حدوث قطيعة مع النزعة الإنسانية، ولكن ربما تكون هناك أدلة أكثر حسما في كتاب الإيديولوجيا الألمانية. يقول ألتوسير: «إن الإيديولوجيا الألمانية هي العمل الذي يشير إلى القطيعة الحاسمة والواعية مع النزعة الإنسانية»[١]. ويستند ألتوسير في هذا الصدد إلى مقولة ماركس نفسه «لقد صممنا أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي السابق»[٢].

نعم، إن ما يهدف إليه ماركس في كتاب الإيديولوجيا الألمانية هو تصفية حساباته مع وعيه الفلسفي السابق، إذ يأتي هذا الكتاب ليشن حملة لا هوادة فيها على ممثلي الفلسفة الألمانية الذين تعرض ماركس لأعمالهم في مرحلة من مراحل تفكيره، ولعل أبرز هؤلاء: هيجل وفيورباخ وشترنر وباور ... وغيرهم. لكن هل تعني الانتقادات التي وجهها ماركس إليهم رفضه وقطيعته مع مفهوم الإنسان ومقولة النزعة الإنسانية وكل ما يرتبط بها من مصطلحات مثل: الاغتراب، والتحرر من الاغتراب، كما يزعم ألتوسير؟

نقول نعم هناك انتقادات يوجهها ماركس في كتابه الإيديولوجيا الألمانية لكثيرين من الفلاسفة الألمان السابقين عليه والمعاصرين له، ولكن لا يوجد تخل عن مقولتي: الإنسان والنزعة الإنسانية كما يدعي ألتوسير. بل أن اهتمام ماركس بالإنسان وتحرره بلغ حده الأقصى في هذا الكتاب، لدرجة يمكننا معها القول إن الإنسان وتحرره بكافة أشكال هذا التحرر هو القضية الرئيسة والمحورية في هذا الكتاب. يقول ماركس: «إنه لا يمكن بصورة أعم تحرير البشر ما داموا لا يتمكنون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والملبس بنوعية وكمية مناسبتين. إن التحرر فعل تاريخي وليس فعل ذهني»[٣]. يأتي هذا النص الذي اقتبسناه، على سبيل المثال وليس الحصر، ليضيف إلى النصوص التي وردت في الأطروحات حول فيورباخ بعدا جديدا واقعيا للنزعة الإنسانية، وهو ما يؤكد أن ما حدث هو انقطاع ماركس عن المفهوم المثالي المجرد للإنسان، ليرسي بدلا منه مفهوما آخر هو الإنسان الواقعي. فما يحدد تطور الإنسان والتاريخ والمجتمع ليست العناصر المثالية التأملية المحضة، فهذا التطور ليس نتاجا لتجلي الروح المطلق كما يرى هيجل، بل نتاجا للأحداث والظروف الاقتصادية والاجتماعية

(1) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p.45.

(2) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972, P. 32.

(٣) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، مرجع سبق ذكره، صـ ٣٢.

والسياسية، ولهذا يقول ماركس: «إن ماهية الأفراد تتوقف على شروط إنتاجهم المادية»[١]. وهو ما يعني أن ماركس لم يتخل في كتابه الإيديولوجيا الألمانية عن المصطلحات المتعلقة بمقولة الإنسان مثل: الماهية والاغتراب والتحرر، كما يدعي ألتوسير، بل أنه يربط هذه المصطلحات بظروف وجود البشر المادية، ليصبح لها مدلولا واقعيا معاشا، ولا تصبح مجرد أفكار ذهنية مبتورة الصلة بالواقع. وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي رفض زعم ألتوسير بأن كتاب الإيديولوجيا الألمانية هو بداية لقطيعة ماركس مع الإيديولوجيا لصالح العلم، يقول ريكور: «أصر على أن التناقض الأساسي لدى ماركس في الإيديولوجيا الألمانية لم يكن قائما بين العلم والإيديولوجيا، ولكن بين الواقع والإيديولوجيا، فليس العلم هو البديل المفهومي للإيديولوجيا بالنسبة لماركس الشاب، بل هو الواقع، الواقع بوصفه ممارسة»[٢].

انطلاقا مما سبق، يمكننا أن نقول أن المصطلح الأساسي الموجود فيما وراء كل هذه النصوص هو مصطلح الممارسة praxis (البراكسس) الذي يؤكد على الفاعلية الإيجابية للإنسان في تحويل وتغيير المجتمع والطبيعة انطلاقا من العوامل والأحداث الموجودة هنا والآن. وبالتالي لم يحدث أن أقام ماركس قطيعة معرفية مع النزعة الإنسانية في كتابه الإيديولوجيا الألمانية، ولا في أطروحات حول فيورباخ كما يدعي ألتوسير

لكن هذه النزعة الإنسانية التي رفضها ألتوسير رفضا قاطعا وحاول تحرير ماركس والماركسية منها هي ما أحتفى بها أرنست بلوخ أحتفاءا بالغا واعتبرها لب الفلسفة الماركسية ووسيلتها في تحقيق حلم الإنسان بالحرية والتحرر من الاغتراب، وتتجلى هذه النزعة، حسبما يرى بلوخ، لدى ماركس الشاب والشيخ على حد سواء، ويعبر بلوخ عنها قائلا: «إن الماركسية نزعة إنسانية (...) ولا تقتصر هذه النزعة الإنسانية على كتابات ماركس الشاب، لأن إنسانيته الواقعية تمتد لتشمل تفسيره المادي للتاريخ. صحيح أن مصطلح الاغتراب لا يظهر في كتاباته المتأخرة، لكنه أختفى كلفظ وظل الموضوع الإنساني باقيا في تحليلاته ليوم العمل ولمجموع العلاقات الاجتماعية، كما ظلت الإنسانية الفاعلة ماثلة في نصوص عديدة»[٣].

