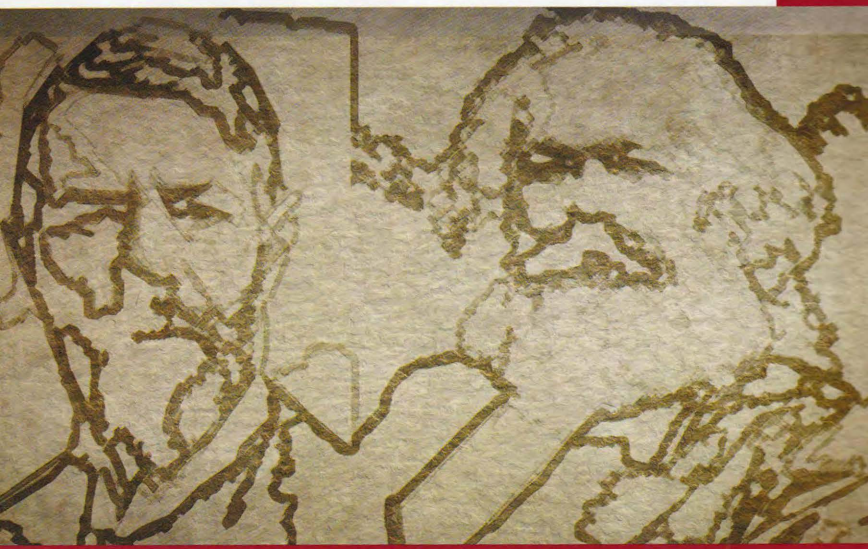
كارل لويث

ماكس فيبر وكارل ماركس

ترجمة: عبد الله حداد

ترجمان



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ماكس فيبر وكارل ماركس

كارل لويث

ترجمة

عبد الله حداد

مراجعة

سعود المولى

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
لويث، كارل، 1897-1973
ماكس فيبر وكارل ماركس/ كارل لويث؛ ترجمة عبد الله حداد؛ مراجعة سعود المولى.
144 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 133-138) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-341-4
1. فيبر، ماكس، 1864-1920. 2. ماركس، كارل، 1818-1883. 3. الاجتماع، علم - ألمانيا - تاريخ. أ. حداد، عبد الله. ب. المولى، سعود. ج. العنوان. د. السلسلة.
301.092243

هذه ترجمة لكتاب

Max Weber and Karl Marx

by Karl Löwith

عن دار النشر
Routledge, 1993

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 40356888 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو 2020

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية.....سعود المولى 7

الفصل الأول: مقدمة 29

طرح الإشكالية..... 31

التوصيف العام لفيبر وماركس..... 35

الفصل الثاني: تفسير فيبر للعالم البرجوازي-الرأسمالي
استنادًا إلى «العقلنة»..... 45

نقطة الانطلاق في أبحاث فيبر..... 47

العقلنة بوصفها التعبير الإشكالي عن عالمنا الحديث..... 62

العقلنة بوصفها القدرة على المسؤولية الفردية وسط التبعية الشاملة 78

الفصل الثالث: تفسير ماركس للعالم البرجوازي-الرأسمالي
استنادًا إلى مفهوم «الاستلاب الذاتي» للإنسان..... 89

المسار التاريخي لمفهوم «الاستلاب الذاتي»
من هيغل إلى ماركس مرورًا بفيورباخ 91

السلعة بوصفها التعبير الاقتصادي عن الاستلاب الذاتي..... 100

التعبير السياسي عن الاستلاب الذاتي للإنسان
في المجتمع البرجوازي 110

البروليتاريا كتعبير اجتماعي مباشر عن الاستلاب الذاتي للإنسان 118

الفصل الرابع: نقد فيبر للتصور المادي للتاريخ 123

نقد فيبر غير المباشر لماركس في السجال مع ستاملر 126

نقد فيبر لماركس في علم الاجتماع الديني 127

المراجع 133

فهرس عام 141

مقدمة الترجمة العربية

سعود المولى

سيرة كارل لويث ومؤلفاته

كارل لويث (1897-1973) فيلسوف ألماني، متخصص بنيتشه وهايدغر، وأحد كبار منظري فلسفة التاريخ، وأبرز من عمم موضوعة العلمنة[1] ووضعها شبكة تأويلية لقراءة الحداثة.

هو ابن الرسام فيلهلم لويث (1861-1932) المسيحي الكاثوليكي ذو الأصول اليهودية، والذي كان أستاذًا في أكاديمية الفنون الجميلة في فيينا ثم في ميونيخ حيث ولد كارل وأكمل دراسته الثانوية. تطوع كارل في الحرب العالمية الأولى، وكان قد حصل على الشهادة الثانوية التي تؤهله دخول الجامعة، وحارب على الجبهة الإيطالية حيث أصيب بجراح خطرة ووقع في الأسر، وبقي في المستشفى حتى عام 1917 حين نقل إلى معسكر اعتقال قرب مدينة جنوى. بعد انتهاء الحرب وتحريره درس الفلسفة والبيولوجيا بين عامي 1917 و1922 في ميونيخ أولًا، ثم في فرايبورغ حيث تتلمذ على هوسرل

(1) أستخدم مصطلح علمنة ترجمة لـ Secularization مع قناعتي بأنها تكون أيضًا دنيوية ودهرية وغيرها. وأقصد بالعلمنة: تحول مجتمع ذي هوية وثيقة الصلة بالقيم والمؤسسات الدينية نحو القيم غير الدينية والمؤسسات العلمانية/المدنية. تشير أطروحة العلمنة إلى الاعتقاد بأنه مع تقدم المجتمعات، ولا سيما من خلال التحديث أو الترشيد والعقلنة، بحسب فيبر، يفقد الدين سلطته في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والحكم. تتضمن العلمنة العملية التاريخية التي يفقد فيها الدين الأهمية الاجتماعية والثقافية. يصبح دور الدين والغيب والميتافيزيقا في المجتمعات الحديثة محدودًا نتيجة للعلمنة.

دغر. عاد للدراسة في ميونيخ ليحصل على شهادة جامعية عن أطروحة نيتشه واشتغل فترة قصيرة في التدريس قبل انتقاله إلى ماربورغ والالتحاق غر في عام 1924. خلال فترة دراسته على هايدغر صادق ليو شتراوس 18-1973) وغيرهارد كروغر (1902-1972) وهانز جورج غادمير[2] 19-2002). في عام 1928 حصل كارل لويث على شهادة التأهيل بعد الدكتوراه) كأستاذ جامعي تحت إشراف هايدغر عن أطروحته في ومينولوجيا التي نشرت بعنوان *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* د في دور التعاون الإنساني). بدأ مهنته في التدريس في فرايبورغ في عام 19 كأستاذ باحث مساعد تحت إشراف هايدغر، وشملت دروسه ماركس فل وفيورباخ ونيتشه والفلسفة الوجودية وكيركغارد والأنثروبولوجيا. ولكنه لر إلى ترك موقعه في عام 1933 بسبب اكتشاف السلطات النازية أن والده رته المسيحية من أصول يهودية. أمضى سنتين في روما بمنحة من مؤسسة فلر وهناك أنهى كتابيه: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Glei* (فلسفة نيتشه في العود الأبدي للواحد ذاته)، و*Jacob Burckhardt* *Der Mensch inmitten der Geschi* (جاكوب بوركهارت: رجل في التاريخ)، صل بعدها على وظيفة في جامعة توهكو بسنداي في اليابان بين عامي 19 و1941 حين انتقل بمساعدة بول تيلليش (Paul Tillich) ورينهولد نايبور Reinhold Nieb) إلى معهد اللاهوت في جامعة هارتفورد بولاية كينيكتكوت

