التفسير المادي للفلسفة
أدورنو نموذجاً

د. أشرف حسن منصور

أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

التفسير المادي للفلسفة

أدورنو نموذجاً

د. أشرف حسن منصور[1]

مقدمة:

تنظر الفلسفة إلى نفسها على أنها سعي فكري نحو تفسير الوجود والعالم والإنسان تفسيراً تصورياً مجرداً، وتستخدم في سبيل ذلك مقولات وتصورات وأفكاراً عامة تختزل إليها كل التعقد الحي للواقع التجريبي المادي. وهي بذلك تسلم منذ البداية بأن الفكري هو الذي يفسر المادي، وأن المجرد هو الذي يفسر العيني. وقد اتفق معظم الفلاسفة على هذا المنهج الاختزالي الردِّي، ما عدا حفنة قليلة نادرة منهم، سارت عكس التيار وكانت لها رؤية راديكالية مختلفة، وفعلت عكس ما كان الفلاسفة يفعلونه على مدى ألفين وخمسمائة عام. إذ سعت هذه الفئة إلى إرجاع المقولات والتصورات والأفكار المجردة التي تفكر بها الفلسفة إلى أساسها الحقيقي الفعلي، هذا الأساس الذي نظروا إليه على أنه مادي واجتماعي. فقد كانوا على قناعة بأن الأوضاع المادية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان هي التي تشرط تفكيره وطريقة هذا التفكير وتصل إلى تحديد الأفكار والتصورات المجردة التي يستخدمها في تفكيره. وبذلك عملت هذه الفئة من الفلاسفة على القيام بعكس ما اعتاد الفلاسفة التقليديون القيام به، وإرجاع الفكري إلى المادي – الاجتماعي، والمجرد إلى العيني الذي نشأ عنه. تضم هذه الفئة: ماركس (1818-1883) وإنجلز (1820-1895) وبليخانوف (1856-1918) وكاوتسكي (1854-1938) ولوكاتش (1885-1971) وزون ريتل (1899-1990) وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، وأهم هؤلاء الفلاسفة على الإطلاق هو تيودور أدورنو (1903-1969) موضوع هذه الدراسة.

في الصفحات التالية سيجد القارئ دراسة لجانب هام من جوانب فكر أدورنو وهو المتعلق بمعالجته المادية للأفكار والمذاهب الفلسفية. وهو جانب لم يتم التركيز عليه من قبل أغلب الذين كتبوا عن أدورنو. وربما يرجع السبب في ذلك إلى تركيزهم على جوانب أخرى رأوا أنها الأجدر بالدراسة، لكنني أعتقد

---

[1]) أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

أن نقد أدورنو المادي للفلسفة هو أهم إسهام قدمه لحقل الدراسات الفلسفية. ونظراً لرؤية أدورنو المادية والسوسيولوجية للفلسفة، فقد كان تركيزه في تحليلاته منصباً على أكثر الفلسفات تعبيراً عن مشروطيتها المادية – السوسيولوجية، وهي في الوقت نفسه أكثر الفلسفات تأثيراً وأهمية في العصر الحديث، وهي فلسفات كانط وهيجل وهوسرل وهايدجر.

وقبل أن ندخل في تفاصيل الدراسة، نود في البداية أن ننبه على بعض الأفكار الهامة التي تميز معالجة أدورنو للفلسفة والتي تفصلها عن المعالجات الشبيهة. لا ينظر أدورنو إلى العلاقة بين الأفكار والواقع المادي على أنها علاقة تبعية مطلقة على طريقة السببية الميكانيكية، فهو لا يقول إن الواقع المادي هو الذي ينتج الأفكار الفلسفية، وبذلك فهو لا يعتقد في الرؤية الماركسية التقليدية الذاهبة إلى أن البناء التحتي الاقتصادي هو الذي يشرط بصورة مطلقة البناءات الفوقية. فقد سبق لأدورنو أن رفض هذه الثنائية الحادة بين البناء التحتي والبناء الفوقي ورأى أنها مبسطة أكثر من اللازم وغير علمية[2]. أما الرؤية التي يتبناها أدورنو والتي يستخدمها أساساً لتفسيره المادي للفلسفة فهي تنص على أن التصورات الفكرية المجردة ليست مجرد نتاج للأساس المادي بل هي أثر مصاحب لهذا الأساس، بحيث إن الأساس المادي للمجتمع أو للطبقة الاجتماعية ينعكس في الفكر ليحدث رؤى فلسفية مجردة. وبذلك تكون الفلسفة هي الوجه الفكري للمجتمع أو للطبقة الاجتماعية، ينعكس فيها الفكر ليُحدث رؤى فلسفية مجردة.

تنقسم هذه الدراسة إلى أربعة أجزاء. في الجزء الأول شرح للمنطلق الفكري الذي يفسر أدورنو على أساسه المذاهب الفلسفية، وهو ما أسميه المادية السوسيولوجية. وبعد شرح للأصول الماركسية لهذا المنطلق الفكري، أشرع في شرح كيفية انتماء معالجة أدورنو للفلسفة إلى هذا التوجه النظري. وفي الجزء الثاني أتناول معالجة أدورنو لفلسفة كانط، باعتبارها كاشفة عن الشروط المادية للبورجوازية الأوروبية عامة وللبورجوازية الألمانية بوجه خاص. وفي الجزء الثالث أتناول نقد أدورنو لفينومينولوجيا هوسرل، باعتبارها معبرة عن الشرط الجديد الذي عاشته البورجوازية في القرن العشرين، والذي تحدد بتحول هذه

---

[2]) Adorno: “Introduction”, in The Positivist Dispute in German Sociology. Translated by Glyn Adey and David Frisby. (London: Heinemann, 1976), pp.24-28.

الطبقة إلى الرأسمالية المالية، وتوضيح كيفية ارتباط فلسفة هوسرل بهذا النمط الاقتصادي الجديد في الحياة، وكيفية انعكاسه في مذهب هوسرل الفلسفي. وفي الجزء الرابع أتناول تحليل أدورنو لفلسفة هايدجر وللوجودية الألمانية باعتبارهما يعبران عن أزمة البورجوازية في مرحلتها المتأخرة، والتي تجسدت في الاغتراب الشامل الذي يظهر في فلسفة هايدجر في التحليل الوجودي لمقولات الهم والقلق والموت. أما الخاتمة ففيها نظرة شاملة للعلاقة بين الفكر وأساسه المادي الاجتماعي وفق تحليلات أدورنو.

أولاً – رؤية أدورنو السوسيو – مادية للفلسفة:

في هذا الجزء نهدف بيان ارتباط معالجة أدورنو للفلسفة بالتراث الماركسي في النقد المادي – السوسيولوجي للفلسفة، وتشكيله لحلقة في سلسلة متصلة من هذا التراث. والذي يجعل معالجة أدرونو مادية وسوسيولوجية في الوقت نفسه، أنها لا ترد الأفكار الفلسفية إلى مجرد حوامل مادية كما فعلت المذاهب المادية التقليدية وأهمها المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ولا تقول مثلها إن التغيرات المادية تنعكس آلياً على تفكير الإنسان لتنتج تغيرات فكرية وثقافية، كما أن معالجة أدرونو لا تتصف بكونها مجرد معالجة سوسيولوجية، ترد الأفكار والمذاهب الفلسفية إلى المجتمع الذي أنتجها مباشرة. فالذي لا يجعلها مادية مباشرة وفجة على شاكلة النزعات التجريبية أن المادية التي يقصدها أدرونو هي مادية اقتصادية، بمعنى الأسلوب المادي الذي ينتج به البشر حياتهم ويعيدون به إنتاج شروط إنتاجهم المادي. والذي لا يجعلها سوسيولوجية بحتة على شاكلة علم اجتماع المعرفة أنها لا تنظر إلى المجتمع على أنه المحدد النهائي للفكر والإطار الأول لنشأة مقولات الفكر المجردة كما فعل دوركايم على سبيل المثال في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، بل إن السوسيولوجي الذي يقصده أدورنو هو الطبقي، بمعنى رد الأفكار الفلسفية إلى أساسها الطبقي باعتبارها تعبر عن موقف تأملي فلسفي من العالم من منطلق رؤية طبقة اجتماعية معينة.

1. المنشأ الماركسي للتفسير المادي - السوسيولوجي للفلسفة:

ترجع معالجة أدورنو للفلسفة وللمذاهب الفلسفية إلى التراث الماركسي في نقد الفلسفة والذي بدأ مع كتاب ماركس وإنجلز "الأيديولوجيا الألمانية". واتصفت المعالجة الماركسية للفلسفة بأنها مزدوجة، فقد كانت مادية وسوسيولوجية في الوقت نفسه؛ مادية لأنها تُرجع الأفكار الفلسفية إلى أساسها المادي الاقتصادي، وهي سوسيولوجية لأنها تربط هذه الأفكار بالطبقة الاجتماعية القائمة بذلك النشاط المادي الاقتصادي. وتميزت المعالجة الماركسية للفلسفة بربط التفكير الفلسفي بعملية تقسيم العمل والتي أدت إلى انفصال العمل المادي عن العمل الذهني، ومن ثم ظهور العمل الذهني ومنتجات هذا العمل الذهني على أنها منفصلة ومستقلة عن الواقع المادي والاجتماعي الذي أنتجها منذ البداية[3]. وبذلك ظهر النقد الماركسي لما أسميه "وهم استقلال الفلسفة"، أي ذلك الوهم الذي يعتنقه الفلاسفة والذاهب إلى أن الأفكار مستقلة عن أي واقع ومنتجة لبعضها البعض دون أي وسيط مادي أو اجتماعي، وأن الأفكار تتطور من ذاتها ووفق منطقها الخاص المختلف والمستقل عن منطق الواقع وحركة المجتمع وتطور أنماط الإنتاج. وقد أجمعت التحليلات الماركسية للفلسفة على أن وجود الفلسفة نفسه معتمد على عملية قبلية اقتصادية واجتماعية في الوقت نفسه وهي عملية تقسيم العمل.

هذا الإطار العام هو الذي حكم نظرة التيار الماركسي لنشأة الفلسفة، خاصة من بلاد اليونان. فالذي حكم ظهور الفلسفة في بلاد اليونان بالذات، أن هذه البلاد هي التي شهدت الشروط المادية والاجتماعية التي مكنت العمل الذهني من الاستقلال عن العمل المادي ومن أن يكتسب تسييراً ذاتياً، مما أحدث وهماً بأن الفلسفة مستقلة تماماً عن أي نشاط إنساني آخر. فالفلسفة باعتبارها نشاطاً فكرياً مجرداً لا تنشأ إلا عندما يتم تقسيم النشاط البشري إلى عمل مادي وعمل ذهني، وهذا ما توافر في بلاد اليونان. ويرجع هذا الانفصال في حد ذاته إلى أسباب اقتصادية واجتماعية؛ ذلك لأن بلاد اليونان شهدت إمكانية استقلال فئة من المواطنين عن العمل اليدوي وانعزالهم عنه، بل وانعزالهم عن أي صورة من صور العمل، وذلك لسببين: الأول هو أن العمل اليدوي قد أُلحق بفئة من

---

[3]) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمشق، 1976. ص 30.

الناس هم العبيد والمزارعون وصار مقصوراً عليهم. والثاني أن تطور التجارة وظهور الاقتصاد النقدي مكن فئة من المواطنين من الاستحواز على الثروة وتخزينها في صورة نقود والعيش عليها، وبالتالي مكنها ذلك من التفرغ للسياسة والفن والتفلسف[4].

هذا الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي لفئة من المواطنين اليونان هو الأساس المادي، الخفي وغير المباشر، للاعتقاد في استقلال الفلسفة. ذلك لأن الفكر الذي ينتجه الفلاسفة المنتمون لهذه الفئة سوف يحمل صفات وخصائص هذه الفئة بالضبط (وهذا ما سوف نراه من عداء الفلاسفة لطبقة العامة، لا على المستوى السياسي وحسب بل وعلى المستوى المعرفي). ولذلك نجد عند أفلاطون أول تمييز منهجي بين الذين يعملون بأياديهم والذين يعملون بعقولهم[5]. لم يكن أفلاطون على وعي بأن وجود عبيد يعملون بأياديهم ويمكنون المواطنين من فض أياديهم من أي عمل هو الشرط القبلي لظهور الفلسفة، فقد اعتبر أن هذا الشرط القبلي هو مجرد موهبة شخصية لا تتوافر إلا للممتازين فكرياً، تمكن الواحد منهم من الانعزال عن كل ما يشغل العامة من شئون الحياة اليومية، أي من كل ما هو عارض وفان، بفضل قدرة فكرية على التأمل في الحقائق الخالدة. ويظل الانفصال عن الممارسة وعن أي نشاط عملي هو الشرط الضروري للتفلسف وامتلاك المهارة الضرورية للتأمل، من أفلاطون وعبر الأبيقورية، ومروراً بديكارت، وانتهاءً بهوسرل في القرن العشرين والذي يعد آخر ممثل لهذا التوجه العتيق[6].

يعد ماركس وإنجلز في مؤلفاتهما الأولى التي نقدا فيها فلسفة هيجل والهيجليين الشبان أول من حاول القضاء على وهم استقلال الفلسفة. إذ نقدا

---

[4]) Thomson, George, The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society. (London: Lawrence & Wishart, 1972), pp. 13ff, 26ff; Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology (London: Macmillan, 1978), pp.93-100.

[5]) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس أو عن العلم. ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر. دار غريب، القاهرة 2000، ص 69-72.

[6]) حول أهم وآخر التحليلات الفلسفية لهذا الانفصال بين الفكر والعمل، انظر دراسة هابرماس التالية:

Habermas, Jurgen, Knowledge and Human Interests. Translated by Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 7ff, 191ff.

الفلسفة لكونها أعطت استقلالاً للأفكار والتصورات عن أساسها الاجتماعي المادي وجعلتها هي المتحكمة في هذا الأساس توهماً منها أن مجرد تغيير الأفكار يؤدي تلقائياً إلى تغيير الواقع. كما أن الفلسفة في نظر الفلاسفة تتطور داخلياً بمعزل عن أي شروط اجتماعية. أما هدف ماركس وإنجلز فهو الكشف عن هذه المشروطية الاجتماعية لتطور الفلسفة، حيث يقولان في "الأيديولوجيا الألمانية": "لم يخطر على بال أي من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة التي تجمع بين مذاهبهم وبيئاتهم المادية الخاصة"[7]. إن النقد الماركسي للأيديولوجيا قد بدأ باعتباره تفسيراً مادياً سوسيولوجياً للمثالية الألمانية. وقد فُهمت الماركسية خطأً في موقفها من الفلسفة، إذ اعتقد الكثيرون أنها تنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد أيديولوجيا، أي مجموعة من الأوهام النظرية التي ينبغي استبعادها والاستغناء عنها نهائياً، لكن العكس هو الصحيح. فالماركسية بدأت مسيرتها الفكرية باعتبارها نقداً مادياً سوسيولوجياً للمثالية الألمانية ولليسار الهيجلي، وما تخلت عنه واستبعدته هو التفسير الفلسفي للفلسفة، أي النظر إليها على أنها مستقلة ومنعزلة عن إطارها الاجتماعي ومتطورة داخلياً وفق منطق خاص بها. ويريد ماركس بدلاً من ذلك وضع تفسير آخر للفلسفة، تفسير غير فلسفي، عُرف بأنه مادي تاريخي Historical Materialist، لكنه في حقيقته مادي سوسيولوجي.

وتأكيداً على المشروطية الاجتماعية للفلسفة يقول ماركس: "البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم... وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا في الأيديولوجيا موضوعين رأساً على عقب" أي كما لو أن أفكارهم هي التي تحكم واقعهم المادي، "فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية"[8]. فما يجعل البشر يعتقدون في أن الأفكار والتصورات تحكم حياتهم والعلاقات بينهم هو ظروف اجتماعية يعيشونها، ظروف تخلق لديهم هذا الاعتقاد الخاطئ، وأولها الانفصال بين الفكر والعمل. الفلسفة إذن موضوعة رأساً على عقب، ويريد ماركس أن يعدل وضعها، بردها إلى أسسها المادية والاجتماعية التي انطلقت منها، وذلك بالبدء من الحياة المادية الفعلية منتقلاً منها إلى التعبير الفلسفي عنها. ومن ها نستطيع القول إن ماركس لا يريد الاستغناء عن الفلسفة

---

[7]) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمشق، 1976. ص 30.

[8]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

كليةً، بل عن التفسير الفلسفي للفلسفة وحسب، في سبيل تفسير مادي سوسيولوجي. وعندما يتم هذا التفسير فإن "الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكل البقية الباقية من الأيديولوجيا... تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي... فالبشر إذ يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية فهم يغيرون معها فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء"[9]. ماركس إذن يقترح أن يرد اختلاف المذاهب الفلسفية وتحولات أفكارها إلى تحولات مادية في الأسس والشروط الاجتماعية التي صدرت عنها هذه المذاهب. والحقيقة أن ماركس لم يقم بنفسه بهذا، فالبرنامج المتضمن في أعماله الأولى والذي يحمل إمكانية تفسير مادي سوسيولوجي للفلسفة لم يُقدر له أن يتنفذ، نظراً لأن ماركس قد تخلى عنه في سبيل برنامج آخر وهو نقد الاقتصاد السياسي. أما من أخذوا على عاتقهم تحقيق هذا البرنامج فهم الماركسيون اللاحقون مثل كاوتسكي[10]، وبليخانوف[11] وبوخارين[12]، ولوكاتش[13].

وعلى الرغم من أن ماركس لم يتابع برنامجه المادي السوسيولوجي في التعامل مع الفلسفة، إلا أنه قدم نموذجاً بسيطاً منه، وظهر ذلك في تعامله مع الأساس الأول الذي صدر عنه التفكير الفلسفي وهو تقسيم العمل إلى عمل يدوي وعمل ذهني. ويذهب ماركس إلى أن الفلسفة لا تظهر وتحصل على وهم

---

9) المرجع السابق: ص 31.

10) Karl Kautsky, Thomas More and His Utopia. Translated by Henry James Stenning (London: AC Black, 1927); Kautsky, Ethics and the Materialist Conception of History. Translated by John B. Askew (London: Charles H. Kerr & Co., 1906); Kautsky, Foundations of Christianity. Translated by Henry F. Mines (London: Russell & Russell, 1953).

11) Plekhanov, The Development of the Monist View of History. Translated by Andrew Rothstein & A. Fineberg (Lawrence & Wishart, London 1947).

12) Bukharin, Nikolai, Historical Materialism: A System of Sociology. (International Publishers, Moscow, 1925).

13) Lukacs, Georg, History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. (London: Merlin Press, 1967); Lukacs, The Destruction of Reason. Translated by Peter Palmer (London: The Merlin Press, 1981); Lukacs, The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics. Translated by Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1975).

باستقلالها الذاتي إلا بعد أن يتم هذا الانفصال بين نوعي العمل، "وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهى فعلاً بأنه يختلف عن الممارسة... إن الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع معه أن يتحرر من العالم وأن ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة: اللاهوت والفلسفة والأخلاق..."[14]. لكن كيف السبيل إلى هذا التفسير المادي للفلسفة؟ يقول ماركس: "إن هذا التصور للتاريخ"، أي التصور المادي التاريخي أو السوسيولوجي الذي ينظر إلى الفكر ومنتجاته على أنه صادر عن البنية الاقتصادية للمجتمع، "يمكننا من تفسير جميع المنتجات النظرية وأشكال الوعي المختلفة بواسطته، [وهو] ينتمي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني... بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية التي وُلد منها هذا الهراء المثالي"[15]. والملاحظ أن ماركس يشير بوضوح في العبارة السابقة إلى أن هذا التعامل المادي التاريخي مع الأفكار هو نوع جديد من التفسير لها، وهو ما يساند أطروحتنا ويبرر لها فكرتها الأساسية وهي الكشف عن التفسير المادي السوسيولوجي للفلسفة لدى أدورنو باعتباره ممثلاً بارزاً لهذا النوع من التفسير.

2. المادية السوسيولوجية باعتبارها الإطار الفكري لمعالجة أدورنو للمذاهب الفلسفية:

بعد أن أوضحنا أن معالجة أدورنو للفلسفة ليست هي بالمادية التقليدية الفجة ولا هي بالسوسيولوجية الدوركايمية العامة، يجب علينا الآن توضيح التوجه الأساسي الذي حكم معالجته. وإنني أفضل أن أسميه "المادية السوسيولوجية"[16]

---

[14]) ماركس وإنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ص 49.

[15]) المرجع السابق: ص 49 – 50.

[16]) الحقيقة أنني استعرت هذا المصطلح من دراسة للباحث الأمريكي جون تورانس حول "نظرية ماركس في الأفكار"، والتي استفاض فيها في فحص موقف ماركس من دور الفكر في مجمل البناء الرأسمالي. وقد وصف تورانس المادية السوسيولوجية بأنها مسلمة نظرية ضمنية لدى ماركس، مكنته من التعامل مع الأفكار على أنها ليست مشروطة مادياً مباشرة بل بتوسط النمط المادي لوجود مجتمع ما. وهو ما رأيته ينطبق بالمثل على معالجة أدورنو للفلسفة. يقول تورانس: "المادية السوسيولوجية هي الأطروحة القائلة إنه في داخل كل تشكيلة اجتماعية، فإن طبيعة الوجود المادي والاقتصادي تفسر ملامح كثيرة من مجالات الحياة اللااقتصادية". Torrance, John, Marx's Theory of Ideas, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), P. 72.
والملاحظ في هذا التوصيف للمادية السوسيولوجية أنها مادية في إطار سوسيولوجي، بمعنى أن الجانب المادي الذي تقصده هذه الأطروحة هو جزء من الحياة المادية لمجتمع ما أو لطبقة ما داخل المجتمع. إن المادية هنا هي بمعنى نمط الوجود المادي للمجتمع، وهي لا تعني المادية الطبيعية الفجة التي للمذاهب المادية التقليدية.

Sociological Materialism. لم يستخدم أدورنو هذا المصطلح، بل هو من وضعي أنا كمقاربة للتوجه الذي يحكم تعامل أدورنو مع الفلسفة، وكوصف دقيق لنمط التفسير الذي يمارسه للأفكار والمذاهب الفلسفية. فهذا التفسير يجمع بين كونه مادياً وكونه سوسيولوجياً[17]. وقد أوضحت أعلاه أن هذه المعالجة المزدوجة للفلسفة كانت ترجع إلى ماركس وإنجلز. وعلى الرغم من أن أدورنو لم يستخدم هذا المصطلح، إلا أن وصفه لما يقوم به من معالجة للفلسفة كان يتراوح بين تسميته بالمادي وتسميته بالسوسيولوجي. فقد كان أدورنو أحياناً ما يصف ما يقوم به على أنه تحليل مادي للفلسفة وأحياناً أخرى كان يسميه تحليلاً سوسيولوجياً[18]. ولهذا السبب جمعت الكلمتين في مصطلح واحد للتعبير عما لم يكن أدورنو مهتماً بوصف دقيق له، لأنه كان منشغلاً بالعمل نفسه أكثر من انشغاله بالبحث في تنظيره لهذا العمل. وسوف يتضح المعنى الكامل للمادية

---

[17]) عندما كان أدورنو في معرض توصيفه المنهجي لما يقوم به من تحليل للفلسفة، لم يصف هذا التحليل على أنه سوسيولوجي مباشرة، بل أخذ يقول إن المسائل الفلسفية الأصيلة لا يمكن فصلها عن المسائل السوسيولوجية، وإن السوسيولوجي محمل بالفلسفي والعكس، مما يعني أنه عندما يتعمق في دراسة الفلسفة يصير بعدها الاجتماعي شفافاً ويسهل التقاطه. كما ذكر أدورنو في نفس الموضع أن ما يقوم به ليس مجرد علم اجتماع للمعرفة، لأن هذا الفرع من العلم يدخل النسبية على كل أنماط المعرفة لأنه يعالج محتوى صدقها على أنه مرتبط حصرياً بالمجتمع الذي ظهرت فيه. يقول أدورنو في محاضراته في الميتافيزيقا: "... ليس من الممكن بعد الآن الاستمرار في ممارسة الفصل المطلق بين المنشأ الاجتماعي أو التاريخ الاجتماعي لفكرة ما ومحتوى صدقها، بالطريقة التي يتطلبها التقسيم العلمي المعتاد للعمل [الأكاديمي]. كما أن هذا [النوع من التحليل] لا يصل إلى إضفاء الطابع السوسيولوجي على الفلسفة Sociologization of Philosophy، فالأحرى أن المشكلات السوسيولوجية محايثة في المشكلات الفلسفية، والتفكير الفلسفي العميق من داخل الفلسفة يؤدي بالضرورة إلى هذه [المشكلات السوسيولوجية]. لكن هذه المقاربة مختلفة جذرياً عن علم اجتماع المعرفة، الذي يخلط بين منشأ المعرفة ومحتوى صدقها بطريقة خارجية...". Adorno, Theodor W., Metaphysics: Concept and Problems. Edited by Rolf Tiedemann, translated by Edmund Jephcott (Stanford/California: Stanford University Press, 2001), P. 45.

[18]) لا شك أن أدورنو كان معتنقاً للفكرة المادية الأساسية القائلة إن للمادي الأولوية والأسبقية على الفكري، وإن المادة من الناحية الأنطولوجية سابقة على العقل ومنتجاته. لكنه في الوقت نفسه، وعندما يمارس تفسيراً "مادياً" للفلسفة، وخاصة لفلسفات العصر البورجوازي، فهو يقصد معنى آخر مختلفاً من المادية، وهو المعنى المرتبط بنقد ماركس للرأسمالية. هذا المعنى ينص على أن الرأسمالية بعد أن تطورت وأصبحت مهيمنة ومحددة لكل شروط الحياة الإنسانية، ثبتت وتجمدت وصارت كما لو أنها طبيعة ثانية، وتم النظر إلي قوانينها على أنها حتمية ولا يمكن تغييرها مثل قوانين الطبيعة تماماً. هذا التحول مما هو إنساني وتاريخي واجتماعي في أصله، إلى أن يكون طبيعياً ثابتاً ثبات المادة وقوانينها هو المادية التي يقصدها أدورنو في نقده للفلسفة، أي المادية باعتبارها نتاج تشيؤ reification علاقات اجتماعية وظهورها على أنها علاقات بين أشياء. Adorno, Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton (New York: Continuum, 1973), pp. 357-358.

السوسيولوجية من خلال رصدنا لكل المعالجات الاجتماعية للأفكار والمذاهب الفلسفية التي قام بها أدورنو عبر كل مؤلفاته ومحاضراته.

إن ما يشجعنا على استخدام مصطلح "المادية السوسيولوجية" لوصف التوجه الفكري لأدورنو هو رغبتنا في التعبير عن طبيعة النقد السوسيولوجي الذي يمارسه أدورنو للفلسفة، وتحديد هوية هذا النقد باعتباره ليس مجرد نقد للفلسفة بإرجاعها إلى أساس اجتماعي مباشر وعام، بل باعتباره نقداً سوسيولوجياً ينتمي للاتجاه المادي بالمعنى الماركسي، والذي تعني المادية فيه، نمط الحياة المادية لمجتمع ما أو لطبقة داخل هذا المجتمع، والذي يشمل الجانب الاقتصادي. ونقصد بذلك أن تحليل أدورنو للفلسفة انطلاقاً من كونها الرؤية المثالية المجردة لطبقة البورجوازية مختلط ومتداخل مع النمط المادي الاقتصادي الذي تعيشه هذ الطبقة، أي نمط حياتها المادية المرتكز على اقتصاد التبادل Exchange Economy، والاقتصاد النقدي Money Economy. فهو تحليل سوسيولوجي لأنه يُرجع المذاهب الفلسفية إلى أساسها الاجتماعي، وهو مادي لأنه ينظر إلى هذا الأساس الاجتماعي على أنه محدد بنمط الحياة المادية ونوع النشاط الاقتصادي السائد في مجتمع ما. وفي حالة الفلسفات الحديثة التي يتعامل معها أدورنو، يكون البعد السوسيولوجي لتفسيره هو الذي يرجع الفلسفة الحديثة إلى فكر البورجوازية التي هي الحامل الطبقي لهذه الفلسفة وما احتوته من مذاهب وأفكار، ويكون البعد المادي هو المتعلق بإرجاع تلك الأفكار والمذاهب الفلسفية إلى نمط الحياة المادية والنشاط الاقتصادي الذي تمارسه هذه الطبقة، وهو الاقتصاد البورجوازي القائم على العلاقات التبادلية والنقدية في إطار الاقتصاد الرأسمالي.

وكذلك فإنني أستخدم هذا المصطلح (المادية السوسيولوجية) لتمييز تفسير أدورنو السوسيولوجي للفلسفة عن المادية التاريخية والمادية الجدلية، وعن معالجة كل منهما للفلسفة. فالمادية السوسيولوجية هي التي تربط الفلسفة بنمط الإنتاج المادي، المرتبط هو نفسه بالطبقة القائمة بهذا الإنتاج وبموقعها الاجتماعي داخل التشكيلة الاجتماعية الكلية. وهي ليست مادية تاريخية، لأن الأخيرة هي النظرية الكلية العامة في تطور أنماط الإنتاج حسب تغير قوى الإنتاج، مع ما يرافقها من علاقات إنتاج اجتماعية؛ والطبقة في التصور المادي للتاريخ هي مجرد بناء اجتماعي أو تكوين اجتماعي مشروط بنمط الإنتاج وليس

لها استقلال ذاتي منفصل عن البنية التحتية لقوى الإنتاج وعلاقاته[19]. أما المادية السوسيولوجية في توظيفها كنقد للفلسفات البورجوازية فهي تعطي للطبقة البورجوازية استقلالاً نسبياً، وتعالج الطبقة على أنها متغير مستقل تفسر على أساسه فكر هذه الطبقة الذي تعالجه على أنه متغير تابع. ففي المادية التاريخية لا نستطيع إعطاء هذا الاستقلال النسبي للطبقة، لأن الاستقلال هو وحده للبنية الاقتصادية التحتية بصرف النظر عن الحوامل الطبقية لهذه البنية. فالطبقة في التصور المادي التاريخي تابعة في وجودها لنمط وجودها المادي، المشروط نهائياً بالبناء الاقتصادي التحتي.

أما الطبقة في التصور المادي السوسيولوجي فهي مقولة تفسيرية مستقلة يمكن على أساسها إرجاع المذاهب الفلسفية إليها باعتبارها الحامل الطبقي لهذه المذاهب، في حين أنه لا يمكن حمل الأفكار الفلسفية على الطبقة مباشرة في التصور المادي التاريخي؛ لأن الحامل الأخير في هذا التصور والمقولة التفسيرية الأساسية فيه هي البنية التحتية. أما المادية الجدلية فهي النظرة الأنطولوجية التي تضم العالم الطبيعي والعالم الإنساني معاً في جهاز تفسيري واحد، وهي التي تنظر إلى تطور العالم الإنساني على أنه مشروط بالعلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة ويمثل جزءاً من التطور المادي الجدلي للعالم الطبيعي نفسه، على اعتبار أن العالم الإنساني وفق النظرة المادية الجدلية ليس

---

19) هذا الاختلاف بين المادية السوسيولوجية والمادية التاريخية، على الرغم من تشكيل المادية التاريخية للأساس النظري والتوجه العام للمادية السوسيولوجية، يستجيب بدقة لمفهوم "المادية التاريخية المقيدة" Restricted Historical Materialism والذي أدخله المفكر الماركسي الكندي جيرالد كوهن G.A. Cohen (1941-2006) في كتابه "التاريخ والعمل والحرية"، والذي قصد به ذلك الجانب من المادية التاريخية المتعامل مع الأفكار ونواحي الحياة غير المادية بما فيها الأخلاق والأديان والعقائد والأيديولوجيات. فقد كان كوهن يشعر أن هذه الموضوعات في حاجة إلى نوع آخر من المادية التاريخية غير النوع التقليدي الذي كان يرد كل شئ غير مادي وغير اقتصادي إلى البناء الاقتصادي للمجتمع، ويتمسك بالثنائية التقليدية الحادة بين البناء التحتي والبناء الفوقي. ولدراسة الجوانب غير المادية شعر كوهن بضرورة إعطاء البناء الفوقي شيئاً من الاستقلال النسبي عن البناء التحتي. وهذا هو مقصوده من المادية التاريخية المقيدة أو المحدودة. Cohen, G.A., History, Labour, and Freedom: Themes From Marx (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 155ff, 175-9.

أما مفهوم المادية السوسيولوجية فهو يفهم المادية التاريخية المقيدة على أنها هي التي تدخل مقولة المجتمع باعتبارها مقولة تفسيرية للفلسفة وإن كانت ليست هي المقولة النهائية، لأنها مقولة مُفسَرة هي ذاتها بالبنية الاقتصادية.

سوى استمرار لجدل الطبيعة[20]. وفي هذه النظرة ليس هناك وجود مستقل وفاعل للطبقة الاجتماعية التي رأينا ضرورتها في أي تفسير للفلسفة.

والحقيقة أن المادية السوسيولوجية لا تصف موقف أدورنو وحسب من الفلسفة، وليس أدورنو هو المنتمي الوحيد لهذا النوع من التفسير للفلسفة. فهي تضم أيضاً أسماء شهيرة في التيار الماركسي، على رأسهم ماركس نفسه مع إنجلز في كتابهما "الأيديولوجيا الألمانية" وبليخانوف في كتابه "تطور النظرة الواحدية للتاريخ"[21]، وجورج لوكاتش الذي برع في هذا النوع من التفسير وكان من أهم الممارسين له والذي أثر مباشرة في أدورنو من خلال كتابه الشهير "التاريخ والوعي الطبقي"[22] ثم في مؤلفاته اللاحقة في الفلسفة مثل "هيجل الشاب" [23] و"تحطيم العقل" [24]. وكذلك ينتمي إلى المادية السوسيولوجية مفكر معاصر لأدورنو وتكشف أعماله عن نفس نوعية التحليل المادي السوسيولوجي للفلسفة وهو لوسيان جولدمان وخاصة في كتابه "كانط"[25] والذي سوف نستعين به كثيراً في هذه الدراسة لأنه يوضح لنا الإطار العام الذي عالج فيه أدورنو الفلسفات الحديثة وخاصة فلسفة كانط. وكذلك يضم هذا الاتجاه الأعضاء الآخرين في مدرسة فرانكفورت مثل ماكس هوركهايمر[26] وهربرت ماركيوز[27]، بالإضافة إلى المفكر الماركسي الألماني

---

[20]) Engels: “Anti-Duhring”, in Marx & Engels, Collected Works, vol.25. (New York: International Publishers, 1987), pp. 33ff.

[21]) Plekhanov, The Development of the Monist View of History (Moscow: Progress Publishers, 1974), pp. 13ff.

[22]) Lukacs, Georg, History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. (London: Merlin Press, 1967), pp.110ff.

[23]) Lukacs, The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics. Translated by Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1975).

[24]) Lukacs, The Destruction of Reason. Translated by Peter Palmer (London: The Merlin Press, 1981)

[25]) Goldmann, Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945)

[26]) Horkheimer, Max: “Materialism and Morality”, in, Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings. translated by

ألفرد وزن ريتل[28]، صديق أدورنو وزميله لبعض الوقت، والذي سوف نستعين بعمله الأساسي "العمل الذهني والعمل المادي"، والذي يلقي أضواء ساطعة على تفسير أدورنو المادي السوسيولوجي للفلسفة لأنه يوضح الأساس الإبيستيمولوجي الذي ينطلق منه أدورنو.

وبناء على ذلك نستطيع القول إن العلاقة بين المادية التاريخية والمادية السوسيولوجية هي علاقة تضمن واحتواء. والمادية التاريخية هي التي تمثل الإطار العام الشامل الذي يستوعب في داخله المادية السوسيولوجية. بمعنى أن المادية التاريخية هي الرؤية التي تنظر إلى تاريخ تطور الجنس البشري على أنه يتأسس بصورة أساسية وحاسمة في تعاقب أنماط الإنتاج، تلك الأنماط التي تشرط كل شئ آخر داخل التاريخ الإنساني، بما فيه أشكال المجتمعات والسلطات وأنواع الحكم والطبقات الاجتماعية والقوانين والأفكار، ومنها الأفكار الفلسفية. فالرؤية المادية للتاريخ هي التي تفسر ظهور الطبقات وتوزُّعها على أشكال تقسيم العمل، تلك الأشكال التي يفرضها مستوى تطور أنماط الإنتاج. إذ أن وجود الطبقة ذاته يتحدد عن طريق هذه الرؤية، ويشخص طبيعتها ومكانها داخل التشكيلة الاجتماعية الكلية بناء على الوظيفة الإنتاجية التي تقوم بها داخل نمط الإنتاج الواحد. وما يميز الطبقة البورجوازية حسب الرؤية المادية التاريخية هو وظيفتها الإنتاجية، وموقعها من نمط الإنتاج الرأسمالي. أما فكر هذه الطبقة فتحدده الرؤية المادية – السوسيولوجية لا المادية التاريخية مباشرة؛ لأن فكر الطبقة البورجوازية ليس مشروطاً بشكل مباشر بالتطور العام لنمط الإنتاج ولا بالمستوى الخاص لهذا التطور في حقبة تاريخية ما، بل يتحدد عن طريق موقع البورجوازية من العملية الإنتاجية ووظيفتها الخاصة داخل هذه العملية. ذلك لأن فكر البورجوازية يمكن أن يعبر في مرحلة من مراحله عن الحنين لمرحلة سابقة من التطور فات أوانها، مثلما

G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey (Cambridge/ London: MIT Press, 1993), pp. 15-48; Horkheimer: " Materialism and Metaphysics", in Critical Theory. Translated by Mathew O'Connell et.al. (New York: Continuum, 2002), pp. 10ff.