---

(١) المرجع السابق، صـ ٢٥.

(٢) بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم / هـ. تيلور، ترجمة / فَلاح رَحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢، صـ ٥٢.

(٣) عطيات أبو السعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ، الأسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٧، صـ ٤١٨-٤١٩.

ولا يقف بلوخ وحيدا في إعلاءه من شأن النزعة الإنسانية الماركسية، إذ يتفق معه أريك فروم في أن فلسفة ماركس برمتها هي النزعة الإنسانية «فجوهر فلسفة ماركس هو الإنسان وتحقيق أمكاناته»[١].

وهو ما يعني أن هناك تواصلا وتطويرا لفكرة النزعة الإنسانية في فلسفة ماركس. لهذا ليس من المستغرب أن نجد لهذا النزوع الإنساني أثرا كبيرا على العديد من المفكرين والباحثين اليوم، إذ يرفض ستيفين سميث Steven Smith فكرة ألتوسير القائمة على التفرقة بين ماركس الشاب والشيخ قائلا: «أرفض بكل تأكيد تأويل ألتوسير لماركس، وأصر على رفض فكرة القطيعة، إذ أن هناك استمرارية بين ماركس الشاب وماركس الشيخ، فتأثير هيجل يمتد حتى في الأعمال المتأخرة»[٢]. في الوقت الذي يصر فيه سميث على وجود خيط إنساني يصل بين أعمال الشباب والأعمال المتأخرة يرفض ألتوسير هذه الرؤية، وفي الوقت الذي يصر فيه سميث على وجود الأثر الهيجلي في فلسفة ماركس، متأثرا بكثيرين من فلاسفة مدرسة فرانكفورت أمثال: أدورنو وماركيوز وفروم ولوكاتش، يرفض ألتوسير رفضا باتا وجود الأثر الهيجلي ليس في الأعمال المتأخرة فحسب، بل حتى في الأعمال المبكرة، ويؤكد على أن الأثر الأكبر في فلسفة ماركس ليس هو الأثر الهيجلي بل هو الأثر الفيورباخي الذي أنقطع عنه ماركس في أطروحاته حول فيورباخ، يقول ألتوسير: «إن ماركس الشاب لم يتعامل أبدا بمصطلحات هيجلية، لأنه كان فشتيا ثم فيورباخيا»[٣].

كذلك يقف جون لويس John Lewis ضد آراء ألتوسير ويصل إلى نتيجة حاسمة يؤكد فيها على أن قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية هي محض خرافة «فالقطيعة مع النزعة الإنسانية هي أسطورة كاذبة عن ماركس»[٤].

لكن، رغم ذلك، يؤكد ألتوسير على قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية، ويرى أن هذه النزعة قد اختفت تماما من كتاباته المتأخرة، وبالأخص من كتاب رأس المال الذي أحتفي به

(1) Erich Fromm, Marx's conception of Man, with a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts, Translated by / T.B. Bottomore, New York, Frederick Ungar publishing co, 1963, p. v

(2) Jere M. Cohen, «untitled «in The American Journal of Sociology, Vol.91, No.6, 1986, pp. 1503-1504.

(3) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p. 35.

(4) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p.67.

ألتوسير احتفاءا بالغا باعتباره يمثل قمة النضج العقلي لماركس وتأسيسه لعلم جديد هو المادية التاريخية قائلا: «إن رأس المال هو عمل ماركس العظيم الذي يجب أن نحكم على ماركس انطلاقا من وحده وليس انطلاقا من أعماله المبكرة»[١]. هكذا يريد ألتوسير أن يختزل كل إسهامات ماركس في كتاب رأس المال وحده دون غيره، فماركس هو رأس المال ولا شيء آخر.

إلا إننا نعتقد، في المقابل، أن النزعة الإنسانية ستظل بمثابة الخيط الذي يصل ويربط كل كتابات ماركس ببعضها، لا فرق في ذلك بين كتابات الشباب والنضج، فهي بمثابة القاسم المشترك الذي يسود كتاباته الفلسفية والسياسية والاقتصادية. ولم يحدث أبدا أن انقطع ماركس مع هذه النزعة حتى في كتاباته المتأخرة التي يمثلها كتاب رأس المال خير تمثيل، إذ يتعرض ماركس في كتاب رأس المال للعديد من الظروف والأوضاع باعتبارها ظروف غير إنسانية للعمل، لأنها تقوم على الجشع والطمع واستغلال العامل في ظل الأنظمة الرأسمالية. وفي هذا الصدد يقول ماركس عن أصحاب مزارع القطن: «هل ما لديهم من سوق سوداء واستعمال للسوط وبيع للحم البشري أشد كراهية إلى النفس من هذه التضحية البطيئة بالإنسانية التي تقع أمام أبصارنا حتى يتسنى لنا صنع ربطات عنق لصالح الرأسماليين»[٢]. ليس هذا فحسب، بل إننا نجد في كتاب رأس المال الكثير من الموضوعات تحمل عناوين: الجشع، واستغلال النساء والأطفال، والنضال، وهي عناوين وإن كانت لها أبعاد اقتصادية، إلا إننا لا يمكن أن ننكر مغزاها الإنساني التحرري لدى ماركس.