---

(2) هانز جورج غادمير (Hans-Georg Gadamer) (1900–2002): فيلسوف ألماني اشتهر لدوره سيس مدرسة التأويل (الهرمنيوطيقا). درس في فرايبورغ على هايدغر إلى جانب حنة أرندت وليو س، وأصبح صديقًا لهايدغر وتبعه إلى ماربورغ حيث صار أستاذًا قبل أن يشغل منصب رئيس ة لايبزيغ. عارض النازية كما الشيوعية. أشهر أعماله: **الحقيقة والمنهج** الذي نشر في عام 1960، ي أضاف له الجزء الثاني في عام 1986. وقد اشترك في المناظرة الشهيرة مع يورغن هبرماس حول ية تجاوز التاريخ والثقافة كي نصل إلى موقف موضوعي حقيقي يمكن من خلاله نقد المجتمع. ت المناظرة بداية صداقة حارة بين غادمير وهبرماس، إضافة إلى أن غادمير سهَّل الطريق لهبرماس سمام إلى الوسط الأكاديمي بمساندته في شغل منصب أستاذ في هايدلبرغ. وكانت هناك محاولة ه أخرى من جاك دريدا، ولكنها لم تكن على المستوى المطلوب. وقد أعلن دريدا أن خطأه في إيجاد أرضية مشتركة بينه وبين غادمير كان أكبر كارثة في حياته الفكرية. وأعرب في النعي الذي صه له عن إعجابه واحترامه الشديد بالمفكر الألماني.

الأميركية. في عام 1949 انتقل إلى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في نيويورك. في فترته الأميركية هذه ظهر كتاباه المهمان في فلسفة التاريخ، وقد ناله منهما تلك الشهرة العالمية، وصارا من كلاسيكيات الدراسات الفلسفية (1941) *Von Hegel zu Nietzsche* (**من هيغل إلى نيتشه**) و*Meaning in History* (**المعنى في التاريخ**) الذي صدر في منفاه الأميركي بالإنكليزية أولًا في عام 1949، ثم بالألمانية في عام 1953 بعنوان *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* *Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (**التاريخ العالمي ومجيء الخلاص: المفترضات[3] اللاهوتية لفلسفة التاريخ**).

عاد لويث إلى ألمانيا في عام 1952 أستاذًا للفلسفة في جامعة هايدلبرغ، وخلال تلك الفترة الألمانية صدر كاتبه عن أستاذه هايدغر *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953) (**هايدغر مفكر في زمن بائس**)، ومن بعده صدرت كتبه: *Gesammelte Wissen, Glaube und Skepsis* (1956) (**المعرفة والإيمان والشكوكية**)؛ *Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960) (**أوراق مجموعة: نقد الوجود التاريخي**)؛ *Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Vorträge und Abhandlungen* (1966) (**محاضرات ومقالات في نقد التراث المسيحي**).

في عام 1967 صدر كتابه *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (**«الله، الإنسان والعالم في الميتافيزيقيا من ديكارت إلى نيتشه**)، وهو تاريخ نقدي لميتافيزيقيا الأزمنة الحديثة. وكان آخر كتبه عن *Paul Valéry Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1971) (**بول فاليري: أساسيات تفكيره الفلسفي**). بقي أستاذًا في جامعة هايدلبرغ حتى وفاته في عام 1973.

قيل عنه إن مقاربته الفلسفية متأثرة بوجودية أستاذه هايدغر، وأنه متخصص في فلسفة نيتشه، ومنظر كبير في فلسفة التاريخ خصوصًا في الترجمة الألمانية لكتابه **المعنى في التاريخ**.

---

(3) تجدر الإشارة إلى أن مصطلح *Voraussetzungen* الألماني (شروط مسبقة، متطلبات) جاء بصيغة متضمنات (implications) في الترجمة الإنكليزية ومفترضات (presupposes) في الترجمة الفرنسية.

حين تصالح لويث مع هايدغر في عام 1969، أي قبل 4 سنوات من وفاته، وسبع سنوات على وفاة هايدغر، تحدث مطولًا في واحدة من مقالاته عن رسائل تبادلها مع هذا الأخير، تعود إلى عشرينيات القرن العشرين. وقد كان لويث واحدًا من أوائل الذين اهتموا ولفتوا الانتباه إلى كتاب هايدغر **الكينونة والزمان**، إلى جانب غادمير وغورفيتش[4] ولفيناس[5]، ولكنه كان أيضًا من أوائل الذين أخذوا مسافة من هايدغر، ثم من الذين انتقدوه وعتبوا عليه ليونته مع النازية وجبنه حيال طرد أستاذه هوسرل من جامعة فرايبورغ، ثم موقفه بإصدار قرار بالتمييز ضد الطلاب اليهود والماركسيين وكل «غير الآريين» في الجامعة حين صار عميدًا لها.

فلسفة التاريخ واللاهوت المسيحي

يعتبر لويث واحدًا من الفلاسفة الذين ساهموا أكبر مساهمة في تعميم موضوعة العلمنة بوصفها *إطارًا لقراءة الحداثة*[6]. في كتابه **المعنى في التاريخ**

---

(4) جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) (1894–1965): سوسيولوجي وحقوقي فرنسي من أصل روسي. يعتبر من كبار سوسيولوجيي عصره وأبرز علماء اجتماع المعرفة وعلم اجتماع القانون. عمل أستاذًا في السوربون ودافع عن حق الجزائريين في التحرر والاستقلال فتعرض هو وزوجته لعمليات إرهابية قامت بها منظمة الجيش السري الفرنسية العنصرية ودمروا منزله، فلجأ عند الرسام الشهير مارك شاغال. درس علي شريعتي في الستينيات عند غورفيتش وتأثر بمقارباته.

(5) إيمانويل لفيناس (Emmanuel Levinas) (1906–1995): فيلسوف يهودي فرنسي ليتواني الأصل. صاحب **إيتيقا الغيريّة**، وكاتب العديد من التفاسير حول التوراة. ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا. اتّهم لفيناس الفكر الغربي برمّته على أنّه أوّلًا فكر كلياني يقوم بإقصاء فكرة اللاّتناهي وبتغييبها، وثانيًا على أنّه فكر يهتمّ بمفهوم الحقّ ويقصي جانبًا مفهوم الخير. لذلك اقترح أن يؤسّس، لا فلسفة تواصل المشروع الميتافيزيقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة، بل إيتيقا تؤسّس لخير مشدود إلى الحقّ. وقد عرض لفيناس هذه الأطروحة في مؤلّفه **الكلّية واللاّتناهي**. في هذا الكتاب أوضح أنّ حضور وجه الآخر ليس مدعاة بالضرورة للصّراع وللعنف كما ذهبت إلى ذلك وجوديّة سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول. وفي هذا القبول بالآخر من دون احتوائه في منظومتنا المعرفيّة تكمن إنسانية الإنسان.