[27]) Marcuse: "The Concept of Essence", in Negations: Essays in Critical Theory. With Translations from the German by Jeremy J. Shapiro (London: Allen Lane, Penguin Press, 1968), pp. 31ff.

[28]) Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour, op.cit.

ينقد أدرونو فلسفة هايدجر ويقول عنها إنها تعبير في غير زمانه عن الحياة الريفية الهادئة في المدن الصغيرة ذات الاقتصاد التبادلي البسيط والصناعات اليدوية قبل الرأسمالية[29].

إن الرؤية المادية التاريخية هي المحددة للسبب البعيد والعلة الأولى لفكر طبقة ما، أما السبب الأقرب والأكثر مباشرة والفاعل الحقيقي لفكر هذه الطبقة فيتحدد بالرؤية المادية السوسيولوجية باعتبارها مقولة تفسيرية فرعية ومشتقة عن الرؤية المادية التاريخية العامة والأشمل.

3. نقد أدورنو لوهم استقلال الفلسفة:

يذكر أدورنو في بداية كتابه "الجدل السلبي" أن تناوله للفلسفة يتضمن نقداً لفهمها الذاتي لنفسها باعتبارها فكراً خالصاً مجرداً مستقلاً عن الواقع ومسيراً ذاته بذاته. وهذا هو ما يسميه الفكر الجوهراني Substantive Thought، أي "الفكر الذي يدرك المفكر حركته فقط عندما يقوم به"[30]. وفي المقابل لا ينظر أدورنو إلى الفكر على أنه لا يعمل إلا داخل رأس المفكر، ولا ينظر كذلك إلى الفكر على أنه لا يحركه إلا المفكر داخل رأسه، بل إن حركة الفكر، أي العلاقة بين الأفكار وبعضها وتحولاتها الداخلية وتأثيرها المتبادل على بعضها البعض، هي انعكاس لحركة الواقع نفسه. وينقد أدورنو بذلك النظرة الفلسفية التقليدية للفكر باعتباره كياناً مستقلاً عن واقعه المادي والاجتماعي. ويرفض أدورنو أن تكون حركة الفكر داخلية ليست مشروطة إلا بذاتها؛ لأن الحركة الحقيقية للفكر هي حركة الواقع نفسه، بما أن كل فكر انعكاس للواقع ومشروط به. وإذا صورنا الفكر، وخاصة الفكر الخالص الذي هو الفلسفة، على أنها نشاط جواني مشروط ذاتياً فإننا بذلك نقع في صنمية الفكر Fetishization وعملنا على تشييئه Reification، وجعلناه أقنوماً، تماماً مثلما صور كانط الملكات المعرفية باعتبارها كيانات ذهنية غير مشروطة إلا بحركة الفكر ذاته، بمعزل عن الواقع المادي، الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي.

---

[29]) Adorno, The Jargon of Authenticity. Translated by Knut Tarnowsky and Frederic Will (Evanston: Norhtwestern University Press, 1973), P. 110.

[30]) Adorno, Negative Dialectics, P. xix.

ومن هنا ندرك أن الهدف الأساسي في تناول أدورنو للفلسفة هو العودة بها إلى أساسها المادي ومشروطيتها الاجتماعية، ومحاولة القضاء على وهم استقلال التفكير الفلسفي عن الممارسة العملية. وهذا هو ما نعتبره النقد المادي للفلسفة، وهو يقترب من المعنى الكانطي للنقد، لا من أهداف نقد كانط للميتافيزيقا. فهو ينقد وهم استقلال الفكر والفلسفة من جهة، ويوضح من جهة أخرى المشروطية المادية للتفكير الفلسفي، على اعتبار أن هذه المشروطية هي شروط الإمكان القبلية المادية للتفكير الفلسفي. ونقصد بالمشروطية المادية هنا كل الجوانب الاقتصادية والطبقية والاجتماعية والتاريخية التي يكشف عنها أدورنو في لمحات خاطفة عبر مؤلفاته لكنها متكررة كثيراً). فمثلما أدرك كانط أن الفكر يتطلب شروطاً قبلية يتم التفكير على أساسها وهي المقولات القبلية الخالصة التي يستطيع الفهم البشري عن طريقها تنظيم الحدوس الحسية وإنتاج المعرفة[31]، فإن أدورنو يتبع نفس هذه الاستراتيجية الكانطية في تتبع قبليات الفكر. لكن في حين أن القبلي عند كانط هو العقلي الخالص المجرد، وهو المقولات الذهنية القبلية، فهم أدورنو القبلي لا على أنه التصوري المجرد بل على أنه المادي – التاريخي – السوسيولوجي. وكان بذلك كاشفاً عن أن القبليات المادية السوسيولوجية تعمل في ذهن المفكر على مستوى لاوعيه باعتبارها مسلمات عملية معاشة. فالمشروطية المادية للتفلسف تقع في مجال اللاوعي بالنسبة للفيلسوف؛ إذ هو لا يعي بما يشكل لديه شروط تفلسفه، ويدخل في فعل التفلسف مباشرة دون أن يفحص الشروط المادية التي مكنته من أن يتفلسف ابتداءً.

لقد كانت الفلسفة دائماً هي التفكير الواعي بمسلماته وافتراضاته المسبقة، التفكير الذي يبدأ بالشك وبالفحص في أدوات تفكيره قبل أن يمارس فعل التفكير، والذي لا يسلم بأي شئ ما لم يخضع لشك جذري شامل حتى يصل إلى مبادئ يقينية مطلقة. لكن الذي حدث في تاريخ الفكر الفلسفي أن الفلسفة لم تكن مخلصة بما فيه الكفاية لنمط تفكيرها، فقد نظرت إلى شروط التفكير على أنها صورية ومنطقية مجردة، وغاب عنها الفحص في الشروط المادية والاجتماعية لفعل التفلسف. فهي لم تصل أبداً إلى الشك في الأسس المادية التي يقوم عليها التفكير الفلسفي. وبالتالي لم تصل أبداً إلى اكتشاف المشروطية المادية للفلسفة

---

[31]) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961), Bxvii, A51/B75.

ذاتها، نظراً لأنها انخدعت بالهوة السحيقة التي اعتقدت أنها تفصل الفكري عن المادي والمجرد عن العيني. وبالتالي لم تخضع أسسها المادية للتفكير. وكل المسلمات والافتراضات المسبقة التي فحصتها ووضعتها موضع الشك كانت نظرية خالصة، ولم تضع مسلماتها المادية الاجتماعية موضع الفحص النقدي أبداً. أما أدورنو فهو يحاول أن يكون أكثر إخلاصاً لذلك النمط من التفكير الفلسفي الباحث عن الأسس النهائية والأصول الثابتة لكل شئ. وليس هناك أساس أكثر نهائية أو أصل أكثر ثباتاً من القاعدة المادية للمجتمع الذي ينشأ فيه المذهب الفلسفي. فأدورنو لا يحاول الوصول إلى الأسس النظرية النهائية لكل تفكير فلسفي، بل يسعى للوصول إلى الأسس المادية العملية الاجتماعية لكل تفكير فلسفي. فإذا كانت الفلسفة هي بحث عن العلل النهائية والأسباب الأولى، فإن الأجدر أن نبحث عن الأسباب الأولى للتفكير الفلسفي نفسه في الواقع المادي، فهو العلة الأولى والنهائية التي يقوم عليها كل تفكير فلسفي.

وانطلاقاً من هذا التوجه ينقد أدورنو الوهم الذي شارك فيه كل الفلاسفة وهو المعتقد في استقلال الفلسفة عن شروطها المادية والاجتماعية. إذ يذهب أدورنو إلى أن الفلاسفة يتناسون أن أصل الفلسفة هو نتاج تقسيم العمل الذي فصل بين العمل المادي والعمل الذهني، وصار الفلاسفة بذلك متخصصين في كل ما هو ذهني، غافلين عن أن الأفكار التي يتعاملون معها ويفكرون بها ذات منشأ مادي، "وهذا ما أدى إلى ضيق أفق الفلسفة، وإلى اختلاف وتنافر مع الواقع، ذلك [التنافر] الذي أصبح واضحاً أكثر كلما نسي الفلاسفة ذلك الرابط [الذي يربط الفلسفة بواقعها المادي] واستنكروا أي فكرة مخالفة عن موضوعهم الذي احتكروه لأنفسهم، بدلاً من أن يدركوا إلى أي حد هم معتمدون عليه إلى درجة التركيب الداخلي لفلسفتهم، وإلى حقيقتها الداخلية"[32]. ومن الواضح أن عبارات أدورنو السابقة عامة للغاية، وهي في حقيقتها حكم غير مدعم لا بالشواهد ولا بالتحليلات العينية لفلسفات معينة، بل هي تلخيص للتوجه العام الذي سوف ينظر به أدورنو ويحلل وينقد كل المذاهب الفلسفية التي تعامل معها. إنها مجرد برنامج عمل أو منطلق للرؤية وليست الرؤية ذاتها. لكن الأمر الهام الذي يؤكد عليه أدورنو في النص السابق هو إشارته إلى إنكار الفلاسفة لأي فكرة تذكرهم بالمشروطية المادية – الاجتماعية لأفكارهم، وبالتالي بنسبية ومحدودية هذه

[32]) Adorno, Negative Dialectics, P. 4.

الأفكار، ذلك لأن المشروطية المادية هذه تجعلهم مجرد انعكاسات فكرية تابعة لأسس مادية في المجتمع، تجعلهم منفعلين لا فاعلين، محددين ومقيدين على نحو لا شعوري بالأسس المادية – الاجتماعية التي تشرط تفكيرهم الفلسفي، وتقدح في صحة نظرتهم الذاهبة إلى الاستقلال الأصلي للفكر عما سواه من الواقع أو عن السياق المادي – الاجتماعي. وهذا هو المتوقع منهم، ذلك لأنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ذوات مفكرة محددة ذاتياً. وأي فكرة أخرى عن كونهم، لا ذوات، بل موضوعات منفعلة ومتأثرة على نحو لا شعوري بالبناء المادي لمجتمعاتهم، وخاضعين حتى في تفكيرهم المجرد للتعين المادي الاجتماعي لمجتمعهم، تجعلهم يستنكرونها ويرفضونها بكل قوة وينظرون إليها على أنها غير علمية، أو مجرد نظرة مادية، بالمعنى السئ للمادية.

إن عدم انتباه الفلاسفة لمشروطية نمط تفكيرهم بعملية تقسيم العمل إلى عمل مادي وعمل ذهني هو المسؤول من وجهة نظر أدورنو عن شئ آخر غير الاعتقاد في استقلال الفكر عن الواقع، وهو نظرة الفلاسفة، وخاصة الذين يدورون في فلك الفكر الأفلاطوني والأرسطي، إلى الفضائل النظرية على أنها هي الفضائل الأخلاقية الأعلى والأسمى، وإعطائها الأولوية على أي نوع آخر من الفضائل. إذ يربط أدورنو مذهب أرسطو الأخلاقي المؤكد على الفضائل النظرية وأولويتها على الفضائل العملية، وعلى فضيلة التأمل الخالص والانعكاس على الذات، وعلى الربط بين الخير الأقصى ومعرفة الحقائق العليا ومعرفة العلل النهائية، وأفضلية التفكير على الممارسة، بتقسيم العمل إلى عمل ذهني وعمل مادي، ويقول في ذلك: "إنه كما لو أن الانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني، المرتبط بعملية تقسيم العمل والذي حاز فيه العمل الذهني على الأولوية على العمل المادي، قد تم انعكاسه أيديولوجياً... عن طريق الميتافيزيقا"[33]؛ بمعنى أن هذا التقسيم للعمل وهذه الأولوية للنظر على العمل قد وجدت تعبيراً ميتافيزيقياً عنها، أي انعكاساً فكرياً لتقسيم العمل الحادث في المجتمع؛ "وذلك الذي أثبت أنه هو المبدأ المهيمن، أي اللوجوس، ومعه هؤلاء الناس المفردون عن العمل المادي، يُبرَّر باعتباره الكيان الأعلى في ذاته ومن أجل ذاته"؛ أي أن اللوجوس هذا هو نتاج التصعيد الميتافيزيقي الأيديولوجي والأقنمة المشيئة لمبدأ العمل الذهني المنفصل أصلاً عن العمل المادي اليدوي.

---

[33]) Adorno, Metaphysics, P. 92.

ويستمر أدورنو في نقده للفلسفة باعتبارها فكراً نظرياً مجرداً منعزلاً عن الممارسة والواقع العملي قائلاً: "لا يتم تقديم أي اعتبار للاعتماد الضروري للعقل على ذلك الذي يحكم فوقه والذي منه عُزل... وهذا يعني أن تمجيد النظرية الخالصة Theoria إزاء الممارسة في دولة المدينة – الممارسة التي قد نُظر إليها على أنها المقولة الأعلى من قبل الفيثاغوريين، وكانت لا تزال تلعب دوراً حاسماً لدى أفلاطون – قد نشأ في زمن تم فيه اختزال إمكانية النشاط السياسي المستقل ذاتياً من قبل الفرد إلى حده الأدنى، وعندما تم رمي الفرد خلفاً إلى الانعكاس"؛ أي عندما تم عزل الفرد عن أي نشاط أو ممارسة اجتماعية وسياسية وصار النشاط الوحيد الممكن له في مجتمعه هو التفكير والتأمل[34]. وعند هذه اللحظة بالضبط صارت الفضيلة نظرية خالصة، وتم تفضيل النظر على العمل. "فالممارسة السياسية كما تمت وفق الديموقراطية اليونانية... لم تعد ممكنة"[35]. والملاحظ أن أرسطو الذي اتضحت لديه أولوية الفضائل النظرية على الفضائل العملية كان معلماً للإسكندر، ذلك الذي كانت إمبراطوريته سبباً في عزل السياسة والشأن العام عن حياة المواطنين، ومن ثم انعزالهم، إما لأمورهم الخاصة أو لحياة التأمل والفضائل النظرية.

ويتناول أدورنو العلاقة الوثيقة بين تاريخ الفكر ومحدداته الاجتماعية التي لا تؤثر عليه من خارجه بل تعمل باعتبارها اشتراطات داخلية، وتظهر على مستوى المنطق الداخلي للفكر وشكل حججه. فإذا كانت المحددات الاجتماعية مجرد مؤثرات خارجية على الفكر وتلعب دور الوسط أو البيئة الاجتماعية للفكر، فنحن بذلك نظل في مجال علم اجتماع المعرفة الذي يكتفي بمجرد وصف المحيط الاجتماعي للفكر وكيفية اكتسابه للون الاجتماعي للمجتمع المحيط به، تماماً مثلما يكتسب الكائن الحي صفات مرتبطة بالبيئة التي يعيش فيها. لكن التحليل الذي يمارسه أدورنو أبعد وأعمق من ذلك المستوى الخارجي لسوسيولوجيا المعرفة. يقول أدورنو عن هذا النوع من التحليل: "على المرء أن

---

[34]) يعد هذا التحليل المادي السوسيولوجي للفلسفة اليونانية مضاد تماماً للتحليل السياسي الذي قدمه المفكر الفرنسي جان بيار فرنان لنشأتها، والذي يرجعها إلى تطور الديموقراطية اليونانية وما سمحت به من حرية للنقاش. فمع أدورنو نكتشف أن ما حكم المنطق الداخلي للفكر اليوناني لم يكن ديموقراطية وحرية دولة المدينة، بل أفول هذه الدولة. انظر في تفسير فرنان السياسي للفلسفة اليونانية: جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني. ترجمة د. سليم حداد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص 62، 75، 107 وما بعدها.

[35]) Ibid: Loc.cit.

يحذر من أنه سوف يقع في رؤية بدائية إذا اعتقد أن هناك تحولات اجتماعية للفكر في جانب، وأن هناك شيئاً مثل تطور داخلي لمقولاته من جهة أخرى"[36]. يرفض أدورنو في هذه العبارة توجه علم اجتماع المعرفة الذي يكشف عن الدلالات الاجتماعية للأفكار في نفس الوقت الذي يعتقد فيه في استقلال العلاقات الداخلية بين هذه الأفكار عن محيطها الاجتماعي. وبذلك تصاب المعالجات السوسيولوجية للمعرفة بثنائية بين النسبية التي تكشف عنها من جراء ربطها كل ما هو معرفي بكل ما هو اجتماعي؛ وبذلك يغيب محتوى الصدق من المعرفة من جراء ارتباطها بالنسبي والمتغير والتاريخي الذي يسم كل المجتمعات البشرية، وبين محتوى الصدق المطلق فوق الزماني واللاتاريخي الذي يمكن أن تكشف عنه المعرفة.

ويناقش أدورنو بعد ذلك العلاقة بين تاريخ الفكر ومحدداته الاجتماعية من جهة، والمنطق الداخلي الذي يحكم هذا الفكر من جهة أخرى، ويذهب إلى أنهما متداخلان ولا يمكن الفصل بينهما، إذ يقول في ذلك: "وهذا ما يأتي بنا إلى قضية تتعلق بتاريخ الفلسفة أو بنظرية في التاريخ الفكري، والتي أريد أن أطورها بشكل ما، على الرغم من أنني لا أستطيع أن أدفع بها قدماً بالقدر الكافي. [هذه القضية تذهب إلى] أن المحفزات الاجتماعية... لا تؤثر على الفكر من خارجه، بل... تؤثر في الاتساق الداخلي للفكر نفسه، وتجعل نفسها محسوسة في الحاجة الداخلية للفيلسوف المفرد. إذا حاول مُنظِّر للتاريخ الفكري أن يفهم هذه الصلة الهامة للغاية، والتي تؤسس داخل فلسفة ما منطقاً في انسجام مثير مع الخبرات الاجتماعية المقحمة من الخارج، دون أن تكون هذه الفلسفة مدفوعة لأن تكيف نفسها خارجياً معها، فإن تلك سوف تكون مهمة في غاية الأهمية"[37]. من هذا النص نكتشف أن أدورنو يرفض أن يكون هناك تناقض بين المشروطية الاجتماعية للفكر من جهة ومنطق مستقل للتطور الداخلي لمقولات الفكر من جهة أخرى. والحقيقة أنه لا يتوسع في شرح أسباب عدم وجود هذا التناقض، لكننا نستطيع العثور على هذه الأسباب من فكر أدورنو نفسه ومن فكر التيار الذي ينتمي إليه. فالمنطق الداخلي لمقولات الفكر في تيار النقد المادي – السوسيولوجي للفلسفة ليس شيئاً غريباً عن الخبرات الاجتماعية ولا منفصلاً عنها. فعندما حلل أدورنو مقولتي الكلي والجزئي /Universal

[36]) Adorno, Metaphysics, P. 97.
[37]) Ibid: P. 98.

Particular، كشف عن منطق داخلي بينهما، وفي الوقت نفسه كشف عن أن هذا المنطق الداخلي نفسه هو انعكاس وتأطير فلسفي لخبرات اجتماعية؛ بمعنى أن الفلسفات المؤكدة على أولوية الكلي هي دائماً التي تشهد، إما افتقاداً لكلية اجتماعية موحدة في العالم الاجتماعي والسياسي كما في حالة دول المدن اليونانية في عصر أفلاطون وأرسطو[38]، أو أن يكون تأكيدها على الكلي انعكاساً لنظام شمولي تعيش فيه وتحاول أن تضفي الشرعية الفلسفية عليه، مثل فلسفات هيجل وهايدجر[39]. لا أحد ينكر أن هناك منطقاً داخلياً يحكم العلاقة بين الكلي والجزئي، لكن هذا المنطق هو جزء من الخبرة الاجتماعية المحيطة بالفيلسوف، أو بالأحرى البيئة الاجتماعية التي هو منغمس فيها.

هذه العلاقة العضوية بين المنطق الداخلي للفكر والتاريخ الاجتماعي هي التي أكد عليها لوسيان جولدمان، صاحب النظرة المثيلة لنظرة أدورنو في الأساس المادي الاجتماعي للمذاهب الفلسفية. ويصر جولدمان على أن الفكر لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال تاريخه. وبعد أن يربط على نحو وثيق بين الفكر ونشوئه التاريخي، يذهب إلى أن هذا التاريخ هو انعكاس للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي يكمن تحت المذاهب الفلسفية[40]. فبعد أن ربط جولدمان الفكر بتاريخ الفكر، يرد تاريخ الفكر إلى التاريخ المادي الفعلي. ونفهم من جولدمان بناء على ذلك أن التاريخ الحقيقي للأفكار الفلسفية هو تاريخها الاجتماعي، لأنه هو تاريخ نشوء هذه الأفكار وتطورها وظهور المشكلات الفلسفية، وكذلك ظهور حلولها. ذلك لأن مشكلة فلسفية ما يمكن أن تنشأ استجابة لوضع اجتماعي معين، أو تكون انعكاساً له، ولا تحل إلا بناء على تبدل للوضع الاجتماعي الأصلي الذي نتجت عنه[41]. ويتضح هذا في تراث التحليل المادي الاجتماعي للمقولات في إثبات ماركس أن مقولة العمل لم تظهر في فكر أرسطو لأن العمل في عصره لم يأخذ شكله المكتمل باعتباره خالقاً للقيمة. أي أن الشروط المادية لظهور مقولة العمل في الفكر لم تكن متوافرة[42]. وكذلك

---

38) Ibid: P. 88; Adorno, Negative Dialectics, P. 313.

39) Adorno, Negative Dialectics, P.326.

40) Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945), P. 13

41) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ص 80-81.

42) Marx, Karl, Capital. Vol. I. Translated by Ben Fowkes (London, Penguin, 1990), pp. 151-152.

الشرط الاجتماعي لم يكن متوافراً، نظراً لأن العمل في عصر أرسطو كان معتمداً على العبيد، وهم كانوا فئة غير مدمجة في المجتمع ولا في هيكله السياسي. كما يتضح نفس نوع التحليل لدى لوكاتش الذي أوضح أن الثنائيات العديدة في فلسفة كانط كانت تعبيراً عن التناقض الاجتماعي – المادي الذي كانت تعيشه البورجوازية الألمانية، وأن الحل الواقعي لهذه النقائض لم يكن متاحاً في ذلك العصر. ولذلك أتى الحل الهيجلي مثالياً يتجاوز النقائض في الفكر وحسب، نظراً لأن البورجوازية الألمانية في عصره لم تكن قد سيطرت على شروط الإنتاج المادي ولم تكن قد نجحت في الوصول إلى السلطة السياسية، ولذلك كان تناقضها الاجتماعي متمثلاً في وعي فلاسفتها في صورة تناقض فكري، حاول هيجل حله بالفكر نظراً لعدم إمكان حل التناقض واقعياً.

ويستمر جولدمان في الكشف عن ضرورة اكتشاف الأساس المادي، الاقتصادي والاجتماعي، للأفكار والمذاهب ويقول: "لقد علمنا هيجل وماركس أن مشكلة التاريخ هي تاريخ المشكلة، وأنه من المستحيل وصف أي واقعة إنسانية وصفاً صحيحاً بدون أن نأتي في هذا الوصف على تكونها. وبالتالي فيجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار كلاً من تطور الأفكار وتطور الطريقة التي يمثل بها الناس لأنفسهم الوقائع المدروسة، بما أن هذا التطور يشكل عنصراً هاماً في تكون الظاهرة. وبالطبع فإن العكس صحيح. ذلك لأن تاريخ المشكلات هو مشكلة التاريخ، وتاريخ الأفكار لا يمكن أن يكون إيجابياً إلا إذا تعلق بقوة بتاريخ الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للناس"[43]. فالأساس إذن هو الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لطبقة ما، وهذا هو الأساس الذي يفسر لنا الأفكار التي تعتنقها هذه الطبقة، والمذاهب الفلسفية التي تصيغ فيها هذه الطبقة رؤيتها للعالم. وهذا التفسير ليس مجرد إضفاء لدلالات اجتماعية على الأفكار الفلسفية، بل هو كشف عن المعاني الاجتماعية الحقيقية لهذه الأفكار، تلك المعاني التي نشأت الأفكار على أساسها.

ثانياً – تحليل أدورنو لفلسفة كانط باعتبارها التعبير الفلسفي عن نظرة البورجوازية للعالم:

كانت فلسفة كانط هي موضوع التحليل المفضل لدى معظم ممثلي التيار الماركسي الذين ينتمون إلى توجه المادية السوسيولوجية، ابتداء من ماركس

[43]) Lucien, Immanuel Kant, loc.cit.

وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" ومروراً بلوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي"[44] وزون ريتل في كتابه "العمل الذهني والعمل المادي"[45]، وأدورنو بالطبع، والذي خصص سلسلة محاضرات لشرح وتفسير كتاب كانط "نقد العقل الخالص"، ومحاضرات عديدة من سلسلة "مشكلات الفلسفة الأخلاقية" خصصها لتحليل أعمال كانط في فلسفة الأخلاق مثل "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملي"، وأجزاء طويلة من كتابه "الجدل السلبي". والذي جعل فلسفة كانط موضوع التحليل المفضل لدى كل هؤلاء، أنها ممثلة بعمق للرؤية البورجوازية للعالم، وكاشفة عن العقلية البورجوازية وهي تفكر في القضايا الفلسفية التقليدية. إذ كانت فلسفة كانط بورجوازية حتى النخاع، في شكلها العام وفي طريقتها في طرح القضايا التي تناولتها وفي الإجابات التي قدمتها لأسئلة الفلسفة الأزلية، وكذلك في الموضوعات التي تجنبتها وسكتت عنها.

ونظراً لأن تحليل أدورنو لفلسفة كانط ينتمي إلى ذلك التيار من التحليل المادي السوسيولوجي للفلسفة، ونظراً لأن أدورنو نفسه يفترض هذا التحليل الذي سبقه فيه الكثيرون من المنتمين لهذا الاتجاه، وكان يكتب كما لو أن القارئ على معرفة جيدة بهم، فمن الواجب علينا قبل الدخول في دراسة تحليلات أدورنو لكانط أن نمهد لذلك بالتعرف على التحليلات الشبيهة، السابقة على أدرونو والمعاصرة له لفلسفة كانط، والتي عالجتها مثله على أنها تعبير عن الرؤية البورجوازية للعالم.

1. المعالجات السوسيو – مادية السابقة على أدورنو لفلسفة كانط:

امتلأت مؤلفات ماركس وإنجلز ولوكاتش وهوركهايمر وماركيوز وألفرد زون ريتل بتحليلات سوسيو – مادية لفلسفة كانط، إلا أن لوسيان جولدمان هو الذي نجد عنده عرضاً دقيقاً وشاملاً للرؤية التي انطلق منها كل هؤلاء في تحليلاتهم لفلسفة كانط، والتي يشترك فيها أدورنو. ونظراً لأن جولدمان هو الذي وضع فلسفة كانط في إطارها التاريخي والاجتماعي –

---

[44]) Lukacs, History and Class Consciousness, pp. 114ff, 123-127, 132-140.

[45]) Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour, pp. 7, 13-17.

الاقتصادي الأشمل، فسوف يكون هو نقطة ارتكازنا، مع إضافة التحليلات المثيلة والمناسبة ممن سبقوه في التراث الماركسي.

يقدم جولدمان تحليلاً سوسيولوجياً لرؤية كانط الفلسفية للعالم باعتبارها التمثيل الفلسفي Philosophical Representation للبورجوازية الألمانية.[46] وما يتصف به هذا التحليل السوسيولوجي أنه ينتمي لسوسيولوجيا الطبقة، لا إلى المادية التاريخية التي تربط مباشرة الفكر ومنتجاته بقاعدته المادية. فتحليل جولدمان هو تحليل لوضع الطبقة البورجوازية الاجتماعي والسياسي باعتبار الطبقة الاجتماعية هي المقولة التفسيرية الأساسية التي لا تُرَد إلى أي مقولة سابقة عليها، وهو بذلك ينظر إلى الطبقة على أن لها استقلالاً نسبياً عن قاعدتها المادية. لكنه عندما يحلل فلسفة كانط على وجه الخصوص باعتبارها معبرة عن الحالة المتخلفة للبورجوازية الألمانية، أو على الأقل عن عدم تمكن البورجوازية الألمانية من تحقيق نفس السيطرة الاقتصادية والسياسية التي حققتها البورجوازيات الإنجليزية والفرنسية، فإن تحليله لهذا السبب يتخذ شكلاً أكثر ارتباطاً بالقاعدة المادية لهذه الطبقة، نظراً لأن حالتها الاقتصادية باعتبارها طبقة غير مكتملة النمو وغير مسيطرة بالكامل على السياسة وعلى جهاز الدولة وعلى الاقتصاد ينعكس في رؤيتها المثالية للعالم ونزعاتها التوفيقية بين قديم لم تنجح في التخلص التام منه وجديد لم يكتمل نموه بعد.

يذهب جولدمان إلى أن فلسفة كانط ظلت هي المعبرة عن البورجوازية الألمانية حتى عصره، أي الأربعينيات من القرن العشرين، باستثناء المرحلة الهيجلية بالطبع. وهو هنا يسير في نفس نوع التحليل الذي سبق وأن قدمه ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية"، وإنجلز في "لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" لفلسفة كانط باعتبارها تعبيراً عن عدم اكتمال نمو البورجوازية الألمانية وعدم تمكنها من اللحاق بالبورجوازيات الإنجليزية والفرنسية. وما يميز معالجة جولدمان السوسيولوجية لفلسفة كانط هو ربطها بحالة البورجوازية الألمانية بوجه خاص باعتبارها جنساً (لكونها بورجوازية) وفصلاً (لكونها ألمانية)، يفصلها عن البورجوازيات الأخرى الإنجليزية والفرنسية. بمعنى أن ما يحدد الدلالات السوسيولوجية لفلسفة كانط هو كونها معبرة لا عن البورجوازية بإطلاق بل عن البورجوازية الألمانية بوجه خاص،

[46]) Goldmann, Immanuel Kant, P. 33.

أي أن تحديد هذه الطبيعة يأتي من اختلاف الوضع التاريخي والاجتماعي والسياسي للبورجوازية الألمانية عن البورجوازيات الأخرى، وهو نفس التمييز الذي سبق وأن قام به ماركس وإنجلز في شذرات قصيرة خاطفة وسريعة دون أن يتعمقا فيه[47].

ويكشف جولدمان عن الدلالات السوسيولوجية لفلسفة كانط من تتبعه لنشأة الطبقة البورجوازية عامة والبورجوازية الألمانية بوجه خاص، إذ أن هذه النشأة كانت حاسمة في تكوين فكر هذه الطبقة. ويذهب جولدمان إلى أن الشروط الاجتماعية التي تكوَّن فيها المذهب الكانطي يجب أن تُدرس من لحظة ميلاد البورجوازية الأوروبية ثم تطورها اللاحق، ثم تتبع نفس الميلاد والتطور لدى البورجوازية الألمانية. إن رؤية العالم التي ميزت البورجوازية الأوروبية من القرن الثاني عشر وحتى القرن الثامن عشر، بدأت بمفهوم أساسي وهو الحرية، والذي تطورت منه كل المفاهيم البورجوازية الأخرى مثل الفردية والمساواة أمام القانون. ويدخل جولدمان في تفصيل الشروط الاجتماعية التي ظهرت فيها هذه المبادئ الثلاثة من التطور الداخلي للبورجوازية.

كانت الحرية هي أول مبدأ تعتنقه البورجوازية في صراعها مع الإقطاع، ثم مع الأرستوقراطية. وكانت الحالة الاجتماعية المتحررة من السلطة Stadtluft macht frei هي المبدأ الذي اعتنقته كل المدن الصغيرة التي تطورت بصعوبة في وسط المجتمع الإقطاعي[48]؛ وكانت الحرية هي أول كلمة في

---

[47]) يقول ماركس وإنجلز: "إن حالة ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط 'نقد العقل العملي'. فبينما كانت البورجوازية الفرنسية، بواسطة أكبر ثورة عرفها التاريخ، ترتفع إلى السلطة وتغزو القارة الأوروبية، وبينما كانت البورجوازية الإنجليزية التي سبق وأن تحررت سياسياً، تُثوّر الصناعة وتُخضع الهند سياسياً وتُخضع بقية العالم تجارياً، لم يذهب البورجوازيون الألمان، في عجزهم، إلى أبعد من 'الإرادة الخيرة' [الكانطية]. كان كانط راضياً بالإرادة الخيرة وحدها، حتى لو بقيت دون نتيجة على الإطلاق. وقد نقل تحقيق هذه الإرادة الخيرة، ومهمة التناغم بينها وبين حاجات الأفراد وحوافزهم، إلى العالم الآخر. إن إرادة كانط الخيرة هي الانعكاس التام للعجز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الألمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيقية قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة بين طبقة... إننا نجد مرة أخرى لدى كانط الشكل المميز الذي اتخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية". ماركس وإنجلز: الأيديولوجية الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمشق، 1976، ص 197. فلأن البورجوازيين الألمان كانوا عاجزين عن تحقيق مصالحهم الطبقية أو حتى مجرد توحيدها والوعي بها، استعاضوا عنها بفكرة الإرادة الخيرة والإرادة الحرة كما تتجلى في فلسفة كانط.

[48]) Goldmann, Immanuel Kant, P. 34.

الصيحة التي أعلنتها الثورة الفرنسية للعالم في إعلانها عن حقوق الإنسان والمواطن. وبالطبع ففي سياق تاريخها كانت البورجوازية الأوروبية كثيراً ما تقوم بأفعال مضادة تماماً للحرية. فقد كانت نفس هذه البورجوازية هي التي خلقت السلطة المطلقة للنظم الملكية التي لم تكن لتظهر لولا دعم البورجوازية لها. لكن هذا الدعم للملكيات المطلقة كان لدواعي ضرورة تاريخية عابرة في صراع البورجوازية مع الإقطاع. وهذا هو السبب في أن أغلب المنظرين الأيديولوجيين للبورجوازية لم يرو أي تناقض بين ما ينادون به من حرية وممارساتهم الداعمة للملكيات المطلقة. وكان فولتير هو أبرز مثال على ذلك؛ فهو الذي اشتهر بأنه فيلسوف التنوير، لكنه كان من أكبر وأهم الداعمين لفكرة المستبد المستنير وللحكم الملكي المطلق وخاصة لنظام ملك بروسيا فريدريك الكبير[49].

وكانت الفردية هي القيمة الثانية من الرؤية البورجوازية للعالم، إذ هي ناتجة عن مبدأ الحرية. فالحرية البورجوازية هي حرية فردية في الأساس. إن أن الفرد حسب هذه الرؤية هو الشخص المتحرر من كل القيود، والمقيد فقط بالالتزام باحترام حرية وفردية أقرانه. وأخيراً، نجد مفهوم المساواة أمام القانون. وهي تعني اختفاء الامتيازات الاجتماعية التي من شأنها ألا تجعل كل الأفراد أحراراً بإزالة تمييز بعضهم عن البعض الآخر.

وبذلك كانت الحرية والفردية والمساواة أمام القانون هي العناصر الأساسية للرؤية البورجوازية للعالم، والتي تطورت مع تطور هذه الطبقة. وفي المجالات المختلفة للحياة الثقافية وجدت هذه العناصر أشكالاً متنوعة من التعبير؛ وهذه الأشكال في المجال الفلسفي هي محل اهتمام جولدمان. ففي مجال الفلسفة وجدت هذه العناصر الثلاثة شكلاً متميزاً من التعبير وهو العقلانية، وشكلاً آخر أقل راديكالية وهو التجريبية والنزعة الحسية Sensualism كما تطورت في إنجلترا خاصة.

---

[49]) Israel, Jonathan, Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752 (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 361-362, 565-566; Israel, Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750 – 1790. (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 122, 127-128, 157, 190-191, 658,

وقد نظر الفهم البورجوازي للعقلانية على أنها تعني الحرية، وخاصة الحرية بالنظر إلى كل سلطة خارجية وقيد خارجي، والحرية بالنظر إلى انفعالاتنا وكل ما يربطنا بالعالم الخارجي. بمعنى أن الربط البورجوازي بين العقلانية والحرية هو الذي نظر إلى كل قيد خارجي أو داخلي على حرية المرء على أنه غير عقلاني ومضاد لمبادئ ومعايير العقل. وقد ربطت كل الفلسفات البورجوازية ربطاً داخلياً بين الحرية والعقلانية، كي تضفي المزيد من المعقولية على تصورها هي للحرية. ويلاحظ جولدمان أن إحياء العقلانية في الفكر الأوروبي اتخذ أشكالاً متعددة، وأحياناً كثيرة ما كانت هذه الأشكال متنافرة، مثل إحياء الأفلاطونية خلال عصر النهضة في إنجلترا، وإحياء الأرسطية في عصر النهضة الإيطالية، والنظر إلى الرياضيات على أنها نموذج المعرفة اليقيني والتام في حالة ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، في عودة واضحة إلى الرؤية الفيثاغورية[50].

وهنا يكشف جولدمان عن الجدل الداخلي للعقلانية البورجوازية والذي ينقلب إلى نقيضه، وهو نفس الجدل الذي كشف عنه أدورنو وهوركهايمر في كتابهما الشهير "جدل التنوير"[51]. إذ يذهب جولدمان إلى أن العقلانية تعني فوق كل المعاني البورجوازية السابقة، "كسر الروابط التي توجد بين الفرد والمجتمع الإنساني. فبالنسبة لكل فرد، مستقلاً ومسيراً ذاته وبدون أي رابطة مع الآخرين، المقرر وحده لكل ما هو صادق وخيّر وجميل، ليس هناك أي مكان للكل الذي يتجاوزه، أي للعالم، سواء كان هذا العالم هو العالم الاجتماعي الإنساني أو العالم الطبيعي، وبذلك تضيع الوحدة التي كان يتصف بها العالم في الفلسفات القديمة السابقة على الحداثة الأوروبية. وبذلك تغيب النظرة الكلية الشاملة ويصير العالم والجماعة الإنسانية مجرد أشياء خارجية"[52]، منقسمة ومتشظية مثل انقسام وتشظي المجتمع الفردي البورجوازي ورؤيته للعالم. ويصير العالمان الإنساني والطبيعي، بعد أن كانا كيانات كلية متكاملة، موضوعات للتفكير والملاحظة التجريبية، ويمكن بذلك أن توضع قوانينها في شكل علمي، لكن لا تعد لها أي

---

[50]) Goldmann, Immanuel Kant, P. 35.