وهذا أيضا ما تؤكده كتابات هربرت ماركيوز الذي يرى أن الهدف الكامن فيم وراء كل كتابات ماركس هو الإنسان والإنسانية، لا فرق في ذلك بين مخطوطات سنة ١٨٤٤ وكتاب رأس المال، إذ «كان تحليل ماركس للعمل في ظل الرأسمالية متعمقا إلى حد بعيد ويتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ويصل إلى مفهومها الإنساني الفعلي، فهو ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل، وبين رأس المال والسلعة، وبين العمل والسلعة، ينظر إلى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية، أى علاقات في حياة الإنسان الاجتماعية»[٣].

---

(1) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, op.cit., p. 71.

(٢) كارل ماركس، رأس المال، ترجمة / راشد البراوي، القاهرة، مكتبة المصرية، ١٩٧٠، صـ٢٠٨

(٣) هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، صـ ٢٧٢

لكن رغم كثرة النصوص التي تؤكد عدم وجود قطيعة داخل فكر ماركس مع النزعة الإنسانية سواء في أطروحات حول فيورباخ والإيديولوجيا الألمانية وحتى رأس المال، يتبنى ألتوسير وجهة النظر المضادة ويؤكد على وجود هذه القطيعة قائلا: «إن قطيعة ماركس مع النزعة الإنسانية هي فكرة في منتهى الدقة والحسم»[1]. ويستخدمها في رصد تطور فكر ماركس وتقسيمه إلى أربع مراحل وهي:[2]

- أعماله منذ رسالته في الدكتوراه وحتى مخطوطات سنة ١٨٤٤ إضافة إلى كتاب العائلة المقدسة هي أعمال ماركس الشاب المتأثر فيها بكانط وفشته وفيورباخ، والإشكالية الأساسية لديه في هذه الفترة برمتها هي مناصرته للنزعة الإنسانية. ويقسم ألتوسير هذه الفترة إلى مرحلتين وفقا لتوجه ماركس الفكري: مرحلة الليبرالي العقلاني التي جسدتها مقالاته في الحوليات الرينانية حتى سنة ١٨٤٢، ومرحلة الشيوعي العقلاني التي امتدت من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٤.
- أعمال فترة القطيعة، وهي كتابات سنة ١٨٤٥ وتتمثل في: أطروحات حول فيورباخ، والإيديولوجيا الألمانية.
- أعمال الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧ وهي الأعمال التحولية، وتشمل: المسودات الأولى لرأس المال، والبيان الشيوعي، وبؤس الفلسفة، والأجور والأثمان والأرباح.
- أعمال ما بعد سنة ١٨٥٧ وهي أعمال ماركس الشيخ.

وهو ما يمكن تلخيصه على النحو التالي: من سنة ١٨٤٠ ـ ١٨٤٤ (الأعمال المبكرة)، سنة ١٨٤٥ (أعمال القطيعة)، من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧ (الأعمال التحولية)، ومن سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٣٣ (أعمال النضج).

أمام هذه التقسيمة التي تسم أعمال ماركس قبل سنة ١٨٤٥ بأنها أعمال إيديولوجية يسودها الطابع الإنساني المثالي لم يجد ألتوسير بدا من أن يرفضها كلها معتبرا إياها بلا قيمة معرفية، إذ يقول: «إن كل كتابات ماركس قبل القطيعة التي حدثت سنة ١٨٤٥ هي كتابات

(1) Louis Althusser, Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx op.cit., p.176.

(2) Louis Althusser, For Marx, op.cit., p. 34,35.

صبيانية لا جدوى منها»[١]. هكذا يلغي ألتوسير بجرة قلم كل إسهامات ماركس: الفلسفية والسياسية والاجتماعية التي ساهمت في تحرير البشر من الاغتراب والاستغلال والظلم التي تم تأليفها قبل سنة ١٨٥٧، أما كتابات ما بعد سنة ١٨٥٧ فهي، حسبما يرى ألتوسير، لا مكان فيها لأطروحات النزعة الإنسانية التي كانت سببا في حجب الإنجازات النظرية الحقيقية لماركس التي تبلورت في كتاب رأس المال، الذي تحرر فيه ماركس تماما من أي نزوع أخلاقي أو إنساني لينحاز انحيازا تاما لتأسيس مصطلحات جديدة وإشكالية جديدة تخص علمي: الاقتصاد والتاريخ. فالماركسية الحقيقية إذن، كما يراها ألتوسير، ليست مبدءا أخلاقيا أو إنسانيا يقود إلى التحرر، بل هي مشروعا علميا.

إن محاولة ألتوسير لإضفاء سمة العلمية على فلسفة ماركس انطلاقا من مفهوم القطيعة مع النزعة الإنسانية جعل بعض المفكرين يرون أنه قد جدد الماركسية تجديدا كليا، وقدم رؤى وتصورات نظرية مخالفة للشائع والمعتاد، وهذا ما يوضحه إتيان باليبار Etienne Balibar قائلا: «إن هدف ألتوسير هو تجديد الماركسية بمساعدة المقولات الابستمولوجية وخاصة مقولة القطيعة المعرفية (...) وهو ما نتج عنه ثورة نظرية وفلسفية جديدة داخل الماركسية نفسها»[٢].