(6) يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 407.

طبق لويث بصورة منهجية على فلسفة التاريخ ما كان بلومنبرغ[7] قد سماه سابقًا «المبرهنة المنطقية للعلمنة» (théorème de la sécularisation): «أليست سوى ب معلمنة»، فتصبح عنده: «فلسفة التاريخ ليست سوى لاهوت التاريخ معلمنًا». ويبدو أنه استوحى من كارل شميت[8] الذي قال في عام 1922 إن «كل المفاهيم التي فرضت نفسها في النظرية الحديثة عن الدولة ليست سوى مفاهيم لاهوتية معلمنة». ولكن في حين أن شميت كان يقصد التركيز على كون الحداثة السياسية استمرار وتواصل مع تراث ديني مكبوت وملغى، استخدم لويث مفهوم العلمنة كسلاح لإدانة ما يشكل في نظره لاشرعية فلسفات التاريخ وفسادها الأصلي.

وفي مقدمة **المعنى في التاريخ** يصف كارل لويث الفكرة الكامنة خلف عمله: «بعد أن أنجزت هذه الدراسة الصغيرة عن الموضوع الكبير 'التاريخ العالمي ومجيء الخلاص: المفترضات اللاهوتية لفلسفة التاريخ'، بدأت أتساءل إن كان القارئ لن يشعر بخيبة أمل لغياب استنتاجات 'بناءة'. لكن هذا الغياب الظاهري هو مكتسب فعلي إن كان صحيحًا أن الحقيقة تكون مرغوب فيها أكثر من بناء كبير من الأوهام. حاولت أن أكون صادقًا مستقيمًا مع نفسي، وبالتالي مع قارئي حيال إمكانية أو بالأحرى عدم إمكانية أن نفرض على التاريخ ترتيبًا منطقيًا معقولًا أو أن نرى فيه عمل الله الخلاق». في الكتاب

---

(7) هانز بلومنبرغ (Hans Blumenberg) (1920–1996): فيلسوف ألماني كاثوليكي (من أصول يهودية). اشتهر بنقده كارل شميت ورفضه قوله إن المفاهيم الباطنة الحاملة نظرية الدولة هي مفاهيم لاهوتية تعلمنت. قال بلومنبرغ إن الحداثة لم تكن رؤية معلمنة دهرية لفلسفة القدماء وإنما هي فلسفة جديدة وشرعية.

(8) كارل شميت (1888–1985) (Karl Schmidt): أحد أهم المفكرين الألمان وأكثرهم إشكالية في القرن العشرين. يعد من أكبر نقاد الفلسفة الليبرالية ومن أهم المفكرين الذين ناقشوا إشكاليات السياسة والدستور ومعضلة الحريات العامة، كما وصل نقده إلى ذروته في كتاباته حول الديمقراطية البرلمانية التي رأى فيها «طريقة حكم برجوازية متقادمة». يعتبر أحد الممهدين فكريًا لأطروحات المحافظين الجدد. ساند النظام النازي بعد وصوله إلى الحكم في عام 1933، في ردة فعل عنيفة على هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى ومعاهدة فرساي، مثله مثل ماكس فيبر وكثير من المثقفين الألمان.

المذكور يقدم لويث تأويلًا لتاريخ الفكر الغربي، عماده أن المحاولات الكبرى لفرض ترتيب منطقي معقول للتاريخ أو لالتقاط معناه بوصفه عمل الله، هي محاولات وهمية فعليًا إلا أنها مع ذلك تشكل في ذاتها ترتيبًا ونظامًا. وبالفعل فإن لويث على الرغم من مقاومته إغراء تأويل هذا النظام باستخدام مفردات فلسفة التاريخ، فإنه يصل مع ذلك إلى نتيجة أن هناك حركة منتظمة مرتبة تخترق ألفي سنة من الفكر الغربي عن التاريخ وهذه الحركة لم يستطع تمييزها أولئك الذين بحثوا تقليديًا من ترتيب منطقي معقول أو من ترتيب إلهي.

لويث وسجال الحداثة والعلمنة: التاريخ واللاهوت

كان لويث في مقاربته مسألة العلمنة والحداثة قريبًا من ماكس فيبر، حيث يوافق على أننا لن نفهم سيرورة العلمنة والحداثة إن لم نأخذ في الاعتبار المفترضات اللاهوتية الكامنة تحتها[9]. وتفكير لويث يقع في منطقة بين الفلسفة الوجودية الهايدغرية ودراسات القرن التاسع عشر الخاصة بنقد اللاهوت والكتب المقدسة والأنثروبولوجيا الفيورباخية، كما بتطور السوسيولوجيا. لقد حاول على الأقل موضعة الفكر خارج الطرق التقليدية بغية أن نعرف كيف كانت فلسفة هيغل وماركس تغذي الفلسفة الوجودية وتقود الإنسانوية الأوروبية إلى النيهيلية (العَدْمِيَّة). وبحسب لويث لا يمتلك التاريخ أي منطق باطني، أو أي معنى غائي، يمكننا الارتكاز عليه «فأن تبحث عن البوصلة في التاريخ بناء على ذلك هو كأن تبحث عن التمسك بالأمواج وأنت تغرق».

ينبع نقد لويث للتاريخ من اهتمامه بقضية النيهيلية التي ناقشها أولًا من خلال نقاش مسألة «العالم كما هو» في العشرينات في سياق مشروعه الأنثروبولوجي، ثم في الثلاثينيات كجزء من تأويله لعمل نيتشه. ثانيًا ثمة

(9) يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 682–692.

تمييز بين تحقيق لويث حول «الخلفية اللاهوتية لفلسفة التاريخ» ونقده التاريخ بوصفه «عالمًا تاريخيًا».

في مقابل التقليد المسيحي في فلسفة التاريخ وضع لويث «فلسفة إنسانية عن البشر في رجوعهم إلى طبيعتهم»، وذلك بتأثير من الأنثروبولوجيا الحسية لفيورباخ. وحاول بلوغها عبر الاستناد إلى فكر نيتشه عن العالم في إعادة تكوين اللاهوت الكوسمولوجي اليوناني القديم و«مفهومه الطبيعاني عن العالم»: أي في الطبيعة الثابتة الدائمة «المكتفية بذاتها»، «والعالم هو كون من الأكوان». وبفضل حركتها الدائرية الأبدية تتحقق الطبيعة من جديد من استمرارية التاريخ. كما أنها تسمح باستعادة «الانسجام إلى عالم الوجود البشري». ومن خلال الاعتراف بأنه «كون لا غاية له ولا رب»، وأنه من خلاله يكون الإنسان أيضًا مجرد «تنقيل بلا نهاية».