[51]) Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, Dialectic of Enlightenment. Translated by Edmund Jephcott (Stanford/ California: Stanford University Press, 2002/ first published 1947), pp. 46,61, 71, 73, 75.

[52]) Goldmann, Immanuel Kant, P. 36.

علاقة إنسانية حية مع الذات الإنسانية، ومقطوعة الدلالة مع أي شئ ذي معنى للحياة الإنسانية. هذه النظرة التفتيتية للعالم تجد تعبيراً فلسفياً عنها في مونادولوجيا لايبنتز، وهي حاضرة بصورة أقل قوة لدى ديكارت ومالبرانش، وحتى كانط نفسه الذي يبدأ بحثه في الأنثروبولوجيا بعبارة: "أن يكون المرء قادراً على تمثيل الأنا لنفسه، يرفعه ذلك بصورة لامتناهية فوق كل الكائنات الحية على الأرض".

أما العقلانية وفق تصور البورجوازية لها فهي تعني المساواة أمام القانون بالنسبة لكل الأفراد. ويربط جولدمان هذا المبدأ بالعقلانية بذهابه إلى أنه إزاء العقل فكل حقوق الناس متساوية، وكذلك هم متساوون في ملكاتهم العقلية الأصلية. "وليس هناك أفضلية في معرفة النظريات الهندسية أو الإلزامات الأخلاقية، بمعنى أن امتلاك المعرفة النظرية لا يجعل مالكها أرفع شأناً في أي شئ من الذي لا يعرف إلا الإلزامات الأخلاقية، فالاثنان متساويان". وهنا يلاحظ جولدمان أن هذا النوع من المساواة هو أصل النزعة الثنائية الواضحة في فلسفة كانط بين العقل النظري والعقل العملي، فالاثنان عنده متساويا القيمة ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر. وهذا ما يجعل جولدمان يدخل في صميم فلسفة كانط. "والآن نستطيع فهم السبب في أن المقولتين الأساسيتين للوجود الإنساني: الحرية أو الاكتفاء الذاتي للفرد في جانب، والمجتمع الإنساني والعالم والكل باعتبارها معانى ونتاجات هذه الحرية في أفعال الأفراد الأحرار، كانتا ما لهما الأولوية لدى كل الفلاسفة السابقين على كانط[53]. ويتمثل علو أهمية كانط على سابقيه ولاحقيه في أنه كان على وعي تام بالحدود التي فرضتها هذه الرؤية الفردية والذرية للبورجوازية، وأنه جعلها حدوداً نهائية إبيستيمولوجية وأنطولوجية للوجود الإنساني نفسه. أي أنه أخذ شرطاً اجتماعياً خاصاً وجعله شرطاً إنسانياً عاماً؛ إذ قام بالتصعيد المثالي Idealization لكل ما هو اجتماعي في أصله وطبقي في نشأته ومرتبط بالبورجوازية، إلى شرط إنساني عام، وأخذ الجزئي والنسبي على أنه عام وكلي وشامل.

ويعالج جولدمان الثنائيات الكانطية، التي وُصفت في التراث الماركسي من قبله على أنها نقائض الفكر البورجوازي، على أنها ترجع كلها إلى ثنائية أساسية بين الشكل الكلي Universal Form والمضمون الجزئي Particular

---

[53]) Ibid: Loc.cit.

Content. هذه الثنائية الأساسية تظهر في فلسفة كانط في أشكال عديدة: المقولات القبلية التي تتصف بالتجريد والصورية والكلية، والخبرة التجريبية التي يسودها الكثرة والتنوع؛ العقل النظري المجرد والكلي، والعقل العملي العيني الأخلاقي...إلخ. ويُرجع جولدمان هذه الثنائية الأساسية إلى ثنائية اجتماعية – سياسية في حياة البورجوازية وفي العالم الذي تخلقه على صورتها، أي بين الديموقراطية الشكلة من جهة، والتراتب الطبقي العيني الواقعي، وبين المساواة الشكلة التي تتجسد في القانون المجرد من جهة، واللامساواة الفعلية[54]. وسوف نجد نفس هذا النوع من التحليل يتكرر لدى أدورنو، مما يقف دليلاً على انتماء جولدمان وأدورنو لنفس التوجه المادي – السوسيولوجي في تناول المذاهب الفلسفية.

ولم تكن تحليلات جولدمان للتطور التاريخي لألمانيا ولخصوصية الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للبورجوازية الألمانية تخرج عن التحليلات المثيلة التي قدمها ماركس وإنجلز ولوكاتش. وقد وضع لوكاتش خصوصية البورجوازية الألمانية هي وفكرها في الإطار الأوسع لتطور البورجوازيات الأوروبية. ففي كتابه "التاريخ والوعي الطبقي"، يذهب لوكاتش إلى أن فلسفات البورجوازية فات أوانها ولم تعد قادرة على التعامل مع الواقع المستجد. وكان هذا هو حكمه العام على كل الفلسفات البورجوازية. أما حكمه الخاص على البورجوازية الألمانية ومذاهبها الفلسفية فلم يكن أقل قسوة. إذ ذهب إلى أن هذه المذاهب مصابة بكل عيوب البورجوازيات الأوروبية، بالإضافة إلى حملها لعيوب التطور التاريخي المشوه والناقص للبورجوازية الألمانية. وقد نقد لوكاتش كل الفلسفات الأوروبية الحديثة من منطلق أنها لم تعد تستحق تبوء المركز القيادي في ثقافة المجتمع. صحيح أن الفلسفات الأوروبية المختلفة منذ القرن السابع عشر كانت تحمل طابعاً ثورياً تقدمياً، وقد ترافق ذلك مع صعود البورجوازية نفسها كطبقة واعدة، إلا أن تناقضات النظام الرأسمالي الذي أتت به البورجوازية قد رافقته أيضاً تناقضات فكرية ظهرت في المذاهب الفلسفية اللاحقة. وكانت الفلسفة الأوروبية بذلك في نظرلوكاتش تعبيراً عن وعي الفكر البورجوازي بالعالم والمجتمع في صورة فلسفية. ولما كانت البورجوازيات الأوروبية قد دخلت في أزمة عميقة وجرت معها كل المجتمع الذي خلقته على

[54]) Goldmann, Immanuel Kant, P. 14.

صورتها وأوقعته في نفس الأزمة، فقد انعكست هذه الأزمة في مذاهبها الفلسفية. وكان من الطبيعي والمنطقي أن ينتقل التناقض المعاش مادياً واجتماعياً إلى مجال الفكر، عاكساً بالتالي التناقض الاجتماعي الأصلي[55]. والحقيقة أن لوكاتش ينقد فلسفة كانط في "التاريخ والوعي الطبقي" انطلاقاً من هذه الرؤية وباحثاً في فلسفة كانط عن أزمة البورجوازية الأوروبية عامة وأزمة البورجوازية الألمانية خاصة، لكنه كان لا يزال يلتقط منها العناصر التقدمية المتجاوزة للتناقضات[56]. أما الذي أخذ على عاتقه نقد فلسفة كانط انطلاقاً من هذه الخلفية المادية – السوسيولوجية فهو أدورنو، ومعه جولدمان كما رأينا.

2. كشف أدورنو للخلفية الاجتماعية لمشروع كانط الفلسفي:

قلنا إن التيار المادي – السوسيولوجي قد نظر إلى فلسفة كانط على أنها تعبير مزدوج، عن البورجوازية الأوروبية بوجه عام، وعن البورجوازية الألمانية بوجه خاص. وصارت هذه النظرة هي التي تطبع كل معالجات أدورنو لفلسفة كانط. وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه المعالجات، يجب أن نعطي فكرة عامة عن المشروع الفلسفي الكانطي.

يتأسس هذا المشروع في الفحص عن الأسس القبلية التي تمكن الإنسان من فهم الطبيعة من حوله وصياغة قوانينها وإصدار أحكام حولها، وفهم الأسس النهائية التي تحكم فعله الأخلاقي، والعثور على القواعد الكلية التي على أساسها يستطيع الإنسان إصدار الحكم على موضوعات الفن والجمال. وبذلك تكوَّن المشروع الكانطي من نقد ثلاثي: نقد لقدرة العقل على المعرفة النظرية، وتوضيح حدود هذه القدرة التي إذا تجاوزها المرء وقع في تناقضات من جراء بحثه عن معرفة لامشروعة[57]؛ وهذا هو ما ظهر في كتابه "نقد العقل الخالص"؛ ونقد لنوع آخر من العقل وهو العقل العملي الذي يشكل مجموع القواعد والمسلمات النهائية للفعل الأخلاقي؛ وتمثل هذا الجانب من المشروع في

---

[55]) Lukacs, History and Class Consciousness, pp. 101-102, 108-110.
[56]) Ibid: pp. 111ff.
[57]) Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), Avii-Aviii, Axii.

كتابه "نقد العقل العملي"[58]؛ ونقد لقدرة الإنسان القبلية على إصدار الحكم في شؤون الفن والجمال، وهو ما ظهر في كتابه "نقد ملكة الحكم". تمثل مشروع كانط إذن في نقد ثلاثي لملكات العقل الثلاث، الملكة النظرية والملكة العملية والملكة الذوقية. والحقيقة أن استيعاب مشروع كانط لكل هذه المجالات يجعله مشروعاً ضخماً يعبر عن رغبة مفكري البورجوازية في أن يقدموا رؤية شاملة للعالم؛ ذلك لأن طبقة صاعدة أو في سبيلها إلى الصعود هي التي تسمح لنفسها بأن تسأل الأسئلة الكلية الشاملة التي من النوع الذي يطرحه كانط؛ هي التي تجرؤ على التساؤل عن معنى الحياة والهدف منها وعن قدرات الإنسان المعرفية والأخلاقية والذوقية[59]. وقد كشف كانط في مشروعه هذا عن طموح الطبقة الصاعدة لأن تفهم العالم كله، وعن قصور هذه الطبقة ذاتها في الفهم وكذلك في السيطرة على عالمها.

ركز أدورنو في تحليله للمشروع الكانطي على الجزئين الأولين فقط من هذا المشروع وهما "نقد العقل الخالص"، و"نقد العقل العملي". فقد خصص أدورنو محاضرات عام 1959 بجامعة فرانكفورت لتحليل "نقد العقل الخالص"[60]؛ وخصص محاضرات عام 1963 لتحليل مجمل فلسفة كانط الأخلاقية: "نقد العقل العملي" و"أسس ميتافيزيقا الأخلاق"[61]. وهذان هما العملان اللذان سنركز عليهما. صحيح أن كتابيه "الجدل السلبي" و"رطانة الأصالة" يحتويان على البعض القليل من الأفكار التي أخذها من هذه المحاضرات، إلا أن كامل التحليل نفسه بتفاصيله لا نجده إلا في المحاضرات.

---

58) Kant, Critique of Practical Reason. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp. 8ff, 29ff.

59) Goldmann, Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945), P. 38.

60) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason (1959). Edited by Rolf Tiedemann, translated by Rodney Livingstone (Stanford/ California: Stanford University Press, 2001).

61) Adorno, Problems of Moral Philosophy. Edited by Thomas Schroder, translated by Rodney Livingstone (Stanford/ California: Stanford University Press, 2001).

يطرح كانط في "نقد العقل الخالص" نفس الأسئلة التقليدية التي سبق للفكر الفلسفي أن طرحها منذ أفلاطون وأرسطو، مثل ما إذا كنا نستطيع أن نبرهن على وجود الله أم أن هذا البرهان غير ممكن، وما إذا كنا نستطيع البرهنة على خلود النفس أم أن هذا النوع من البرهنة خارج قدرات العقل البشري[62]، وما إذا كان هناك نوع متميز من المعرفة غير المعرفة البرهانية نستطيع به الوصول إلى اليقين؛ وهل العالم قديم أم محدث[63]، وهل صدر عن علة عاقلة مختارة أوجدته بحرية، أم أن العالم يسير نفسه بنفسه في حتمية شاملة[64]؛ وهل العالم مكون من أجزاء بسيطة أم أن كل ما فيه مركب. وهل النفس منفصلة ومتمايزة عن البدن وتشكل كياناً روحياً خالصاً ومن ثم تبقى بعد فناء البدن أم أن أنها جزء من البدن وتموت بموته[65]. وعلى الرغم من أن كانط يطرح كل هذه الأسئلة، إلا أنه لا يجيب عنها، بل يتوقف ويقول إنها خارج قدرات العقل البشري. ونراه من ثم يربط ملكات الإنسان المعرفية بعالم الظاهر الذي هو عالم الخبرة التجريبية، أما عالم الأسئلة الميتافيزيقية فهو عالم الأشياء في ذاتها، العالم المعقول الذي لا يمكن للخبرة البشرية الوصول إليه بمقولاتها القبلية التي لا تنطبق إلا على عالم الظاهر[66]. وحقيقة أن كانط بعد أن يطرح كل هذه الأسئلة ثم لا يجيب عنها مشككاً في قدرة العقل البشري على الإجابة عنها، تعبر عن موقف الاستقالة الذي اتخذته الطبقة البورجوازية من مناقشة قضايا الميتافيزيقا والدين والأخلاق، وعن الحياد الظاهري الذي يدل على أن كل القضايا الأساسية التي شغلت العقل الإنساني على مر التاريخ لا تعنيها ولا تهتم بالإجابة عنها. وهذا ما يجعل أدورنو يحكم على "نقد العقل الخالص" بأنه يتضمن نزعة شكية ولاأدرية عميقة تتخفى وراء المعقولية الظاهرة للمذهب الكانطي.

يذهب أدورنو إلى أن "نقد العقل الخالص" لا هو بإجابة عن الأسئلة الأساسية للفلسفة ولا هو أيضاً إجابة سالبة عنها، بمعنى أنه لا يمثل أي إجابة على مسائل وجود الله وخلود النفس وخلق العالم من العدم. كما أنه لا يقدم أي

---

62) Kant, Critique of Pure Reason. (A306-309/ B362-366).
63) Ibid: (A426/ B454).
64) Ibid: (A445/ B474).
65) Ibid: (A341/ B399).
66) Ibid: (A236/ B295).

إجابة نافية، لأنه يتوقف عن الحكم ولا يثبت ولا ينفي. ذلك لأن كتاب كانط هو نقد لهذه الأسئلة بالذات، أي نقد لسعي العقل نحو طرح هذه الأسئلة ابتداءً. ويصرح أدورنو أن التأثير الكبير ل"نقد العقل الخالص" يكمن في أنه أول عمل فلسفي يعطي تعبيراً عن "الاستقالة البورجوازية" bourgeois resignation، أي ذلك الرفض لإعطاء أي إجابة عن الأسئلة الكبرى للإنسانية، مما يكشف عن محدودية وضيق أفق فلسفة كانط والطبقة التي يعبر عنها. هذه الاستقالة من الإسهام في تقديم رؤية جديدة لأسئلة الإنسانية الأساسية أتت بسبب أن البورجوازية هي الطبقة التي قضت على الرؤية اللاهوتية الدينية السابقة دون أن تضع في محلها رؤية أخرى. إذ نتج عن عمليات العلمنة التي قامت بها البورجوازية أن انهارت الرؤية الدينية الوسيطية وزال الدور المركزي، الاجتماعي والسياسي الذي كانت تقوم به الكنيسة طوال العصور الوسطى. ولم تنجح البروجوازية في تقديم رؤية بديلة للعالم وللإنسان. وبدلاً من ذلك انشغل الفكر البورجوازي بكل ما هو متناه، لأن اللامتناهي قد تم شطبه، من الواقع ومن الفكر. يقول أدورنو: "يمكننا أيضاً القول إن ما تم تشفيره في نقد العقل الخالص هو سيرة إلهية theodicy للحياة البورجوازية الواعية بنشاطها العملي، في حين أنها يائسة من تحقيق يوطوبيتها الخاصة. إن قوة نقد العقل الخالص لا تكمن بالكامل في استجابته للأسئلة الميتافيزيقية بل في الرفض البطولي الرواقي للاستجابة لهذه الأسئلة في المقام الأول"[67].

إن نقد كانط للميتافيزيقا ليس نقداً لمضمونها، فهو لا ينشغل على سبيل المثال بإثبات فناء النفس مع البدن على العكس من المذاهب الدينية التقليدية، ولا يثبت محايثة الإله للعالم ومن ثم وحدة الوجود بالضد على المذاهب التقليدية التي تعتبر الإله كائناً روحياً منفصلاً عن العالم ومفارقاً له، كما أنه لا يثبت ولا ينفي حرية الإنسان ولا حتى حتمية أفعاله. إن نقد كانط للميتافيزيقا هو نقد شكلي بالدرجة الأولى، نقد لإمكان قيام الميتافيزيقا نفسها كعلم[68]. ويذهب أدورنو إلى أن هذا الموقف يعبر عن التحييد البورجوازي للأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية الكبرى. وهذا التحييد يأتي مباشرة من الوضع التاريخي والسياسي للبورجوازية باعتبارها طبقة واجهت الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع والأرستوقراطية، لكنها

---

[67]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 6.
[68]) Kant, Critique of Pure Reason, A xii-xiii.

في الوقت نفسه لم تلغ الدين تماماً، بل احتفظت به بأن حيدته[69]. وهذا هو ما يقوم به "نقد العقل الخالص" بالضبط، وبذلك يكون النقد انعكاساً فكرياً لما تم القيام به في المجال السياسي والاجتماعي عن طريق الطبقة، ويكون كانط هو الممثل الفلسفي لهذه الطبقة. وفي هذا يقول أدورنو إن سلطة هذه الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية قد انتُزعت منها، لكن في الجانب الآخر تم الاحتفاظ بها في حالة من الوجود القائم على أساس أننا لا نعرف حقيقة الكثير عنها. ويقيم أدورنو هنا مقارنة بين فلسفة كانط والحياة الاجتماعية البورجوازية، ويذهب إلى أن وضع هذه الأفكار وموقف كانط منها هو موقف المجتمع البورجوازي الذي يؤجل مسائل الدين إلى يوم الأحد ويجعلها تتصف بوجود يوم الأحد[70]، أي الوجود المحدد بوقت معين لا يمكن تجاوزه، وهو وقت الفراغ المنفصل عن الحياة والعمل. ويقصد أدورنو بوضعية يوم الأحد، وضعاً دينياً معزولاً ومنفصلاً عن الحياة العامة واليومية. ونستطيع أن نقول إن هذا أيضاً هو بالضبط وضع "نقد العقل العملي" بالنسبة ل"نقد العقل الخالص"، أي أنه يوم الأحد بالنسبة له، إذ هو اليوم الذي يمكن أن يقبل فيه الإنسان أشياء لا يمكنه أن يقبلها في أي يوم آخر.

ووفق هذا المنطق في التحليل سوف تكون عودة المثالية الألمانية لنفس هذه الموضوعات التي توقف كانط عن الفصل فيها، وبالأخص موضوع اللامتناهي، محاولة جديدة لتجاوز المجتمع البورجوازي في الفكر، وهي نفس النتيجة التي توصل إليها ماركس ولوكاتش.

كشف نقد كانط للميتافيزيقا عن المثال البورجوازي للتسيير الذاتي:

عندما تحررت البورجوازية من الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تكبلها وتحرمها من النمو والتطور (كنيسة، إقطاع، سلطة ملكية)، صارت الحرية لديها هي في اتباعها لقانونها الخاص الذي تفرضه على نفسها، بعد أن كانت في السابق خاضعة لقوانين ليست من صنعها. ولذلك صارت الحرية لدى البورجوازية تعني التسيير الذاتي Autonomy والتعين الذاتي self-determination، الذي هو القدرة على صنع المرء لنفسه، أو صنع الطبقة لنفسها، وصارت الحرية بذلك هي القانون الذي يجب أن تسير عليه،

---

[69]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 47.
[70]) Ibid: P. 48.

وتجعل المجتمع كله يسير عليه بالمثل. فالحرية بهذا المعنى تعني الخضوع الذاتي لقانون الذات، أي التقييد الذاتي لرغبات المرء وانفعالاته وفق العقل الذي ليس سوى صورة الذات عن العقل وليس العقل بالمطلق[71]. ويذهب أدورنو إلى أن هذا المثال البورجوازي عن الحرية والاستقلال والتسيير الذاتي، وهذا النوع من ممارسة العقلانية بمعناها وخلفياتها البورجوازية، هو الذي يحكم نقد كانط للميتافيزيقا. فهو نقد من نوع التقييد الذاتي للعقل، لأنه تقييد عن طريق العقل نفسه، لطموحاته الجامحة للوصول إلى اللامتناهي والمطلق واللامشروط والذي لا يمكن للعقل أن يصل إليه بقدراته المتناهية وإمكاناته المعرفية التي لا تصلح إلا لعالم الظاهر والخبرة التجريبية.

وفي ذلك يذهب أدورنو إلى أن كانط الذي ينقد الميتافيزيقا لكونها العقل تلميذاً لنفسه، أي العقل وهو يعلِّم نفسه بنفسه دون الاستعانة بأي شئ من الخبرة الخارجية، يفعل نفس ما تفعله الميتافيزيقا. فالنقد الكانطي هو امتحان قبلي للعقل وفق ما يمكن للعقل أن يعرفه قبلياً. ويكتشف أدورنو بذلك أن اتهام كانط للميتافيزيقا ينطبق على ما يفعله هو في "نقد العقل الخالص"[72]، لأن كانط نفسه يعترف بأن كتابه هو امتحان العقل لنفسه وقيامه بدور الحكم لنفسه. ومعنى هذا أن العقل الخالص هو الحَكَم وهو المدان في الوقت نفسه، لأنه امتحان للعقل بطريقة قبلية، واختبار قدرته على المعرفة القبلية، أو اختبار لقدرة العقل على الإتيان بمعرفة مستقلة عن الخبرة التجريبية، وهو امتحان يكون هو نفسه مستقلاً عن الخبرة وقبلياً، ذلك لأن الكشف عن القدرات المعرفية القبلية للعقل يكون عند كانط كشفاً قبلياً هو الآخر. وبذلك يدور كانط في حلقة مفرغة، وهي التي يعتقد أنها استقلال وتسيير ذاتي وتقييد ذاتي عقلاني للعقل. وما يكمن خلف هذه الحقيقة الكانطية، هو الفكرة الأساسية في فلسفة كانط كلها والقائلة إن سيادة وحرية الروح تتمثل فيما يسميه التسيير الذاتي[73]، وهذا هو معنى الحَكَم الذي يحكم على نفسه، أي القدرة على إعطاء المرء لنفسه قوانين واتباعها.

---

71) Adorno, History and Freedom. Lectures 1964-1965. Edited by Rolf Tiedmann, translated by Rodney Livingstone (Cambridge/ Malden: Polity Press, 2006), pp. 244-245.

72) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 53.

73) Ibid: P. 54.

ويكشف أدورنو عن الذي يكمن خلف هذا المثال من خلفية بورجوازية ويقول: "إنه يحتوي على خبرة المجتمع البورجوازي في قناعته أنه عن طريق هذا التسيير الذاتي فقط يستطيع المجتمع أن يصير حراً وناضجاً وقادراً على الفرار من نير العبودية – فقط بمساعدة هذه القناعة يستطيع المجتمع أن ينظم كل شئ ويرتب شؤونه، وذلك كي يكون قادراً على إدارة حياته بطريقة مستقيمة وذات معنى. وباختصار فإن الفعل وفقاً لقوانين يظهر على أنه وظيفة الحرية – أو بالعكس فإن الحرية تكشف عن ذاتها باعتبارها وظيفة للقانون. هذه الفكرة القائلة إن الحرية والطاعة للقانون هما شئ واحد، تعني أن هناك غاية نهائية للحرية بالتأكيد، لكن تعني أيضاً أن هذه الغاية النهائية تنتهي إلى مجرد شئ محدد عن طريق القانون"[74]. ويكشف أدورنو بذلك عن الجدل الكامن في تاريخ البورجوازية بين الحرية والخضوع للقانون[75]. فالبورجوازية قد بدأت في التاريخ على أنها الطبقة الداعية إلى التحرر وكسر كل الأغلال التراثية والتقليدية التي تكبل المرء، لكن ما أن وصلت البورجوازية إلى السلطة وفرضت سيطرتها حتى سحبت دعوتها السابقة للحرية الكاملة اللامشروطة، وقيدت هذه الحرية بسلسلة من القوانين والنظم التي قالت عنها إنها تنظم الحريات وتضمنها، في حين أنها كانت الإلغاء الفعلي لها[76].

وهذا هو لب فلسفة كانط المحدد بورجوازياً. فالحرية التي نادت بها البورجوازية إبان صراعها مع الإقطاع والكنيسة والملكية، تحولت في عصر تسيُّد البورجوازية إلى حرية شكلية بعد التقييد القانوني لها. هذه الحرية الشكلية صارت هي حرية الأفراد المنعزلين المتشظين الذين لا يمكنهم أن يشكلوا من أنفسهم كلاً اجتماعياً ذا معنى. ونتيجة لهذا الطابع الفردي المتشظي والمفتت للمجتمع البورجوازي، صار الأفراد المنعزلون الضعاف معتمدين على الكيانات السلطوية الأكبر منهم على نحو غير مسبوق، متمتعين بوهم الحرية الذي يصور لهم أنهم أحرار، في حين أنهم عاجزون عن تغيير واقعهم، ولا يستطيعون الحياة في مجتمعهم إلا تحت القانون الذي يعتقدون أنه ضمانة

---

[74]) Ibid: P. 55.

[75]) ذلك الجدل الذي كان هو المقصود في كتابه المشترك مع هوركهايمر "جدل التنوير": Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, Dialectic of Enlightenment. Translated, pp. 46,61, 71, 73, 75.

[76]) تماماً مثلما دعت البورجوازية الفرنسية إلى الحرية إبان الثورة الفرنسية، لكن سرعان ما قيدتها عندما اقتربت الطبقة العاملة من أن تحصل على حريتها.

حرياتهم الفردية، في حين أنه يسحب منهم كل فاعلية ونشاط مستقل يمكن أن يشكلوا به كلاً اجتماعياً بديلاً عن المجتمع القائم. وبذلك يصير اعتماد الكل على الكل شاملاً. إن إصرار كانط على أن الحرية يجب أن تنتهي في قانون ينظمها ويضمنها هو تعبير عن هذا المصير البورجوازي للحرية، ولجدل الحرية والخضوع الذي تنتهي فيه الحرية إلى الخضوع للقانون المعتقد أنه يحميها ويضمنها.

والمدهش في أمر تحليلات أدورنو هذه – خاصة كشفه عن اعتماد الكل على الكل - أنها تتفق إلى حد كبير مع الطابع الذي كشف عنه دوركايم للمجتمع الحديث، وهو المجتمع البورجوازي بالطبع، وهو الطابع القهري القسري للمجتمع وتشكيله لواقع مستقل عن الأفراد المكونين له[77]. هذا الاتفاق بين تحليلات أدورنو للخلفيات البورجوازية لفلسفة كانط وتحليلات دوركايم لطابع المجتمع الحديث يدل على مدى عمق البعد السوسيولوجي لنقد أدورنو لفلسفة كانط[78].

الاستخدام المقيد للعقل وأسبابه الاجتماعية:

لا شك أن تعامل كانط مع الميتافيزيقا برفضه في الفصل في قضاياها الأساسية والحكم عليها بأنها علم غير مشروع، هو تقييد للعقل في سعيه نحو الوصول إلى مبادئ نهائية لامشروطة ومطلقة. ويعد هذا تقييداً للعقلانية ذاتها. لأن كانط بذلك يضع لها حدوداً لا يجب أن تتعداها، وإذا تعدتها وقعت في التناقضات التي تناولها في باب "الجدل الترانسندنتالي" من كتابه[79]. هذا

---

[77]) Durkheim, Emil, Rules of Sociological Method. Translated by Sarah A. Solovay & John H. Mueller (New York: The Free Press, 1966), pp. 3-13.

[78]) لم يأت الارتباط الوثيق بين فلسفة كانط وسوسيولوجيا دوركايم وليد الصدفة. ذلك لأن دوركايم بدأ حياته باعتباره محاضراً في الفلسفة، وقدم مقرراً دراسياً في المنطق والأخلاق والميتافيزيقا، كان عبارة عن شرح لفلسفة كانط، وكان متأثراً بالكانطية الجديدة وخاصة في فرعها الفرنسي الذي كان يمثله إميل بوترو أستاذ دوركايم. وهذا ما يكشف عن أن دوركايم لم يكن يستطيع التوصل إلى نظريته السوسيولوجية في طبيعة المجتمع الحديث بدون فلسفة كانط. وقد ترجمت هذه المحاضرات إلى اللغة الإنجليزية: Durkheim, Philosophy Lectures. Notes from the Lycee de sens Course, 1883-1884. Edited and translated by Neil Gross & Robert Alun Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

[79]) Kant, Critique of Pure Reason, A293-A298/ B350-B355.

الاستخدام المقيد للعقل هو الذي ركز عليه أدورنو وتناوله بالنقد، لأنه يكشف لديه عن العقلية البورجوازية وشروط حياتها وأوضاعها الاجتماعية والسياسية.

يذهب أدورنو إلى أن موقف كانط من العقل والعقلانية يشوبه تناقض؛ فهو يصر على ضرورة استخدام العقل في تفكير المرء في شؤونه الخاصة. أي أن استخدام العقل مقيد بالمجال الخاص، ومقتصر على التاجر ورجل الأعمال والكاتب والدارس (وهي كلها نماذج بورجوازية فردية). أما المرء باعتباره موظفاً في الدولة أو أستاذاً جامعياً (مثل كانط نفسه)، فالعقل لا يجب عليه أن يتوسع إلى هذا الحد وإلى هذه المجالات. وكأن كانط يقول "لا تأخذ التنوير إلى أقصاه واستخدمه في حدود كونك باحثاً أو دارساً فقط، أو في حدود شؤونك الخاصة ومصلحتك الشخصية"[80]. ويذهب أدورنو إلى أن هذا الموقف المقيد للعقل هو تعبير عن تراث العقلانية البورجوازية، حيث يكون العقل هو السلطة الأعلى والوحيدة لتنظيم العلاقات الإنسانية، وعلى الجانب الآخر يكون ذلك مصحوباً دائماً بتحذيرات كي لا نأخذ العقل إلى حدوده القصوى[81]؛ تماماً كما طبق ديكارت شكه "المنهجي"، أي المقيد، في موضوعات المعرفة وعزله عن موضوعات الدين والسياسة. والحقيقة أن هذه الممارسة المقيدة للعقل تعبر عن الطبقة البورجوازية ذاتها. فالمقصود بالعقل هنا هو عقل البورجوازية وطريقة تفكيرها. ذلك لأنه ما أن يقترب العقل من المسائل الدينية والسياسية حتى يفرض عليه المفكر البورجوازي التوقف، ذلك لأن طبقة البورجوازية الألمانية بوجه خاص قد نشأت في ظل سلطة كنسية قوية وإن كانت بروتستانتية، وسلطة ملكية قوية، وكان لا يزال الإقطاع سائداً ومتحالفاً مع القوى الأخرى القديمة ويساندها. وبالتالي يصير الاستعمال المقيد للعقل انعكاساً فلسفياً لوضع البورجوازية الألمانية المقيد بالقوى الدينية والسياسية والاجتماعية القديمة، وتعبيراً عن عدم تمكنها من التحرر الكامل.

---

[80]) وقد قال كانط نفسه شيئاً شبيهاً بذلك عندما كان يخفف من حدة خوف معاصريه من تيار الفكر الحر، أي المادية الفرنسية المتأثرة بسبينوزا، وأثره على الدين والأخلاق، إذ كتب يقول مهوناً من الخطر إن أفكار هؤلاء سوف تقتصر على الخاصة من المتخصصين الأكاديميين ولن يفهم العامة منها شيئاً وستظل معزولة داخل أسوار الجامعات وبين دفتي الكتب الفلسفية الصعبة. Kant, Critique of Pure Reason (A474/ B502)

[81]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 63.

كما يشير أدورنو إلى كشف فلسفة كانط عن تناقض آخر فيما يتعلق بمفهومه عن العقلانية المقيدة. فهذا المفهوم هو تعبير عن التناقض الاجتماعي بين العقلانية المتزايدة لمجالات الإنتاج المادي والإدارة والمؤسسات وباقي نواحي المجتمع البورجوازي، بين تزايد مواز للاعقلانية الناتجة عن أن هذا الكل الاجتماعي المعقلن غير قابل للسيطرة منفلت من تحكم البشر وخارج عن إراداتهم الواعية[82]، بحيث إن ما صنعه البشر بأنفسهم خرج عن سيطرتهم وعاد يسيطر عليهم. وهذا هو ما يقصده أدورنو من تضمن العقلانية لنقيضها اللاعقلاني. وتعبر فلسفة كانط عن هذه الحقيقة الاجتماعية العميقة، نظراً لأنها سمحت للعقل بالعمل في حدود معينة ومجالات معينة لا يجب عليه أن يتعداها. وحصر العقل في مجالات دون أخرى هو انعكاس للعقلانية الناقصة غير المكتملة والتي تتضمن نقيضها اللاعقلاني في المجتمع البورجوازي.

[82]) Ibid: P. 64.

تعبير فلسفة كانط عن الطبقة البورجوازية وتجاوزها لها في الوقت نفسه:

يحلل أدورنو ازدواجية كانط بخصوص العقل وتقسيمه إياه إلى عقلين، نظري وعملي، بذهابه إلى أن هذه الازدواجية تكشف عن الطابع النقائضي للفكر البورجوازي كله[83]. ذهب كانط في "نقد العقل الخالص" إلى أن القدرات المعرفية القبلية للعقل البشري لا يمكنها أن تثبت أو تنفي مسائل الميتافيزيقا واللاهوت الكبرى، مثل وجود الله وخلود النفس وإمكان الحرية الإنسانية. لكنه رجع عن رأيه هذا في "نقد العقل العملي" وذهب إلى أن وجود الله وخلود النفس والحرية يجب أن تكون مسلمات للعقل الأخلاقي العملي، نظراً لأن الأخلاق لا تستقيم إلا بالتسليم بهذه الأفكار الثلاث. وبذلك كشف فكر كانط عن تناقض أصيل، فهو يقبل بالعقل العملي ما يرفضه بالعقل النظري. والعقل عنده بذلك ليس واحداً بل عقلين. هذا الانقسام الأصلي للعقل هو تعبير عن موقف البورجوازية من العالم والمؤسس على موقفها الاجتماعي والسياسي. فقد عقلنت المجتمع لكن على نحو غير كامل، نزعت الصفة السحرية واللاهوتية عن العالم لكنها لم تعلمنه بالكامل، وطبقت العقل لكن لم تطبقه على كل شئ وقيدته، ونادت بالحرية لكنها لم تطبق الحرية الشاملة على الجميع بل حررت نفسها فقط، عزلت الكنيسة عن السياسة لكنها احتفظت بالكنيسة ذاتها وتسامحت معها. وبالتالي فالازدواجية بين العقل النظري والعقل العملي عند كانط هي انعكاس للازدواجية الاجتماعية والسياسية للبورجوازية نفسها[84].

ومن خلف هذا الطابع النقائضي لفلسفة كانط، يكشف أدورنو عن تناقض آخر فيها، وهو بين تعبيرها عن الطبقة البورجوازية وفي الوقت نفسه محاولة تجاوز فكر هذه الطبقة والتكلم باسم الإنسانية كلها. والتناقض هنا يكمن في أنها أعطت لنفسها الحق في التحدث باسم الانسانية من منطلق قاعدتها الطبقية، أي من منطلق تاريخي نسبي. يذهب أدورنو إلى أننا إذا وضعنا فلسفة كانط في موقعها الصحيح باعتبارها تشغل البداية الأولى لخروج البورجوازية إلى العالم بعد أن اكتمل تحررها من النظم السابقة، سنكتشف أن فلسفة كانط كانت بالفعل تعبيراً عن البورجوازية لكنها كانت ساعية إلى تجاوزها في الوقت نفسه،

---

[83]) Ibid: P. 76.

[84]) هذه الازدواجية هي ما سبق أن عبر عنه لوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي" تحت مسمى "نقائض الفكر البورجوازي"، وقدم فيه تحليلات لفلسفة كانط شبيهة بتحليلات أدورنو: Lukacs, History and Class Consciousness, pp. 123-127.