ولا يقف الأمر مع أريستيد بالتاس Aristides Baltas عند فكرة تجديد ألتوسير للعلم الماركسي فقط، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يشير إلى فضل مقولة القطيعة المعرفية لدي ألتوسير في تحديد ورسم ملامح هذا العلم الجديد ومنهجه اللذان لم يتسمان بالوضوح قبله «قبل صك مصطلح القطيعة المعرفية لم تكن لدينا فكرة عما سيكون عليه موضوع العلم الجديد وأسسه المعرفية»[٣]. إن ما يريد أن يقوله بالتاس هو أن الماركسية أصبحت شأنها شأن العلوم الطبيعية، إذ أصبح لها، بفضل ألتوسير، موضوعا محددا ومنهجا محددا، نستطيع من خلاله أن نتقدم في عملية المعرفة. أما عن الموضوع فهو علم التاريخ (المادية التاريخية) الذي يعرفه ألتوسير على وجه الدقة بأنه «العلم الذي يدرس أنماط الإنتاج، وبنيتها الخاصة، وتأسيسها،

(1) Mark Poster,» Althusser on History without man "in Political Theory, vol.2, no.4, 1974, pp.393-409.

(2) Etienne Balibar, «From Bachelard to Althusser: The Concept of Epistemological Break «in Economy and Society, vol.7, No.3, 1978, pp. 207-237.

(3) Aristides Baltas, «Louis Althusser>s Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists and Other Essays «in Philosophy of Science, vol.60, 1993, pp.647-658.

وتوظيفها، وكيفية الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر. وهذا العلم تحددت ملامحه بشكل كامل في كتاب رأس المال»[١]. أما عن المنهج فهو المنهج الجدلي المادي القادر وحده على إنتاج معارف علمية وليست إيديولوجية.

أما باري كاتز Barry Katz فهو وإن كان يتفق مع بالبيار وبالتاس في الاحتفاء بالتفسير العلمي الذي أضفاه ألتوسير على الماركسية قائلا: «أسهم المشروع الألتوسيري في تطهير وتنقية الماركسية من الملوثات المثالية، إذ تحدد هدف ألتوسير المنشود في تأسيس الماركسية باعتبارها علما بعيدا عن مقولتي: الإنسان والتاريخ»[٢]. إلا أنه يحاول، شأنه شأن كثيرين، أن يكشف عن الأبعاد البنيوية لدى ألتوسير، وتتجلي هذه الأبعاد لديه في إيمانه بفكرة موت الإنسان والتاريخ باعتبارهما من المخلفات الفكرية البالية التي عفا عليها الزمن، ليحل مكانهما تصورات أخرى جديدة «فبدل الذات المتكلمة تم تفضيل اللغة كنسق مقفل ومكتف بذاته، وبدل الإنسان المنتج ... نسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي والفاعل والمسئول ... الخطاب الغامض للاشعور، وبدل الإنسان العالم والباحث ... المعرفة كسياق بدون ذات»[٣].

لكن إذا كان باري كاتزوآخرون قد شددوا على أن معالجة ألتوسير للماركسية معالجة بنيوية هو شيء يؤدي بها إلى الارتقاء لمصاف العلم القادر على إنتاج معارف ومفاهيم خاصة به، فإن روجية جارودي قد أكد، في المقابل، على أن معالجة ألتوسير البنيوية للماركسية قد أدت إلى تشويه وتحريف الماركسية، وتفريغها من مضمونها الإنساني الثوري، إذ «تستند لا إنسانية ألتوسير على التوهم بأنه في الإمكان انطلاقا من المفهوم معالجة البني والعلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن الاختيارات الإنسانية. هكذا يُلغي الجانب الفاعل من المعرفة الذي طالما ألح عليه ماركس بوصفه اللحظة الذاتية في المبادرة التاريخية، أعني، الدور الفاعل للوعي الذي يستند إليه كل مبدأ الحزب الثوري»[٤].

---

(1) Louis Althusser, Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists& Other Essays, Edited by: Gregory Elliot, London, Verso, 1990, p.6.

(2) Barry M. Katz, «untitled «in The American Historical Review, vol.90, no.2, 1958, pp.389-390.

(٣) عبد الرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢، صـ١٨.

(٤) روجيه جارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة / نزيه الحكيم، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٢، صـ٢٤٩.

هذه القراءة الألتوسيرية التي تطيح بفكرة الذات الإنسانية وترفض دورها الفاعل في التاريخ والمجتمع جعلت كثيرين يرون أن قراءة ألتوسير لماركس تتسم بالجمود والعقائدية. وهو التوصيف الذي صادق عليه وليم ماك بردWilliam L McBride قائلا: «تنتهي ماركسية ألتوسير إلى نوع من العدمية، إذ لا نجد لديه أي تصور للإنسان يجعله فاعلا في النظر أو العمل»(١). يحاول ماك برد في هذا النص أن ينسب لفلسفة ألتوسير أصولا نيتشوية، فيجد أن ما يجمع بينهما هو إيمانهما بالعدمية التي تحطمت على أبوابها كل القيم والأخلاق الإنسانية، وأيضا كل إيمان بالعقل أو بالإنسان. فكلاهما من أشد نقاد النزعة الإنسانية، إذ يرفضها نيتشه باعتبارها من المخلفات الميتافيزيقية: الهيجلية والكانطية، فالهدف النيتشوي هو الإنسان الأعلى وليس الإنسان كما نعرفه، والأخلاق النيتشوية هي أخلاق القوة، وليست الأخلاق المرتبطة بالنزعة الإنسانية. أما ألتوسير فيرفضها لأنها إيديولوجيا بالية يلجأ إليها المفكرون لسد الثغرات الفكرية التي عجزوا عن سدها علميا.