كان لويث واحدًا من المثقفين الذين حاولوا أن يفهموا الأسباب التي أوصلت البشرية إلى مجزرة الحرب العالمية الثانية. في كتابه **التاريخ العالمي ومجيء الخلاص** الذي صدر في عام 1949، أي بعد 4 سنوات على انتهاء الحرب وسقوط النازية وانكشاف الستالينية، صاغ لويث أطروحة تقول بأن الخطابات التي تمجد التقدم والحداثة هي نوع من الأيديولوجيا لا تقول اسمها: فهي تنقل بطريقة معلمنة مفهومًا عن التاريخ كانت المسيحية قد بلورته. يعتبر لويث أن الرؤية الغربية عن التاريخ مشوشة بفعل العلاقة بين العقيدة المسيحية والرؤية الحديثة التي ليست مسيحية ولا وثنية: «لم يحسم الفكر الحديث موقفه في أن يكون مسيحيًا أو وثنيًا. فهو يرى بعين من العقيدة وعين من العقل. لذلك فإن رؤيته باهتة مقارنة بالتفكير اليوناني أو الكتابي». الرؤية الحديثة تقدمية بمعنى أنها تؤمن بأن خط التاريخ يتحرك باتجاه إشباع أفضل للعالم بفضل الوسائل العقلانية والتقنية. ويرى لويث أن الرؤية الحديثة هي نوع من الهرطقة المسيحية من حيث اعتمادها على لاهوت يقول بأن التاريخ له حركة خطية، على العكس من الرؤية اليونانية الوثنية الدورانية للتاريخ. فلسفة التاريخ ليست فقط مجرد تنقيل للعقيدة الخلاصية المسيحية (الإسخاتولوجيا أو علم الأخرويات أو آخر

الزمان)، إنما أيضًا هي تنقيل متخفٍ، متنكر، إذ لا يوجد أي شخص، أو تقريبًا ولا شخص، ولأسباب ينبغي كشفها لاحقًا، وبما في ذلك في الأوساط الفكرية الثقافية، مستعد لقبول هذا الأمر. في هذه الأطروحة التي اعتمد فيها على أعمال القديس أوغسطين ويواكيم الفلوري وبوسويه وفيكو وفولتير وهيغل وبوركهارت وماركس، يتساءل لويث عن الوعي التاريخي الخاص بعصرنا ويلاحظ بالتحديد أنه إن كان الخلاص لم يعد أفقًا في التاريخ، وإذا كان قد حل محله شكوكية تطرح جانبًا كل أشكال الرؤى الأخروية الكبرى، فإنه يبقى أننا نظل مدينين لفلسفة التاريخ هذه كما يظهر ذلك في انهمامنا بمعرفة المستقبل وتساؤلنا الدائم «إلى أين المصير؟» والحال أن هذا الانهمام ينبع مباشرة من الأخرويات المسيحية ولهذا السبب هو غريب عن اليونانيين الذين كانوا يتساءلون فقط عند مواجهة أي حدث مهم «كيف حصل هذا؟». وبالتالي فإن عصرنا ممزق بين انتظار اكتمال ما للتاريخ، ورفض فكرة الخلاص، والإيمان بتقدم خطي أحادي لا نهاية له، وشكوك حول فكرة وجود اتجاه للتاريخ. انتقد بلومنبرغ في عام 1966 مواقف لويث بقوة خصوصًا ما سماه «مبرهنة العلمنة» (فلسفة التاريخ ليست سوى لاهوت للتاريخ). وقد اشتهر لويث وبلومنبرغ بهذا السجال حول العلمنة. فالعلمنة الدهرية بحسب لويث هي تأكيد وجود علاقة أبدية بين الديني والسياسي (وهذه في الأساس هي أيضًا أطروحة شميت) وعنوان كتابه يدل على ذلك أصلًا: **التاريخ العالمي ومجيء الخلاص، المفترضات اللاهوتية لفلسفة التاريخ**. أما عنوان كتاب بلومنبرغ فهو **مشروعية الأزمنة الحديثة**[10].

يرى لويث أن العلمنة هي تنقيل وتحيين للأخرويات المسيحية في فلسفات التاريخ، خصوصًا مفهومها المركزي عن التقدم وهدفها في خلاص الإنسان وتحرره في بشرية متصالحة مع نفسها. وحقيقة العلمنة بهذا المعنى هيغلية تعيد النظر في مجمل الأزمنة الحديثة: الحداثة ليست أبدًا غير اكتمال مشروع كان يواكيم الفلوري قد طرح أسسه، وهو مشروع يعتقد لويث أنه

(10) Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966), trad. fr.: Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, trad. de l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel & Denis Trierweiler (Paris: Gallimard, 1999).

يحافظ على بقاء البشرية في استلاب/ اغتراب متجدد دائمًا حيال مقصد زهوق. لا يمكن للحداثة أن تكون سوى فشلًا من حيث إن المسيحية هي الرجاء المُحال لنهاية موهمة. العلمنة هي مأساة الإنسان الحديث بحسب لويث الذي يبحث عن إعادة تحيين الحكمة الرواقية القديمة[11].

عند بلومنبرغ نقد لمفهوم العلمنة الدهرية يختلف عن نقد لويث. فهو من جهة أولى عوض أن يؤكد حقيقة العلمنة هذه ثم ينعي نتائجها، فإنه يشكك فيها ولو جزئيًا. فهو يعتبر أن الفكر الحديث لم يتشكل انطلاقًا من أطر لاهوتية مسيحية، بل من قطيعة حاسمة مع نسق التفكير المسيحي. وفي كتابه تحليلات جميلة حول «الفضول» وحول إدانة السلطات اللاهوتية المسيحية للفضول الذي يعني برأيه: الرغبة في المعرفة والعلم (libido sciendi) ثم حول استعادته (الفضول) على أيدي علماء ومفكري القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، يجهد بلومنبرغ من جهة أخرى في إعادة تشكيل استمرارية تاريخية عبر محاولة التأكيد على وجود صلة شبه سببية بين اسمانية أواخر العصور الوسطى وتوكيدية الذات، الخاصة بالعصر الحديث (ردة فعل الإنسان على الفراغ الذي يتركه إله مختفٍ (Deus absconditus)). كما أن بلومنبرغ اعتبر أن الحداثة «تجاوز حاسم للعقبة التي وضعتها الغنوصية أمام انتقال وتغير العالم: لم يتخلص المسيحيون من احتقارهم العالم بنقلهم الشر من العالم إلى قلب الإنسان، بفضل عقيدة الخطيئة الأصلية الأوغسطينية. وحين واجه الحداثيون من جديد هذه المشكلة بتركهم نهائيًا العائق الغنوصي كي «يشرعنوا سيطرة العقلانية وتغيير العالم في انتظار أن يسهم التحرر البشري في إلغاء الآلام تدريجًا، وأولها ذلك الشر المتمثل في غياب الحرية»[12].