تجاوزها نحو شئ آخر أكبر من البورجوازية وطموحاتها وإمكاناتها التاريخية. يقول أدورنو: "إن نظرة أي طبقة في اللحظة التي تصبح فيها ذتاً تاريخية تمثل بالفعل تاريخ هذه الطبقة – لكنها كذلك تشير إلى ما هو أبعد منها. أي أنه في اللحظة التي تنفذ فيها الطبقة من حدود علاقات الإنتاج العتيقة، فهي تشعر أنها - عن حق – الأداة الفاعلة للإنسانية ككل. هذا الدور المزدوج يتضح في 'نقد العقل الخالص' بقوة خاصة. ففي جانب تشعر عند كل علامة تحول بعقلانية بورجوازية حميمة، بالإضافة إلى فضائل بورجوازية لا تعد، مثل الحصافة والاستقامة ورجاحة العقل ... وبنمط خاص من الإنسانية المميزة لكانط، على العكس من خلفائه. لكنك أيضاً تحصل على انطباع قوي بأنه في اللحظة التي تبدأ عندها هذه الطبقة في تحديد مُثُلها، وفي تعريفها بأسلوب نقدي ذاتي، فهي تتجاوز أفق مصالحها الخاصة، وتبدأ في القيام بدور المتكلم باسم الإنسانية ككل. وهذه خاصية مميزة لكانط، تلك التي يشترك فيها مع أكبر مفكري عصره في مجال النظرية الاجتماعية – والمثال على ذلك هو العبث اللايوطوبي والقمعي بالواجب والإصرار على مهام محددة، وباختصار، الالتزام بكل هذه الأفكار في جانب، وفي الجانب الآخر الفكرة القائلة إن العالم ككل يجب أن يصبح عقلانياً – إن التوتر بين هاتين الصفتين لفلسفة كانط لديه جذوره النهائية في هذه النقطة في تاريخ الفلسفة. إن الساعة أزفت عندما توقفت هذه الفلسفة نهائياً عن تمثيل مصالحها الخاصة وأصبحت بالفعل صوت روح العالم، مستخدمين تعبير هيجل، وهي قدرة اتجهت لأن تفقدها عاجلاً"[85].

يعبر أدورنو هنا عن نظرة للبورجوازية سبق ظهورها لدى ماركس وإنجلز ولوكاتش وزملائه في مدرسة فرانكفورت[86]. هذه النظرة تذهب إلى أن البورجوازية عندما تحررت من النظم الإقطاعية والكنسية والملكية التي كانت تكبلها في السابق، وخرجت متحررة للعالم لأول مرة، شعرت أنها تتحدث باسم

---

[85]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 77.

[86]) Horkheimer, Max: "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", in Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings. Translated by G. Frederick Hunter, Mathew S. Kramer & John Torpey (Cambridge: MIT Press, 1993), pp. 313ff; Marcuse, Herbert: "The Historical Fate of Bourgeois Democracy", Towards a Critical Theory of Society. Edt, by Douglas Kellner (London/ New York: Routledge, 2001), pp.163-186.

الإنسانية ككل. وهي تحدثت بالفعل باسم الإنسانية باعتبارها طبقة حديثة التحرر، ووجهت خطاباً إنسانياً كلياً لكل الطبقات ولكل الشعوب يدعوها إلى التحرر. لكن بعد أن بدأت الطبقة البورجوازية في استلام السلطة في البلدان التي تحررت فيها، وواجهت مهمة حماية وتدعيم مصالحها، عملت على تقييد خطابها الإنساني العام والكلي السابق، وعملت على التخفيف من حدة تحرريتها وثوريتها الأولى، وأصبحت أكثر هدوءاً وأكثر عقلانية، بمعنى العقلانية المنضبطة المقيدة. هذه اللحظة الهادئة الرصينة الحكيمة هي التي تعبر عنها فلسفة كانط بعقلانيته المقيدة وبإصراره على أن الأخلاق تتأسس في الالتزام بالقانون الأخلاقي فقط. ومن هنا كانت فلسفة كانط معبرة عن الوضع السياسي والاجتماعي الجديد للبورجوازية. لكن فلسفة كانط ظهرت في فترة لم تكن فيها البورجوازية قد تسيدت السلطة السياسية بالكامل، ولم تكن هذه الطبقة قد توحشت وانقلبت على مشروعها التحرري التنويري الأصلي، بل كانت لا تزال في لحظة البداية. ولذلك فإن بقايا من النزعة الإنسانية القديمة تظل تظهر في فلسفة كانط. ويظل كانط يتحدث باسم الإنسانية، وهذا ما يظهر في كتابه "مشروع للسلام الدائم". لكن ظهور النزعة الإنسانية في غير أوانها وفي غير محلها لدى طبقة تتناقض مصالحها الطبقية الضيقة مع ما تدعو إليه من قيم إنسانية عليا تتجاوز كل الطبقات، يتحول إلى مجرد يوطوبيا ومثالية خيالية، وهي المتمثلة في مشروك كانط للسلام غير القابل للتحقق واقعياً والذي ظهر في أوج عصر حروب الثورة الفرنسية، أي في الوضع التاريخي غير المناسب على الإطلاق.

جدل الأيديولوجيا واليوطوبيا في فلسفة كانط:

وفي إطار تفسيره للطبيعة الخاصة لفلسفة كانط، يستمر أدورنو في الكشف عن تراوح هذه الفلسفة بين كونها أيديولوجيا مرتبطة بالبورجوازية ويوطوبيا متجاوزة لها في الوقت نفسه[87]. وهنا يظهر مفهوم جديد للأيديولوجيا خاص بأدورنو. فالمعنى الذي يقصده أدورنو بالأيديولوجيا هو حضور موقف فكري في داخل مذهب فلسفي، هذا الموقف الفكري هو رؤية للعالم ناتجة عن الوضع الاجتماعي والتاريخي للبورجوازية، أي وضعها بالمقارنة بالطبقات والسلطات الأخرى في المجتمع مثل سلطة الكنيسة مثلاً أو سلطة الإقطاع، ووضعها

[87]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 137.

التاريخي، أي تجسيدها لمصالح الإنسانية الكلية في لحظة معينة، وتجاوزها لذاتها من جراء هذا التجسيد في الوقت نفسه، وهذه هي يوطوبيتها. وهنا يتم الانتقال داخل المذهب الفلسفي الواحد وهو مذهب كانط، من الأيديولوجيا إلى اليوطوبيا. فالأيديولوجيا هي انعكاس لوضع طبقي معين في هذا المذهب، واليوطوبيا هي تجاوز هذا المذهب ذاته لأيديولوجيته ومشروطيته الطبقية التاريخية، وتجاوزه لنفسه وتعبيره عن مصالح كلية عامة للإنسانية ككل.

هذا التحليل الذي ينظر إلى المذهب الواحد على أنه أيديولوجيا ويوطوبيا في الوقت نفسه، وعلى أنه يشهد توتراً ومراوحة وتناقضاً أصلياً بينهما، يتجاوز به أدورنو نظرية كارل مانهايم في كتابه الشهير "الأيديولوجيا واليوطوبيا". ذلك لأن مانهايم قد فصل فصلاً حاداً بين الأيديولوجيا التي تعبر عن مصالح طبقة ما واليوطوبيا التي هي مجموعة الأفكار التي تتوجه بها هذه الطبقة إلى الإنسانية جمعاء. فالفكر الواحد عند مانهايم إما أن يكون أيديولوجيا أو يوطوبيا[88]. أما أدورنو فيكشف في تحليله لفلسفة كانط كيف يمكن أن يكون مذهب فكري ما أيديولوجياً ويوطوبياً معاً، وكيف أننا يمكن أن نفهمه على نحو أفضل بالكشف عن التوتر المتضمن فيه بين هذين الجانبين.

كان هذا عن الفرق بين أدورنو ومانهايم في استخدام مفهومي الأيديولوجيا واليوطوبيا. وعلاوة على ذلك فإن هناك فرقاً آخر بين توظيف أدورنو لمفهوم الأيديولوجيا والتوظيف الماركسي له. لقد كان مبحث نقد الأيديولوجيا Ideology Critique، والذي ظهر لدى ماركس وإنجلز والاتجاهات الماركسية المختلفة من بعدهما، يتناول الأفكار والمذاهب الفلسفية بالنقد باعتبارها انعكاساً لأوضاع طبقية وتحيزات اجتماعية، ويعالجها باعتبارها وعياً زائفاً ويحكم عليها بأنها بناء فوقي معتمد على أساس البنية التحتية المكونة من علاقات إنتاج اقتصادية مادية واجتماعية. والمشكلة بالنسبة لمبحث نقد الأيديولوجيا أنه يقتصر على النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد انعكاس لأوضاع اجتماعية معينة، كما لو كان الفكر مرآة تنعكس عليها هذه الأوضاع في صورة أفكار وتصورات. لا يتبنى أدورنو تلك الرؤية الاختزالية الآلية

[88]) Mannheim, Karl, Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), pp. 49ff, 87ff, 173ff; cf, Mannheim, Essays in the Sociology of Culture. (New York and London, Routledge & Kegan Paul, 1956).

للفلسفة؛ فهو لا يعالجها على أنها مجرد مجموعة من التحيزات والتشويهات لواقع اجتماعي ما، أو مجرد تبرير فكري أيديولوجي لأوضاع قائمة يراد لها الدوام بإضفاء الشرعية النظرية عليها، بل يعالجها باعتبارها تعبيراً صادقاً عن أوضاعها الاجتماعية؛ وفي الوقت نفسه يكشف عن الكيفية التي تتحول بها الأفكار الفلسفية من التعبير عن الواقع إلى تزييفه في الوعي وإضفاء شرعية عليه لا يستحقها. وعند هذه اللحظة يقترب أدورنو من مبحث نقد الأيديولوجيا، وخاصة عند تحليله لفلسفتي هوسرل وهايدجر كما سنرى لاحقاً.

يتعامل أدورنو مع الأيديولوجيا على أنها شكل فكري يعبر عن خلفيات ومصالح طبقية معينة؛ ويمكن أن يكون هذا الشكل معبراً بصدق عن هذه المصالح وبذلك لا يكون زائفاً، لكنه يظل شكلاً فكرياً يعتقد في استقلال الفكر عن الواقع وغير واع بمشروطيته الاجتماعية والطبقية. ويمكن أن يكون هذا الشكل الفكري معبراً عن وعي زائف إذا اعتقد أن تغيير الواقع يأتي من تغيير الفكر. ففي مقابل التوظيفات الماركسية لمفهوم الأيديدلوجيا باعتبارها مجرد وعي زائف[89]، يذهب أدورنو إلى أنها تعبير صحيح عن خلفيات اجتماعية

---

[89]) من بين المعاني العديدة للأيديولوجيا في فكر ماركس نستطيع استخلاص معنى آخر لها في ضوء نظرية الإرتكاس الثقافي. ففي "الأيديولوجيا الألمانية" يعالج ماركس وإنجلز الأيديولوجيا باعتبارها تشوهاً فكرياً ناتجاً عن عدم نضج أو عدم اكتمال شروط وجود فكر معين. فماركس وإنجلز ينقدان ليبرالية المفكرين الألمان المعاصرين لهما وذلك لأنهم يفكرون في مجتمعهم بالطريقة الليبرالية وينظرون إليه بالنظرة الليبرالية على الرغم من أن الليبرالية ليس لها أساس اجتماعي في المجتمع الألماني. الليبرالية إذن بالنظر إلى حالة ألمانيا عبارة عن وعي زائف وتشوه فكري. وما يجعلها كذلك أن البورجوازية الألمانية تختلف في بنائها وتطورها عن البورجوازية الإنجليزية والفرنسية. نشأت هذه البورجوازية الألمانية متحالفة مع القوى القديمة من أرستقراطية وكنسية وعسكرية- ولم تستطع أن تفك ارتباطها بهذه القوى ولم تنجح في السيطرة على الدولة وصياغة المؤسسات السياسية وفق المعايير الديموقراطية، وبالتالي فالليبرالية ليست هي النظرية السياسية المناسبة للوضع الألماني (كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ص 80-81)

كما تعني الأيديولوجيا في كتاب ماركس وإنجلز "الأيديولوجيا الألمانية" استعارة شكل فكري جاهز وناضج من وضع اجتماعي وتاريخي معين وتطبيقه على وضع اجتماعي وتاريخي مختلف، وقد فعل الليبراليون الألمان ذلك، إذ استعاروا الليبرالية الإنجليزية والفرنسية واستخدموها في التفكير في مجتمعهم الذي يختلف في بنائه وتطوره. وهنا يصاب وعيهم بالزيف وإنتاجهم الفكري بالتشوه. فالتأخر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لألمانيا ينتج تأخراً أو إرتكاساً ثقافياً يظهر في صورة وعي زائف أو أيديولوجيات مشوهة للواقع.

ونتيجة لحالة التأخر الألماني حدثت حالة من عدم التناسب بين فكر الأيديولوجيين الألمان وأوضاعهم الطبقية. ولأنهم لم يستطيعوا تحقيق المجتمع البورجوازي في الواقع، فهم يحققونه في الفكر. وهنا جاءت الفلسفة الألمانية لتعبر عن مبادئ الثورة الفرنسية وروح المجتمع المدني البورجوازي في

وطبقية. وهذا التعبير في حد ذاته يمكن أن يكون زائفاً إذا لم يكن على وعي بشروط التغيير الحقيقي للواقع.

تعبير فلسفة كانط في الأخلاق عن الفردية البورجوازية:

لا يقف الأمر بالنسبة لأدورنو عند مجرد تحديد المجتمع البورجوازي لموقف كانط من الميتافيزيقا وطريقة تعامله معها، بل يصل كذلك إلى رؤيته الأخلاقية ومذهبه في الأخلاق. ذلك لأن كانط كان يفكر في الأخلاق وفي ذهنه الفرد البورجوازي. إذ كان يُنظِّر لهذا النوع من الفرد بالذات ويعبر عن نظرته الأخلاقية. يذهب أدورنو إلى أن الوضوح الذاتي لمبادئ الأخلاق والذي يظهر في مذهب كانط الأخلاقي ناتج عن وضع طبقي معين وهو وضع البورجوازية التاريخي الذي مكنها من تحقيق أفكارها عملياً. فالأخلاق المقصودة هنا هي أخلاق البورجوازية عن الواجب والإلزام والتشريع الذاتي الأخلاقي للفرد، أي أن يكون الفرد مشرعاً أخلاقياً لذاته. ويرجع الوضوح الذاتي لهذا النوع من الأخلاق إلى العيش في مجتمع يوفر للفرد فرصة ممارسته لهذه الأخلاق. هذا الوضوح الذاتي إذن مشروط اجتماعياً وليس وضوحاً تصورياً قبلياً. فبسبب قبوله وانتشاره وأخذه باعتباره مسلمة اجتماعية، يظهر في ذهن المفكر على أنه

صورة مذاهب مثالية متعددة. واستبدل الألمان مبدأ الحرية في مجال النظرية والفلسفة بالحرية الفعلية. ويبرز لدى ماركس هنا معنى جديد للأيديولوجيا، فهي الاستطالة النظرية لواقع مترد. فعندما لا يتمكن البشر من تحقيق مبادئهم في الواقع، يحققونها في الفكر. وهذا ما جعل أول تعامل نقدي لماركس هو مع فلسفة هيجل في الدولة، لأنها هي التعبير الفلسفي عما لم يستطع الألمان تحقيقه في الواقع، وهي أكثر الأشياء تقدماً في ألمانيا. فنظراً لعدم تمكن الألمان من اللحاق بالأمم المتقدمة اقتصادياً وسياسياً، حاولوا اللحاق بها والتفوق عليها نظرياً وفلسفياً، وبذلك أصبحت فلسفة هيجل هي أكثر الأشياء تقدماً في ألمانيا. Karl Marx: A contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Online Version (WWW. Marxists. Org.).

ولأن الوضع الألماني متخلف ومترد ينسحب النقد إلى تناول التعبير النظري أو الاستطالة الفلسفية له وهي فلسفة هيجل في الدولة. يقول ماركس في مخطوطة "مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيجل": "بمجرد ما أن يخضع الواقع السياسي الاجتماعي الحديث للنقد، وبمجرد ما أن يرتفع هذا النقد إلى مستوى المشاكل الإنسانية الحقه، حتى يجد هذا النقد نفسه خارج الوضع القائم الألماني.. الناس في ألمانيا بدأوا فيما انتهى منه الناس في إنجلترا وفرنسا. فتناول الأوضاع الألمانية في أربعينيات القرن التاسع عشر مثلاً يكشف عن أن هذه الأوضاع لم تصل بعد إلى وضع فرنسا سنة 1789، أي قبيل الثورة. ولأن الألمان معاصرون للحاضر فلسفياً لا تاريخياً، فإن نقد الحاضر لن يتمكن من أن يكون نقداً اجتماعياً سياسياً في ألمانيا، بل يجب أن يظل نقداً فلسفيا... "فالفلسفة الألمانية هي الاستطالة النظرية للتاريخ الألماني.. وما يعد قطيعة عملية مع الأوضاع السياسية الحديثة في الأمم المتقدمة هو في ألمانيا، حيث أن هذه الأوضاع ليست موجودة بعد، قطيعة نقدية مع الانعكاس الفلسفي لهذه الأوضاع".(Marx, op.cit.)

واضح ذاتياً، وما هذا الوضوح الذاتي إلا أثراً للعادة الاجتماعية في قبول ما هو متعارف عليه. ويثبت أدورنو نظريته هذه بقوله إن ممارسة أخرى للأخلاق أو أي نوع آخر من الأخلاق، يختلف مع ما يتيحه المجتمع لن يظهر بمثل هذا الوضوح الذاتي، بل سوف يكون مضاداً للفهم الشائع والحس المشترك، ومخالفاً لطرق التفكير السائدة[90].

وفي بداية تحليله لمذهب كانط الأخلاقي يتساءل أدورنو عن السبب الذي يجعل مفكراً ما يفكر في مبادئ الفعل الأخلاقي ويبحث عن معاييره ويطرح أسئلة أخلاقية. ذلك لأن هذا التناول الفلسفي للأخلاق ليس بديهياً ولا مفترضاً بصورة تلقائية من أي مفكر. ويجيب أدورنو عن ذلك التساؤل بذهابه إلى أن الأسئلة الأخلاقية لا تطرح نفسها ولا تظهر ابتداءً وتصبح في حيز التفكير إلا عندما تكف المعايير الأخلاقية للسلوك عن أن تكون واضحة بذاتها وتصير غير خاضعة للتساؤل في حياة الجماعة. ولذلك فإن الأخلاق باعتبارها مبحثاً فلسفياً لا تظهر إلا عندما تفقد التقاليد والأعراف والمعايير الأخلاقية التلقائية سلطتها في مجتمع ما[91]. فهذا الظرف يؤدي إلى انفصال الفرد عن المجتمع مما يستدعي تفكيراً حول أخلاقيات خاصة للفرد تجعله كائناً أخلاقياً في استقلال عن المجتمع وأعرافه وتقاليده.

وإذا حاولنا الربط بين تحليل أدورنو هذا وسوسيولوجيا دوركايم، وجدنا أن دوركايم يبحث في نفس هذا الظرف الاجتماعي المتمثل في فقدان الأعراف والمعايير الأخلاقية الاجتماعية سلطتها على الفرد، وهو ما يسميه دوركايم "اللامعيارية"[92] Anomy. والملاحظ أن دوركايم يذهب إلى أن هذا الظرف يؤدي إلى فقدان الحياة الفردية للمعنى، مما يدفع للانتحار[93]. وكأن التظير الفلسفي للأخلاق كان مصاحباً بأخطار اللامعيارية التي تواجه الأفراد، وكأن

---

90) Adorno, Problems of Moral Philosophy. Edt. By Thomas Schroder, trans. By Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2001), P. 5.

91) Ibid: P. 16.

92) Durkheim, The Division of Labour in Society. Trans. By W.D. Halls (London: Macmillan, 1984), pp. 284ff, 316ff.

93) Durkheim, Suicide: A Study in Sociology. Trans.by John A. Spaulding & George Simpson (London & New York: Routledge, 2005), pp. 261ff.

الفكر يستجيب لخطر اللامعيارية وفقدان المعنى بمحاولة "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، أي تأسيس الأخلاق على قواعد عامة كلية مجردة بعد أن فقدت الأخلاق العملية كل قاعدة عملية. وبذلك يتم التعويض عن فقدان الأسس الأخلاقية العملية بمذاهب أخلاقية تؤسس الأخلاق على أسس نظرية. ومن حيث إن دوركايم وأدورنو يدرسان أثراً واحداً هو اضمحلال سلطة الجماعة على الفرد واختفاء السلطة الأخلاقية للمجتمع على الفرد، فإن الاثنين يربطان هذا الأثر الواحد بأساس واحد، يسميه دوركايم "اللامعيارية" ويسميه أدورنو "الاغتراب".

ولا ينسى أدورنو أن يلاحظ أن هناك بعداً اجتماعياً قوياً في المذهب الأخلاقي الكانطي وهو المتعلق بضرورة النظر إلى المحيط الاجتماعي للبحث عن كلية معايير الأخلاق، وبضرورة مراعاة المجتمع في كل تشريع أخلاقي ذاتي. لكن يُرجِع أدورنو هذا البعد الاجتماعي لا إلى إيجابيات المجتمع البورجوازي بل إلى سلبياته. إذ يذهب أدورنو إلى أنه عندما تفقد الأعراف والتقاليد أساسها الاجتماعي، فهي تستمر في الوجود لكن تتحول إلى قوة قهرية وتتصادم مع الفرد والأخلاق الفردية. ولا يستطيع المفكر في هذا الظرف إلا أن يقيم نوعاً من الانسجام والتوافق بين الأخلاق الفردية وقوة الإرغام الأخلاقي والسلطة الأخلاقية للمجتمع عليه، وذلك بأن يجعل الفرد يستدمج هذه السلطة الأخلاقية للمجتمع لا باعتبارها قوة إرغام وقهر بل باعتبارها مراعاة للبعد الكلي للمعايير والمبادئ الأخلاقية[94]، ذلك البعد الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بإمكان قبوله اجتماعياً وتعميمه اجتماعياً. ولذلك نرى كانط في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" يكرر عبارات تقول "إفعل الفعل حسب القاعدة التي يمكنك أن تعممها على المجتمع"؛ أي اقبل معايير المجتمع باعتبارها معاييرك الذاتية، ولا تعتبرها قيوداً وإرغامات خارجية غريبة عنك. ومعنى هذا أن الوظيفة الأساسية للأخلاق الكانطية هي استدماج تلك السلطة الأخلاقية للمجتمع على الفرد داخل الفرد نفسه وقبولها باعتبارها أساس الكلية والعموم والصلاحية التي تتمتع بها المبادئ الأخلاقية.

[94]) Adorno, Problems of Moral Philosophy, P. 17.

الأصل الطبقي لذاتية كانط في المعرفة:

على الرغم من غرابة الفكرة القائلة إن للذاتية أصولاً طبقية، إلا أنها هي الفكرة التي يتبنانها أدورنو في تحليله لنظرية كانط في المعرفة، كاشفاً عن الأصول الطبقية لهذه الذاتية. يقدم أدورنو تأويلاً لفلسفة كانط في المعرفة ووضعه لأسسها وشروطها القبلية في الذات، ويذهب إلى أن هذا يتضمن توتولوجيا Tautology. فالذات التي تبحث عن أسس المعرفة تنتهي إلى البحث في ذاتها عن هذه الأسس، وتكون المعرفة بأسس المعرفة هي معرفة ذاتية بالذات العارفة. هذه التوتولوجيا، أو بالأحرى الحلقة المفرغة، ينظر إليها أدورنو على أنها تعبير عن الانحباس الذي تعاني منه البورجوازية الألمانية؛ "فباعتبارنا ذواتاً عارفة نحن في الحقيقة لا نعرف إلا ذواتنا"؛ ذلك لأن البورجوازية التي تسيدت العالم وقضت على كل منافسيها صارت لا ترى في العالم إلا ذاتها، خاصة بعد أن أعادت صياغة العالم على صورتها وشاكلتها. وبهذه الطريقة لا يتمكن كانط من الخروج من انحباس الذات البورجوازية داخل عالمها الذاتي الخاص، وتظل الذات بذلك سجينة لنفسها. "وهذا يعني أن العالم الذي نحن سجناء فيه هو في حقيقته من صنعنا نحن: إنه عالم التبادل، عالم السلع، عالم العلاقات الإنسانية المشيأة التي تواجهنا، وتقدم نفسها إلينا على أنها موضوعية زائفة[95]، وطبيعة ثانية second nature "[96]. ويعلن أدورنو أن هذه الحقيقة التي اكتشفها في فلسفة كانط تكشف عن لاحقيقة هذه الفلسفة. إن فلسفة كانط تقدم لنا العالم باعتباره من صنعنا نحن ومن إنتاجنا، ذلك لأن المعرفة عنده هي نتاج المقولات القبلية في الفهم البشري، والعقل هو الذي يفرض قانونه على الأشياء لا الأشياء تفرض قانونها على العقل. وهذا هو تعبير عن العالم الذي صنعته البورجوازية على صورتها. وإلى هذا الحد تكون فلسفة كانط انعكاساً فلسفياً للمجتمع البورجوازي. لكنها في الوقت نفسه تعكسه بشكل آخر مُشيأ وزائف، ذلك لأن هذا العالم الذي صنعته البورجوازية تظل حبيسة فيه ولا تستطيع الفكاك منه وتعتبره كل الحقيقة وكل الواقع، تماماً مثلما أن الذات عند كانط سجينة تصوراتها ومقولاتها القبلية التي يعتقد كانط أنه لا حقيقة غيرها. ومعنى هذا أن فلسفة كانط تقدم صورة مرآوية للمجتمع البورجوازي

---

[95]) يعمل أدورنو هنا على تطبيق التحليل الذي سبق لماركس أن قدمه للاقتصاد السياسي على فلسفة كانط.

[96]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 137.

أو أيديولوجيا مكملة له. والصورة المرآوية هنا هي أن فلسفة كانط هي الانعكاس الفكري للمجتمع البورجوازي، أو الصورة الفكرية لهذا المجتمع، بجانبيه الصحي والمعتل، أو الصادق والزائف.

ويذهب أدورنو إلى أن الذات التي يقصدها كانط والتي يسبغ عليها طابع الكلية universality ليست هي ذات الفرد ولا هي الوعي الشخصي، بل هي أكثر من ذلك بكثير. إنها ذات تتجاوز الأفراد ووعيهم التجريبي؛ إنها الذات الاجتماعية. والدليل على ذلك أن الذات الشخصية عند كانط تقف في مواجهة هذه الذات الأخرى التي يسميها ترانسندنتالية Transcendental Subject؛ وهي ترانسندنتالية لنفس السبب الذي نوضحه الآن، أي لكونها اجتماعية. ويكشف أدورنو بذلك عن أن الذات الترانسندنتالية هي كذلك لكونها اجتماعية في الأساس. وهنا يحضرنا تعريف دوركايم للاجتماعي والذي يتداخل مع الترانسندنتالي عند كانط. فالاجتماعي الدوركايمي هو ما يعلو على الأفراد ووعيهم السيكولوجي، والذي ليس مجرد مجموع وعي الأفراد بل هو أكثر من ذلك المجموع، وحقيقته تقف فوق حقيقة الأفراد، بل إن هذه الحقيقة هي ما يصنع الحقائق الفردية[97]. وهذا الاجتماعي الدوركايمي هو مثل الترانسندنتالي الكانطي تماماً من حيث هو مكمن الوعي الجمعي والتصورات الجمعية، تلك التي يسميها كانط قبلية.

وفي نفس السياق السابق لكن في تناوله لأصول مفهوم الروح المطلق عند هيجل والتي يرى أنها ترجع هي الأخرى إلى مفهوم كانط عن الذات الترانسندنتالية، يقول أدورنو إن الوعي الشخصي للفرد عومل في فلسفة كانط على أنه مجرد وهم، وذلك إشارة إلى أن الوعي الذي يقصده كانط هو وعي آخر غير شخصي، وعي ترانسندنتالي لا يمكن أن يوجد في الواقع إلا باعتباره وعياً جمعياً. ونرى في فلسفة كانط نفس ذلك الاعتماد للوعي الشخصي على الوعي الجمعي الذي نلاحظه في سوسيولوجيا دوركايم. فالوعي الشخصي يدين بوجود الفرد الذي يحمله وكل ما يعرفه ويحكم تفكيره وعنصر الكلية فيه إلى المجتمع، أي الذات الترانسندنتالية. ويكشف أدورنو عن وهم الفردية في هذا المجتمع البورجوازي بذهابه إلى أن الفكرة السائدة فيه حول أولوية الفرد ووعيه

---

[97]) Durkheim, Emil, Rules of Sociological Method. Translated by Sarah A. Solovay & John H. Mueller (New York: The Free Press, 1966), pp. 3-13.

وتفكيره الذاتي واعتباره مقياساً مطلقاً للحقيقة هي فكرة زائفة[98]، ذلك لأن الفردية ذاتها ليست سوى نتاج للمجتمع، والوعي الفردي لا تُعطَى له الأولوية والصلاحية المطلقة إلا لكون هذه الأولوية والصلاحية سائدة في الوعي الجمعي نفسه. فما هو فردي هو في حقيقته اجتماعي.

ويكتشف أدورنو أن استخدام كانط المتكرر لكلمة "نحن" يشير إلى أنه لا يقصد أي ذات فردية بل يقصد التعبير عن كلية مفكرة thinking totality، لا ذات فردية أو وعي شخصي مفكر. وكانط بذلك يعلو قليلاً على الكوجيتو الديكارتي المتصف بالفردية. هذه الكلية المفكرة سابقة على الأفراد، وهذا هو معنى كونها قبلية، وهي في الحقيقة التي تؤسس وعيهم المعرفي وتشكل مقولاتهم التي يفكرون بها. ويميل أدورنو إلى القول بأن هذا الكيان أو الكلية المفكرة هي المجتمع نفسه مرفوع إلى مستوى التجريد الفلسفي[99]. فهل من الصحيح أن المجتمع يفكر كما يقول أدورنو؟ نعم، والدليل على ذلك نجده عند دوركايم في دراسته للدين ولنشأة مقولات المكان والزمان والسببية من تحليله للتصورات الجمعية للقبائل البدائية، وهو الجزء المنتمي إلى سوسيولوجيا المعرفة من نظرياته[100]. والنقطة الهامة فيما يتعلق بتحليل أدورنو السابق أنه ينظر إلى النحن المفكر، ذلك الكلي المتعالي على الأفراد وعلى كل وعي شخصي، لا على أنه مجرد مجموع الأفراد المفكرين، بل على أنه يعلو على كل الأفراد حتى ولو كانوا مجتمعين معاً ومتفاعلين: المجتمع أكثر من مجموع أفراده، وهو باعتباره كياناً مفكراً ليس مجرد حاصل تفكير أفراده المكونين له. ومرة أخرى نلاحظ كيف أن القبلي الترانسدنتالي عند كانط هو السوسيولوجي السابق على الأفراد والمتعالي فوق وعيهم الفردي.

ونكتشف مع أدورنو أن الذات الترانسندنتالية التي يقصدها كانط هي تجريد للذات الاجتماعية. إذ يقول أدورنو إن فكرة الذاتية عند كانط لا يمكن تصورها بدون الوعي الذي جُردت منه في الأصل. ويقصد بذلك أن فكرة الذاتية عند

---

98) Adorno, Hegel: Three Studies. Translated by Shierry Weber Nickolsen (Cambridge: MIT Press, 1993), P. 63.

99) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, pp. 150-151.

100) Durkheim, Emil, The Elementary Forms of Religious Life. Translated by Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995), pp. 8ff., 141ff., 190ff., 225, 236, 355ff.

كانط قد توصل إليها بتجريد الذات الاجتماعية وجعلها ذاتاً ترانسندنتالية مقطوعة الصلة بالوعي المرتبط بها وهو الوعي الاجتماعي. وهذا صحيح إذا قارناه بنصوص كانط ذاتها، ذلك لأننا نجد كانط يتحدث كثيراً عن هذه الذات الترانسندنتالية وعن وظيفتها المعرفية القبلية، أي وظيفتها اللاواعية التي تعمل من وراء ظهر وعي الفرد لكنها تؤسس معرفتهم. أي أن ما يشكل أساس المعرفة الإنسانية هو شئ قبلي، أي لا واعي، وترانسندنتالي، أي جمعي. كيف إذن يكون عمل الذات الترانسندنتالية عملاً لاواعياً تلقائياً؟ لأن هذه الذات نفسها قد تجردت من وعيها المرتبط بها أو حاملها وهو المجتمع نفسه أو الوعي الجمعي. الوظيفة اللاواعية للذات الترانسندنتالية هي تأثير المجتمع على الفرد والذي يحدث تلقائياً ، والذي شرحه دوركايم جيداً. الحامل الحقيقي للذات الترانسندنتالية إذن هو المجتمع، وهنا نرى كيف أن دوركايم هو الذي يشرح كانط، وربما قدم دوركايم تحليلاته السوسيولوجية للمعرفة على سبيل شرح وتفسير لدور الذات الترانسندنتالية عند كانط، تلك الذات التي كان دوركايم يعرف جيداً أنها هي الوعي الجمعي والتصورات الجمعية.

والنقطة الهامة في تفسير أدورنو السابق أنه يقول إن تحول الوعي الاجتماعي إلى ذات ترانسندنتالية يأتي نتيجة عملية اجتماعية وتاريخية في الأساس، وهي عملية تشيؤ الوعي الفلسفي، أي الوعي الفلسفي المُشيأ والذي يُصعِّد الوعي الاجتماعي إلى الأفق الترانسندنتالي المجرد ويصنع منه كياناً مستقلاً يسمى الذات الترانسندنتالية[101]. هذا التصعيد والتشيئ والتجريد لما هو اجتماعي في أصله وجعله ترانسندنتالياً هو نتيجة لطبيعة المجتمع البورجوازي نفسه، إنه تجسيد للاغتراب الذي يعبر عن نفسه في صورة فلسفية.

ضرورة الوعي الذاتي الفردي لعمل الذات الترانسندنتالية:

على الرغم من أن أدورنو قد كشف عن أن القبلي الترانسندنتالي في المعرفة هو في حقيقته الاجتماعي السابق على الأفراد والمشكل لوعيهم الفردي، إلا أننا نراه يعود لتدقيق هذه الفكرة العامة بكشفه عن ضرورة الوعي الذاتي المعرفي للمفكر الفيلسوف الذي يستطيع وحده اكتشاف عمل هذا القبلي الترانسندنتالي. إذ يذهب أدرونو إلى أن فاعلية الذات الترانسندنتالية في مجال

[101]) Adorno, Kant’s Critique of Pure Reason, P. 146.

المعرفة لا تتحقق إلا بفضل الوعي الذاتي أو الأنا أفكر[102]. هذا الوعي الذاتي ليس أي وعي فردي بل هو الوعي الذاتي للمفكر لا للإنسان العادي[103]. فلا يمكن أن أحصل على معرفة ما لم أكن واعياً أنني أفكر، أي أقوم بالتمثيل والتجريد والتصنيف والحكم...إلخ. عندئذ تكون المعرفة مصاحبة بوعي بالفعل المعرفي الذي تقوم به الذات العارفة، وتكون المعرفة بذلك هي معرفتي أنا التي هي نتيجة نشاطي المعرفي، لأنني أنا القائم بها والواعي بها، أو بعبارة كانط نفسه: "يجب أن يكون الأنا أفكر قادراً على مصاحبة كل تمثلاتي"[104].

ومعنى هذا أن الوعي الفردي الذي يجسد الأنا أفكر هو الذي يؤسس الوعي بالذات الترانسندنتالية. إنه لا يؤسس الذات الترانسندنتالية نفسها ولا يؤسس عملها ووظيفتها المعرفية لأن كل هذه الأشياء قبلية وترانسندنتالية وتعلو على الأفراد وتسبقهم قبلياً. لكن الوعي الذاتي الفردي للذات العارفة هو الذي يكتشف دور ووظيفة هذه الذات الترانسندنتالية. وهذا هو ما يعبر عن الوضع الاجتماعي والاقتصادي للبورجوازية، ذلك الوضع الذي يخلق مجتمعاً، أي كلية اجتماعية مكونة من نظم اقتصادية وقانونية وسياسية، لا يستطيع أن يعمل إلا من خلال الأفراد. فالنظام الرأسمالي على سبيل المثال هو نظام شمولي وفي غاية التعقيد، لكنه لا يعمل إلا من خلال الأفراد، أي الرأسماليين الفرادى. وكذلك النظام القانوني، فهو نظام كلي شامل لكنه مُنشأ أساساً بهدف حماية وصيانة الحقوق الفردية والملكية الخاصة، وكذلك النظام السياسي، فهو لا يعمل إلا بالآلية الانتخابية المعتمدة على التصويت الفردي. هذه الأهمية للفرد، وهذا الاعتماد للكلي على الفردي كي يقوم بوظيفته ينعكس في إبيستيمولوجيا كانط، إذ لا تعمل الذات الترانسندنتالية الكلية المتجاوزة للوعي الفردي إلا من خلال الوعي الذاتي للذات المفكرة.

---

[102]) Ibid: P. 152.

[103]) وهنا بالضبط نكتشف مع أدورنو تضمن إبيستيمولوجيا كانط لتمييز مضمر بين العامة والخاصة، وهو نفس التمييز الذي كان واضحاً للغاية في الفلسفات اليونانية وامتداداتها الإسلامية خاصة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

[104]) Kant, Critique of Pure Reason (B131).

هذه هي فكرة القصدية التي كانت متضمنة في تحليلات كانط لفعل الذات العارفة، وذلك قبل ظهور فكرة القصدية عند هوسرل. انظر في ذلك: د. أشرف حسن منصور: نظرية المعرفة بين كانط وهوسرل. دراسة في الأصول الكانطية للفينومينولوجيا. دار حورس للنشر والتوزيع، الإسكندرية 2009. ص 235 وما بعدها.