لكن لا تقف الخطورة عند حد اتهام ألتوسير بالعدمية واللا إنسانية فحسب، بل يمضي كثيرون إلى إماطة اللثام عن النتائج السياسية المترتبة على هذا التوجه اللا إنساني، فنزوعه العلمي المحض وتوجهه النقدي ضد النزعة الإنسانية لم يلق رواجا داخل الحزب الشيوعي الفرنسي P.C.F، بل وواجه معارضة شديدة عبر عنها روجيه جارودي Roger Garaudy ولويس أراجون Louis Aragon قائلين: «إن فلسفة ألتوسير اللا إنسانية تضعف الحزب الشيوعي الفرنسي، لذا تم رفض توجهه النظري داخل الحزب»(٢). ينوه عليه جارودي وأراجون في هذا النص إلى أن ماركسية ألتوسير اختلفت عن التوجه الإيديولوجي السائد داخل الحزب الشيوعي الفرنسي في ستينات القرن الماضي، الذي دعا قادته الحزب بمن فيهم جارودي وأراجون عضوا اللجنة المركزية العليا بالحزب إلى التحرر من الستالينية وآثارها داخل الحزب، وبالأخص التحرر من نزعتها الحتمية بكل أشكالها: التاريخية والاقتصادية، ورد الاعتبار مرة أخرى إلى الإنسان بوصفه ذاتا فاعلة، وهو التوجه الذي أختلف معه ألتوسير وتبنى عكسه.

إذ يرى كل من جارودي وأراجون أن هناك صلة ما تجمع بين الفكر الستاليني ونظيره

(1) William L. McBride, «Althusser as Nihilist? «in The Review of Politics, vol.49, no.4, 1987, pp.592-595.

(2) William S. Lewis, «Editorial Introduction to Louis Althusser>s Letter to The Central Committee of The P.C.F, in Historical Materialism, No.15, 2007, pp. 133-151.

الألتوسيري. وهو ما يعني إنه لا يمكننا فصل فلسفة ألتوسير عن السياق السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي في ستينات القرن الماضي، وبالأخص بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي سنة ١٩٥٦ الذي أفصح فيه خورتشوف عن فضائح وجرائم الحقبة الستالينية، فقد وصف خورتشوف ستالين قائلا: «إنه قاتل، ومجرم، وقاطع طريق، ومقامر، واستبدادي من نوع إيفان الرهيب، وأكبر ديكتاتور في تاريخ روسيا، وتافه، وغبي، ونخشى فعلا أن يتسخ ورقنا وقلمنا عندما نرى أنفسنا مجبرين على تعداد كل هذه النعوت السوقية والشائنة ...»[١]. كان لهذا المؤتمر تأثير كبير على كل الأحزاب الشيوعية في العالم، وبالأخص على الحزب الشيوعي الفرنسي الذي سعي قادته إلى التحرر من براثن الستالينية وكل ما حملته معها من سمات الاستبداد والديكتاتورية والإرهاب، كما سعوا أيضا وبقوة إلى التحرر من فكرة «عبادة الشخصية «cult of personality التي نعت بها خورتشوف ستالين، مؤكدا على أنه سلك كما لو كان إلها محتكرا لحقيقية تفسير وتأويل الماركسية ـ اللينينية.

لكن ماذا عسى أن تكون هذه الصلة التي تجمع بين ستالين وألتوسير؟

إن اشتراكهما في الإيمان بأن الماركسية علم محض ليس له علاقة بالأخلاق، ورفضهما لفكرة الإنسان صانع التاريخ جعل كثيرين يتهمون ألتوسير بأنه يحاول أن يُنظر ويُحيي الستالينية من جديد داخل الحزب الشيوعي الفرنسي بعد أن كافح قادته نظريا وعمليا للتخلص منها. يقول ثمبسون E.P. Thompson: «إن الألتوسيرية هي الستالينية بعد أن تم اختزالها إلى نموذج لنظرية إيديولوجية»[٢]. ولا يقف ثمبسون عند هذا الحد بل يمضي ليتهم ألتوسير بالعمالة والترويج لمباديء الحزب الشيوعي الروسي، والوقوف بجانبه في قمع العديد من الحركات التحررية الثورية مثلما حدث في المجر، فيصف ألتوسير قائلا: «إن ألتوسير ليس أكثر من السكرتير الممثل للحزب الشيوعي الروسي داخل الحزب الشيوعي الفرنسي (...) إن فلسفته هي التجلي لفعل سياسي عام تم تأسيسه لمعارضة الثورة الاشتراكية الإنسانية في المجر»[٣]. ولا يقف ثمبسون في اتهامه لألتوسير بالستالينية وحيدا، بل ينضم إليه كثيرون، إذ يقول بنتون

(١) هذا النص منقولا عن كراسات الماوية، حول مسألة ستالين، الحزب الشيوعي الصيني، نشر المكتبة الشيوعية الماوية، ٢٠١١، صـ١٤.

(2) Gregory Elliott, Althusser: The Detour of Theory, Boston, Brill, 2006, p. xv.

(3) ibid.

سميث Benton Smith: «ليست الألتوسيرية شيئا سوى الستالينية، لذا تم رفضها ومقاومتها من القيادة الحزبية»[١].