انتقد هانز بلومنبرغ حجة لويث القائلة إن التقدم هو علمنة المعتقدات اليهودية والمسيحية وقال إنه على العكس من ذلك، «نما العصر الحديث،

---

(11) يُنظر: بشارة، ج 1، ص 270-275 وج 2، مج 1، ص 657-675.

(12) Michaël Foessel, Jean-François Kervégan & Myriam Revault d'Allonnes (dirs.), *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS philosophie (Paris: CNRS éd., 2007).

بما في ذلك اعتقاده بالتقدم، بفضل تأكيد دنيوي ذاتي للثقافة ضد التقليد المسيحي»[13].

العلاقة المتوترة بين علم الاجتماع والماركسية

تخفي علوم الإنسان والاجتماع في طياتها ميتافيزيقيا، تتمحور حول عدد من المفاهيم التي تعمم انطلاقًا من سياق التجربة التاريخية - الحضارية الأوروبية الحديثة، ويمكن أن نطلق عليها اسم الثوابت الميتا-اجتماعية التي تبنى عليها هذه العلوم؛ إذ إن هناك عددًا من البدهيات الأساسية كمجموعة من القناعات المبطنة (المفترضات) التي يتفق على صحتها علماء الاجتماع. هذه المفترضات/ المسلمات تشكل إطارًا مرجعيًا يقوم على أساس إجماع أيديولوجي أهم سماته هي:

- **سيادة العقل:** هذا المفهوم استحضرته الثقافة الغربية من التجربة اليونانية، التي تتصف بإيجاد أسس تثبت سيطرة العقل على الحياة وبناء خطاب العقل العلمي. أصبح هناك نمط ثقافي يقولب نشاطات الإنسان وفقًا لمنطق العقل وبالتالي أصبح بإمكان المرء أن يسيطر على مصيره، وبالتالي يفترض في الإنسان الخضوع لشروط جديدة في تنظيم حياته، وأصبح الحق يتبع لقانون عقلاني إنساني وليس لعلم أخلاق إلهي غيبي[14]. لقد انتقل محور النشاط من الدائرة الإلهية إلى الدائرة الإنسانية... فينبغي ألا نسلم بصحة شيء إلا وفقًا لقوانين العقل، والفكر ينبغي أن يحكم العالم (بحسب ما عبّر عن ذلك هيغل) بما هو كلي يسمح ببناء الخطاب العلمي والمعرفي. والعقل بما هو واحد يقضي بالشمول والعالمية والانفتاح على الآخر. والعقل بما هو ميزة الإنسان يقضي بأن هذا الأخير هو سيد نفسه وصانع تاريخه ومرجع ذاته[15].

---

(13) Ibid.

(14) روجيه عساف، **المسرحة: أقنعة المدينة** (بيروت: دار المثلث، 1984)، ص 43، 93.

(15) علي حرب، **التأويل والحقيقة** (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 179.

- **الدنيوية أو العلمنة**: هذا المفهوم يستتبع المفهوم الأول ويكمله وهو سمة عصر التنوير. كانت «اللادينية» سمة فكر التنوير وفك الارتباط مع السيطرة الكنسية على الفكر والعقل، فأزالوا القيود الدينية وأصبحوا أحرارًا في العلم والثقافة لإعادة بناء المجتمع بناء مستقلًا عن كل ما يمت بصلة إلى الفكر الديني التسلطي كما عرفوه.

- **التقدم والتطور**: لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج، من الأقدم إلى الأحدث من الأبسط إلى الأعقد ومن الأدنى إلى الأعلى، ولذلك فقد ساوى الفكر الغربي بين التطور والحداثة، وساوى بين التخلف والقِدَم، وبين الانحطاط والتقليد، بحيث صار الأحدث زمنًا هو الأكثر تقدمًا وتطورًا وصارت المجتمعات الغربية المتقدمة هي معيار التقدم والتخلف وذلك من حيث مبتكراتها وانجازاتها[16]. إن هذه النظرة تقوم على أنانية حادة تفصل بين مجتمعات حديثة صناعية متقدمة وأخرى تقليدية زراعية متخلفة... وتشكل الأولى ذروة الخط البياني المتصاعد وبذلك تصبح الأنموذج الغائي المستقبلي الذي يجب أن تحتذي به المجتمعات الأخرى. إن قانون التقدم هو قانون القوانين الذي يفترض ضرورة تطور المجتمعات الإنسانية وتلازم تطورها هذا بارتقائها نحو مراحل أفضل سواء المتعلقة بالوعي أم العقل والمعرفة والعلم أم الحياة المادية أو حتى أشكال الوحدات الاجتماعية وأنماط النظام الاجتماعي واللحمة التي تميزه. هذه المراحل نظَّر لها مفكرو القرن التاسع عشر، خصوصًا باسكال وكوندورسيه وهيغل وكونت[17]. إن فلسفة علوم الاجتماع والإنسان تقوم على ثوابت عقائدية منضبطة بكليات النسق الغربي كما تجسد تاريخيًا في مراحل تكونه المتعددة. فالنماذج الفكرية التي ولدّها هذا السياق والتي طرحت نفسها على أسس وقواعد تبدو متناقضة هي ليست من ذلك في شيء. فماركس الفيلسوف المادي يلتقي مع كونت، الفيلسوف الوضعي، ومع هيغل، الفيلسوف المثالي، على تأسيس نظرتهم للإنسان

(16) المرجع نفسه، ص 169.

(17) سهيل القش، «الفرد واللحمة»، مجلة الفكر العربي، العددان 37-38 (كانون الثاني/ يناير 1985)، ص 176.

والمجتمع والكون انطلاقًا من التسليم الكامل للأنموذج الغربي الحديث حيث يصبح هذا الأنموذج هو التجسد التاريخي الأكثر كمالًا فيصبح غاية البشرية والتاريخ[18].

- *الفردانية: إن الحركة الفكرية التي جاءت تؤكد مركزية مفهوم الفرد* إنما كانت تعكس مسارًا تاريخيًا افتتحته الثورات البرجوازية في أوروبا بضربها مؤسسات المجتمع القديم وتأكيدها حقوق الإنسان و«المواطن» في علاقته المباشرة بالدولة[19]. فبعد أن ساد نمط التفكير العلمي والنظرة العلمانية، أصبح الطريق معبدًا ومفتوحًا للتغيير الذي أخذ طابعًا ثوريًا بقلبه الأشياء رأسًا على عقب وبضربه كل الأشكال والأنماط السابقة بحيث أصبح الناس أحرارًا في التفتيش العقلاني الثوري عن أفضل الحلول لإعادة تنظيم المجتمع من دون قيد لاهوتي. إن انهيار النظام الإقطاعي اللاهوتي ترجم عبر مبدئين: حرية المعتقد اللامحدودة وسيادة الشعب. والمبدأ الأول إنما يستبدل عصمة البابا بعصمة الفرد[20]. إن الإطار المجتمعي الذي نشأ وتطور فيه علم الاجتماع هو ذلك الإطار الذى قطع مع المجتمع القديم الجماعي وانحل إلى مكوناته الفردية - الأفراد.