لكن يكشف أدورنو عن تناقض كبير وقع فيه كانط دون أن يشعر، وعدم شعوره له دليل على أن السبب في هذا التناقض اجتماعي أكثر من أن يكون منطقياً. فالسبب ليس خطأ كانط نفسه، بل السبب في هذا التناقض هو استدماجه بدون وعي للبناء الفكري لمجتمعه البورجوازي. لقد أوضح أدورنو أن الوعي الذاتي الفردي عند كانط هو أساس الوعي الترانسندنتالي، وهذا هو التناقض الذي يقصده[105]. فعلى الرغم من أن الوعي الترانسندنتالي غير شخصي ومبتعد عن الوعي الفردي تماماً ويؤسس له ويشرطه بالكامل، إلا أن هذا الوعي لا يعمل إلا بمساعدة الوعي الذاتي الفردي للمفكر. والتناقض هنا هو بين الكلي الذي يشرط الفردي ويؤسسه، والفردي الذي لا يعمل الكلي إلا انطلاقاً منه وباستخدامه. ويعترف أدورنو بأن هذا التناقض تناقض عظيم ولا يقع فيه إلا المفكر العظيم، على اعتبار أن المفكرين العظماء هم الذين تكون تناقضاتهم عظيمة. وتناقض كانط في نظريته في المعرفة عظيم لأنه كاشف عن تناقض أعمق يتجاوز نظرية المعرفة ويصل إلى المجتمع نفسه. ذلك لأن كانط بذلك قد كشف عن الجدل المتضمن في المجتمع البورجوازي بين الكلي والجزئي. فالكلي لا يعمل إلا من خلال الجزئي، والجزئي لا يجد حقيقته إلا في الكلي. الكلي يشرط الجزئي ولا يصير الجزئي جزئياً إلا من خلاله، وفي الوقت نفسه لا يمكن للكلي أن يكون كلياً إلا باعتباره محدداً لوجود الجزئي وشارطاً له.

هذا الجدل بين الكلي والجزئي، أو بين الاجتماعي والفردي، هو الذي سيكشف عنه هيجل بعد كانط بسنوات قليلة، وهو الذي سيدفعه للقضاء على هذا التناقض المتأصل في المجتمع البورجوازي عن طريق إيجاد التآلف والانسجام بين الكلي والجزئي في صورة مركب جديد[106]. فالتناقض الحاد والمواجهة الضدية بين الكلي والجزئي كان لا يزال هو الذي يسم فلسفة كانط التي تبلغ فيها نقائض الفكر والمجتمع البورجوازي قمتها. أما هيجل فهو الذي يمثل أول محاولة لتجاوز هذا التناقض لكن في الفكر. وبذلك ظل الجدل عنده مثالياً وواقفاً على رأسه كما قال عنه ماركس، أي أنه كان يحل تناقضات المجتمع البورجوازي في الفكر وحده[107].

---

[105]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 163.

[106]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 165.

[107]) يفسر أدورنو مفهوم الروح المطلق عند هيجل على أنه التصعيد المثالي للمجتمع البورجوازي، ذلك المجتمع الذي هو نتاج عمل الأفراد لكنه في الوقت نفسه ليس نتاجاً واعياً لهم بل غير واع، من

ويكشف أدورنو عن أن فلسفة كانط تمهد لهيجل، وأن منهج هيجل الجدلي يجد منشأه الأول من النقائض الكانطية الكبرى. فالتناقض الذي رأيناه عند كانط بين الذات الترنسندنتالية والوعي الفردي التجريبي يشير إلى أنه بعد كانط على وجه الخصوص[108] لم يعد من الممكن اختزال طرف إلى الآخر. فلا يمكن بعد كانط اختزال الذات إلى الموضوع أو العكس، أو اختزال الذات الترانسندنتالية إلى الوعي الفردي التجريبي أو العكس. وهذا هو معنى مقولة هيجل الشهيرة القائلة إن الفلسفة النقدية قد أنضجت التناقض: أنضجته إلى الدرجة التي لم يعد من الممكن عندها اختزال نقيض إلى نقيضه بل يبقيان في حالة التناقض؛ وهنا تظهر الرؤية الجدلية وتنفتح على إمكانية التركيب، أي الوفاق Reconciliation. ويذهب أدورنو إلى أنه في حين كان اختزال طرف إلى الآخر هو أسلوب جميع الفلسفات السابقة على كانط، وجعلها لطرف منهما المطلق، فإن تناقض كانط أوضح عدم إمكانية الاختزال بعد ذلك، وبالتالي عدم إمكانية جعل طرف واحد منهما المطلق والثاني النسبي أو المشروط.

فالمجتمع البورجوازي وصل في عصر كانط إلى درجة قصوى من حدة المواجهة بين الفردي والاجتماعي، الليبرالي والاشتراكي. وهي درجة لم يعد من الممكن رد أحدهما إلى الآخر واختزاله فيه، خاصة بعد أن أوضحت الثورة الفرنسية أن الفردي إذا تسيد سادت الفوضى المجتمع وتفتت، وأن المجتمع إذا تسيد في صورة الدولة الشمولية ضاعت الحريات الفردية. ولذلك وجب التآلف بصيغة مختلفة وهي التي اعتقد هيجل أن فلسفته توفرها. إن كانط بإنضاجه للتناقض إلى حدوده القصوى هو الذي فتح الطريق أمام الفلسفة الجدلية التي

خلقهم لكن من خلف ظهورهم. ولهذا السبب تتصف الروح عند هيجل بكونها فوق الأفراد ومتجاوزة لهم وتؤثر عليهم إرغامياً، في الوقت الذي تكون فيه تعبيراً عنهم جميعاً. فالطابع المسيطر للروح المطلق في مذهب هيجل هو تعبير عن الطابع الإرغامي للمجتمع الذي خلقه العمل المغترب في العصر البورجوازي. وهنا يتشابه مفهوم الروح المطلق الهيجلي مع صفات المجتمع عند دوركايم. ومثلما أن الروح عند هيجل تمثل هوية الأضداد، فإن المجتمع البورجوازي يمثل في تصعيده المثالي، التوافق الإرغامي الذي يُفرض على الأفراد Adorno, Hegel: Three Studies, pp. 20-21. الروح المطلق عند هيجل إذن هو تعبير عن الكيان الاجتماعي البورجوازي الذي خلقه عمل الأفراد ثم خرج عن سيطرتهم وصار مسيطراً عليهم. هذا الكيان هو رأس المال، أكثر وأعم صيغة مغتربة للمجتمع البورجوازي

[108]) أي بعد العصر الذي عاش فيه كانط وهو عصر التنوير الذي تلاه عصر الثورة الفرنسية. ففي عصر الثورة لا يمكن أن يظل التناقض بين الفرد والمجتمع، أو المصالح الفردية الجزئية والمصالح الاجتماعية، في مواجهة وصدام دائم، بل يجب الوصول إلى صيغة للتآلف، أي للمصالحة التي يعبر عنها مفهوم التركيب في منهج هيجل الجدلي.

تعصف بالمطلق بمعنى الأصل الأول والمبدأ الأول، وتتيح انفتاح مطلق آخر وهو المطلق باعتباره نتاجاً للعملية الجدلية بين الكلي والجزئي، أو الفردي والاجتماعي. ذلك لأن المواجهات الفلسفية التقليدية بين الذات والموضوع، والروح والمادة، والشكل والمضمون، هي انعكاس فلسفي للمواجهة الأساسية في المجتمع البورجوازي بين الفرد والمجتمع أو الفرد والدولة أو الفاعل والنسق في علم الاجتماع، أو الفعل والبنية. وكشفت فلسفة كانط عن عدم إمكانية رد طرف منهما إلى الآخر، ممهدة بذلك الطريق لهيجل الذي قدم حلاً جديداً وهو أن تكون العلاقة بين هذه الأطراف جدلية، أي تفاعلية.

3. نظريات المعرفة انعكاس لعملية العمل في ظل الرأسمالية:

نظر أدورنو إلى أن نظريات المعرفة المختلفة على أنها انعكاسات لعملية العمل كما حدثت بالفعل، ولعملية تقسيم العمل وللحفظ النسقي المنظم لمنتجات هذا العمل، لتراكم العمل في صورة رأس مال يستخدم عملاً جديداً حياً كما ذهب ماركس[109]. كما يذهب إلى أن هذه النظريات تصل إلى عقلانية موازية ومستجيبة لعقلانية عملية العمل. هذا بالإضافة إلى أن الذات الترانسندنتالية ليست مجرد المجتمع وكفى، بل هي تشير إلى ما هو أبعد منه، أي إلى التنظيم العقلاني للمجتمع باعتباره يوطوبيا. لكنها في الوقت نفسه تشير إلى اغتراب هذا المجتمع عن نفسه لأنها تقذف بمثاله بعيداً وتجعل منه كياناً مجرداً صعب التحقق. هذا بالإضافة إلى أن التجريد المصاحب للذات الترانسندنتالية يعبر عن الشكل المستبطن والمصعد لسيطرة الإنسان على الطبيعة. ويقيم أدورنو موازاة بين سيطرة الإنسان على الطبيعة والذات الترانسندنتالية، ويذهب إلى أن السيطرة على الطبيعة تتضمن إلغاء الكيفيات عن طريق اختزال الفروق الكيفية إلى أشكال كمية[110]؛ وهي بذلك سيطرة مجردة تختزل كل شئ إلى الكم الذي

---

[109]) ويحضرنا في هذا السياق، التوازي الذي أقامه زون ريتل بين التصور العقلي باعتباره تجريداً ذهنياً والنقود باعتبارها تجريداً مادياً عملياً. وبذلك تكون الذات الترنسندنتالية تعبيراً عن رأس المال الذي هو من جهة إنساني ومن جهة غير مرتبط بشخص معين؛ من جهة نتاج العمل البشري ومن جهة أخرى يسيطر على هذا العمل البشري. وبذلك يصدق على كانط توصيف ريتل أنه يوازي في الإبيستيمولوجيا آدم سميث في الاقتصاد السياسي، من حيث إن الاثنين اكتشفا دور رأس المال وإن على نحو غامض، زاده وضوحاً هيجل ومفهومه عن الروح المطلق وريكاردو ومفهومه الأكثر دقة عن رأس المال. Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour, pp. 13-17.

[110]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P.172.

هو شكل أو صورة، أو بالأحرى نوع من التشيؤ والصنمية توازي صنمية النقود. وهذا هو ما يقوم به كانط بالفعل. فالذات الترنسندنتالية هي تجريد من الوعي التجريبي والفردي ومن أساسها الاجتماعي في صورة شكل ذهني معرفي مجرد.

وقد حلل أدورنو "نقد العقل الخالص" باعتباره تعبيراً عن خبرة ميتافيزيقية تقول إن موضوع الطبيعة الذي نتعرف عليه بمقولاتنا ليس هو الطبيعة ذاتها، بل الطبيعة كما يمكننا نحن السيطرة عليها: "فمعرفتنا بالطبيعة مؤسسة وفق مطلبنا للسيطرة على الطبيعة... بحيث تنتهي إلى معرفة الجوانب التي نسيطر عليها فقط"[111]. وهذا التحليل تأكيد على أن نظرية المعرفة هي انعكاس لعملية العمل في ظل الرأسمالية؛ ذلك لأن التجريد الذي تقوم به نظرية المعرفة يمكن أن يكون تجريداً مباشراً لمقولات الفكر، لكنه في الوقت نفسه تجريد غير مباشر لنمط الإنتاج السائد. التجريد الأول ذهني وهو نفسه ينبنى على أساس التجريد المادي، أو بالأحرى، أن توجه كانط نحو المعرفة هو نفسه توجه مجتمعه نحو الطبيعة؛ فكلاهما لا يعرف عن موضوعه إلا الجوانب القابلة للسيطرة. وهنا تتوازى السيطرة مع المعرفة، والقابلية للسيطرة مع القابلية للمعرفة، ويصير لمقولة "المعرفة قوة" معنى جديداً، إذ تصبح المعرفة والقوة جانبين لعملة واحدة، كما قال فوكو.

تفسير أدورنو للثنائيات الكانطية:

اشتهر مذهب كانط بحضور ثنائيات عديدة فيه، مثل الحدس والتصور، والخبرة التجريبية والمقولات القبلية، والشكل الصوري والمضمون العيني. وأهم هذه الثنائيات على الإطلاق وأكثرها حضوراً ومركزية هي ثنائية عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها[112]، وهي الثنائية التي ركز عليها أدورنو ونقدها بشدة. يذهب أدورنو إلى أن ثنائية كانط بين عالم الظاهر الذي نعرفه جيداً ونعرف عنه كل شئ بيقين تام، وعالم الأشياء في ذاتها الذي لا نعرف عنه أي شئ، هو تعبير عن الوضع التاريخي والأيديولوجي للبورجوازية، ذلك لأنها

وهو هنا يتفق مع نفس نوع التحليل الذي مارسه زون ريتل، فالتجريد الذهني لديه قائم على أساس التجريد المادي، ونتاج هذا التجريد وهو التصور الذهني يتصف بنفس نتاج التجريد المادي وهو النقود. Sohn-Rethel,, op.cit., pp.19ff, 46ff.

[111]) Ibid: pp. 175-176.

[112]) Kant, Critique of Pure Reason (A236/ B295).

سيطرت بالفعل على عالمها وعرفته جيداً، في حين أنها قذفت بعالم الحقائق المطلقة والنهائية إلى الغيب وانصرفت عنه.

كما تكمن تحت الثنائية الكانطية حقيقة أخرى مرتبطة بصعود البورجوازية، وهي عملية نزع الصفة السحرية والغيبية عن العالم disenchantment، أو علمنة العالم بالكامل، بحيث صار هذا العالم خالياً من الغيبيات والسحر والغموض ومن كل معنى ميتافيزيقي[113]. هذا بالإضافة إلى أن عالم الخبرة هذا (وهو في حقيقته عالم خبرة البورجوازية ومجال أعمالها الصناعية والتجارية والمالية) هو عالم أعرفه جيداً لأنه خاص بي، وهو خاص بي لأنه من إنتاجي ومن ممتلكاتي. وهذا ما يكشف عن عقلية بورجوازية تعتقد أن المعرفة الحقة بشئ مرتبطة بالاستحواز عليه أو امتلاكه أو العمل فيه. فليست هناك معرفة لدى البورجوازية ما لم تكن مرتبطة بإمكانية السيطرة على موضوع المعرفة من البداية.

لكن في نفس الوقت الذي يصبح فيه هذا العالم عالمنا وتنزع عنه الصفة السحرية والغيبية (وهي ليست سحرية ولا غيبية إلا نتيجة للحكم البورجوازي على المطلق بأنه هو السحري والغيبي) يُنزع منه كذلك أي معنى ميتافيزيقي أو غير ميتافيزيقي، بحيث يصبح عالماً مجرداً خاوياً نخبر فيه اغتراباً ميتافيزيقياً، وهو الاغتراب الناتج عن عملية التحديث البورجوازية أيضاً. يقول أدورنو: "كلما انتُزع من العالم كل معنى موضوعي، وكلما أصبح مساوقاً لمقولاتنا وبالتالي أصبح عالمنا الخاص بنا، كلما وجدنا المعنى ملغى منه... إن نزع الصفة السحرية والغيبية عن العالم... متساو مع وعي بالانحباس، ظلام نحن سجناء فيه... فنحن نشتري الألفة مع عالمنا بثمن القنوط الميتافيزيقي... إن ثنائية كانط... تعني أننا نقبل عالماً غير معروف بالكامل وغامض وشيطاني باعتباره عالماً يكمن خلفنا، على الرغم من أننا لا نعرف كيف يرتبط بعالم الخبرة الذي نسكنه"[114]. أهمية هذه الفقرة أنها تربط بين الشرط الجديد للحداثة، وهو الارتباط بين العلمنة ونزع الصفة السحرية والغيبية عن العالم، والاغتراب الميتافيزيقي من جهة، وفقدان المعنى بصعود البورجوازية من جهة

---

[113]) وهذا هو الموضوع الشهير الذي حلله ماكس فيبر، والذي انتقل منه إلى مدرسة فرانكفورت. Weber, Max, The Sociology of Religion. (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 270ff.

[114]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 110.

أخرى. هذا الارتباط هو ارتباط داخل وعي البورجوازية، ذلك الوعي الذي أقصى المطلق واللامتناهي بعيداً عن دائرة تفكيره ثم وجد المتبقي عالماً خاوياً من كل معنى.

والملاحظ أن هيجل سوف يثور على هذا الارتباط بالضبط، وسوف يكون حساساً تجاهه، بحيث إنه سيعمل على إعادة إدخال المعنى مرة أخرى إلى العالم، وذلك بإثباته لكيفية وصول الإنسان إلى المعنى وإلى المطلق مرة أخرى وانطلاقاً من القدرات المتناهية للعقل البشري في تحد واضح لكانط[115]. وبذلك تكون فلسفة هيجل محاولة للخروج عن وعي البورجوازية الحداثي واغترابها ذته. ومن هنا أيضاً تكون فلسفة هيجل محاولة لتجاوز ما شخصه ماكس فيبر بعد ذلك بقرن كامل وهو ذلك الانحباس في القفص الحديدي للتحديث البورجوازي للعالم وللمجتمع، ذلك القفص الذي يكون فيه الوعي مغترباً نتيجة لانقطاع صلته بالمطلق واللامتناهي. لكن مالم ينتبه إليه هيجل أن القضاء على وعي البورجوازية المغترب وعلى انحباسها داخل العالم الذي صنعته بيدها وتجاوز حداثتها المأزومة لا يمكن أن يتم عن طريق هذه الطبقة نفسها، ولا يتطلب كذلك طبقة أخرى مثل البروليتاريا مثلاً (على الرغم من أن لوكاتش قد سار في هذا الاتجاه)، بل يتطلب القضاء على الرؤية الطبقية للعالم وللمجتمع. وهذا يشترط القضاء على التراتب الطبقي نفسه، أي يتطلب المجتمع اللاطبقي. ذلك لأن النمط البورجوازي من التحديث والذي يسمى بالرأسمالية كان هو المسؤول عن حداثتها المأزومة ووعيها المغترب وانحباسها داخل العالم المزيف الذي صنعته بيدها، والأمر يتطلب القضاء على هذا النمط البورجوازي كشرط قبلي لعلاج أزمة الحداثة والوعي المغترب.

ويستمر أدورنو في نقده المادي الاجتماعي للثنائيات الكانطية، رابطاً بينها وبين النزعة الثنائية التي سادت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، وهي ثنائيات الفكر والمادة والنفس والبدن. ويذهب أدورنو إلى أن هذه الثنائيات هي تعبير عن تقسيم العمل في ظل نمط الإنتاج البورجوازي وانقسامه إلى عمل مادي وعمل ذهني، وتعبير كذلك عن التشيؤ المصاحب للمجتمع البورجوازي، ذلك المسؤول عن النظر إلى كل طرف من الثنائية على أنه جوهر قائم بذاته ومقطوع الصلة

---

[115]) Hegel, Faith and Knowledge. Translated by Walter Cerf and H.S. Harris (Albany: State University of New York, 1977), pp. 55ff, 67ff.

بالطرف الآخر، بحيث إن أي تفاعل بينهما لا يمكن أن يحدث إلا خارجياً وبوسيط. فالثنائيات هي تعبير عن الانقسام في وعي البورجوازية نفسه.

كما يذهب أدورنو إلى أن كانط لم يستطع أن يقضي تماماً على هذه الثنائيات، بل أعاد إنتاجها في صور وأشكال أخرى. ذلك لأن العالم في فلسفة كانط يظهر على أنه نتاج نشاط الذات المعرفي، إذ هو من صنع هذه الذات ونتيجة لنشاطها المعرفي. وهذا في الحقيقة تعبير عن أن العالم بالفعل نتيجة لنشاط، إلا أنه ليس نشاطاً معرفياً بل هو نشاط العمل المادي نفسه. لكن هذا العالم الناتج هو عالم السلع، عالم نبيع ونشتري فيه. ثم يقول أدورنو: "كلما أصبحت الذات أكثر حيوية كلما أصبح العالم أكثر مواتاً"، وذلك بسبب أن الذات النشطة في عقل البورجوازية هي الذات التي يتجلى نشاطها في شئ مادي يباع ويشترى، أي يتجلي في سلع، وكلما تحول العالم الذي صنعته البورجوازية إلى عالم سلعي صار أكثر مواتاً، لأنه عالم مصنوع من أجل القيمة التبادلية التي تنحي القيمة الاستعمالية جانباً. "وبالتالي نجد أمامنا هذين المفهومين: التذويت Subjectivization، أي إذابة العالم إلى نشاط الذات في جانب، والتشيؤ Reification، أي موضعة العالم Objectivization باعتباره شيئاً مقابلاً للذات من جهة أخرى"[116]. هذا الانقسام إلى ذات فاعلة وموضوع ميت هو انعكاس لعملية العمل في ظل الرأسمالية، تلك العملية التي ينفصل فيها نتاج العمل عن العمل نفسه في صورة موضوع ميت ليس له أي معنى إلا علاقته بغيره من الموضوعات، والتي يتحول فيها العمل نفسه إلى سلعة وبالتالي يصاب بنفس التشيؤ الذي يصاب به نتاج العمل. والملاحظ أن التذويت والموضعة وجهان لعملة واحدة ويحدثان في الوقت نفسه وبنفس الدرجة، وهما نتاج عملية العمل البورجوازية.

وهذا ما يجعل محاولات هيجل القضاء على هذه الثنائيات ذات مضمون اجتماعي وتاريخي مباشر، كشف عنه أدورنو نفسه ومن قبله لوكاتش[117]. ويستمر أدورنو في نقده للثنائيات الكانطية ويقول: "هذا التعاظم للتذويت والتشيؤ يعبر عن التناقض الأساسي للمجتمع البورجوازي. فوفقاً لهذا التناقض فإن عقلنة العالم استمرت في التقدم؛ وصنع البشر عالماً وفق تصوراتهم، وصار العالم

---

116) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 115.
117) Lukacs, The Young Hegel, op.cit., pp. 122, 203, 267-272.

عالمهم بصورة متزايدة... لكن وفي الوقت نفسه صار العالم عالماً يسيطر عليهم على نحو متزايد. إنه عالم أصبحوا فيه كائنات خاضعة تجد الكثير من الصعوبة في التعامل معه. وقد وصل إلى النقطة التي يشعرون عندها بالعجز الذي نشعر به نحن المفكرون إزاء عالم لا يسيطر علينا فقط بل كل الأفكار التي نقدر على حشدها في مواجهته"[118]. أي أن العالم الذي صنعناه بأيدينا صار مسيطراً علينا، هو والأفكار التي وضعناها لمقاومة مثل هذا العالم؛ وهو يقصد بها أفكار عصر التنوير الثورية التي تحولت إلى نظم سياسية وقانونية مهيمنة أكثر من النظام القديم، والماركسية التي كانت في بدايتها أيديولوجيا تحررية ثم تحولت إلى نظام قمعي مهيمن في الأنظمة الاشتراكية. فأداة السيطرة على الطبيعة وهي التكنولوجيا تتحول هي ذاتها إلى أداة للسيطرة على الإنسان، والأفكار التحررية تتحول إلى أفكار سلطوية في نظم للهيمنة السياسية والاقتصادية. وهذا هو ما يقصده أدورنو بالطابع الجدلي لعصر التنوير، حيث ينقلب كل شئ إلى نقيضه ويخدم أغراضاً هي على العكس من التي وضع ليخدمها.

قسم كانط العالم إلى عالمين: عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها، وأنكر إمكانية معرفة الشئ في ذاته بحجة أنه يقع خارج نطاق قدراتنا المعرفية القبلية. ويفسر أدورنو رفض كانط لإمكان معرفة الشئ في ذاته على أنه تعبير فلسفي عن موقف البورجوازية من العالم ومن العقلانية. فالقول بعدم إمكان معرفة الشئ في ذاته يعني عدم إمكان معرفة الحقيقة المطلقة النهائية، ورفض لأن تكون العقلانية كلية وشاملة للوجود كله، ومن ثم قصرها على عالم الظاهر. وهذا يعني حسب العقلية البورجوازية أن العقلانية هي صفة للشئ الذي يمكن أن أراه بعيني وألمسه بيدي، أي أن العقلانية في العقلية البورجوازية هي عقلانية خاصة بالذات وبعالمها المادي. كما يعني رفض إمكان معرفة الشئ في ذاته رفض لإلحاق العقلانية بنظام كوني موضوعي خارج الذات وعالمها الظاهري، وقصر العقلانية على مجال الذات فقط[119]. هذه العقلانية الذاتية هي عقلانية شكلية، تجد أصولها في المبدأ البورجوازي في المساواة الشكلية القانونية للأفراد مع عدم وجود المساواة بالفعل في الواقع. وسيادة العلاقات الشكلية هي انعكاس لسيادة علاقات التبادل في السوق وعلاقات السلع ببعضها، بدلاً من العلاقات الاجتماعية الجوهرية المباشرة بين الناس، أي سيادة منطق

---

[118]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, loc.cit.
[119]) Ibid: P. 119.

المجتمع التبادلي gesellschaft، على منطق الجماعة التساندية gemeinschaft، بتعبير تونيز. إن رفض إمكان معرفة الشئ في ذاته هو رفض لإمكان وجود عقلانية موضوعية في العالم الاجتماعي وإلحاق عقلانية ذاتية وشكلية به، موازية لعقلانية السوق السلعي التبادلي ونظامه القانوني البورجوازي.

ثالثاً – نقد أدورنو لفينومينولوجيا هوسرل باعتبارها التعبير الفلسفي عن أزمة البورجوازية:

في سنة 1956 نشر أدورنو كتابه الشهير حول فينومينولوجيا هوسرل بعنوان "في النقد المابعدي لنظرية المعرفة: دراسات حول هوسرل والنقائض الفينومينولوجية"[120] Zur MetaKritik der Erkenntnistheorie: Studien uber Husserl und die Phanomenologischen Antinomien، وفيه قدم خلاصة نقده لهوسرل والذي كان قد بدأه سنة 1924 في رسالته للدكتوراه[121]، واستمر عبر الثلاثينيات والأربعينيات[122]، وانتهى بكتابه الأخير "الجدل السلبي". وفي هذا الكتاب تتضح طريقة أدورنو في نقد المذاهب الفلسفية نقداً مادياً سوسيولوجياً، وإن كان هذا النقد لا يتركز في موضع واحد بل منتشر عبر الكتاب كله، كعادة أدورنو في كل مؤلفاته[123].

ويقصد أدورنو بالنقد المابعدي Meta-Critique ، النقد الذي يتجاوز النقد الأكاديمي التقليدي للأفكار والمذاهب الفلسفية، المنتشر والمعروف في كل

---

120) Adorno, Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies. Translated by Willis Domingo (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

121) قام أدورنو بإعداد رسالته للدكتوراه تحت إشراف المفكر الألماني الكانطي هانز كورنيليوس Hans Cornelius، وكانت بعنوان "تجاوز المادي والمعرفي في فينومينولوجيا هوسرل" The Transcendence of the Material and the Noematic in Husserl's Phenomenology.

122) Adorno: "Husserl and the Problem of Idealism". The Journal of Philosophy, vol. xxxvii, no.1, (January 1940), pp. 5-18.

123) ربما أدت هذه البعثرة في نقد أدورنو المادي للفلسفة إلى عدم انتباه الكثير من الباحثين لهذا البعد من فكره وبالتالي إلى عدم التركيز عليه أو تخصيص دراسات مستقلة له، وأبرز مثال على دراسة ركزت على كتاب أدورنو عن هوسرل دون أن تنتبه إلى البعد السوسيو – مادي لنقده لهوسرل، الدراسة الحديثة التالية: Miller, Jared A.: "Phenomenology's Negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's Epistemological Foundationalism", The Philosophical Forum, vol.40, issue 1, pp. 99-125, Spring 2009.

الدراسات الفلسفية. هذا النقد التقليدي منحبس داخل تقسيم العمل الأكاديمي الذي يحافظ على الحدود الفاصلة، المصطنعة والزائفة، بين تخصصات العلوم الإنسانية، ولا يرضى إلا بنقد فلسفي للفلسفة ويواجه أي انفتاح للدراسة الفلسفية على التخصصات الأخرى، وهو ما يعبر عن تشيؤ العمل الأكاديمي واغترابه داخل مجالات مغلقة على ذاتها. إن نقد أدورنو المادي السوسيولوجي هو نقد يتجاوز وهم الاستقلال الذاتي والاكتفاء الذاتي لمجال الفلسفة، ولما تبدو عليه الأفكار الفلسفية من بُعد وانعزال عن أي مجالات أخرى للحياة والمجتمع، نتيجة لانفصال العمل الذهني والعمل المادي، ونتيجة للتشيؤ الذهني الذي تتصف به الأفكار الفلسفية في أي مذهب مغلق على ذاته وعلى تراثه الفلسفي السابق. النقد المابعدي إذن هو النقد الذي يتضمن، من بين أشياء أخرى كثيرة، الخروج عن المجال الفلسفي المغلق وفتح الفكرة الفلسفية على أساسها المادي الذي صدرت عنه. ولذلك فالنقد المابعدي للفلسفة هو في حقيقته نقد مادي سوسيولوجي لها. ويتضح ذلك من مطالعتنا لكل التفسيرات المادية السوسيولوجية التي قدمها أدورنو في هذا الكتاب للأفكار الفلسفية بوجه عام ولأفكار فينومينولوجيا هوسرل بوجه خاص[124]. وبذلك نستطيع أن نقول إن النقد المابعدي هو النقد المادي السوسيولوجي للفلسفة والذي يمارسه أدورنو في هذا الكتاب. والحقيقة أن كل تعامل أدورنو السابق على هذا الكتاب واللاحق مع الفلسفة ينتمي إلى هذا المعنى للنقد المابعدي، فهو نفسه الذي يمارسه أدورنو في محاضراته في "نقد العقل الخالص" لكانط كما رأينا، وفي محاضراته في الميتافيزيقا والفلسفة الأخلاقية، وأخيراً في "الجدل السلبي".

1. استبعاد هوسرل للجدل:

---

[124]) في نفس الفترة التي ألف فيها أدورنو كتابه عن هوسرل، ألف الباحث الفييتنامي تران دوك تاو دراسة بعنوان "الفينومينولوجيا والمادية الجدلية"، المنشورة بالفرنسية سنة 1951 والمترجمة إلى الإنجليزية سنة 1986، Tran Duc Thao, Phenomenology and Dialectical Materialism. Translated by Daniel J. Herman& Donald V. Morano (Dordrecht: D. Reidel Publishing/ Kluwer, 1986) قارن فيها بين رؤية هوسرل الفلسفية للعالم ورؤية المادية الجدلية. وعلى الرغم من أن دراسة دوك تاو تنقد هوسرل نقداً مادياً، إلا أن ما ينقصها هو ربط هذا النقد بالطبقة البورجوازية ووضعها التاريخي والاجتماعي، وهو الظاهر بوضوح في كتاب أدورنو. أي أن دراسة دوك تاو تسير على خطى النقد الماركسي المذهبي للفلسفة والذي يتضح لدى بليخانوف في "تطور النظرة الواحدية للتاريخ"، لكنها ليست نقداً مادياً يدمج البعد السوسيولوجي بالربط بين الأساس المادي والبناء الطبقي، وهو ما نجده في دراسة أدورنو ومن قبله لوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي".

الملمح الأول الذي يكشف عنه أدورنو في فلسفة هوسرل هو غياب البعد الجدلي عنها، واستبعادها المقصود للجدل، ذلك البعد الذي كان يميز فلسفة هيجل، والذي عملت كل الفلسفات البورجوازية اللاحقة عليه على إلغائه واستبعاده[125]. إن الفلسفة الكاشفة عن البعد الجدلي هي الفلسفة الواعية بما في مجتمعها من تناقض، أما الفلسفة التي تستبعد عن قصد كل جدل فهي التي لا تريد الاعتراف بالطابع المتناقض للمجتمع وللحياة الإنسانية. وما جعل فلسفة هيجل تعي بوضوح الطابع الجدلي لكل شئ تناولته: الوجود والمعرفة والمجتمع الإنساني والتاريخ، أن هيجل كان على وعي بالتناقضات الكامنة في مجتمعه البورجوازي. وفي حين أن هيجل قد قام بتصعيد التناقض فوق مجاله الاجتماعي الأصلي وجعله شرطاً عاماً كلياً للوجود، وكان في ذلك عاملاً على التصعيد المثالي للشرط التاريخي الاجتماعي للمجتمع البورجوازي[126]، فإن هوسرل حسب أدورنو قام بإلغاء كل تناقض من مذهبه الفلسفي.

هذا الإلغاء المنهجي والمقصود للتناقض، وبالتالي للبعد الجدلي كله، هو تعبير عن المرحلة التاريخية التي كانت تعيشها البورجوازية في عصر هوسرل. فعندما لا تتمكن طبقة ما من علاج تناقضاتها أو حتى من تناولها أو من مجرد الوعي بها، تلغيها على كل المستويات ومنها المستوى الفلسفي. في حين أن البورجوازية في عصر هيجل كانت لا تزال قادرة على الوعي بتناقضاتها (ربما لقرب العهد بالثورة الفرنسية التي زادت الوعي بهذا التناقض)، وإن كان وعيها هذا مثالياً وحلها للتناقض مثالياً، ذلك الحل الذي تجسد في فلسفة هيجل بوجه خاص. ويذهب أدورنو إلى أن كشف هيجل عن التناقضات في كتابه "فينومينولوجيا الروح" هو تعبير عن المجتمع المتناقض antagonistic society الذي كان يعيشه. لكن غياب التناقضات في مذهب

---

[125]) حول الاستبعاد المنهجي المقصود للجدل لدى الفلاسفة الأوروبيين بعد هيجل، انظر دراسة لوكاتش "تحطيم العقل":

Lukacs, The Destruction of Reason, Translated by Peter Palmer (London: The Merlin Press, 1981) pp. 13-15, 19, 43-44, 62, 66, 95-101.

[126]) قدم أدورنو هذا التحليل لفلسفة هيجل في كتابه "هيجل: ثلاث دراسات" والذي جمع فيه أهم دراساته في فلسفة هيجل، إذ كانت قليلة. ويبدو أن أدورنو لم يتوسع في دراسة هيجل نظراً لأن ماركيوز ولوكاتش قد سبقاه إلى ذلك؛ ماركيوز بكتابه "العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية" ولوكاتش بكتابه "هيجل الشاب".

هوسرل يجعله يقع فيها رغماً عنه[127]. وعند الوقوع في التناقضات على مستوى الفكر يصير هذا الفكر نقائضياً Antinomial. وهدف أدورنو من كتابه عن هوسرل هو الكشف عن كيفية تحول تناقضات الفكر البورجوازي إلى نقائض فكرية، وهذا هو ما يظهر في العنوان الفرعي للكتاب.

ومن جراء إلغاء هوسرل للجدل، تغيب عن فلسفته الحيوية والحركة والدينامية التي كانت تميز فلسفة هيجل، وتصير سكونية وستاتيكية، وتصاب بالشكلية والتجريد. هذه الشكلية المجردة تعطي المرء إيحاءً بأن في فلسفة هوسرل قوة ما، لكنها قوة زائفة ولا تعبر إلا عن كونها انعكاساً للعالم الشكلي المجرد الذي خلقته البورجوازية. يقول أدورنو: "إن سلطتها تماثل سلطة العالم البيروقراطي الذي لا يستند على شئ إلا واقعة البيروقراطية ذاتها. إنها تتويج، على المستوى الاجتماعي، للمجرد المكتمل، الذي هو نفسه تتويج للتنظيم المجرد بصرف النظر عن محتواه الاجتماعي الذي يتعرض للتجاهل التام"[128]. ويقصد أدورنو بذلك، أن فينومينولوجيا هوسرل بنزعتها الشكلية المجردة وبسيعها نحو استيعاب كل شئ داخل شكل فكري مجرد، هي النظير الفلسفي للعالم البيروقراطي الذي خلقته البورجوازية والذي تسوده القواعد الشكلية والقوانين الصورية، هذا العالم البيروقراطي الذي ضمن لها سيطرة شكلية مجردة على المجتمع دون النظر إلى أي أهداف أو غايات أبعد من هذه السيطرة. فعندما نجحت البورجوازية في الوصول إلى السلطة السياسية وفي السيطرة المادية على الاقتصاد، عملت على تأبيد هذه السيطرة بصنع هيكل بيروقراطي صارم تمثله الدولة البورجوازية الحديثة، بدستورها الشكلي وقوانينها الصورية. هذه الحقيقة الاجتماعية – السياسية المادية تتحول في ذهن مفكر مثل هوسرل إلى لاوعي سوسيولوجي، لاوعي ليس واعياً بالمحددات السوسيولوجية لتفكيره، يعمل على استبطان واستدماج النسق الاجتماعي – السياسي القائم ونسق الهيمنة الفعلي بدون وعي، وعلى أساسه يتم إنتاج مذهب فلسفي بيروقراطي موازٍ للبيروقراطية الحقيقية القائمة المعبرة عن السيطرة المجردة للبورجوازية على مجتمعها. وبذلك يصير المذهب الفلسفي معيداً إنتاج نسق الهيمنة السائد ويصير هو نفسه هيمنة فكرية موازية للهيمنة الفعلية المادية.

---

[127]) Adorno, Against Epistemology, pp. 3-4.
[128]) Ibid: P. 34.

وتحضرنا في هذا السياق أطروحة ماكس فيبر حول السلطة البيروقراطية والطابع العقلاني الشكلي المجرد لهذا النوع من الهيمنة السياسية والاجتماعية، وتشبيهه إياها بالقفص الحديدي الذي يسجن المجتمع كله في داخله[129]. يستوحي نقد أدورنو السابق لفلسفة هوسرل هذا التشخيص الذي قدمه فيبر لطبيعة السلطة الحديثة، ويقيم التوازي بين هذا النمط الحديث للهيمنة ولممارسة السلطة من جهة وفلسفة هوسرل من جهة أخرى. وهذا يعني أن تحليل أدورنو السوسيولوجي للفلسفة ليس مديناً لماركس بالكامل ولا يقع بكامله في نطاق التحليل الطبقي، بل يدين أيضاً لماكس فيبر، الذي كان له تأثير ملحوظ على كل فلاسفة مدرسة فرانكفورت.