لكن يحذرنا ألتوسير نفسه من التسرع والانصياع لمثل هذه الآراء التي لا تهدف إلى تحريف فلسفته فحسب، بل إلى تشويه وتحريف الماركسية العلمية برمتها، انطلاقا مما ترتب على أحداث المؤتمر العشرين. يقول ألتوسير: «إن أزمات الماركسية قد تم استخدامها مرة ومرات من قبل أعداء حركة العمال لصالح البرجوازيين، وها هم اليوم يستغلون رعب المعسكر السوفيتي ونتائجه ضد الماركسية»[٢]. إن ما يرفضه ألتوسير في هذا النص هو أن يتم اختزال الفلسفة الماركسية في مجموعة من الممارسات الخاطئة للحزب الشيوعي الروسي، ويرى أن الطرف الوحيد المستفيد من هذه الأحداث داخل الأحزاب الشيوعية في أوروبا هم البرجوازيون أنفسهم الذين حاولوا اختراق الماركسية من الداخل عن طريق الترويج لمقولات ومصطلحات غريبة عن الماركسية نفسها مثل: النزعة الإنسانية، والنزعة الاقتصادية، لذا حاول ألتوسير جاهدا تحرير الماركسية من هذه المصطلحات المدسوسة عليها من قبل البرجوازية. فمثل هذه المقولات، حسبما يرى ألتوسير، ليست شيئا أصيلا في الماركسية نفسها، بل ظهرت كرد فعل على أحداث المؤتمر العشرين، وما كان لها أن تظهر لولا هذه الأحداث «فنقد الجمود الستاليني الذي أزدهر بواسطة الشيوعيين قد فتح المجال لتوجه إيديولوجي عميق (...) تمثل في البحث عن الأفكار الفلسفية القديمة عن الإنسان والاغتراب والحرية»[٣]. إذن يرى ألتوسير إن ما حدا بالمفكرين الماركسيين - في ظل الصراع الاشتراكي - البرجوازي - إلى اللجوء للنزعة الإنسانية بكل مفرداتها هو التصدي لمحاولات التشهير بالماركسية والتقليل من قيمتها باعتبارها ممارسة ضد الإنسانية، في حين أن الماركسية الحقيقية ليست إنسانية.

ولا يقف ألتوسير عند حد توضيح المؤامرات التي تحاك باسم النزعة الإنسانية ضد الأحزاب الشيوعية في أوروبا لإسقاطها أمام النظم الرأسمالية، بل يمضي ليدافع عن نفسه أيضا ضد اتهامه بالستالينية، مؤكدا على أن فلسفته جاءت في الأساس كرد فعل على توجهات ستالين،

(1) Gary Hentzi, «untitled», in Substance, Vol.16, No.1, 1987, pp.84-85.

(2) Louis Althusser, «The Crisis of Marxism «, Translated by / Grahame Lock, in Marxism Today, July 1978, pp. 215-220.

(3) Louis Althusser, Etienne Balibar, Reading Capital, translated by: Ben Brewster, London, N.L.B, 1965, P. 143.

محاولا تصحيح المسار مرة أخرى، ورد الفلسفة الماركسية إلى أصولها العلمية النقية: الماركسية ـ اللينينية التي لا مكان فيها لمقولتي: النزعة الإنسانية والاقتصادية، ويعبر ألتوسير عن هذا الرفض للستالينية قائلا: «فالستالينية التي تمثل الانحراف عن اللينينية كانت نتاجا لاختراق الماركسية من قبل النظرية البرجوازية التي روجت للنزعتين: الإنسانية والاقتصادية»[١]. إن اتهام ألتوسير لستالين بالسقوط في براثن النزعتين: الإنسانية والاقتصادية، والتصريح دائما بأن فلسفته هو ضد هاتين النزعتين يشير ضمنا إلى أن ألتوسير يتبرأ من اتهامه بالستالينية، وهو ما يعني أنه لم يكن يوما منظرا لها أو داعيا إلى الترويج لمبادئها داخل الحزب الشيوعي الفرنسي، بل على العكس كان دائما وأبدا ضد مبادئها: الإنسانية والاقتصادية، وهو ما دعا كثير من المفكرين إلى الوقوف بجواره ونفي هذا الاتهام عنه، إذ يقول Alasdair Macintyre اليسدار ماكنتير: «إن الدين الأعظم الذي ندين به جميعا لألتوسير هو أنه عمل جاهدا على تحرير الماركسية من الستالينية أكثر مما فعل أي مفكر ماركسي آخر»[٢]. وهو ما يؤكده أيضا Ted Benton تيد بنتون قائلا: «إن الادعاء بأن فلسفة ألتوسير تمثل إعادة إحياء للستالينية في ثوب جديد هو ادعاء غير منصف تماما»[٣].

نحن إذن أمام فريقين على طرفي نقيض، يشير أنصار الفريق الأول إلى ألتوسير بأصابع الاتهام بالتنظير للستالينية والبقاء أسيرا لإيديولوجيتها، بينما ينفي الفريق الثاني بقيادة ألتوسير نفسه ومعه آخرون هذه التهمة، مؤكدين على أن محاولاته كانت لتجديد للماركسية عن طريق تخليصها من الشوائب النظرية التي لحقت بها.

بالفعل، وصف ألتوسير في كتابه مقالات في نقد الذات المرحلة الستالينية بأنها تمثل انحرافا نظريا للماركسية، وإن ستالين قد أساء فهم الفلسفة الماركسية عندما أرجع كل شيء، وبالأخص عملية الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية إلى تطور قوى الإنتاج وحدها، وغض الطرف عن الصراع الطبقي باعتباره صراعا في حالة من الصيرورة الدائمة. لكننا نجده في نفس الموضع الذي ينتقد فيه ستالين على إساءة الفهم هذه، يلتمس له التبريرات لممارساته الدموية ضد معارضيه، مؤكدا على أن الأحداث العالمية والمحلية هي التي اضطرته إلى هذا، يقول

(1) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p. 15.