على الرغم من أن فيبر رأى أن نمو هذا الشكل من العقلنة الفردانية المعلمنة أمر حتمي، فإنه رأى أيضًا بعض الأخطار الواضحة. إذ يبدأ السعي وراء الفاعلية والتقدّم التقني بإحداث مجتمع يصبح أكثر فأكثر متحررًا من الشعور الشخصي، الأمر الذي يجعله يشبه القوة الخارجية التي تتحكم بمصيرنا. ففي مقولة فيبر، يتحول المجتمع إلى قفص فولاذ صلب لا فرار منه. وكعاقبة إضافية لذلك تنشأ نزعة لمصلحة هيمنة الوسائل على الغايات. وبعبارة ثانية، النظم البيروقراطية هي وسيلة لبلوغ أهداف أخرى، مثل

(18) حسن الضيقة، «النظرية الاقتصادية»، مجلة الفكر العربي، العددان 37-38 (كانون الثاني/يناير 1985)، ص 328-329.

(19) القش، ص 178.

(20) المرجع نفسه، ص 179.

خدمة مدنية فاعلة وخدمة صحية جيدة التنظيم أو نظام مصالح فاعل للرفاه الاجتماعي. لكن، مع مرور الزمن ونمو قوته، يتخذ النظام البيروقراطي حياة خاصة به، حيث بدلًا من أن يكون خادمًا لمصلحة غايات أخرى، فإنه يصبح سيد الموقف. رأى فيبر في ذلك عمليةَ عقلنة نحو غايات غير عقلانية يمكن ملاحظتها في مجالات كثيرة من المجتمع. وكما رأى فيبر بنفسه، فإن عملية العقلنة لا تؤدي حتمًا إلى تطور تقدمي، لكنها تستطيع أن تقود إلى نتائج متناقضة ومشكلات اجتماعية جديدة.

لقد كان السؤال المحوري المطروح على الفكر الأوروبي: ما هو مستقبل مثل هذا النسق؟ وتولّدت من هذا السؤال أسئلة فرعية عدة. الأفكار الأولية للتنوير ظلت مرشدة في تحديد الأسئلة والإجابات، ولكن بدا أن هذه الأفكار بسيطة جدًا وعلى نحو لا تستوعب التعقيدات الواقعية التي تواجه النسق الاجتماعي الجديد، فالتقدم المادي - تقدم العلم والصناعة - لا يؤدِّي بشكل شبه تلقائي إلى تقدم معنوي. وبوسعنا أن نقول إن الإجابات المركبة الأنساق النظرية التي قدمت بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر انقسمت أساسًا إلى اتجاهين. الاتجاه **الأول**: اتجاه صراعي بين العمل ورأس المال، بهدف التغيير الثوري الراديكالي، فالنظام البرجوازي غير قابل للإصلاح، ولا بد من نسق اجتماعي آخر يستفيد من إمكانيات الثورة الصناعية على نحو ينهي التمايزات الطبقية. والأنموذج الأمثل والأكمل في هذا الاتجاه، هو النسق الماركسي. أما الاتجاه **الثاني** فهو اتجاه يدعو إلى استكمال المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العلم ورأس المال، وإجراء التحسينات المطلوبة من خلال هذا الاستقرار، وبهدف دعم التوازن المطلوب للاستقرار. والأنساق النظرية المعبرة عن هذا الاتجاه لا تهدف إلى إنهاء التمايز الطبقي، بل تعارض ذلك، وتعمل من خلال ترشيد النخب القائدة. والطبعات المتتالية من أنساق هذا الاتجاه تبدأ من أوغست كونت وتنتهي بالوظيفية[21].

---

(21) عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية»، في: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1984)، ص 256-258.

في بدايات ذلك النقاش ادعت الماركسية أنها علم قوانين التطور الاجتماعي فيما السوسيولوجيا هي أيضًا علم قوانين المجتمعات (فيزياء اجتماعية بحسب أوغست كونت ومن خلفه). وكان من أسباب العداء بين الماركسيين (والاشتراكيين) والسوسيولوجيين الأكاديميين أنهما يتبنيان النظريات الكبرى نفسها عن التطور التاريخي للمجتمعات ويدعيان تقديم تحليل علمي لشروط قيام ظروف ثورية تساعد في تغيير البنى الاجتماعية. فسان سيمون كان مؤسس الاشتراكية والسوسيولوجيا في آن. وقد كتب دوركهايم وفيبر الكثير عن طبيعة الاشتراكية والماركسية لا بل أن دوركهايم كتب متعاطفًا مع الاشتراكية باعتبارها تنظيمًا أخلاقيًا للاقتصاد قد يضبط التأثيرات الفوضوية اللامعيارية للأيديولوجيا النفعية وصراعات الأسواق. وكان فيبر انتقد بقوة عقلنة الحياة الاقتصادية التي قد يوقفها مخطط اقتصادي اشتراكي مركزي. كما أنه تأثر بقوة في نظرته إلى البنية الاقتصادية للحضارات القديمة بنظرية ماركس عن مجتمعات العبودية والإقطاع. وقد قال فيبر مرة أنه يجب امتحان جدية المثقفين من خلال موقفهم من نيتشه وماركس. وفي مواضع عدة من خطابه الافتتاحي في جامعة فرايبورغ في عام 1895 استشهد فيبر بنيتشه وماركس.

وبحسب الرؤية الماركسية الرسمية للسوسيولوجيا فإن التوجه الماركسي كان يرى عمومًا أن نقد الرأسمالية بوصفها نظام استغلال مسألة جوهرية لم تمارسها السوسيولوجيا الفيبرية التي كانت تحمل مقاربة فردانية للمنهجية وتفصل بين الوقائع والقيم وبالتالي كانت حيادية في السياسة أو كانت مظهرًا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية الليبرالية. وحتى نهاية سبعينيات القرن العشرين دار صراع مرير بين الأكاديميا السوسيولوجية والاقتصاد السياسي الماركسي للسيطرة على طابع السوسيولوجيا، خصوصًا في فرنسا حيث تطورت رؤى متعددة انتمت إلى النظرية الاجتماعية ومنها إلى البنيوية ومشتقاتها، وخير تعبير عنها لوي ألتوسير وتلامذته (بالأخص في كتابه **قراءة رأس المال**)[22] حيث شاعت مقولة القطيعة الإبيستيمولوجية التي أخذوها عن غاستون

(22) Louis Althusser [et al.], *Lire «Le Capital»* (Paris: F. Maspero, 1965).