2. نقد أدورنو لمفهوم الحدس الماهوي عند هوسرل:

تنوعت مواقف الفلسفات الأوروبية من مفاهيم الحدس Intuition والتصور Concept. الحدس هو الإدراك المباشر دون وسائط لشئ ما، سواء كان هذا الشئ حاضراً للإدارك الحسي أو غير حاضر، وسواء كان هذا الشئ موضوعاً حسياً أو ماهية عقلية. أما التصور أو المعرفة التصورية فهي مقاربة للشئ عن طريق صورته الذهنية، ومحاولة لإدراكه ذهنياً عن طريق العمليات العقلية المرتبطة بالمعرفة التصورية مثل التجريد والتعميم والاستنباط والاستقراء. وانقسم الحدس نفسه في الفلسفات البورجوازية إلى نوعين: حدس حسي Sensual Intuition وحدس عقلي Intellectual Intuition . الحدس الحسي هو الإدراك الحسي المباشر لشئ ما، والذي يتضمن إدراك الكلي الداخل في صميم الجزئي. أما الحدس العقلي (والذي يسميه هوسرل الحدس الماهوي Essential Intuition)[130] فهو الرؤية المباشرة لماهية الشئ العقلية والذي لا يمر بالضرورة بالإدراك الحسي ولا بالاستنباط التصوري.

ناصر كانط الحدس الحسي وحده وأنكر إمكان حصول المعرفة البشرية على الحدس العقلي، ذلك لأن الفهم لديه ليس له من طريق لإدراك الكليات إلا من التصورات الحسية والحدوس الحسية بمساعدة المقولات القبلية. والحدس العقلي

---

[129]) Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and Other Writings. Ed. Peter Baehr. Trans. Gordon C. Wells. Penguin Classics, 2002. P.121.

[130]) Husserl, Logical Investigations, 2 Volumes, Translated by J. N. Findlay (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), vol.II, P. 607ff.

كذلك هو الحدس الخالق لموضوعه بمجرد التفكير فيه. وأبرز مثال على ذلك هو الكوجيتو الديكارتي. فالأنا أفكر توجد بمجرد التفكير فيها؛ إذ بمجرد ممارسة فعلها وهو التفكير، توجد ككيان فعلي. ويمثل فيشتة الفيلسوف الأهم والأبرز الذي تمسك بإمكان الحدس العقلي بعد كانط، ذلك لأن ماهية الأنا عنده، ووجودها ذاته، يعتمد عى الحدس العقلي بها، ذلك الحدس الذي يخلق الأنا بجرد التفكير فيها[131]. فبمجرد ما أن يفكر المرء في ذاته فهو يخلق ذاته. وتوسع شلنج من بعد فيشتة في هذا المفهوم، وضم إليه إمكانية الإدراك المباشر لحقائق الوجود كلها[132]. وانتشرت فلسفات الحدس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة لدى برجسون وهوسرل. وتستند فينومينولوجيا هوسرل على إقامة علم للماهيات الخالصة بمجرد التفكير فيها، في استقلال عن أي تفكير تصوري أو استنباطي مثل الذي يسود في العلوم الطبيعية. وصار حدس الماهيات هو الهدف الأساسي للمنهج الفينومينولوجي عنده[133].

ونستطيع بناء على ما يقوله أدورنو عن فلسفات الحدس، سواء عند شلنج أو عند برجسون وهوسرل (والذي يتفق مع لوكاتش في "تحطيم العقل" في نقده لشلنج[134] وضع التحليل الآتي. الفلسفات التصورية - ديكارت، سبينوزا، لايبنتز، كانط، هيجل – تكشف عن مرحلة تاريخية في تطور البورجوازية، حيث كانت منشغلة بالإنتاج المادي وبعملية السيطرة على الطبيعة وبخلق الأسواق لمنتجاتها وتوسيعها، وإقامة تراكم رأسمالي في صورة أدوات إنتاج وثروات مادية (لا نقدية). هذه المهمة تطلبت من البورجوازية الدخول في

---

131) Fichte, J.G., The Science of Knowledge. Translated by Peter Heath and John Lachs (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 96-99.

132) F.W.J. Schelling, "System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular (1804)", in Idealism and the Endgame of Theory. Translated and edited by Thomas Pfau (New York: State University of New York Press, 1994), pp. 141ff.

133) Husserl, Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. Translated by Boyce Gibson (London: George Allen and Unwin, 1967), PP. 110-111; Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Trans. By David Carr (Northwestern University Press, 1970), PP. 121-124.

134) Lukacs, The Destruction of Reason, pp. 129ff.

تفاصيل العملية الإنتاجية إلى أدق تفاصيلها؛ والدخول أيضاً في عملية التبادل التجاري والتخطيط لها إلى أدق جزئياتها. وكذلك عملية بناء الدولة البورجوازية، إذ تطلبت منها الاهتمام بالدقائق والتفاصيل المتعلقة بالإدارة وبعمليات البيروقراطية المفصلة وبإجراءات جهاز الدولة وبالقوانين الجزئية المفصلة والقواعد الدقيقة.

انعكس هذا الوضع الاقتصادي والسياسي على فكر البورجوازية، بأن تمثل فكرياً وفلسفياً في تفضيل فلسفاتها للمعرفة التصورية، وكذلك المعرفة التجريبية لدى لوك وهيوم، ذلك لأن هذا النوع من المعرفة هو الذي يناسب نشاطها المادي ودورها في العملية الإنتاجية والسياسية. أما عندما نجحت البورجوازية في السيطرة على العملية الإنتاجية وعلى جهاز الدولة، وصنعت آلة بيروقراطية ذاتية التسيير تسيطر بها على المجتمع دون حاجة إلى الانشغال بالتفاصيل؛ وعندما صنعت مؤسسات مالية تسيطر بها على العمليات الإنتاجية والتجارية بطريقة غير مباشرة وبعيدة عن الدخول في تفاصيل الإنتاج والتسويق، فقد مال فكرها إلى المعرفة الحدسية، المعرفة المباشرة دون وسائط تجريبية أو تصورية. إن عمليات الإدراك الحسي والاستدلال التصوري تعبر عن فكر طبقة منشغلة بنفسها في العملية الإنتاجية وفي التخطيط لها ومراقبتها وضبط سيرها، أما عملية الحدس العقلي الماهوي فتعبر عن عقلية تسيطر من بعيد عن طريق مؤسسات ذاتية التسيير، الدولة والسوق والبورصة والشركة المساهمة. إن العصر الذي شهد صعوداً للمعرفة الحدسية هو نفسه العصر الذي شهد تحول البورجوازية من طبقة منتجة منشغلة مباشرة في العملية الإنتاجية والعملية التجارية وخلق الأسواق وتوسيعها، مشتغلة في ملكيتها الخاصة العينية Private Property، إلى طبقة مالية مراكمة لرأس المال النقدي وحسب، حيث تكون ملكيتها غيابية Absentee Ownership. إذ تحول نشاطها من الإنتاج المباشر وعمليات التبادل المباشرة إلى المعاملات المالية عبر البنوك والبورصات والشركات المساهمة. وتحولت البورجوازية من مالكة لأصول مادية Tangible، إلى مالكة لأصول مالية Financial. وصارت هي الطبقة التي تخلق المال من المال عن طريق عمليات الإئتمان والإقراض وباستخدام وسطاء آخرين غيرها لخلق الأرباح؛ تلك الأرباح التي صارت تأتي من المعاملات النقدية لا من العملية الإنتاجية. وتحولت بذلك إلى المضاربة (والتي تعني في الإنجليزية Speculation، وتترجم أيضاً بالتأمل)، والاتجار بالمال

باعتباره السلعة الرأسمالية الأساسية، دون المرور بالعملية الإنتاجية وعملية الدوران التجاري.

وفي هذا الوضع الجديد كان من الطبيعي والمنطقي أن يتحول المفكر البورجوازي من المعرفة التصورية والتجريبية إلى المعرفة الحدسية. فالإدراك الحدسي المباشر للحقائق والماهيات هو النظير والمعادل الفلسفي للمضاربات النقدية، أي الاستخدام المباشر للنقود كرأس مال بهدف تحقيق الربح المباشر، أو الاعتماد على أصول نقدية في صورة أسهم وسندات وأصول مالية بنكية لتحقيق الفائدة دون وعي بالعملية الإنتاجية الحقيقية التي هي المصدر الأصلي الفعلي للربح أو بالأحرى للقيمة الزائدة. فالفيلسوف الذي يتبنى المعرفة الحدسية يناظر المستثمر الذي يضارب في البورصة (و"المتأمل" و"المضارب" يشير إليهما مصطلح واحد هو Speculator)، والذي يدرك الماهية مباشرة أو يحقق الربح مباشرة دون الدخول في تفاصيل العملية التصورية أو عملية الإدراك الحسي، أو دون المرور بالعمليات الإنتاجية والتبادلية. وبوعي كامل بمثل هذا التحليل الذي نقدمه هنا، هاجم لوكاتش وأدورنو وكل الفلاسفة الماركسيون فلسفات الحدس، كما يظهر من أدورنو في كتابه عن هوسرل، ولوكاتش في "تحطيم العقل". والملاحظ أن تحليلنا هذا هو الذي يعطي التفسير الصحيح لما يقوله أدورنو عن تشيؤ الفكر Reification of Thought. فهذا التشيؤ هو استقلال الأفكار الفلسفية عن العالم المادي الواقعي، وتشيؤ العلاقات الاجتماعية الفعلية والعلاقات الإنتاجية والاقتصادية في صورة أفكار. التناقض بين التشيؤ والفكر يتمثل في أن التشيؤ هو تحول علاقة اجتماعية أو اقتصادية إلى شئ، في حين أن تشيؤ الفكر ليس تحول الفكر إلى شئ مادي، بل العكس، فهو تحول علاقة اقتصادية – اجتماعية إلى فكرة أو شئ فكري.

وعلى الرغم من أن أدورنو يكشف عن أن لجوء هوسرل إلى فكرة الحدس الماهوي هو تعبير عن الشرط الاقتصادي – الاجتماعي الجديد للبورجوازية ومستجيباً للتحول الجديد في نمط نشاطها الاقتصادي، إلا أننا نفاجأ بأن أدورنو يتهم هوسرل بالردة إلى البدايات الأولى للفلسفة البورجوازية بإصراره على مركزية هذا الحدس الماهوي وأهميته القصوى[135]. فكيف يستقيم ما يسميه أدورنو ردة هوسرل regress مع التحليل الذي قمنا به في الفقرة السابقة

[135]) Adorno, Against Epistemology, P. 54.

والتي كشفت عن استجابة فلسفة هوسرل لأحدث مستجدات التحول الجديد لنمط الإنتاج البورجوازي؟ لقد قلنا إن فلسفات الماهية تميز البورجوازية في مرحلتها النقدية وتستجيب لعصر رأس المال المالي Finance Capital، فكيف تكون فلسفة هوسرل في الماهية في الوقت نفسه ردة إلى البدايات الأولى للفلسفة البورجوازية؟

إن ما يقصده أدورنو بهذا الاتهام أن بدايات الفلسفة البورجوازية الأولى شهدت تمسكاً بفلسفة الماهية خاصة عند المتصوفة الألمان ومالبرانش وصعود الأفلاطونية في إيطاليا في عصر النهضة بالإضافة إلى أفلاطونيي كيمبردج. فقد كانت هذه التيارات الفلسفية هي بالفعل البدايات الأولى لفلسفة البورجوازية[136]. ونستطيع أن نستوعب تشخيص أدورنو لردة هوسرل إلى هذه الفلسفات عندما نعرف أن البورجوازية في بداية ظهورها لم تكن منشغلة بالعملية الإنتاجية مباشرة قبل العصر الصناعي؛ ذلك لأن ظهور البورجوازية على مسرح التاريخ يسبق عصر الثورة الصناعية، وترافق مع العصر المركانتيلي، أي العصر التجاري، حيث كان نشاطها الأساسي تجارياً ومالياً، إذ كانت الطبقة التجارية عن أصالة، وكان التراكم الرأسمالي لديها متخذاً شكل اكتناز الذهب والفضة ولم يكن تراكماً صناعياً بالمعنى الذي سوف يكون معروفاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لقد كان نشاط البورجوازية في بداية ظهورها تجارياً نقدياً، وكان هذا هو سبب تفضيل فلسفاتها لحدس الماهيات ولمفهوم الماهية نفسه، إذ كان هذا المفهوم وما يرافقه من نظرية في المعرفة هو المناسب لنشاطها المادي.

وهذا هو السبب في وصف أدورنو لفلسفة هوسرل في الماهية بالارتداد إلى العصر المركانتيلي، ووصفه لفلسفة برجسون في الماهية أيضاً على أنها من البقايا الفكرية للعصر المركانتيلي. كانت البورجوازية في هذا العصر متعاملة مع النقد باعتباره سلعة، وخاصة مع الذهب والفضة باعتبارهما السلع الرأسمالية الأساسية. وسيطرتها على العملية التجارية بالكامل في أنحاء أوروبا نتيجة لسيطرتها على طرق التجارة شرقاً وغرباً، كشف عن معاملتها للتعاملات النقدية على أنها المصدر الوحيد للربح، ونظرتها للربح على أنه يتحقق بالتجارة

---

[136]) وهذا كما أثبت هوركهايمر في تناوله لفلسفات عصر النهضة في مقاله "بداية فلسفة التاريخ البورجوازية": Horkheimer, Max, “Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History”, in Between Philosophy and Social Science, pp. 313ff.

وحدها، وإلى الذهب والفضة على أنهما خالقان للقيمة من ذاتيهما ويمثلان القيمة في ذاتها، وذلك قبل ظهور العصر الصناعي واكتشاف العمل باعتباره المصدر الأساسي للقيمة. وبذلك انشغلت البورجوازية في العصر المركانتيلي الذي كان أول عصر تشهده، في عمليات المضاربة وفي خلق الربح مباشرة من التجارة ومن التبادل النقدي، دون المرور بأي عملية إنتاجية نظراً لعدم ظهور الآلة. وهذا ما أدى إلى الظهور المبكر لفلسفات الحدس في عصر البورجوازية الأول، الذي تصادف أن كان مشابهاً للغاية مع عصرها الأخير وهو عصر الرأسمالية المالية. وعلى الرغم من أن العصر التجاري كان هو العصر الأول الذي شهد ميلاد البورجوازية، إلا أنه سرعان ما انتهى بقدوم الثورة الصناعية وتوسع الإنتاج الآلي الكبير، فصارت القيمة بذلك تُخلق وتُنتج في مجال العمل والإنتاج المادي والسلعي الموسع لا في المعاملات التجارية والنقدية وحدها، وعندئذ اختفت فلسفات الحدس وفلسفات الماهية لتفسح الطريق أمام العقلانية والتجريبية. لكن مع انتهاء عصر الصناعة الكثيفة والثقيلة وظهور الرأسمالية المالية المشابهة للمركانتيلية في سيطرة المعاملات النقدية على الاقتصاد كله، عادت فلسفات الحدس والماهية مرة أخرى مع هوسرل وبرجسون.

3. المنطق الخالص واقتصاد التبادل:

قام أدورنو بتحليل نظرية هوسرل في المنطق الخالص والتي وضعها في مقدمة طويلة جداً لكتابه "أبحاث منطقية". وعند تحليله لهذه النظرية يكشف أدورنو عن أنها تعبر عن اغتراب الفكر وتشيئه، وكذلك عن نمط اقتصاد التبادل الذي يكمن في تفاصيل هذه النظرية.

هدف هوسرل من إقامته لمنطق خالص أن يكون منطقاً للفكر معبراً عن أكثر أشكاله عمومية وكلية وصورية. وهو يختلف عن المنطق الصوري في أن الأخير هو مجرد منطق لشكل الفكر، في حين أن المنطق الخالص هو منطق للحقائق الماهوية الكلية التي يمكن للفكر أن يتوصل إليها قبلياً[137]. ويحكم أدورنو على هذا المنطق الخالص بأنه منعزل ومنفصل عن كل محتوى عيني وفي الوقت نفسه يتماهى بإطلاق مع الفكر المجرد، بمعنى أن ما يميزه هو أنه يتجرد عن المحتوى العيني للفكر، أي للموضوعات التي يفكر بها. فهو يعزل الموضوعات الأنطولوجية جانباً، وفي الوقت نفسه لا يجد له من موضوع يتعلق

[137]) Husserl, Logical Investigations, vol. I, pp. 144ff.

به بعد أن عزل المجال الأنطولوجي إلا مجال الفكر المجرد. فالمنطق الخالص عند هوسرل هو ذلك المنطق الذي يعبر عن قوانين الفكر الداخلية باعتباره مستقلاً عن أي واقع عيني، وباعتبار أن هذه القوانين قادرة على إنتاج الحقيقة في معزل عن تفاعلها مع الواقع. إذ أن الحقيقة عند هوسرل هي من إنتاج الذات العارفة، والمنطق الخالص وهو منطق الإنتاج الذاتي للحقيقة من داخل ذاتها، وهو بذلك يقدم صورة جديدة للكوجيتو الديكارتي ولفلسفة الأنا المطلق عند فيشتة.

هذا الإنتاج الذاتي للحقيقة من داخل الذات العارفة وبمعزل عن أي تفاعل مع العالم الخارجي يناظر على المستوى الاقتصادي عصر رأس المال المالي الذي صار فيه الربح يتحقق من خلال عمليات الإدارة المالية للنقود دون الدخول في العملية الإنتاجية الحقيقية. فالمنطق الخالص هو منطق سوق الأوراق المالية التي تحقق النمو الاقتصادي والتنمية وتخلق الربح من العمليات المنصبة على إدارة المال. المنطق الخالص هو منطق الرأسمالية المالية. ويصف أدورنو هذا المنطق بأنه "تشيؤ المنطق باعتباره الاغتراب الذاتي للفكر"[138]. وما يجعل هذا الفكر مغترباً هو شكليته وصوريته وانفصاله عن أي محتوى عيني. فمن طبيعة المحتوى العيني لموضوعات الفكر أن لا تكون ثابتة أبداً ومتغيرة دائماً، وفي مقابل هذا التغير الدائم يحاول هوسرل فرض الثبات الصوري على الفكر الذي ينشغل في معرفة ماهيات ثابتة. وهذا ما يجعل هوسرل يتصور أن موضوعات الفكر واحدة ويتصورها على أنها تشكل وحدة Unity، ويقيم بينها وبين الفكر الذي يتأملها علاقة هوية تامة. لكن هذه الهوية زائفة ووهمية لأنها تعبر عن الاغتراب الذاتي للفكر. ويصف أدورنو هذه الهوية المجردة بين الفكر ومحتواه الموضوعي، أي بين فعل التفكير وموضوع التفكير، بأنها مجرد تجريد Abstraction، أي تجريد الفكر من محتواه العيني المتغير دائماً لإدراكه ثابتاً ثبات الماهيات التي يدركها.

هذه الهوية الصورية وهذا التجرد من الاختلاف والتغير العيني لموضوعات الفكر يرجعه أدورنو إلى "الشكل السلعي الذي تتأسس هويته في تساوي القيم التبادلية equivalence of exchange values"[139]. ويقصد أدورنو

---

[138]) Adorno, Against Epistemology, P. 69.
[139]) Ibid:P. 70.

بذلك أن الأساس الحقيقي، المادي والواقعي، للهوية التي يظهر بها شكل الفكر ومحتواه، وللطابع المجرد الذي يظهر به منطق الفكر، يرجعان إلى عملية التبادل السلعي في المجتمع الرأسمالي. تتأسس هذه العملية في معاملة كل السلع على أنها متساوية من جراء تعبيرها عن قيمة واحدة هي قيمتها التبادلية، أي تلك القيمة التي يتم على أساسها تبادل كل السلع مع بعضها البعض. هذه القيمة هي تجريد للسلع من قيمها الاستعمالية ومن كيفياتها العينية المتنوعة للوصول إلى قيمة كمية مجردة. هذا التجريد العيني، الواقعي والمادي هو أساس التجريد الذهني. فقبل أن يقوم العقل البشري بتجريد ذهني تصوري يكون الإنسان نفسه قد مارس التجريد العيني المادي في نشاطه الاقتصادي. ومن الواضح أن أدورنو يعتمد في هذه الفكرة على ماركس، وكذلك ألفرد زون ريتل[140] الذي كان على معرفة وثيقة به وبفكره منذ وقت مبكر وقت كتابته للأصول الأولى التي أخذ منها كتابه عن هوسرل. فالطابع المجرد الذي تظهر به قوانين الفكر يتأسس على عملية واقعية قبل أن يتأسس على عملية فكرية، وهي العملية الاقتصادية التي يتم فيها التجرد من القيم الاستعمالية للسلع لإقامة التساوي وإمكانية التبادل بينها على أساس كمي مجرد، هو قيمتها التبادلية المشتركة بين كل السلع والتي تجمعها معاً.

وعندما تتأمل الذات العارفة في مجال الفكر الخالص، تكون مشروطة بهذه العملية التبادلية لكن دون وعي منها، ويتحول التشيؤ المادي لعلاقات التبادل في السوق في صورة القيمة التبادلية إلى تشيؤ ذهني في صورة منطق شكلي خالص ومجرد. لكن الذات العارفة لا تدرك أن عمليات التجريد تقوم بها الذوات الفاعلة التي تقوم بالتبادل الفعلي بين السلع، قبل أن تقوم هي بهذه العملية. ولذلك تعتقد أن عملية التجريد تخصها هي وحدها وتعتقد أن التجريد لا يمكن أن يكون إلا ذهنياً وتصورياً، وبالتالي يظهر التجريد أمامها على أنه نشاطها هي، نشاط الذات العارفة وحدها، بل على أنه هو الذات العارفة نفسها لما تتصف به هذه الذات من طابع مجرد؛ وبالتالي تظهر أمامها الذات على أنها في هوية تامة مع عمليات التجريد بسبب أنها هي التي تقوم به. ومن هنا ينشأ وهم هوسرل الذاهب إلى هوية فعل التفكير noesis ومضمون التفكير noema، وهو وهم ناتج عن عملية التبادل نفسها.

---

[140]) Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour, pp. 17-22.

لكن الفرق كبير بين عملية التبادل السلعي الفعلية وعملية التجريد الذهني. فالفاعلون الداخلون في عملية التبادل السلعي يصابون بالتشيؤ لأنهم يعتقدون أن في السلع قوة سحرية تجعلها قابلة للتبادل مع بعضها البعض، إذ يعتقدون أن القيمة التبادلية داخلة في صميم جوهر السلع وأن السلع تحمل قيمها التبادلية كصفات أساسية، وهم بذلك لا ينتبهون إلى أن نوعاً معيناً من العمل هو الذي يجعل السلع متصفة بالقيمة التبادلية وهو العمل الاجتماعي المجرد. أما القائم بعملية التجريد الذهني فهو مصاب بتشيؤ من نوع آخر، لا يعتمد على الاعتقاد في أن القيم التبادلية داخلة في صميم السلع وأن السلع يتم تبادلها مع بعضها البعض بناء على قيمها التبادلية النسبية بين بعضها البعض (في حين أن العمل المجرد هو الذي يجعل السلع قابلة للتبادل منذ البداية)، بل يعتمد على إقامة هوية تامة بين فعل التجريد والقائم بهذا الفعل وهو الذات العارفة المفكرة. وبذلك لا تستطيع الذات العارفة التمييز بين فعل التجريد والقائم بهذا الفعل وتصنع هوية زائفة بينهما.

وحقيقة الأمر أن المجتمع هو الذي يقوم بالتبادل لا الذوات الفردية، وبالتالي فإن الفكر الفلسفي يشيئ هذا المجتمع ويختزله في صورة الذات، وتصير تلك الذات التي يقصدها الفكر الفلسفي ليست هي الذات الفردية بل الذات الجمعية، المجتمع كله منظوراً إليه على أنه ذات واحدة. ويعتقد الفكر الفلسفي أنه بتصوره الجديد هذا عن الذات الجمعية، الذات الكلية الشاملة التي هي فوق الذوات الفردية trans-individual subject/ trans-subjective subject، قد تجاوز النزعة الفردية والنزعة الذاتية الضيقة، لكنه لم يفعل شيئاً سوى أنه قام بإلقاء ذاتيته نفسها إلى المجتمع كله واختزله إلى مجرد ذات واحدة، تعبيراً عن رغبة البورجوازية في إضفاء الوحدة التامة بين كل الطبقات المشكلة للمجتمع، وعن رغبتها في صنع مجتمع على صورتها الذاتية الفردية، وفي القضاء على أي اختلاف أو تنوع أو تناقض أو صراع في هذا المجتمع.

4. الأسس الاجتماعية والاقتصادية لمفهوم الحقيقة:

عالج أدورنو المفهوم الفلسفي عن الحقيقة في أكثر من عمل، أهمهم محاضراته حول كتاب كانط "نقد العقل الخالص"، وكتابه عن هوسرل، وكتابه الأخير "الجدل السلبي". ولأننا الآن في معرض تناول نقده لمفهوم الحقيقة كما

ظهر في فينومينولوجيا هوسرل، فيجب علينا البدء بتناول معالجاته لنفس هذا المفهوم في أعماله الأخرى تمهيداً لتناول نقده في فلسفة هوسرل.

يذهب أدورنو إلى أن المعالجة الفلسفية للحقيقة باعتبارها شيئاً يدوم ويستمر، تظهر عادة عندما تتطور المجتمعات وتظهر المدن وينشأ الاقتصاد التبادلي. فما ينتج عن هذه التطورات الاجتماعية والاقتصادية هو ظهور فكرة تقول إنه لا يجب أن يظهر شئ جديد إلى الوجود، وأن الجديد مصدر لعدم الأمان نظراً لأن الاستقرار المصاحب لنمو المجتمع واستقرار الناس في المدن يجعل الإنسان متمسكاً بكل ما هو ثابت ويخشى كل ما هو متغير. وفكرة الحقيقة باعتبارها تكمن فيما هو ثابت وواحد تعبر عن الخوف من المختلف، ذلك الخوف المرتبط أيضاً بتطور المجتمع نحو المزيد من الاستقرار؛ لأن اعتياد البشر على الاستقرار يجعلهم يعتادون كل ما هو مألوف ويخشون كل ما هو مختلف. وبالتالي تصبح الحقيقة كامنة فيما هو واحد وثابت ودائم، ويكون الخطأ واللاحقيقة من نصيب كل ما هو متغير ومتحول ومتحرك. ويذهب أدورنو إلى أن نزوع البشر نحو الأمان يجعلهم ينظرون إلى الملكية على أنها الضامن الوحيد لأمانهم واستقرارهم[141]. لكن الأشياء موضوع الملكية في تغير دائم ليس للفرد تحكم مطلق فيها، ولذلك تتحول الملكية باعتبارها مصدر الأمان من ملكية أشياء مادية إلى ملكية المرء لذاته. فذات المرء هي الشئ الوحيد الذي لا يمكن أن ينفصل عنه أبداً. وبذلك تتحول الذات إلى المصدر والأساس النهائي للحقيقة. وهنا يعبر أدورنو عن الأساس الاجتماعي المادي اللاواعي للكوجيتو الديكارتي ولمفهوم الذات والوعي الذاتي عبر تاريخ الفلسفة الحديثة كله. وعلاوة على ذلك فإن فكرة الحقيقة باعتبارها ملكية وباعتبارها ملكية للذات، أي ملكية خاصة بها، يعبر عن عقلية بورجوازية تماماً تربط بدون وعي بين الحقيقة والملكية الخاصة.

كان هذا المفهوم عن الحقيقة باعتبارها شيئاً يخص الذات وملكية خاصة لها هو الذي يكمن خلف فلسفة هوسرل. لكن الشئ الجديد الذي قدمه هوسرل هو كيفية حصول الذات على هذه الحقيقة باعتبارها ملكية خاصة بها. وفي تفصيله لكيفية حصول الذات على الحقيقة يكشف هوسرل أيضاً عن العقلية البورجوازية. فكيفية التحصل على الحقيقة عنده توازي كيفية تحقيق الربح في

141) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 26.

عالم الاقتصاد التبادلي الرأسمالي، أي الحقيقة باعتبارها ذلك المتبقي بعد حذف تكاليف الإنتاج[142]، أي بعد حذف كل ما لا ينتمي إلى صميم الذات العارفة أو بالأحرى الذات المستثمرة. ويتضح هذا التحليل عند تعرفنا على نقد أدورنو لمفهوم هوسرل عن الحقيقة.

يذهب أدورنو إلى أن فينومينولوجيا هوسرل وخاصة في المقدمة الطويلة التي وضعها لكتابه "أبحاث منطقية" عن المنطق الخالص، تكشف عن التصور التقليدي للحقيقة باعتبارها الشئ المتبقي بعد حذف كل ما هو متغير ومتحول. فهوسرل عن طريق منهجه في الوضع بين الأقواس والاختزال والرد الفينومينولوجي للوصول إلى الحقيقة المتبقية بعد كل هذه الحذوف والردود، إنما يكرر نفس التصور البورجوازي المادي، بل النقدي، عن الحقيقة باعتبارها الربح المتبقي بعد حذف التكاليف. بمعنى أن هذا التصور عن الحقيقة باعتبارها هي المتبقي، هو انعكاس فكري للعملية المادية الاقتصادية التي تتوصل إلى الربح الصافي بعد استبعاد تكاليف الإنتاج وأجور العمال. فالحقيقة تظهر للفكر البورجوازي على أنها هي الربح الصافي. ومن الواضح هنا تأثير ماركس بصورة غير مباشرة وبألفريد زون ريتل أيضاً. لكن الملاحظ هنا أن أدورنو لا يمارس مجرد رد للمقولات الفلسفية إلى أساسها المادي، بل يرد مقولات فلسفية خاصة بالفكر البورجوازي إلى أساس مادي خاص ومتعين وهو نمط الإنتاج البورجوازي. وهذا هو ما قصدناه من البداية من أن تفسير أدورنو للفلسفة ينتمي للمادية السوسيولوجية، لا المادية بوجه عام.

ولما كان هناك ارتباط أصلي بين الحقيقة والذات العارفة في كل الفلسفات الحديثة، فإن نفس التحليل الذي قدمه أدورنو لمفهوم الحقيقة يقدمه بالمثل لمفهوم الذات. فالحقيقة في العقلية البورجوازية هي حقيقة الذات والتي تضفيها على العالم، سواء في الكوجيتو الديكارتي أو في مقولة كانط الشهيرة أن العالم هو الذي يدور حول الذات لا العكس (وهذا هو معنى ثورته الكوبرنيقية)، أو تصور الأنا المطلق عند فيشته، أو الروح المطلق عند هيجل، أو حقيقة العالم باعتبارها

---

142) Husserl, Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology (London: George Allen and Unwin, 1967), pp.373ff; Husserl, Logical Investigations, 2 Volumes, Translated by J. N. Findlay (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), Vol. II, P. 775 - 776.

إرادة الذات وتمثلها عند شوبنهاور، أو الحقيقة باعتبارها هذ الذات الترانسندنتالية أو الذات الخالصة عند هوسرل، أو الحقيقة باعتبارها الوجود الحقيقي للدازاين عند هايدجر. فطريقة توصل الفكر البورجوازي إلى مفهوم الحقيقة وطبيعة هذا المفهوم هي نفسها الطريقة التي يتوصل بها إلى كل المفاهيم الذاتية: الكوجيتو، الذات الترانسندنتالية، الأنا الخالص، الروح المطلق، الدازاين. فمنهج الوصول إلى مفهوم الحقيقة هو نفسه منهج الوصول إلى المفاهيم الذاتية السابقة وهو المنهج الردي الاختزالي. وهو نفس منهج حساب التكاليف والأرباح في الاقتصاد النقدي للوصول إلى صافي الربح، الذي هو الحقيقة وهو الذات الحقيقية.

ويتمثل هذا المنهج في إقصاء كل ما يعد هامشياً وعارضاً وزائفاً، بحيث إن ما يتبقى بعد هذا الإقصاء هو اللازم والضروري والآمن، "شئ يمكن أن أحمله في يدي بصفة دائمة"[143]. هذا الشئ هو الحقيقة وهو الذات وهو الربح الصافي وهو الملكية الخاصة. ويظهر هذا المنهج لدى ديكارت في شكه المنهجي الذي يقوم على استبعاد كل ما ليس فكرياً خالصاً ولا ينتمي إلى الأنا أفكر، أي لا ينتمي إلى نشاط الذات الفكرة أو بالأحرى المتاجرة المستثمرة (والملاحظ أن ديكارت كان يكتب تأملاته الفلسفية في هولندا التي كانت تشهد قمة التطور الرأسمالي في عصره، وتشهد اقتصاداً تجارياً نقدياً متطوراً للغاية عن بقية القارة الأوروبية. ولاشك أن المحيط الاجتماعي الذي كان يعيش فيه ديكارت قد أثر في تأملاته 'الميتافيزيقية')، وفيشته في تأسيسه لمذهبه في الأنا المطلق الذي يتوصل إليه عن طريق استبعاد كل ما هو خارج هذه الأنا، وهوسرل خاصة في الخطوة الأولى من منهجه الفينومينولوجي وهي الإبوخيه، وكذلك في خطوة الرد الترانسندنتالي الذي يهدف إقصاء الوعي التجريبي والوصول إلى الوعي الخالص.

ويكشف أدورنو عن الجانب الاقتصادي المتخفي في هذه الطريقة في التفكير بقوله إن الأنا أفكر أو الذات الترانسندنتالية أو الأنا المطلق أو الوعي الخالص (وكلها بمعنى واحد) هو الربح الذي يتبقى بعد طرح تكاليف الإنتاج، تلك التكاليف التي لا تزال تقع في مجال الخبرة التجريبية والوعي التجريبي (كانط) أو الوعي الطبيعي (هوسرل) أو وعي الحياة اليومية (هايدجر). فالخالص

[143]) Adorno, Kant's Critique of Pure Reason, P. 25.

الحقيقي هو في حقيقته الربح الخالص. صحيح أن كل هذه المذاهب الفلسفية تعترف بارتباط المعرفة بالخبرة التجريبية، إلا أنها تذهب إلى أن المعرفة لا تنشأ كلها عن الخبرة التجريبية كما ذهب كانط، إذ أن لها أصلاً آخر قبلياً. وإذا ترجمنا هذه الفكرة إلى لغة الاقتصاد، قلنا إنه على الرغم من أن الإنتاج يبدأ بالعمل والمواد الخام (خبرة تجريبية وعالم تجريبي)، إلا أن هذه ليست كل مقومات الإنتاج وليست هي المصادر النهائية الكاملة للربح. إذ أن الحافز الأساسي الذي تنتظم وفقه العملية الإنتاجية كلها هو القبلي الخالص لا التجريبي، أي ذلك الشئ الذي تبدأ عنده ومنه كل العملية الإنتاجية أو العملية المعرفية. هذا القبلي الخالص هو رأس المال الذي يشتري قوة العمل وأدوات الإنتاج والمواد الخام. في العقلية البورجوازية يجب أن تبدأ المعرفة بشئ خالص وقبلي تماماً مثلما تبدأ العملية الإنتاجية برأس المال الذي هو القبلي الخالص الفعلي. وأدورنو بذلك يقوم بالمماثلة بين عملية الإنتاج الرأسمالية وعملية المعرفة كما تدركها العقلية البورجوازية. وبالتالي تكون نظريات المعرفة البورجوازية انعكاسات ذهنية لعملية العمل البورجوازية.

كان هذا عن وضع مفاهيم الحقيقة والذات في الفلسفات البورجوازية طوال تاريخها. لكن يكتسب عداء هوسرل لكل ما هو تجريبي ولعالم الخبرة التجريبية والوقائع وللموقف الطبيعي للوعي معنى خاصاً جداً معبراً عن البورجوازية في مرحلتها المتأخرة بعد أن صارت منشغلة بالمعاملات المالية وبخلق المال من المال دون المرور بأي عملية إنتاج حقيقية. في هذه المرحلة، ينعكس نشاط البورجوازية التي كفت عن أن تكون الطبقة الصناعية المنتجة وطبقة رواد الصناعة، وصارت طبقة مالية مستثمرة بالنقد وفي النقد، أقول ينعكس على فكرها الفلسفي ووعيها الفلسفي ويصير استبعاداً لكل ما له علاقة بعالم الواقع والطبيعة والخبرة التجريبية. فلما كانت البورجوازية قد تحصلت على رأس مال مالي تستطيع أن تنظر إليه على أنه حقيقتها وأمانها ووسيلة تحقيق أرباحها دون الدخول في العملية الإنتاجية، صار فكرها الفلسفي مستغنياً عن كل ما له علاقة بعالم الخبرة التجريبية ومتمسكاً بكل ما هو خالص ومجرد وقبلي. والخالص والمجرد والقبلي هي صفات لأسس المعرفة كما تفهمها البورجوازية ولرأس المال المالي في الوقت نفسه. لقد كفت البورجوازية في مرحلتها المالية الخالصة والمجردة عن الانشغال بالعملية الإنتاجية التجريبية، وصارت منشغلة بالعملية المالية وحدها، التي يكون فيها الفكر الخالص المجرد تعبيراً عن ذلك العنصر

الخالص المجرد الذي تتعامل به البورجوازية: رأس المال باعتباره نقداً. يقول أدورنو: "ليس هذا مختلفاً عن الطريقة التي تنزع إليها ديناميات المجتمع البورجوازي المتأخر، ذلك لأنها [الطريقة] تمحو الخبرة [التجريبية] وتسعى نحو نسق من التصورات الخالصة، نسق من الإدارة"[144]. هذا المحو للخبرة والنزوع نحو نسق من التصورات الخالصة هو المعادل الفلسفي لانعزال البورجوازية عن عملية الإنتاج المباشرة، وتكوينها لعالم، أي لنسق مغلق ومكتف بذاته، من "التصورات" الخالصة، أي من علامات القيمة التي هي النقود. وهنا يستقل الدال عن المدلول ويصير مولداً لدالات أخرى بمعزل عن أي مدلول، وتصير التصورات مستقلة بذاتها ومنتجة لتصورات أخرى، تماماً مثلما يولد المال المزيد من المال في عالم رأس المال المالي.