(2) Ted Benton, The Rise and The Fall of Structural Marxism: Althusser and his influence, New York, Martin Press, 1984,p.xi.

(3) ibid.

ألتوسير: «إن الصراع الذي أدركه ستالين كان الصراع ضد الرأسمالية الدولية، والصراع ضد الطبقات الاستغلالية القديمة الموجودة في روسيا. وكان يري أن هذه الطبقات الاستغلالية إذا لم تتم هزيمتها فسوف تلجأ إلى الاتحاد مع الإمبريالية، لذا كانت الطريقة الوحيدة للتعامل معها هي اللجوء إلى أدوات الدولة القمعية: الشرطة والجيش والمحاكمات»[١]. أمام هذا النص لا يجد المرء مفرا من الشعور بالتناقض بخصوص موقف ألتوسير من جرائم الحقبة الستالينية، هل هو ضد الستالينية أم أنه يلتمس لها تبريرات ممارستها الدموية؟ وكأن لسان حاله يقول أن هناك ظروف حتمية، لم يكن ستالين مسئولا عنها، هي التي قادته إلى اقتراف كل هذه الجرائم. وما يزيد من حيرتنا هو أن كتابات ألتوسير قد خلت من نقد صريح وواضح للأساليب الديكتاتورية والقمعية التي اتبعها ستالين في القضاء على خصومه. بالإضافة إلى ذلك، فقد خلت كتاباته أيضا من الدفاع عن الحرية بكافة أبعادها، سواء أكانت الحرية السياسية أو حرية الرأي، ربما يكون هذا راجعا إلى تصوره لها على أنها من مفردات النزعة الإنسانية «فالأفراد الإنسانيين ليسوا ذوات حرة»[٢].

لكن إذا كان ألتوسير قد ضحى بمقولة الإنسان ورفض أن يكون لها أي دور في صناعة التاريخ والمجتمع، فإنه يلجا بالتأكيد إلى طرح مقولة بديلة تستند إليها البروليتاريا في تحقيق رسالتها التاريخية (تحقيق المجتمع الاشتراكي)، فما هي هذه المقولة؟

تتضح معالم هذه المقولة في رد ألتوسير على جون لويس، إذ يضع ألتوسير بديلا لرؤية جون لويس التي اختزلت ماركس والماركسية في الأطروحات التالية:[٣]

- الأطروحة الأولى: الإنسان هو صانع التاريخ، والمثال الذي يقدمه جون لويس هو أن الإنسان هو الذي يصنع الثورة.
- الأطروحة الثانية: يصنع الإنسان التاريخ عن طريق إعادة صنع التاريخ الموجود، أي عن طريق تجاوزه، فمن خلال السلب يصنع الإنسان التاريخ.
- الأطروحة الثالثة: الإنسان وحده يعرف ما يفعله.

(1) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p. 15.
(2) ibid., p.95.
(3) ibid., p.40.

قدم جون لويس ماركسية ممزوجة بمصطلحات هيجلية وكانطية (السلب والتجاوز) فجاءت تعلن، من حيث طابعها العام، انحيازها الواضح والصريح للنزعة الإنسانية، وإيمانها بالإنسان وفاعليته، إذ يؤكد على أن رسالة ماركس الحقيقية هي إيمانه بالإنسان وقدراته على تخطي المعوقات التي تعيق بلوغ العهد الألفي السعيد (المجتمع الشيوعي) . وهو ما أشار إليه جون لويس في كتابه الماركسية: العقل المتفتح قائلا: «الإنسان هو صانع تاريخه، وهو لا يصنع هذا التاريخ رغما عن إرادته، فالأفكار والحوافز والاقتناع العاطفي هي القوى المحركة للتاريخ»[١].

بالطبع سوف يرفض ألتوسير هذه الأطروحات، إذ يرى أنه قد تم استغلال مصطلح الإنسان ليحارب، بل ليقتل، مصطلحا آخرا مهما بالنسبة للبروليتاريا وهو مصطلح الجماهير، فالجماهير هي التي تصنع التاريخ[٢]. وتحدد هذه الجماهير بالنسبة لألتوسير في «الجماهير المُستَغَلة المقهورة في المجتمعات الطبقية وهي تصنع التاريخ عن طريق الصراع الطبقي، فالصراع الطبقي هو محرك التاريخ»[٣] . ولكن لا يتضح من نص ألتوسير هذا ولا من نصوصه الأخرى ما المقصود بمصطلح الجماهير؟ ولماذا يختزل الجمهور في طبقة البروليتاريا الكادحة فقط؟ وما الفرق بين مصطلحي: الجماهير والإنسان؟ ألا تتكون الجماهير من اتحاد مجموعة من الأفراد الإنسانيين؟! يتركنا ألتوسير دون إجابة واضحة على هذه التساؤلات.