باشلار وهدفهم القول بأن الماركسية هي علم تحول أشكال الإنتاج ما يعني بالنسبة إليهم الالتفاف على ما يسمى الحس العام أو المقولات الذاتية لعلم الاجتماع. ويمكن هنا ذكر نيكوس بولانتزاس أيضًا (خصوصًا كتابه **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية في الدولة الرأسمالية**)[23]، الذي اعتبر أن السوسيولوجيا التي تركز على المواقف والتجارب الفردية لا تستطيع أن توفر تحليلًا علميًا للبنى الأساسية للاقتصاد والسياسة. هذا التعارض في التحليل بين البنيوية الخاصة بالماركسية العلمية (على قول ألتوسير) والفردانية المنهاجية للسوسيولوجيا البرجوازية سيطر على التطور النظري للعلوم الاجتماعية في السبعينيات ومطلع الثمانينيات من القرن العشرين. والتعارض تجسد أكثر ما يكون بين نظرة فيبر إلى السوسيولوجيا بوصفها منظورًا فهميًا للفعل الاجتماعي، وبين نظرة ماركس الإبيستيمولوجية الواقعية، والنظرة البنيوية وكلاهما تشددان على الالتزام بالمادية التاريخية بوصفها علم أشكال الإنتاج من جهة أخرى[24]... وكل سجالات تلك المرحلة تجاهلت مساهمة فيبر وتحليله التاريخي عن دور «المصالح الموضوعية» في السياسة والاقتصاد، وانهمامه بالنتائج السلبية غير المقصودة للفعل. من جهة أخرى اضطر ألتوسير إلى الاعتراف بأن ماركس القديم (ماركس الشاب) في مخطوطات باريس كان واقعًا بين فكي كماشة، فهو كان يتبنى مقاربة تقوم على براديغم إنسانوي تخلى عنها لمصلحة مقاربة علموية في كتاب **رأس المال**، المجلد الأول.

هذا السجال والتنافس كان شديدًا في أوروبا أكثر منه في أميركا لأن الاشتراكية كقوة سياسية لم تكن من القوى المهمة في السياسة الأميركية. لكن انهيار الاتحاد السوفياتي طرح على السوسيولوجيا سؤالًا عن الصدقية الفكرية والثقافية للماركسية كنظرية نقدية للمجتمع والتاريخ. كما حصل تطور آخر يتعلق باستعادة جامعات أوروبا الشرقية تقاليد سوسيولوجية وبلورة تقاليد

(23) Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste* (Paris: F. Maspero, 1968).

(24) Barry Hindess & Paul Q. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production* (London; Boston: Routledge & K. Paul, 1975), p. 39.

جديدة، خصوصًا في ألمانيا وهنغاريا وبولندا؛ ناهيك بالانتشار الجديد لرؤى ونظريات مابعد الحداثة كبديل من «السرديات الكبرى» لـ «الإنسانوية» والتنوير والماركسية. أزمة الماركسية هذه عززت من قوة السوسيولوجيا ودورها على الرغم من دفاع الماركسيين عن الماركسية بوصفها نظرية للمجتمع، وبأنها غير مسؤولة عن فشل الشيوعية المنظمة، أو أن ماركسية ماركس لا تزال هي النقد الأساسي الفعلي الوحيد لاستغلال العمال على يد الرأسمالية والأنظمة الاستبدادية للدول الاشتراكية على النمط السوفياتي. وما نشهده منذ مطلع الألفية الثالثة هو عودة النقاش حول الماركسية وأهميتها وتجدد الدعوة إلى إعادة تأسيس ماركسية جديدة، وهذا يعني أن على هذه التوجهات الجديدة الانخراط في إعادة تقييم حقيقية للعلاقة العلمية والسياسية بين الماركسية والسوسيولوجيا؛ أي بين ماركس وفيبر. ومن هنا أهمية هذا الكتاب.

ماركس وفيبر

ظل هذا الكتاب إلى اليوم معلمًا مهمًا من معالم صياغة رؤية حول الصلة بين السوسيولوجيا والماركسية. وهو قام على مقاربة فلسفية للقضية المركزية في الفلسفة الحديثة أي العلاقة بين الماهية والوجود (كما عند ابن سينا وابن رشد وغيرهما). وبحسب لويث فإن نظرية ماركس المادية هي تجذير لمثالية هيغل. وماركس ادعى أنه في الشيوعية، أي في نهاية التاريخ، تنحل وتنتهي مشكلة الماهية الفردية لكل كائن بشري من خلال الوجود الجمعي المشترك. وهذا السؤال الهايدغري المتعلق بالوجود (أو الكينونة)[25] يطرحه

---

(25) نقل هايدغر قصدية الوعي (Intentionality Of Consciousness) عند هوسرل، إلى قصدية الوجود الإنساني (الكينونة (Dasein)) (Intentionality Of Being)، مُتجاوِزًا بهذا الفينومينولوجيا الهوسرلية التي انتهَتْ إلى نمَطٍ من المثالية المُتعالية فاختزلَتْ الوجود داخل حدود قصدية الوعي نفسه، نحوَ أنطولوجيا تسعى لمُقارَبة الوعي نفسه، إلى جانب فَهم الوجود الإنساني، والموجودات، ضمن أبعاد ظواهر الوجود في عالم الخبرة المَعيشة، فإذا «كانت فينومينولوجيا إدموند هوسرل تمضي إلى الداخل؛ تمضي نحوَ ماهيّات الأشياء والظواهر وهيَ تمكث في الذهن والعقل والمخيال بوصفها ظواهر حتّى تنطبع العلامات بطابع كُلّ شيء»، فإنَّ «فينومينولوجيا هايدغر تتصوَّبُ عكس ذلكَ؛ فهيَ تمضي إلى الخارج نحوَ الوجود أو الكينونة أو التوجُّد في تجلياتها وتمظهراتها وتواجداتها بوصفها =

لويث بالعلاقة مع مادية ماركس، يعطينا فكرة عن الصلة بين أنثروبولوجيا ماركس الفلسفية ووجودية فيبر مابعد المسيحية، والكتابات التفكيكية المابعد حداثية لجاك دريدا وأشياعه.

لم يكن لويث مرتاحًا سياسيًا لفيبر بالنظر إلى منظوراته ورؤاه القومية والسلطوية في السياسة الألمانية. لكن ما جعل فيبر أقرب إلى لويث من ماركس هو انتماؤه إلى عصبة من المثقفين المتأثرين بالدور التاريخي للبروتستانتية في الثقافة الغربية وبالمشكلة العامة حول صلة المسيحية بتطور العلمانية والرأسمالية- البرجوازية كما ظهر في أطروحة فيبر عن الأخلاق البروتستانتية[26]. كما تعاطف لويث مع نقد فيبر الإبيستيمولوجي للماركسية كعلم، وهو نقد يتوافق إلى حد كبير مع تقنيات هايدغر التفكيكية. لذا يجب قراءة نقد لويث من منظور النقد الفيبري للماركسية كعلم. ولعل الملمح الأهم في تفسير لويث لفيبر أنه يحلل فلسفة فيبر في علم الاجتماع على أنها أساس علم اجتماعه. ويبين لويث أن تحليل فيبر لعالم البرجوازية-الرأسمالية كما فلسفته عن العلوم الاجتماعية ينبعان من مصدر واحد هو قضايا البشرية في عالم مات فيه الله. اعتمد فيبر مقولة نيتشه لأن المعرفة (الحقيقة) هي دائمًا معرفة من منظور خاص، وهو منظور نظام قيم معيّن. ولأن الله مات فلا يوجد أرضية نقف عليها لتقرير أي منظور له شرعية على منظورات أخرى. فالحقيقة بالتالي موقتة وعملانية بمعنى أنها تتعلق بأهداف وغايات خصوصية. وبلغة ليوتار نقول إنه في غياب سرديات كبرى فإننا نواجه حقائق عدة مختلفة متنازعة. وكل سوسيولوجيا فيبر، وبالأخص تعليقاته على مسألة فهم معنى الفعل الاجتماعي، كانت محاولة لمعالجة هذه المسألة.