رابعاً – فلسفة هايدجر والوجودية الألمانية بين الاغتراب والهيمنة:

1. فلسفة هايدجر باعتبارها إحياء للميتافيزيقا:

نظر أدورنو إلى فلسفة هايدجر على أنها شكل من أشكال الميتافيزيقا الحديثة. صحيح أن هايدجر قد اشتهر بأنه الناقد الأهم للميتافيزيقا الغربية، تحت اسم تحطيم الميتافيزيقا، إلا أنه لم يتخل عن مشروع الميتافيزيقا كله، ونقد نوعاً واحداً فقط منها وهو ميتافيزيقا الموجودات، وحول السؤال الميتافيزيقي إلى الوجود الإنساني بحيث إن مبحث الميتافيزيقا عنده تحول بالكامل إلى ميتافيزيقا الدازاينDasein ، أي ميتافيزيقا الأنماط الأنطولوجية للوجود الإنساني في عالم التناهي. ومن هنا نقد أدورنو فلسفة هايدجر باعتبارها ميتافيزيقا. لكن قبل أن ندخل في تفاصيل هذا النقد للكشف عن متضمناته السوسيومادية، يجب أن نلقي نظرة سريعة على موقف أدورنو العام من الميتافيزيقا.

نظر أدورنو إلى الميتافيزيقا على أنها شكل في التفكير ينتمي أساساً إلى الطبقات الحضرية، سواء كانت سابقة على الحداثة أو تالية لها. فالميتافيزيقا بعقلانيتها الكلية ونزعتها التصورية وتوجهاتها الأيديولوجية تعبر عن العقلية الحضرية وعن مستوى متطور من الاقتصاد النقدي. ولهذا السبب كانت بداية ظهور الميتافيزيقا في بلاد اليونان التي شهدت منذ بداية الألفية الأولى قبل الميلاد حركة تجارة واسعة، وفي القرون القليلة السابقة على ظهور الفلسفة

144) Adorno, Against Epistemology, P.118.

شهدت اقتصاداً نقدياً متطوراً[145]. وذهب أدورنو إلى أن الميتافيزيقا كانت مضطرة طوال تاريخها التالي لأن تقيم تحالفاً مع اللاهوت، أي مع التفكير العقائدي الديني. وكان هذا التحالف انعكاساً لظهور الإقطاع الذي كان الدين يعبر عنه وكانت الكنيسة والفرق الدينية انعكاساً أيديولوجياً له. ولذلك فإن الفترات التي شهدت ظهوراً قوياً للإقطاع هي نفسها التي شهدت تحالفاً بين الميتافيزيقا واللاهوت. تمثلت هذه الفترات في العصور الوسطى المتأخرة، حيث شهدت نمواً ملحوظاً للمدن التجارية في نفس وقت سيطرة الإقطاع السياسية والاقتصادية، فكان لابد من أن تهادن البورجوازيات الناشئة الطبقة الغالبة في عصرها وهي الطبقة الإقطاعية[146]، وانعكست هذه المهادنة على المستوى الفكري في صورة التوفيق الشهير بين العقل والدين أو الفلسفة واللاهوت على

---

[145]) من أهم وأشهر المعالجات السوسيومادية للفكر اليوناني باعتباره كان مشروطاً بتطور الاقتصاد النقدي، دراسات جورج تومسون وألفرد زون ريتل، وأخيراً محاضرات ميشيل فوكو في الكوليج دو فرانس بعنوان "إرادة المعرفة" لسنة 1970-1971:

Foucault, Michel, Lectures on the Will to Know. Edited by Daniel Defert, translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 133-155 passim; Seaford, Richard, Money and the Early Greek Mind: Homer, Tragedy and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 175ff.

[146]) يذهب أدورنو إلى أن الاتفاق الذي حدث بين الميتافيزيقا واللاهوت يمكن أن نبحث له عن نظير على المستوى الاجتماعي، وهو التحالف بين البورجوازية والإقطاع في العصور الوسطى المتأخرة. يقول أدورنو: "إذا كانت الميتافيزيقا واللاهوت قد وصلا أخيراً إلى اتفاق" بعد أن كان الصراع بينهما على أشده منذ العصرين اليوناني والهلينستي، "فقد كان ذلك تحالفاً يمكن مقارنته بحذر – إذا سمحتم لي باستخدام اللغة السوسيولوجية – مع ذلك التحالف بين البورجوازية والقوى الإقطاعية، والذي يمكن ملاحظته في أوقات معينة في التاريخ الحديث. فقد وجد الإثنان نفسيهما مواجهان بعدو مشترك، سواء كان التفكير التنويري الراديكالي للوضعية، أو المادية بصورة مؤقتة، المتضمنة بدرجة أو بأخرى في النظريات الماركسية، سواء فهمت هذه النظريات على نحو صحيح أو خاطئ. وربما كانت الميتافيزيقا الحالية هي وحدها المتصفة بتخليها عن مواجهتها للاهوت، في الوقت الذي شعر فيه اللاهوت بأنه ملزم باستيعاب الميتافيزيقا في مرحلة كانت فيها البورجوازية متقدمة نسبياً، عند النقطة العليا للثقافة الحضرية للعصور الوسطى. وقد فعل اللاهوت ذلك كي يبرر نفسه اعتذارياً أمام الوعي الناضج للبورجوازية الحضرية، التي أرادت أن تعرف كيف تقف الحكمة الموحاة بالنسبة لعقلها المتطور والمحرر. وكان النسق التوماوي محاولة عظمى لاستقاء هذا النوع من تبرير الوحي من الميتافيزيقا..."." Adorno, Metaphysics, P.8. لم ينتبه أدورنو إلى أن محاولة الأكويني قد سبقتها محاولات فلاسفة الإسلام العظام في تبرير الوحي بالعقل وإضفاء شئ من العقلانية عليه. لقد كان فلاسفة الإسلام هم أصحاب هذا المشروع أصلاً، ولهذا السبب كان فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيون كلهم تلاميذ لفلاسفة الإسلام.

يد توماس الأكويني ودنس سكوت وغيرهما من فلاسفة العصور الوسطى الذين استفادوا من الصيغة الرشدية في الجمع والتوفيق بين الحكمة والشريعة.

وظل التحالف بين الميتافيزيقا واللاهوت قائماً طوال هذه الفترة حتى عصر الحداثة الأوروبية. في هذا العصر تنوعت درجات تطور البلدان الأوروبية واختلفت أوضاع البورجوازية فيها. فالبلدان التي شهدت انتصاراً مبكراً للبورجوازية هي التي شهدت تنحية تامة للاهوت وتسيداً للفلسفة في أقصى صورها المناهضة للاهوت وللصيغ القديمة في التحالف بين الفلسفة والدين، أي التجريبية الإنجليزية وعقلانية سبينوزا. أما البلدان التي كانت لا تزال تشهد نزاعاً وتنافساً بين البورجوازية والإقطاع فقد كانت في حاجة إلى فلسفة مهادنة، تسمح بمساحة أكبر من العقلانية، لكن في الوقت نفسه لا تقترب من المساحة التقليدية للاهوت، وكان هذا هو وضع فلسفة كانط التي كانت تعبيراً عن عدم تمكن البورجوازية الألمانية من التحرر السياسي الكامل واضطرارها إلى مهادنة القوى الإقطاعية القديمة.

أما عودة الاهتمام بالميتافيزيقا والذي يظهر في فلسفة هايدجر فهو بالنسبة لأدورنو تعبير عن محاولة هايدجر إحياء بعض الأفكار الرجعية لتناسب العصر الرأسمالي المتأخر والذي يمثل إفلاساً تاماً للبورجوازية. إذ تمثل ميتافيزيقا هايدجر الفكر البورجوازي وهو يحاول الوصول إلى إيمان علماني جديد، أي صيغة جديدة تمثل خليطاً من الفكر الميتافيزيقي والفكر اللاهوتي (لكن دون الأفكار الدينية التقليدية عن المسيح والخلاص)، لإنقاذ الإنسان البورجوازي من أزمته الحالية. فعلى الرغم من أن الخبرات وشروط الحياة المعاصرة لم تعد داعمة للأفكار الميتافيزيقية التقليدية القديمة، تلك الأفكار التي نشأت في ظل ظروف خاصة وكانت تعبيراً عن خبرات تاريخية لم تعد موجودة الآن، إلا أننا نجد إحياءً للميتافيزيقا في فلسفة هايدجر، لكن في صورة جديدة وباستخدام مقولات جديدة أراد لها هايدجر أن تحل محل المقولات القديمة. ففي مكان اللامتناهي يضع هايدجر مقولات التناهي وعلى رأسها الموت[147]، وفي مقابل قدم العالم ولوازمه من مقولات فرعية مثل الثبات واللاتغير والتي تعني كلها

[147]) Heidegger, Martin, Being and Time. Translated by john macquarrie and Edward Robinson (Southampton: Busil Blackwel, 1983), pp. 279ff.

اللازمانية، يضع هايدجر في المقابل مقولة الزمانية ويفرع منها مقولات فرعية مثل التاريخية.

يقول أدورنو: "ليس هناك شك في أن وعي الكائنات البشرية بالزمان، ومجرد إمكانية وجود خبرة متصلة بالزمان، قد حدث لهما اضطراب عميق. ويبدو لي أن الاستجابة الدقيقة لهذا الوضع، على الرغم من كونها مجرد انعكاس له، تتمثل في محاولة الأنساق الميتافيزيقية الحالية إنقاذ هذا التصور للزمان، والذي لم يعد متاحاً للخبرة، وتقديم الزمانية باعتبارها مؤسِّسة للوجود ذاته. ولذلك فإن لهذه الأنساق نزعة لدمج ما لم يكن خاضعاً للخبرة. وهذا هو السبب الحقيقي – والذي يمتد إلى أعمق من مجرد تفسير سوسيولوجي عرضي – لتعاطف المفكرين الميتافيزيقيين الحاليين بهذه الطريقة اللافتة للانتباه مع شروط قديمة لم تعد مهمة للمجتمع، أي مع شروط حياة ريفية، أو مع اقتصاد مقايضة بسيط للمدن الصغيرة. إن ما يسمى بالموت الملحمي،والذي يُقدم في مذهب هايدجر في الموت باعتباره لحظة ضرورية في 'كلية الوجود'، والذي يقع في الحقيقة في جذر كل ميتافيزيقا الموت هذه، لم يعد ممكناً، لأن كلية الحياة هذه لم تعد موجودة"[148]. نلاحظ في هذا النص كيف يُرجع أدورنو ميتافيزيقا الموت عند هايدجر إلى شرط تاريخي اجتماعي خاص وهو الحياة الريفية واقتصاد المقايضة البسيطة في المدن الصغيرة، ذلك الشرط الذي تكشف فلسفة هايدجر عن حنين زائف إليه، تعبيراً عن نكوص الفكر البورجوازي إلى فترات زمنية قديمة فات أوانها بعد فشله في حاضره؛ ذلك الشرط الذي يؤدي إلى ظهور خبرة خاصة وهي التي يسميها "كلية الوجود أو الحياة"، وذلك في مقابل تشذر وتفتت الحياة المعاصرة، البورجوازية في الأساس، وضياع الفرد في المدينة الكبيرة وفي اقتصاد السوق اللاشخصي وقوانينه الصورية الحتمية، وفي عصر التكنولوجيا حيث الأعمال المتشابهة بل المتطابقة والحلول المستمر للآلة محل الإنسان. فيتم الشعور بأن شروط الحياة السابقة على الرأسمالية وعلى عصر التكنولوجيا هي التي توفر أماناً وحميمية أكثر للإنسان وارتباطاً أقوى بالوجود والحياة[149].

---

[148]) Adorno, Metaphysics, P. 133.

[149]) خصص أدورنو كتابه "رطانة الأصالة" The Jargon of Authenticity لنقد فلسفة هايدجر والوجودية الألمانية بوجه عام. فعلى الرغم من أن نقده لهايدجر منتشر في كل أعماله وخاصة "الجدل السلبي"، إلا أنه ركز على هايدجر في "رطانة الأصالة". والعنوان الفرعي لهذا

نستطيع بناءً على تحليل أدورنو هذا، القول إن الشروط المادية – التاريخية والاجتماعية والاقتصادية – للحياة المعاصرة، تؤدي إلى الحنين إلى شروط أخرى مخالفة لها، وهذا ما يظهر في ميتافيزيقا هايدجر وخاصة في مقولاته عن الوجود الحقيقي باعتباره الوجود الزماني الذاتي[150]. ومعنى هذا أن الميتافيزيقا، وخاصة ميتافيزيقا هايدجر، ليست مجرد تعبير مباشر عن الشروط المادية لعصرها، بل هي يمكن أن تكون تعبيراً عكسياً عن رغبة المفكر في الخلاص من هذه الشروط المعاصرة له وعودته إلى شرط مادي تاريخي سابق، وتعبيراً عن اغترابه عن عصره الذي يعتقد أن أشكالاً سابقة من الحياة هي الأقدر على تخليصه من اغترابه عن عصره.

ويكشف أدورنو عن ملمح آخر هام في إحياء هايدجر للميتافيزيقا وهو المتمثل في بنائه لها في مجال التناهي واستبعادها عن مجال اللامتناهي. فقد كانت الميتافيزيقات القديمة كلها هي محاولات لتنظير مجال اللامتناهي، والذي يضم الألوهية وخلود النفس وطبيعة العالم، ويضم كذلك مجال الحقائق الأزلية

الكتاب، والذي لا يظهر في الترجمة الإنجليزية بل موجود في الأصل الألماني فقط، هو: "في الأيديولوجيا الألمانية" Zur Deutschen Ideologie، وهو نفس عنوان كتاب ماركس وإنجلز الشهير. واختيار أدورنو لهذا العنوان الفرعي يدل على أن تعامله مع الوجودية الألمانية وخاصة مع هايدجر وياسبرز هو استمرار لنفس التعامل المادي التاريخي والسوسيولوجي مع ما أسماه ماركس وإنجلز أيضاً "الأيديولوجيا الألمانية"، قاصدين بها فلسفة فويرباخ واليسار واليمين الهيجلي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وعلاوة على ذلك فإن كلمة "الأيديولوجيا" في العنوان الفرعي لكتاب أدورنو مقصود منها نفس المعنى الذي ألحقه بها ماركس وإنجلز، ومن بعدهما لوكاتش، وهي المذاهب المثالية التي تحاول تجاوز الواقع في الفكر وحده وتقضي على التناقضات الواقعية بتجاوزها فكرياً ومثالياً. فقد عالج هذا التراث الفكري الممتد من ماركس وعبر لوكاتش إلى أدورنو وجولدمان، المثالية Idealism على أنها أيديولوجيا Ideology، مع كل ما يحمله الاشتراك الاشتقاقي للاسمين من معنى. هذا الاستعمال الخاص جداً لكلمة "أيديولوجيا" والذي يربطها بالمذاهب المثالية الألمانية تحديداً لا نجده إلا في هذا التراث الفكري، الهيجلي – الماركسي الذي يعد أدورنو أهم ممثليه. هذا بالإضافة إلى أن معنى العنوان الفرعي، أن أدورنو سوف يستمر في معالجة الفلسفات الألمانية المعاصرة له بنفس طريقة معالجة ماركس وإنجلز للفلسفات الألمانية المعاصرة لهما، أي على أنها مشروطة بالوضع التاريخي والطبقي والسياسي للبورجوازية الألمانية، باعتبارها طبقة مأزومة منذ مولدها، ناقصة النمو وناقصة التحرر وغير مكتملة من ثم فكرياً وأيديولوجياً ومشوهة فلسفياً. ولذلك يصف ترنت شروير مترجم كتاب أدورنو إلى الإنجليزية في تصديره ما يقوم به أدورنو على أنه "نقد لأيديولوجيا الوجودية الألمانية" و"رد هيجلي – ماركسي على رفض الوجودية الألمانية للعقل النقدي" (P.viii) بالمعنى الماركسي بالطبع لا بالمعنى الكانطي.

[150]) Heidegger, Martin, Being and Time, pp. 67ff; Heidegger, History of the Concept of Time, (Prolegomena), Translated by Theodore Kisiel (Indiana University Press: Bloomington 1985), pp. 143ff.

الثابتة. وتكشف ميتافيزيقا هايدجر عن الوعي البورجوازي الحديث بأن أي تفكير ميتافيزيقي في اللامتناهي صار غير ممكن، وبالتالي فإن الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة الآن هي ميتافيزيقا التناهي[151]. يقول أدورنو: "إن الميتافيزيقا [الحديثة] تبني تصورها عن اللامتناهي عبر خطوط المجال الزماني، أي عبر علاقات الملكية التي صنعها الناس والتي عند اغترابها عنهم تسيطر عليهم"[152]. يقصد أدورنو بذلك، أنه في حين أن الميتافيزيقا القديمة كانت تنظر إلى اللامتناهي على أنه خارج الزمان وخارج كل الأشياء التي تمر بالزمان، وعلى أنه ينتمي إلى مجال الأشياء الثابتة الأزلية فقط مثل المثل الأفلاطونية، فإن الميتافيزيقا الحديثة التي هي ميتافيزيقا البورجوازية، أصرت على أن يكون اللاتناهي داخل الزمان وعلى طابعه الزماني كما يظهر في فلسفة هايدجر، ومن قبله برجسون.

وكان هذا في نظر أدورنو تعبيراً عن رغبة البورجوازية في تأبيد مجتمعها والنظر إليه على أنه لامتناه. وعند النظر إلى اللاتناهي على أنه ينتمي إلى الزماني أو مجال الأشياء الزمانية، لا نحصل أبداً على اللامتناهي الحقيقي الذي يستبعد الزمانية بإطلاق، بل على اللامتناهي الزائف الذي يتأسس في الاستمرار اللامتعين في زمان خطي مستقيم. هذا التصور البورجوازي للزمان قائم على أساس التراكم الرأسمالي اللامحدود واللامتعين إلى ما لانهاية. إن اللامتناهي في نظر العقلية البورجوازية هو القابلية اللامحدودة واللامتعينة لزيادة الأرباح وإعادة استثمار القيمة الزائدة والمراكمة الرأسمالية التي لا تتوقف أبداً ولا تعرف حدوداً نهائية لأنها صارت هدفاً في ذاته، وذلك في مقابل اللاتناهي الحقيقي المتمثل في الاكتفاء الذاتي الذي يستوعب في داخله المتناهي ولا يكون المتناهي خارجه أبداً. إن الزيادة اللامتناهية للأرباح والإمكانية اللامتعينة للتراكم الرأسمالي إلى ما لا نهاية هو الأساس المادي الذي يكمن وراء إصرار الفلسفات البورجوازية على ضرورة تحقق اللامتناهي في المجال الزماني، لأن

---

[151]) وقد أكد ميشيل فوكو على هذا الملمح لميتافيزيقا هايدجر في كتابه "الكلمات والأشياء"، حيث نظر إلى فلسفة هايدجر كلها من منطلق أنها تحليل لتناهي الوجود البشري وفق شروط الحياة واللغة والاقتصاد، وأطلق عليها "تحليلية التناهي". فوكو: الكلمات والأشياء. ترجمة مطاع صفدي وآخرين. مركز الإنماء القومي، بيروت 1990. ص 260 وما بعدها.

[152]) Adorno, The Jargon of Authenticity, P. 17.

هذا المجال الزماني هو مجال التحقق الرأسمالي للقيمة الزائدة وهو أيضاً مجال دورة رأس المال.

2. المنشأ السوسيومادي لمقولة الأصالة:

ينظر أدورنو إلى الوجودية الألمانية في فترة ما بين الحربين العالميتين وما بعد الحرب العالمية الثانية على أنها مشروطة بالوضع التاريخي الجديد للرأسمالية وللحضارة الغربية عامة. تمثل هذا الوضع في زيادة اغتراب الإنسان من جراء تعميق الانفصال بين الفرد والآليات الاجتماعية والاقتصادية التي تهيمن عليه وتتحكم فيه، بحيث يؤدي هذا الانفصال إلى زيادة تفتيت المجتمع وتشظيه إلى مجرد مجموع من الأفراد مقطوعي الصلة بأي كلٍّ اجتماعي ذي معنى يجدون فيه أنفسهم ويحققون به وفيه كيانهم، وزيادة إلحاق الأفراد قهراً بالبناءات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خلقتها الرأسمالية. أدورنو إذن يصف الوضع الاجتماعي والاقتصادي الجديد على أنه مزيد من التشظي للفرد، ومزيد من التشميل للمجتمع كله وإلحاقه بالكامل داخل منطق رأس المال وملحقاته السياسية والاجتماعية.

ومع هذا الضياع للفرد ومع زيادة تفتيته وتشظيه، تظهر الوجودية الألمانية لتحاول استعادة استقلال الفرد وحريته تحت مقولة الأصالة، بحيث ترسم الذاتية كما لو أنها الملجأ الأخير للحرية المفتقدة في ظل النظام الرأسمالي بعقلانيته الأداتية وبمنطقه في الربح المعاكس تماماً لمنطق الحياة الاجتماعية. وتحاول كل الوجوديات الألمانية علاج ظاهرة الاغتراب ذات المنشأ الاقتصادي بإلحاق الأصالة والحرية والاستقلال بتلك الذات المغتربة. والوجودية الألمانية بذلك تقوم بوظيفة مزدوجة في وقت واحد، فهي تعمل من داخل الشرط الرأسمالي الحديث الذي يعمل على زيادة تغريب الأفراد وفصلهم عن أي كيانات كلية متجاوزة للأفراد وذات معنى حقيقي وأصالة، وذلك بإلحاق كل ما تم فقده رأسمالياً بالذات الفردية، وفي الوقت نفسه تفصل الحرية والاستقلال والأصالة عن أي شروط اجتماعية كلية هي السبيل الوحيد لتحققها، لتلقي بعبء تحقيقها على الذات الفردية وحدها وتجعلها قيماً فردية في الأساس؛ أي أنها تعزل تماماً قيم الحرية والاستقلال والأصالة عن المجتمع وتلقي بعبء تحقيقها على الأفراد داخل ذواتهم.

ومن هنا تصل الوجودية إلى نوع من المثالية التي تعتقد في إمكانية تجاوز سلبيات الحداثة الرأسمالية على المستوى الذاتي الفردي، وتخلي مسؤولية البناء الاجتماعي عن تحقيق هذه القيم موضوعياً، بحيث تتحول هذه القيم إلى قيم ذاتية ولا تتحقق إلا فردياً، مخلِّصة بذلك البناء الاجتماعي من مسؤولية تحقيق هذه القيم موضوعياً واجتماعياً. وهي بذلك تقوم بخدمة أيديولوجية لنسق الهيمنة الرأسمالي، الذي يظهر كما لو أنه موضوعية وضعية محايدة غير قابلة للتغيير وغير قابلة لحمل قيم الإنسانية العليا، وتلحق هذه القيم كلها بالذات الفردية كنوع من الإيمان المعلمن الجديد Secularized faith. هذا الإيمان المعلمن هو الذي توفره وجودية بول تيليش وأنطولوجيا مارتن هايدجر، وذلك بعد عزل الإيمان المسيحي التقليدي عن سياقه التاريخي الكنسي وسياقه العقائدي المتمثل في الإيمان بالخلاص بالمسيح. فمع انهيار الصيغة القديمة للإيمان المسيحي، كنسية وعقدية، من جراء عمليات التحديث والعلمنة ونزع الصفة السحرية والأسطورية عن الدين، يصير الإيمان الوحيد الممكن هو الإيمان المعلمن في صورةالثقة بالأصالة الداخلية لحرية واستقلال الذات الفردية، والوجود في العالم وهو وجود الدازاين الذي يصير في فلسفة هايدجر بديلاً عن الموقع الخالي الذي تركه المسيح الكنسي والمسيح التاريخي.

وهذا الوصف الوجودي المثالي لأصالة الذاتية يصير مقطوع الصلة تماماً بالشروط الاجتماعية الموضوعية التي يمكن أن تحقق أصالة الوجود في مجتمع رأسمالي مهيمن. هذا الانقطاع بين أصالة الذاتية في الفلسفات الوجودية وشروط تحققها الموضوعية يتحول إلى رطانة فلسفية Jargon، أي لغة سحرية تحمل دلالات معانيها من ذاتها، أي تصير الكلمات ذات قوة سحرية وحاملة لدلالات من ذاتها دون أن تدل على أي شئ موضوعي خارجها. فعن طريق قراءة المرء لأعمال الوجوديين الألمان، يشعر من كلماتهم ومصطلحاتهم كما لو أن هناك أصالة وجودية للذات الفردية. هذه الأصالة الوجودية ليس لها وجود حقيقي وموضوعي لا في الأفراد ولا في المجتمع، لكنها في الوقت نفسه أثر لمجرد مدلول الكلمات والمصطلحات الوجودية. وبالتالي تصير الأصالة والحرية والاستقلال الذي تدعو إليه الوجودية مجرد كلمات ذات معنى، لكن بدون دلالة.

إن الكلمات ذات المعنى والتي تلحق المعنى بمجرد قوتها الذاتية باعتبارها كلمات دون أن تشير إلى مدلولات حقيقية يسميها أدورنو "الرطانة". وهي

شبيهة بوظيفة الخطابة في النسق الأرسطي. ومن هنا يمكننا ضم ما يصفه أدورنو على أنه رطانة بنظرية أرسطو في الوظائف السياسية والاجتماعية للخطابة. فالرطانة مقولة فرعية من مقولات الخطابة. الرطانة التي يتحدث عنها أدورنو ليست سوى خطابة، وهي بذلك مبتعدة عن العقلانية البرهانية المنضبطة للفكر التصوري العقلي. ذلك أن رطانة الأصالة تحدث مجرد تأثير على مستقبلها أو قارئها، وقوتها الأساسية هي في التأثير لا في الإقناع. كل الفرق أن الخطابة في توصيف أرسطو تستخدم الحس الأخلاقي لدى العامة وتلجأ إلى الوعظ الأخلاقي والإرشاد، أما الرطانة فهي الخطابة المستخدمة لقيم أخرى، قيم الذاتية والحرية والاستقلال والأصالة.

ويكشف أدورنو عن المنشأ الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها رطانة الأصالة الوجودية، بربطها بوضع العمل في ظل النظام الرأسمالي. يتصف هذا الوضع بكون العمل صار غير حر، من جراء إلحاقه التام بمنطق رأس المال. ويصير كل العمل عملاً مأجوراً في ظل الرأسمالية. هذا العمل المأجور هو العمل غير الحر الذي يمارسه المرء من أجل النقود، أي من أجل القيمة التبادلية، لا من أجل تنميته لذاته وخلقه لإنسانيته. وفي ظل هذا الوضع المعمم من العمل غير الحر، "تمد الرطانة الناس بأنماط [وجودية] يتمكنون بها من أن يكونوا بشراً"، لا مجرد أدوات حية للتراكم الرأسمالي؛ "وهي الأنماط التي سحبت منهم من جراء العمل غير الحر"[153]. فبسبب نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان في العصر الرأسمالي، وبسبب انفصال العمل في ظل هذا العصر عن أي أهداف وغايات، أو سياقات إنسانية، يسود منطق الربح والأتمتة والخضوع الشكلي والفعلي للعقلانية الأداتية بجانبيها الإداري والتقني، ويصير العمل معزولاً عن أي طابع إنساني.

ورطانة الوجودية تحاول تعويض هذا النزع للصفة الإنسانية عن العمل، بمجرد الكلمات التي تحمل في ذاتها معاني الإنسانية والأصالة والاستقلال الذاتي. والحديث عن الأصالة هنا يكون تعويضاً عن فقدانها الفعلي في العصر الرأسمالي، ذلك العصر الذي صار ممتلئاً بكل ما هو غير أصيل، أي بالنسخ المتطابقة المكررة غير المتمايزة للشكل السلعي للإنتاج الصناعي الموسع، وبالوظائف الأداتية والآلية التي يقوم بها الأفراد تبادلياً ودون تمايز أو اختلاف

153) Adorno, The Jargon of Authenticity, P. 17.

يذكر بينهم. فكل فرد في العصر الرأسمالي صار قابلاً لأن يحل محله أي فرد آخر يقوم بنفس الوظائف الأداتية الآلية. ومع ضياع التمايزات الفردية ومع إمكان حلول أي فرد محل أي فرد آخر، يتم تساوي الأفراد كلهم أمام منطق رأس المال، الربحي والإداري والتقني، وتضيع الأصالة. هذا الضياع يقابله محاولة الوجوديين الألمان استعادة أصالة مفتقدة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً بمجرد لغة الأصالة التي هي رطانة بدون دلالة موضوعية، وإن كانت ذات معنى، لكنه المعنى الفارغ من أي مدلول موضوعي.

وعلى جانب آخر يفسر أدورنو رطانة الأصالة لدى الوجوديين الألمان بربطها بوضعهم الوظيفي باعتبارهم متخصصين في العمل الذهني المعزول عن العمل المادي الحقيقي. فمن المعروف أن النظام الرأسمالي قد فصل بين نوعي العمل الذهني والمادي من جراء زيادة تقسيم العمل وزيادة التخصص طبقاً لمتطلبات تحقق القيمة الرأسمالية والتراكم الرأسمالي. وصار المشتغلون بالعمل الذهني أكثر انفصالاً عن العمل المادي الحقيقي. لكن عملهم الذهني نفسه ليس عملاً مختلفاً تماماً عن العمل المادي بل هو مصاب بنفس ما يصاب به العمل المادي. فإذا كان العمل المادي مصاباً باغتراب وتشيؤ ووعي زائف كما ذهب ماركس، فإن العمل الذهني هو الآخر مصاب بنفس هذه الأعراض. ويتجلى تشيؤ واغتراب العمل الذهني في نظرة الوجوديين الألمان إلى أنفسهم على أنهم حاملون لأصالة مفتقدة على المستوى الاجتماعي بسبب حيازتهم لمهارات البحث في أمور الروح والمعنى والقيم الإنسانية. يقول أدورنو: "في الجماعات المهنية التي تتولى العمل الذهني، والتي هي في الوقت نفسه معتمدة على [المؤسسات الأكاديمية والجامعية والبحثية أو مؤسسات الدولة] أو ضعيفة اقتصادياً، فإن الرطانة هي مرض ذهني"[154]، أي أنهم يعوضون حالة اعتمادهم على المؤسسات التي توظفهم وفقدانهم للاستقلال الذاتي لهذه المؤسسات بإضفائهم للأصالة على عملهم الذهني عن حالتهم الاقتصادية الضعيفة، ولذلك فإن لجوئهم إلى رطانة الأصالة يعد مرضياً ومرتبطاً بوضعهم الوظيفي والاجتماعي هذا، كما لو أنه إصابة عمل. ولما كان كل عمل ذهني منفصلاً بطبيعته عن الواقع المادي المعاش وعن عالم الأشياء الموضوعية، فإن هذا الانفصال يكون على أشده في حالة الوظائف الذهنية المجردة، أي مع

154) Adorno, The Jargon of Authenticity, P.18.

أساتذة الجامعات المتخصصين في العلوم الإنسانية. ويبلغ الانفصال مداه الأقصى في حالة المشتغلين بالفلسفة في المؤسسة الأكاديمية. وتعويضاً عن هذا الانفصال يحاول الوجوديون الألمان تجاوز المسافة الفاصلة بينهم وبين العالم الواقعي برسمهم لأنفسهم باعتبارهم الحائزون على الأصالة الروحية المفتقدة في العالم الواقعي: "فمن خلال رطانتهم فهم يسعون نحو تنحية هذه المسافة، ووضع أنفسهم في المقدمة باعتبارهم مشاركين في الثقافة العليا... وأفراد بماهية متميزة خاصة بهم"[155].

ونظراً لأنهم منفصلون عن مجتمعهم، فإن هذا الانفصال يجد تعبيراً فلسفياً في فكرهم؛ إذ ينظرون بكل سلبية إلى هذا المجتمع على أنه مجرد حشد، وإلى وجود هذا الحشد على أنه غير أصيل، ويصفون المجتمع بمصطلحات خاصة بهم، إذ يسمونه "الهُم" the they، أو "الحشد" crowd أو "الآخرون" the others، تعبيراً عن انفصالهم عنه ونظرتهم النخبوية تجاهه، وما هي إلا تعبيراً عن اغترابهم الذاتي. والملاحظ أن تحليلات أدورنو هنا تكاد تتطابق مع تحليلات بورديو لفلسفة هايدجر في كتابه الشهير "الأنطولوجيا السياسية لمارتن هايدجر".

3. المعاني الحقيقية للمقولات الوجودية:

ويرجع أدورنو أفكار هايدجر حول "الوجود في العالم" و"القلق" angst، والعالم باعتباره بيتاً وسكناً للذات الإنسانية التي يسميها الدازاين، إلى الوضع الاقتصادي الذي أصبح ملازماً للرأسمالية الحديثة وهو البطالة. فإزاء الإمكانية الدائمة أمام الفرد لأن يجد نفسه بلا عمل (وهذا أيضاً هو أحد معاني الدازاين باعتباره مقذوفاً في العالم وحيداً دون أي دعم ماورائي)، وإزاء العامل نفسه والذي تكون البطالة بالنسبة له إمكانية قابلة للتحقق في أي لحظة، نظراً لظروف خارجة عن إرادته وليست تحت سيطرته، يتحول هذا الوضع الاقتصادي لدى هايدجر وباقي الوجوديين إلى أفكارهم حول الوجود في العالم والعالم باعتباره سكناً دائماً للذات، على سبيل التعويض المثالي الوجودي عن حالة البطالة المتوقعة دائماً في المجتمع الرأسمالي، وعن عملية الاقتلاع المستمر للمرء من جذوره في بيئته المحلية التي نشأ فيها بحثاً عن عمل في أماكن نائية. فإزاء الحركية المستمرة للناس وراء فرص عمل ينتقلون بينها باستمرار وبدون

---

[155]) Ibid: loc.cit.

استقرار في عمل ثابت في مكان ثابت، تصير الأصالة والحرية في فلسفة هايدجر هي الانتماء إلى كل مكان وإلى العالم كله. وما الانتماء إلى العالم كله سوى الانعكاس الفلسفي التعويضي لحالة اقتلاع المرء من جذوره وعزله عن مجتمعه الأصلي. يقول أدورنو: "...إن ما يعلن عن نفسه في اللعبة [الوجودية اللغوية] حول الحاجة إلى السكينة والسكن[156]، هو أكثر جدية من الجدية التي تدعيها الوجودية لهذا المفهوم [السكن][157]. إنه الخوف من البطالة، الذي يسكن في داخل كل مواطني بلاد الرأسمالية المتقدمة. هذا هو خوف [صار معزولاً عن التحكم الإداري] وبالتالي صار [ثابتاً أزلياً مثل مواقع النجوم]، وهو يبقى حتى في الأزمنة الرغدة من التوظف الكامل. فكل شخص يعرف أنه قابل للاستغناء عنه بفعل تطور التكنولوجيا، طالما كان الإنتاج ممارساً من أجل الإنتاج ذاته"؛ لا من اجل الإنسان أو من أجل هدف التوظف الكامل وضمان استمرار الإنسان في العمل طالما كان حياً؛ "وبالتالي يشعر كل امرء أن وظيفته هي قناع للبطالة"[158]؛بما أنه لا يأمن على استمراره في وظيفته وليس لديه حق مكفول اجتماعياً وسياسياً في العمل.

وهنا يميز أدورنو بين الخوف fear والقلق. القلق هو المقولة المسيطرة على فلسفة هايدجر لا الخوف، لأن القلق يعبر عن الحالة الشعورية للبورجوازية الصغيرة في المجتمع الرأسمالي، القلق من فقدان الوظيفة حتى في وجودها. وربما كان الخوف مرتبطاً بالمستويات الأعلى من البورجوازية أثناء الأزمات الاقتصادية وعصور الكساد، الخوف من فقدان رؤوس الأموال والخوف من الإفلاس وفضيحته اللذان يمكن أن يدفعا البورجوازي الكبير إلى الانتحار. وبالتالي فإن سيطرة مقولة القلق على فلسفة هايدجر دليل على أنه يعبر عن نفسية البورجوازية الصغيرة أكثر من أي فئة أخرى[159]. أما الخوف في هذا السياق فليس في حاجة إلى أن يكون قيمة وجودية، نظراً لعدم الإحساس

---

156) اشتراك كلمتي السكينة والسكن في جذر واحد في اللغة العربية ليس موجوداً في اللغات الأوروبية، ولذلك فعندما قمت بترجمة residence إلى سكن و quiteness إلى سكينة، ظهر المعنى أكثر.

157) وهي الجدية الاجتماعية والاقتصادية الحقيقية لهذا المفهوم، لا الجدية الفلسفية التي تدعيها الوجودية، ذات الطابع المثالي.

158) Ibid: P. 34.

159) وقد أشار بورديو أيضاً إلى تعبير فلسفة هايدجر عن البورجوازية الصغيرة في "الأنطولوجيا السياسية لمارتن هايدجر". ترجمة سعيد العليمي، مراجعة ابراهيم فتحي. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص 37 وما بعدها.

به من قبل الفئة الاجتماعية التي تعبر عنها فلسفة هايدجر (وهو التعبير اللاواعي بالطبع، لكن هايدجر ينتمي اجتماعياً ووظيفياً إلى هذه الفئة)؛ والذي يفرض نفسه هو القلق في فلسفة هايدجر نظراً لتعبير القلق عن الحالة الشعورية للبورجوازية الصغيرة. يقوم أدورنو هنا برد المقولات الوجودية إلى أساسها الاجتماعي المادي. ويتمثل الجانب السوسيومادي في تحليله هنا في أنه يربط مقولة الخوف بطبقة، وهي البورجوازية الكبيرة، والقلق بطبقة أخرى هي البورجوزاية الصغيرة، ويرجع كل مقولة إلى الوضع الاقتصادي الخاص الذي تحتله كل طبقة منهما.