على أية حال، إذا كان الصراع الطبقي هو محرك التاريخ، فيلزم عن ذلك استمرار هذا الصراع لضمان استمرار سير عجلة التاريخ دون توقف. وكأن ألتوسير يريد بذلك أن يجعل من الصراع الطبقي إيديولوجيا دائمة مستمرة في المجتمع المعاصر، مخالفا بذلك أدبيات الماركسية نفسها التي جعلت من الثورة أو الصراع الطبقي مرحلة مؤقتة تنتهي باستيلاء البروليتاريا على مقاليد السلطة وتذبل الدولة وتختفي الطبقات. ويكون السؤال المطروح الآن على ألتوسير: ما هو مبرر الصراع الطبقي في ظل المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي الذي تختفي منه الفوارق الطبقية؟

هكذا حاولنا إلقاء بصيص من الضوء على نقد ألتوسير للنزعة الإنسانية، قد توصلنا إلى

(1) John Lewis, Marxism & The Open Mind, London, Routledge, 1957, p. 40.
(2) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, op.cit., p. 22.
(3) Louis Althusser, Essays in Self – Criticism, op.cit., p. 46.

نتائج تختلف جذريا عن الطرح الذي قدمه ألتوسير، وخصوصا فيما يتعلق بمحاولته لتجريد ماركس مما هو جوهري وأصيل لديه (الإنسان) . وتوصلنا إلى أنه لا أطروحات حول فيورباخ ولا الايديولوجيا الألمانية ولا حتى الكتابات المتأخرة مثل رأس المال تمثل ابتعادا عن النزعة الإنسانية كما يدعي ألتوسير. ولا يسعنا في النهاية إلا أن نتفق مع قول إنجلز الشيح الذي أعلن سنة ١٨٩١ أي بعد وفاة ماركس بما يقرب من ثمان سنوات بأننا: «نحن الاشتراكيين الألمانيين فخورين بأن نمتد بأصواتنا لا إلى سيمون وفورييه وأوين فحسب، بل أيضا إلى كانط وفختة وهيجل»[١]. مؤكدا بذلك على قيمة التراث الفلسفي الألماني السابق عليهما والذي أسهم إسهاما فعالا في تشكيل وصياغة فلسفتهما، وهو ما ينفي ادعاءات ألتوسير بأن ماركس قد أحدث قطيعة معرفية مع التراث الفلسفي الإنساني السابق عليه.

(١) ـ روجية جارودي، مرجع سبق ذكره، صـ ٦٩.

obeikandl.com

قائمة المراجع

أولًا: المراجع العربية

١- أبو السعود (عطيات)، الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ، الأسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٧.

٢- الداوي عبد الرازق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

٣- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة/ عادل العوا، مراجعة/ عبد الله عبد الدائم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

٤- باشلار غاستون، العقلانية التطبيقية، ترجمة / بسام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ١٩٨٤.

٥- جارودي روجيه، ماركسية القرن العشرين، ترجمة / نزيه الحكيم، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٢.

٦- ريكور بول، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم / هـ. تيلور، ترجمة / فَلاح رَحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢.

٧- ستالين جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت

٨- كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلس «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، ترجمة / الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧.

٩- ماركس وإنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ٢، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.

١٠- ماركس كارل، أنجلز فريدريك، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت.

١١- ماركيوز هربرت، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

ثانيًا: المصادر الأجنبية

1- Althusser Louis, Etienne Balibar, Reading Capital, translated by: Ben Brewster, London, N.L.B, 1965.

2- id., For Marx, translated by: Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969.

3- id., Lenin and Philosophy and other Essays, translated by: Ben Brewster, New York, NLB, 1971.

4- id., Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, Translated by: Ben Brewster, London, NLB, 1972.

5- id., Essays in Self – Criticism, Translated by: Grahame Lock, London, NLB, 1976.

6- id., Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists & other Essays, London, Verso, 1990.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

1- Audi Robert (ed), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

2- Benton Ted, The Rise and The Fall of Structural Marxism: Althusser and his influence, New York, Martin Press, 1984.

3- Elliott Gregory, Althusser: The Detour of Theory, Boston, Brill, 2006.

4- Feuerbach Ludwig, The Essence of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper & Brothers, 1957.

5 - Feuerbach Ludwig, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by: Manfred H. Vogel, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1986.

6- Fromm Eric, Marx's conception of Man, with a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts, Translated by / T.B. Bottomore, New York, Frederick Ungar publishing co, 1963.

obeikandl.com

7 - Lewis John, Marxism & The Open Mind, London, Routledge, 1957.

8- Luik John C., Humanism ,in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

9- Monfasani John, Renaissance Humanism ,in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

10- Schirmacher Wolfgang, German Socialist Philosophy: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engles, New York, Continuum, 1997.

ثالثا: المقالات الأجنبية

1- Althusser Louis, " The Crisis of Marxism ", Translated by / Grahame Lock, in Marxism Today, July 1978, pp. 215-220

2- Balibar Etienne, " From Bachelard to Althusser: The Concept of Epistemological Break " in Economy and Society, vol.7, No.3, 1978, pp. 207-237

3- Baltas Aristides, " Louis Althusser's Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists and Other Essays " in Philosophy of Science, vol.60, 1993, pp.647-658

4- Cohen Jere M., " untitled " in The American Journal of Sociology, Vol.91, No.6, 1986, pp. 1503-1504

5- Hentzi Gary, " untitled", in Substance, Vol.16, No.1, 1987, pp.84-85

6- Katz Barry M., " untitled " in The American Historical Review, vol.90, no.2, 1958, pp.389-390

7- Lewis William S., " Editorial Introduction to Louis Althusser's Letter to The Central Committee of The P.C.F, in Historical Materialism, No.15, 2007, pp. 133-151

8- William L. McBride, " Althusser as Nihilist ? " in The Review of Politics, vol.49, no.4, 1987, pp.592-595

9- Poster Mark," Althusser on History without man " in Political Theory, vol.2, no.4, 1974, pp.393-409