4. محاولة مغتربة لتجاوز الاغتراب:

ويذهب أدورنو إلى أن من بين أهم مكونات الخطابة الفلسفية للوجودية الألمانية التي يسميها "رطانة الأصالة"، مفهوم الإنسان باعتباره قيمة أساسية يجب الدفاع عنها باعتبارها أصيلة في مواجهة انعدام الأصالة في العصر الرأسمالي الصناعي وإنتاجه التكنولوجي وسيطرته الإدارية البيروقراطية. فمن الصحيح بالفعل أن كل المذاهب الوجودية قد أعلت من شأن الإنسان نظراً لما شعرت به من انسحاقه في ظل العصر الرأسمالي الجديد. لكن يكشف أدورنو عن البواعث الأيديولوجية لهذه الخطابة الوجودية حول الإنسان باعتبارها تعبيراً عن أزمة أكثر عمقاً للفكر البورجوازي. فما تقصده البورجوازية عن الإنسان هو مفهوم بدائي سابق على ظهور الرأسمالية وعلى التقسيم الرأسمالي للعمل، ويرجع إلى الصورة الرومانسية عن الحياة في المجتمع المحلي الصغير الذي كانت تسوده الزراعة في المزارع القروية الصغيرة المكتفية بذاتها ويسوده الإنتاج السلعي البسيط، قبل سيطرة التجارة وهيمنة الرأسمالية وظهور المجتمع الاستهلاكي. فالإنسان الذي تدعو إليه الوجودية هو ذلك الذي يتمتع بالحميمية التي كانت موجودة في مجتمع ما قبل الرأسمالية والمفتقدة الآن في المجتمع الصناعي التكنولوجي البيروقراطي؛ أي أن الوجودية تنقل الفكرة الرومانسية عن الإنسان الكامل المكتفي بذاته والمحقق لكيانه الخاص وتجعل منه مثالاً أنطولوجياً عما يجب أن يكون عليه الإنسان في ذاته.

والوجودية بذلك تكشف عن نوع من الحنين الزائف nostalgia لمثال لم يوجد في الواقع التاريخي السابق، وتؤمثله وتصعده وتؤقنمه فكرياً لتجعله جوهر الوجود الإنساني. وهي في قيامها بذلك لا تعي بالمنطق التاريخي الذي

جعل هذه الصورة الرومانسية مفتقدة في العالم المعاصر؛ أي أنها ليست على وعي بما حدث في المجتمع الرأسمالي المتقدم من انتهاك لإنسانية الإنسان، وتظل تتمسك بمثالها الزائف عن الإنسان وهي لا تعي بالشروط المادية لافتقاد الإنسانية، ولا تعي كذلك بالشروط الاجتماعية التي جعلتها تتمسك بذلك المثال الزائف. وهنا بالضبط يرد أدورنو على الوجودية الألمانية وحديثها عن الإنسان بالاستشهاد بنقد ماركس لفويرباخ في "الأيديولوجيا الألمانية" و"الأطروحات حول فويرباخ". يقول أدورنو: "إن الحديث عن الإنسان هو أيديولوجيا نزع الإنسانية...حيث يتم تبني أشكالاً سابقة من الاندماج الاجتماعي كما لو كانت أزلية، قبل تقسيم العمل. وتفكيرهم [الوجوديون] يفشل أمام الأوضاع اللاحقة... وفي المقابل تظهر الأوضاع الأقدم على أنها الأكثر إنسانية"[160]؛ "إن الحديث عن الإنسان يصير بلا أي قيمة لأنه يعدّ المرء لتقبل اللاحقيقة باعتبارها الحقيقة العليا"[161].

وفي رسمها لجوهر الإنسان باعتباره غير قابل للاغتراب عنه على الرغم من الاغتراب الفعلي للبشر في العصر الرأسمالي، فإن الوجودية لا تلتفت إلى عمليات الاغتراب الفعلية مثل صنمية السلع وسيادة منطق الربح والتراكم الرأسمالي، وتعتقد في إمكانية أن يقضي الإنسان على الاغتراب طالما أن النظم التي تسحقه في المجتمع المعاصر من صنعه هو وبذلك يكون قادراً على تغييرها لصالحه، أو على الأقل الاستغناء عنها. وهذا غير صحيح. ذلك لأن النظم المعاصرة التي عملت على التغريب المتزايد ليست من صنع "الإنسان" الذي تتحدث عنه الوجودية، بل من صنع الناس الواقعيين والطبقة المسيطرة في مجتمعهم[162].

---

160) Adorno, The Jargon of Authenticity, P. 59.

161) Ibid: P. 60.

162) Ibid: pp. 62-63.

سبق للوسيان جولدمان أن كشف عن جانبين خفيين لفلسفة هايدجر ربما لم يكن هايدجر نفسه على وعي بهما .Goldmann, Kant, P.25. الجانب الأول هو صراعه الخفي مع الماركسية، والجانب الثاني هو أثر إميل لاسك عليه. فبالنسبة للجانب الأول، ذهب جولدمان إلى أننا لا يمكن أن نفهم كتاب "الوجود والزمان" ولا التيار الوجودي كله دون أن نضع في اعتبارنا أنه كان مكتوباً على خلفية كتاب "التاريخ والوعي الطبقي" للوكاتش. يشير جولدمان بذلك إلى أنه كان هناك حوار خفي بين هايدجر ولوكاتش دون أن يصرح هايدجر بذلك. فكتاب لوكاتش يعبر عن حالة الإنسان المعاصر طبقياً وتاريخياً، ويفسر أزمته ويشخص اغترابه على أساس اغتراب عملية العمل في ظل الرأسمالية وسيادة صنمة السلع وتشيؤ العلاقات الاجتماعية، وفي هذا التشخيص تختلط المنظورات الاقتصادية

ويفسر أدورنو مفهوم "الحضور في متناول اليد" readiness at hand عند هايدجر على أنه يرجع إلى الاقتصاد الزراعي السابق على ظهور الصناعة، حيث تكون كل المصنوعات يدوية وإنتاجها يدوي أو يدخل فيه العمل اليدوي بوضوح. هذا العصر قبل الرأسمالي هو الذي يستعير منه هايدجر مفهوم الحضور في متناول اليد، حيث تكون كل الأشياء تحت سيطرة الإنسان المباشرة، قبل اغترابها عنه وقبل انفلات عملية العمل منه وتحولها إلى عملية آلية، وقبل تقسيم وتفتيت عملية العمل إلى حركات آلية صغيرة وبسيطة فاقدة لكل معنى بالنسبة للقائم بها. وهنا يُدخل أدورنو نقد هيجل وماركس لاغتراب العمل[163]، باعتباره سابقاً على هايدجر على الرغم من حداثة هايدجر. ومعنى هذا أن نمط وجود الإنسان في المرحلة قبل الرأسمالية يتحول على يد هايدجر

والاجتماعية والسياسية في إطار التزام لوكاتش بتصوره عن المادية التاريخية باعتبارها العلم الاجتماعي الكلي الشامل. وتتم معالجة المذاهب الفلسفية في كتاب لوكاتش وفق النظرة المادية السوسيولوجية التي سبق وأن شرحناها في بداية هذه الدراسة. أما كتاب "الوجود والزمان" لهايدجر فهو يعتبر بالنسبة لجولدمان العمل المضاد والنقيض التام "للتاريخ والوعي الطبقي"، ذلك لأنه سكت تماماً عن البعد الطبقي الاقتصادي والتاريخي من أزمة الإنسان المعاصر، وتجنب مقولة الاغتراب بمهارة، وحول حالة الإنسان المأزومة في ظل الرأسمالية المتأخرة إلى شرط أنطولوجي عام للوجود الإنساني كله.

أما بالنسبة لإميل لاسك، فإن جولدمان يكشف عن علاقته الشخصية مع هيدجر وكذلك مع لوكاتش، وعن توجههم الفكري المبكر في شبابهما والذي كان المنطلق المشترك لهم جميعاً على الرغم من اختلاف طرقهم بعد ذلك. إذ يذهب جولدمان إلى أن هايدجر ولوكاتش ولاسك كانوا في شبابهم زملاء ومنتمين لجماعة هايدلبرج الشابة من الكانطيين الجدد في مقابل الجماعة القديمة التي كانت تضم الجيل الأكبر مثل فندلباند وريكرت. خرجت الجماعة الشابة كلها عن الكانطية الجديدة نظراً لانغلاقها النظري ونظرتها الجزئية للعلم الاجتماعي، واتجهت نحو نظرات أكثر أصالة وأكثر ارتباطاً بالواقع وبالحياة. لكن اختلفت التوجهات الخاصة لكل واحد من الفلاسفة الثلاث. اتجه لاسك في فكره نحو الفعل والممارسة والتأكيد على قيم الجماعة، وكذلك لوكاتش. أدى هذا التوجه بلاسك إلى الفكر القومي الألماني وأراد أن يكون مخلصاً لهذه المبادئ الجماعية فتطوع في الجيش الألماني في الحرب العالميةالأولى وقتل سنة 1915. واتجه لوكاتش إلى تحقيق نفس المبادئ الجماعية لكن في صورة الجماعة باعتبارها الطبقة العابرة للقوميات، أي البروليتاريا، واتجه نحو الفعل والممارسة لكن بمعناهما الثوري وبذلك انضم للحزب الشيوعي. وفي حين دفع لاسك ثمن توجهه هذا نحو الجماعة القومية إذ قتل في الحرب، دفع لوكاتش الثمن بالفشل في تحقيق حلمه الثوري وبأن صار نصيراً للستالينية، وبالصمت الفلسفي الطويل الذي لم يخرج منه إلا بعد الحرب العالمية الثانية. أما هايدجر فقد كان أمامه هذان المصيران المؤلمان لزميليه، فلم يتجه لا للقومية ولا للاشتراكية، وتخلى عن مقولات الجماعة والكل والتاريخ والفعل والممارسة وانعزل داخل فلسفته الأنطولوجية وصار فيلسوف القلق والهم والموت، وصار فيلسوف مجتمع مضمحل مأزوم. وربما كان مقتل زميله لاسك في الحرب هو السبب في الطابع السوداوي الكئيب لفلسفته وحديثه المستمر عن الموت.

[163]) Ibid:P. 107.

إلى مثال يريد به تجاوز عمليات الاغتراب الفعلية في العصر التكنولوجي الذي استقلت فيه الآلة عن الإنسان وأصبحت تُسيّر نفسها بنفسها[164].

إن الوجود في متناول اليد يكشف عن حنين إلى ماض وهمي لم يكن موجوداً على الحقيقة، ويتم به تعويض الإحساس بالاغتراب الحالي للعمل. ويحكم أدورنو على هذا التصور بأنه لاتاريخي وأنطولوجي بالمعنى السئ للكلمة الذي يقصده أدورنو، أي بمعنى إضفاء الطابع الأنطولوجي، المطلق والأزلي والكوني الطبيعي، على ما هو تاريخي ونسبي. وينظر أدورنو إلى الوجود في متناول اليد على أنه أيديولوجيا تعبر عن استخدام مثاليات عصر للتعويض عن الاغتراب في عصر آخر، وتكون هذه الأيديولوجيا بذلك مصابة بما يصيب كل فكر أيديولوجي وهو والمفارقة التاريخية anachronism. ويكون المجال الأنسب لعمل هذه الأيديولوجيا وبروز ذلك الحنين الوهمي لماضي عصر الصناعة اليدوية قبل الاغتراب في العصر الصناعي التكنولوجي، هو عالم الإنتاج الفني. وهذا هو السبب في تأملات هايدجر في لوحات فان جوخ واستخلاصه مفاهيمه عن الوجود الحقيقي والإنسان الأصيل منها. ويتم النظر إلى مجال الفن على أنه مجال تعويضي عن اغتراب العصر الصناعي، ويصير اليدوي هو الأصيل، ويصير كل ما يمكن للمرء أن يفعله بيديه أكثر أصالة في مقابل الإنتاج السلعي الكمي الموسع ذي النسخ المتكررة دون أصل[165].

ويختزل أدورنو كل هذا إلى شعار "ابق في الريف واكسب عيشك بنفسك"[166]؛ تعبيراً عن الانعزالية البورجوازية والرحيل التام عن المدينة، أي

---

[164]) على الرغم من أن أدورنو لم يكن يتخذ الصراع الخفي بين هايدجر والماركسية موضوعاً له في أي من أعماله، إلا أنه كان على وعي به كما تكشف عن ذلك عباراته القصيرة السريعة المنتشرة عبر كل مؤلفاته. والحقيقة أن هذا الصراع الخفي، وذلك التناقض الحاد بين رؤية هايدجر الفلسفية والرؤية الماركسية كان أحد الموضوعات التي ركز عليها لوكاتش في كتابه "تحطيم العقل". كما اكتشف ماركيوز قبلهما مدى التناقض الذي تنطوي عليه أنطولوجيا الوجود الإنساني عند هايدجر إذا تمت مقارنتها بأنطولوجيا هيجل. ولذلك نرى ماركيوز في أطروحته الجامعية لنيل درجة الدكتوراه ينقد هايدجر بطريقة غير مباشرة عن طريق عقد مقارنات بين تصوره عن الزمانية والتاريخية وتصور هيجل عنهما. والمفارقة هنا كانت في أن هايدجر نفسه كان هو مشرف ماركيوز في هذه الرسالة، وربما كان هذا النقد الخفي المبطن أحد أسباب عدم تمكن ماركيوز من مناقشتها. هربرت ماركيوز: نظرية الوجود عند هيجل: أساس الفلسفة التاريخية. ترجمة وتقديم وتعليق ابراهيم فتحي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990، ص 29-32.

[165]) Adorno, The Jargon of Authenticity, pp. 107-108.

[166]) Ibid: P. 110

عن العصر الصناعي التكنولوجي، وتعبيراً عن فشل عمليات التحديث الرأسمالية، وعودة إلى فكرة روسو عن العودة إلى الطبيعة؛ وهي كلها أعراض لاستقالة البورجوازية وفشل مشروعها التحديثي والتنويري كما أثبت أدورنو مع هوركهايمر في "جدل التنوير". وهذا النقد الذي يمارسه أدورنو للتحديث البورجوازي الصناعي الرأسمالي هو السبب في أنه أُخذ من قبل أصحاب تيار ما بعد الحداثة على أنه نموذج مبكر لموقفهم هم من الحداثة.

خاتمة:

قبل أن نأتي بالخلاصة النهائية لهذه الدراسة، يجب علينا التوقف قليلاً لإلقاء نظرة عامة على كل هذه التحليلات المادية التي يمارسها أدورنو للأفكار والمذاهب الفلسفية. هذه التحليلات مبعثرة ومنتشرة في كل أعماله ولم يركزها في عمل واحد على الرغم من خطورتها وأهميتها. لماذا فعل أدرونو ذلك؟ هل كانت هذه التحليلات عابرة لا تأتي لذهنه إلا أثناء الكتابة وعرضاً وبطريقة غير مقصودة؟ هل كان مشبعاً بالفكر الماركسي إلى الدرجة التي يقفز فيها هذا الفكر دون وعي كامل منه كلما نقد مفهوماً أو مذهباً فلسفياً؟ لا. ذلك لأن ما نراه من دقة في تحليله المادي للفلسفة ومن ثبات هذا النوع من التحليل عبر سنوات طويلة من مسيرته الفكرية يشي بأن هذه التحليلات تكشف عن موقف ثابت ونسقي من الفلسفة. فموقفه المادي نسقي ومنظم وفي غاية الترتيب، وهو ما لا يتضح أبداً من أسلوبه في الكتابة الذي يبدو منه تدفق سريع للأفكار ووضع سريع مختزل لها دون الاهتمام بتنمية الفكرة تنمية تناسب أهيمتها وخطورتها.

وإذا حاولنا تفسير سبب ورود هذه التحليلات السوسيومادية في أعماله بالطريقة المبعثرة وغير المركزة التي تظهر بها، وتفسيرعدم توضيحه لموقفه المادي السوسيولوجي من الفلسفة على نحو مركز وصريح، قلنا إن أدورنو كان يكتب بطريقة التضمين implication، أي أنه كان يقصد أن يضمن في تحليلاته للفلسفة موقفه المادي السوسيولوجي دون أن يصرح به. وهذه الطريقة يبدو أنها هي الطريقة السرية في الكتابة esoteric، والتي لا تفصح عن الكثير، وتترك للقارئ مهمة اكتشاف الموقف الحقيقي للمؤلف. هذه الطريقة في التضمين والكتابة بين السطور والطريقة السرية كأسلوب كانت منتشرة بين الفلاسفة الذين لم يكونوا يريدون الإفصاح عن كامل مواقفهم حتى لا يتم وضعهم في خانة معينة أو يصنفوا تصنيفاً لا يريدونه حتى ولو كان صحيحاً.

وقد كتب المفكر الألماني ليو شتراوس عن هذه الطريقة وتتبعها في أعمال الفارابي وموسى بن ميمون وسبينوزا[167]، وظهرت لدى ابن رشد المعروف عنه دوام التحذير من التصريح بالتأويل للعامة. ويبدو أن أدورنو كان يقصد أن يكون تأويله المادي السوسيولوجي للفلسفة سرياً لا يفهمه إلا الخاصة من أتباع التيار الماركسي مثله. وكل ما فعلناه في هذه الدراسة هو أننا جمعنا كل الشذرات والجمل والعبارات القصيرة والسريعة التي وجدنا فيها تفسيراً مادياً سوسيولوجياً للفلسفة من كل أعمال أدورنو وربطنا بينها وأوضحنا الرؤية العامة والتوجه الأساسي الذي تنطلق منه وأبرزناها بطريقة مفصلة ليست موجودة لدى أدورنو نفسه، أي أننا أخرجنا السري والضمني إلى العلن. ولعل أسلوب أدورنو السري هذا هو الذي جعل الكثير من الباحثين لا ينتبه إلى توجهه المادي السوسيولوجي في دراسة الفلسفة وتفسيرها ونقدها.

****

بعد أن تعرفنا على طريقة أدورنو السوسيومادية في التعامل مع الفلسفة، يجب الآن تناول السؤال التقليدي المتعلق بالعلاقة بين الفكر وأساسه المادي. فهل الفكر هو انعكاس للواقع المادي أم أن الاثنين يسيران في توازٍ؟ وبكلمات أخرى، هل الواقع المادي هو الشارط النهائي للفكر أم أن هناك توازٍ ومماثلة بين الفكر والواقع؟

من خلال بحثنا في التفسير السوسيومادي الذي يمارسه أدورنو للفلسفة وللمذاهب والأفكار الفلسفية، نستطيع القول إن العلاقة بينهما هي علاقة التوازي والمماثلة لا علاقة التبعية والانعكاس. فإذا قلنا إن الفكر هو مجرد انعكاس للواقع فنكون بذلك قد وقعنا في النزعة الثنائية التي تسم معظم التيارات الماركسية والتي قسمت المجتمع إلى بناء تحتي يتصف بكونه مصدر كل مشروطية وبالعلية الكاملة والنهائية والسببية الشاملة، وبناء فوقي هو مجرد انعكاس له. لكن في دراستنا لأدورنو رأيناه لا يتبنى هذه النظرة الماركسية الساذجة والمبسطة، والتي لم تكن هي وجهة نظر ماركس نفسه، بل كانت التبسيط الساذج والمخل لأفكاره والذي قدمه الماركسيون اللاحقون بهدف نشر

---

[167]) Strauss, Leo Persecution and the Art of Writing. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952), pp. 8-11, 142ff.

الماركسية باعتبارها مذهباً وعقيدة سياسية، وهي في حقيقتها ليست إلا مجرد منهج في التفكير وطريقة في رؤية العالم وفي ممارسة السياسة. وإزاء تلك النزعة الآلية الميكانيكية التي تسم الماركسيات التقليدية والأرثوذكسية والتي ترد الفكر إلى واقعه المادي المباشر، رأينا مع أدورنو أن العلاقة بين الفكر والواقع هي علاقة تواز ومماثلة وهوية من نوع خاص. فما يحدث في الواقع المادي والاجتماعي يكون له نظير أو فعل معرفي مماثل على مستوى الفكر.

وقد كان أدورنو في ذلك متفقاً مع ألفريد زون ريتل، زميله في فترة مبكرة من حياته، والذي أشار إليه أكثر من مرة في مؤلفاته (وأشار ريتل أيضاً إلى أدورنو أكثر من مرة في كتابه الأساسي "العمل الذهني والعمل اليدوي"). إذ يقول ريتل: "... ليست المماثلة وحدها بل الهوية الحقيقية هي ما يوجد بين العناصر الصورية للتركيب الاجتماعي والمكونات الصورية للإدراك المعرفي. يجب علينا إذن أن نقر بأن الأساس التصوري للإدراك المعرفي مشروط منطقياً وتاريخياً بالتشكيلة الأساسية للتركيب الاجتماعي لعصر [ذلك الإدراك المعرفي]"[168]. إنه يقر بأن هناك تطابقاً وهوية كاملة بين الاجتماعي والمعرفي، وهو في ذلك يسير عكس الاتجاه الماركسي التقليدي الذي ينظر للمعرفي على أنه مجرد انعكاس ميكانيكي للمادي الاجتماعي. وما يهمنا في ملاحظة زون ريتل السابقة، الإشارة إلى اتفاق أدورنو معه في موقفه من العلاقة بين الفكر والواقع، أو العلاقة بين المعرفي والاجتماعي المادي. فالعلاقة بينهما كما رأينا مع أدورنو هي علاقة تطابق ومماثلة وهوية تامة. لكن هذا لم يمنع أدورنو من أن يذهب في تحليله لفلسفة هايدجر إلى القول بأنها لا تعكس مجرد البناء الاجتماعي الاقتصادي لعصر هايدجر بل تعكس الحالة المزاجية والروحية لهذه العصر. فليس شرطاً في الفكر أن يكون معبراً عن واقعه، بل يمكن أن يكون معبراً عن الاغتراب عن واقعه في صورة الحنين إلى ماض وهمي مثالي يعتقد أنه كان العصر الذهبي وهو لم يكن كذلك.

صحيح أن أدورنو قد اتبع أسلوب غيره من الماركسيين في وصف تماثل الفكر والواقع على أنه انعكاس للواقع على الفكر، إلا أنه لم يكن يقصد أبداً المعنى الآلي الميكانيكي للانعكاس في الماركسية التقليدية والذي ينظر إلى العقل على أنه مرآة عاكسة لما يحدث في الواقع المادي الاجتماعي. وكل ما كان

---

[168]) Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour, P. 7.

يقصده من كون الفكر انعكاس لواقعه هو التعبير عما قصدناه من هذا التوازي التام والمماثلة التامة بين الفكر وواقعه. فنظراً لأن المفكر يعيش في شروط مادية واجتماعية ما، فإن هذه الشروط هي التي تفرض عليه لاشعورياً طريقة معينة في التفكير مناظرة لهذه الشروط. وأبرز الأمثلة على ذلك، دراسة ألفريد زون ريتل والتي كشفت عن العلاقة بين نشأة الفلسفة في بلاد اليونان مع نشأة الاقتصاد النقدي، من حيث إن نشأة الفلسفة اعتمدت على قدرة المفكر على التجريد الذهني وتكوين التصورات المجردة، وهذه العملية في حد ذاتها سبقتها عملية تجريد واقعية ومادية تمثلت في ظهور النقود التي هي رموز مجردة للسلع وللثروة. فقبل أن ينشأ التفكير المجرد باستخدام التصورات المجردة كان أن ظهر تجريد مادي اقتصادي في شكل النقود والمعاملات النقدية. وبذلك يكون التجريد الذهني مفترضاً التجريد المادي، لكن لا على طريقة أن التجريد المادي للاقتصاد النقدي كان هو السبب في نشأة الفكر المجرد، بل على سبيل أن الفكر المجرد كان هو العملية المصاحبة للاقتصاد النقدي، ذلك لأن ما يحدث في الذهن وما يحدث في الواقع هما جانبان لعملة واحدة، إذ هناك هوية ما بينهما، تماماً كما قال سبينوزا إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء. وإذا أردنا أن نطبق مقولة سبينوزا هذه على موضوعنا متخذين منها قاعدة للتفكير حول علاقة الفكر بالواقع، قلنا إن المذاهب الفلسفية لعصر ما هي تعبير عن هذا العصر في الفكر، من حيث إن ما يحدث في الواقع وما يحدث في الفكر هما جانبان لعملة واحدة. هذه العملة الواحدة هي ما يمكن أن نسميه التشكيلة الاجتماعية التاريخية التي تضم في داخلها نمط الإنتاج المادي وشكل التنظيم الاجتماعي والهياكل القانونية والدينية والأخلاقية والمذاهب الفكرية.

وقد تناولنا في هذه الدراسة، النقد المادي السوسيولوجي لاستقلال الفلسفة الظاهري، مركزين على أدورنو مع الإشارة إلى المعالجات الشبيهة لدى بعض الماركسيين وبعض أعضاء مدرسة فرانكفورت. وأوضحنا أن الاستقلال الذي تبدو عليه الفلسفة، وما يظهر عليها من اكتفاء ذاتي وانغلاق على الذات وتطور داخلي منعزل عن أي محيط اجتماعي، هو مجرد وهم. وفي كشفنا عن هذا الوهم بتوضيح المشروطية المادية والاجتماعية للمذاهب الفلسفية، تبين لنا أن معنى المذهب الفلسفي لا يستوعبه أي تأويل أو تفسير فلسفي مقيد بقواعد الدراسات الفلسفية التخصصية الأكاديمية، وأن هذا المعنى لا يكتمل ولا يصير موضوعياً إلا بالكشف عن الموضوع الحقيقي الحامل للفكر الفلسفي وهو الحياة

المادية للطبقة التي يعبر عنها هذا المذهب. وعلى هذا الأساس عالج أدورنو فلسفات كانط وهيجل وهوسرل وهايدجر والوجودية على أنها صيغ مختلفة ومتنوعة تعبر عن المراحل التاريخية التي مرت بها البورجوازيات الأوروبية، سواء في مراحل صعودها (كانط وهيجل) أو في مراحل انكسارها وهبوطها (هوسرل) أو في مراحل إفلاسها الأخير (هايدجر والوجودية).

بيبليوجرافيا

أولاً – المصادر (مؤلفات أدورنو):

Metaphysics: Concept and Problems. Edited by Rolf Tiedemann, translated by Edmund Jephcott (Stanford/California: Stanford University Press, 2001)

Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton (New York: Continuum, 1973)

Kant's Critique of Pure Reason (1959). Edited by Rolf Tiedemann, translated by Rodney Livingstone (Stanford/ California: Stanford University Press, 2001).

Problems of Moral Philosophy. Edited by Thomas Schroder, translated by Rodney Livingstone (Stanford/ California: Stanford University Press, 2001)

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, Dialectic of Enlightenment. Translated by Edmund Jephcott (Stanford/ California: Stanford University Press, 2002/ first published 1947)

Hegel: Three Studies. Translated by Shierry Weber Nickolsen (Cambridge: MIT Press, 1993)

Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies. Translated by Willis Domingo (Oxford: Basil Blackwell, 1982)

"Husserl and the Problem of Idealism". The Journal of Philosophy, vol. xxxvii, no.1, (January 1940)

ثانياً – المراجع الأجنبية:

Bukharin, Nikolai, Historical Materialism: A System of Sociology. (International Publishers, Moscow, 1925).

Cohen, G.A., History, Labour, and Freedom: Themes From Marx (New York: Oxford University Press, 1988)

Durkheim, Emil, Rules of Sociological Method. Translated by Sarah A. Solovay & John H. Mueller (New York: The Free Press, 1966)

Durkheim, Emil, The Elementary Forms of Religious Life. Translated by Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995)

Durkheim, Philosophy Lectures. Notes from the Lycee de sens Course, 1883-1884. Edited and translated by Neil Gross & Robert Alun Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

Durkheim, Suicide: A Study in Sociology. Trans.by John A. Spaulding & George Simpson (London & New York: Routledge, 2005)

Durkheim, The Division of Labour in Society. Trans. By W.D. Halls (London: Macmillan, 1984)

Fichte, J.G., The Science of Knowledge. Translated by Peter Heath and John Lachs (New York: Cambridge University Press, 1982)

Foucault, Michel, Lectures on the Will to Know. Edited by Daniel Defert, translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2013)

Goldmann, Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945)

Hegel, Faith and Knowledge. Translated by Walter Cerf and H.S. Harris (Albany: State University of New York, 1977)

Heidegger, Martin, Being and Time. Translated by john macquarrie and Edward Robinson (Southampton: Busil Blackwel, 1983)

Heidegger, History of the Concept of Time, (Prolegomena), Translated by Theodore Kisiel (Indiana University Press: Bloomington 1985)

Horkheimer, Max: “Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History”, in Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings. Translated by G. Frederick Hunter, Mathew S. Kramer & John Torpey (Cambridge: MIT Press, 1993)

Horkheimer, Max: “Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History”, in Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings. Translated by G. Frederick Hunter, Mathew S. Kramer & John Torpey (Cambridge: MIT Press, 1993)

Husserl, Logical Investigations, 2 Volumes, Translated by J. N. Findlay (London: Routledge and Kegan Paul, 1970)

Husserl, Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. Translated by Boyce Gibson (London: George Allen and Unwin, 1967)

Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Trans. By David Carr (Northwestern University Press, 1970)

Israel, Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750 – 1790. (New York: Oxford University Press, 2011)

Israel, Jonathan, Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750 – 1790. (New York: Oxford University Press, 2011)

Israel, Jonathan, Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752 (New York: Oxford University Press, 2006)

Israel, Jonathan, Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752 (New York: Oxford University Press, 2006)

Karl Marx: A contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Online Version (WWW. Marxists. Org.)

Kautsky, Ethics and the Materialist Conception of History. Translated by John B. Askew (London: Charles H. Kerr & Co., 1906)

Kautsky, Foundations of Christianity. Translated by Henry F. Mines (London: Russell & Russell, 1953).

Kautsky, Karl, Thomas More and His Utopia. Translated by Henry James Stenning (London: AC Black, 1927)

Lukacs, Georg, History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. (London: Merlin Press, 1967)

Lukacs, The Destruction of Reason. Translated by Peter Palmer (London: The Merlin Press, 1981)

Lukacs, The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics. Translated by Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1975).

Mannheim, Essays in the Sociology of Culture. (New York and London, Routledge & Kegan Paul, 1956)

Mannheim, Karl, Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. (London: Routledge and Kegan Paul, 1954)

Marcuse, Herbert: “The Historical Fate of Bourgeois Democracy”, Towards a Critical Theory of Society. Edt, by Douglas Kellner (London/ New York: Routledge, 2001)

Marcuse, Herbert: “The Historical Fate of Bourgeois Democracy”, Towards a Critical Theory of Society. Edt, by Douglas Kellner (London/ New York: Routledge, 2001)

Miller, Jared A.: “Phenomenology’s Negative Dialectic: Adorno’s Critique of Husserl’s Episremological Foundationalism”, The Philosophical Forum, vol.40, issue 1, pp. 99-125, Spring 2009.

Plekhanov, The Development of the Monist View of History. Translated by Andrew Rothstein & A. Fineberg (Lawrence & Wishart, London 1947).

Seaford, Richard, Money and the Early Greek Mind: Homer, Tragedy and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

Sohn-Rethel, Alfred, Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology (London: Macmillan, 1978)

Thomson, George, The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society (London: Lawrence & Wishart, 3rd ed., 1978)

Torrance, John, Marx's Theory of Ideas, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

Tran Duc Thao, Phenomenology and Dialectical Materialism. Translated by Daniel J. Herman& Donald V. Morano (Dordrecht: D. Reidel Publishing/ Kluwer, 1986)

Weber, Max, The Sociology of Religion. (Boston: Beacon Press, 1971)

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and Other Writings. Ed. Peter Baehr. Trans. Gordon C. Wells. Penguin Classics, 2002.

ثالثاً – المراجع العربية:

أفلاطون: محاورة ثياتيتوس أو عن العلم. ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر. دار غريب، القاهرة 2000

كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمشق، 1976.

فوكو: الكلمات والأشياء. ترجمة مطاع صفدي وآخرون. مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

هربرت ماركيوز: نظرية الوجود عند هيجل: أساس الفلسفة التاريخية. ترجمة وتقديم وتعليق ابراهيم فتحي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990

التفسير المادي للفلسفة
أدورنو نموذجاً

د. أشرف حسن منصور
أستاذ مساعد بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

ملخص

إن أحد أهم جوانب فكر أدورنو هو المتعلق بمعالجته المادية للأفكار والمذاهب الفلسفية. إن نقد أدورنو المادي للفلسفة هو أهم إسهام قدمه لحقل الدراسات الفلسفية. ونظراً لرؤية أدورنو المادية والسوسيولوجية للفلسفة، فقد كان تركيزه في تحليلاته منصباً على أكثر الفلسفات تعبيراً عن مشروطيتها المادية – السوسيولوجية، وهي في الوقت نفسه أكثر الفلسفات تأثيراً وأهمية في العصر الحديث، وهي فلسفات كانط وهيجل وهوسرل وهايدجر. لا ينظر أدورنو إلى العلاقة بين الأفكار والواقع المادي على أنها علاقة تبعية مطلقة على طريقة السببية الميكانيكية، فهو لا يقول إن الواقع المادي هو الذي ينتج الأفكار الفلسفية، وبذلك فهو لا يعتقد في الرؤية الماركسية التقليدية الذاهبة إلى أن البناء التحتي الاقتصادي هو الذي يشرط بصورة مطلقة البناءات الفوقية. فقد سبق لأدورنو أن رفض هذه الثنائية الحادة بين البناء التحتي والبناء الفوقي ورأى أنها مبسطة أكثر من اللازم وغير علمية. أما الرؤية التي يتبناها أدورنو والتي يستخدمها أساساً لتفسيره المادي للفلسفة فهي تنص على أن التصورات الفكرية المجردة ليست مجرد نتاج للأساس المادي بل هي أثر مصاحب لهذا الأساس، بحيث إن الأساس المادي للمجتمع أو للطبقة الاجتماعية ينعكس في الفكر ليحدث رؤى فلسفية مجردة. وبذلك تكون الفلسفة هي الوجه الفكري للمجتمع أو للطبقة الاجتماعية، ينعكس فيها الفكر ليُحدث رؤى فلسفية مجردة.

من خلال بحثنا في التفسير السوسيومادي الذي يمارسه أدورنو للفلسفة وللمذاهب والأفكار الفلسفية، نستطيع القول إن العلاقة بينهما هي علاقة التوازي والمماثلة لا علاقة التبعية والانعكاس. فإذا قلنا إن الفكر هو مجرد انعكاس للواقع فنكون بذلك قد وقعنا في النزعة الثنائية التي تسم معظم التيارات الماركسية والتي قسمت المجتمع إلى بناء تحتي يتصف بكونه مصدر كل مشروطية وبالعلية الكاملة والنهائية والسببية الشاملة، وبناء فوقي هو مجرد انعكاس له. لكن أدورنو لا يتبنى هذه النظرة الماركسية الساذجة والمبسطة، والتي لم تكن هي وجهة نظر ماركس نفسه، بل كانت التبسيط الساذج والمخل لأفكاره والذي قدمه الماركسيون اللاحقون بهدف نشر الماركسية باعتبارها مذهباً وعقيدة سياسية، وهي في حقيقتها ليست إلا مجرد منهج في التفكير وطريقة في رؤية العالم وفي ممارسة السياسة. وإزاء تلك النزعة الآلية الميكانيكية التي تسم الماركسيات التقليدية والأرثوذكسية والتي ترد الفكر إلى واقعه المادي المباشر، رأينا مع أدورنو أن العلاقة بين الفكر والواقع هي علاقة تواز ومماثلة وهوية من نوع خاص. فما يحدث في الواقع المادي والاجتماعي يكون له نظير أو فعل معرفي مماثل على مستوى الفكر.

The Materialist Interpretation of Philosophy
Adorno's Approach

Ashraf Hassan Mansour
Associate Professor
Department of Philosophy – Faculty of Arts – University of Alexandria

Adorno's Works contains what we can call a materialist interpretation of philosophy, that is, a critique that reveals the socio-economic conditionality of philosophical thinking. This type of conditionality is not just a critique of philosophical systems, but also a very novel contribution to our understanding of philosophy itself. This kind of interpretation goes back to Marx and Engels, but it didn't carry the same mechanical causality or the automatic relationship between the base and the Superstructure in Orthodox Marxisms, because it deals with the philosophical systems from a sociological-materialist perspective, not a historical materialist or a dialectical materialist one. I show thereby that Adorno's analyses of philosophical Systems, especially the systems of Kant, Hegel, Husserl, and Heidegger, combines a class perspective with the traditional Marxist perspective of the forces of production. And this combination allowed Adorno to deal with the systems of the philosophers just mentioned as conditioned both by their Bourgeois outlook and by the changing position of the Bourgeoisie in the production process. So Kant's philosophy was, according to Adorno, the expression of the German Bourgeoisie in the Eighteenth century, and all its dualism are due to the historical and social contradictions of this class. Hegel was aware of those

deep contradictions, not only in the German Bourgeoisie, but in the whole European Bourgeoisie, so he tried to transcend them with his dialectical method in thought only, that is, Ideally. Finally, Husserl's philosophy was the expression of the contemporary situation of the Bourgeoisie after it turned to a Finance class, making money from money without producing, and that revealed itself in Husserl in his theory of essential intuition, as a method of gaining truth (or profit) immediately without running through a thought process or an experimental one. In the end, Heidegger's philosophy is the Ontological expression of the crisis of the Bourgeoisie that became completely impotent towards the new historical and social challenges. And this impotency reveals itself in Heidegger's existential categories of angst, fear, being towards death, and throwness into the world.