= موجودات (...) في أفُق الحياة المرئية»... (يُنظر ترجمة فتحي المسكيني لكتاب هايدغر، **الكينونة والزمان** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، 2012). وقارن مع: رسول محمد رسول، **العلامة - الجسد - الاختلاف: تأملات في فلسفة مارتن هيدغر** (بغداد: دار مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، 2015)، ص 40).

(26) ينظر: بشارة، ج 1، ص 290-296؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 297-305.

لكن فيبر (بحسب لويث ثم غيدنز)[27] لم يستطع إعطاء تعريف مقبول للأنموذج المثالي للفعل العقلاني... ونعلم أن الأنموذج المثالي أساس مجمل بناء فيبر السوسيولوجي. والسبب بحسب لويث أن فيبر لم يتبن مقولة نيتشه عن المنظورية إلى نهاياتها المنطقية التي تؤدي إلى أن كل قضايا العلوم الاجتماعية عن الحقيقة الاجتماعية ليست سوى مجرد تقريبات شرطية موقتة وأنها نتاج افتراضات محددة يعتمدها رجل العلم نفسه. «ونتيجة أي محاولة لتحليل الواقع من دون افتراضات مسبقة هي وجود فوضى من التقديرات والتحليلات حول عدد لامتناه من الحوادث الفردية... وإعادة النظام والترتيب إلى هذه الفوضى غير ممكن إلا بشرط واحد هو أنه في كل حالة يكون جزء واحد فقط من الواقع الملموس هو المهم وذو معنى لنا، لأنه حينئذٍ فقط يكون ذو صلة بالقيم الثقافية التي نقارب الواقع من خلالها».

إذًا من أجل جعل بناء الافتراضات ممنهجًا بشكل علمي صاغ فيبر نموذجه المثالي بوصفه عملية اختيار من قلب الواقع، ثم اشتغل على بلورة مقاربة متماسكة لمفاهيم مثل الحياد الأخلاقي، وحكم القيمة، والملاءمة القيمية. من هنا اعتبر فيبر أنه لا يمكن العلوم الاجتماعية أن تكون من دون افتراضات، وأن حكم القيمة ضروري، وأن قوانين التاريخ ليست سوى أدوات كشفية. ولهذا انتقد فيبر كل ادعاءات الماركسيين بأن الاقتصاد السياسي هو علم دقيق يمكنه التنبؤ بدقة بانهيار الرأسمالية واعتبر أن التفسير الاقتصادي للتاريخ أحادي النظرة يمكن مواجهته بنظرة أحادية أخرى هي التفسير الروحي المثالي.

اعتبر لويث أن شكوكية فيبر المنهجية تنبع من نظرته المغمة للإنسان في المجتمع البرجوازي. والأنموذج المثالي هو بناء يقوم على كائن بشري «محرر من الأوهام» بالتحديد، وقد وقف وحده في عالم صار موضوعيًا بلا معنى ووقورًا، وبالتالي «واقعيًا» فوق المطلوب. وفردانية فيبر المنهجية تعني أن مفاهيم علم الاجتماع مثل الاقتصاد والدولة لا يمكن تفسيرها بالإحالة إلى

(27) Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory; an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

ظواهر موضوعية جوهرية. وقد انتهت محاولات فيبر لبلورة جواب على تجزؤ وتشتت القيم وتعدد عوالم الحياة من خلال صياغته فكرة الـ Beruf وترجمتها المهنة، ولكنها تعني الرسالة/ الدعوة وهذا مصطلح له أصل ديني كما نعلم. ولأن فيبر يرى أن العلمنة هي خطوة ضرورية وملمحًا أساسيًا من ملامح النظام الاجتماعي المعقلن والعقلانية عمومًا، فإنه رفض المنحى الديني لمصطلح رسالة/ دعوة وأعلن بالمقابل أن أخلاقيات المسؤولية تجد خير تعبير عنها في رسالة/ دعوة مهنية في السياسة أو رسالة/ دعوة مهنية في العلم. وقد أوضح فيبر هذه المسألة في المحاضرتين الشهيرتين اللتين ألقاهما في أواخر أيام حياته واللتين توجه بهما إلى الشباب في ألمانيا المهزومة كي ينهضوا لمواجهة تحديات زمانهم وجيلهم: إما البحث عن الحقيقة والاستقامة الشخصية في حياة من التأمل في عالم العلوم، وإما مواجهة القضايا الاقتصادية الاجتماعية الصعبة والمؤلمة لمرحلة ما بعد الحرب في ألمانيا من خلال العمل السياسي. وبحسب لويث فإن إحدى مآسي فيبر أنه لم يستطع تحقيق طموحاته السياسية في العمل السياسي المباشر وكان له تأثير بسيط في حياته على تطور العلوم الاجتماعية الألمانية، وأنه «خصوصًا لم يتمكن أبدًا من تأسيس مدرسة خاصة به».

المهم هنا أن فيبر حمل حلًا وجوديًا لأزمة الثقافة الألمانية في القرن التاسع عشر تمثل في أخلاقيات المسؤولية ومفهوم «الشخصية» المميزة للفرد. لكن هذا الحل لم يكن عقلانيًا بالمعنى الذي قصده فيبر حين تحدث عن عقلنة المجتمع والدولة، فهل هناك شخصية عقلانية تحمل أخلاقيات المسؤولية؟ كان فيبر أمينًا للتراث الألماني ولـ Bildungsbürgertum، وهي طبقة اجتماعية ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر في ألمانيا كطبقة متعلمة من البرجوازية ذات نموذج تعليمي مثالي قائم على القيم المثالية والتراث الكلاسيكي. يمكن وصف Bildungsbürgertum على أنه البرجوازية العليا الفكرية والاقتصادية بمقابل البرجوازية الصغيرة (Kleinbürgertum). وهذا التراث الطبقي يفترض أن على الإنسان المتعلم أن يسعى إلى التزام مجموعة معايير متمدنة في وجوده الشخصي تشمل الانفراد الجواني، والتهذيب الذاتي والمسؤولية والولاء. وهذه القيم كانت قيم النخبة الألمانية القديمة التي كانت تنتقدها القوى الاجتماعية

الجديدة المرتبطة بصعود الرأسمالية المدينية. وحين تكلم فيبر عن التخصص وتماشيه مع عقلنة المجتمع فإنه جعل من تمامية شخصية الفرد ووحدتها مسألة صعبة التحقق. وهذا القلق هو أساس تشاؤم فيبر في ملاحظاته الختامية في كتابه **أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** حين تكلم عن المتعيين الذين لا يملكون قلبًا والمهنيون الرساليون الذين لا يملكون روحًا. فالتخصص يلغي كل تراث تهذيب الشخصية التي تحمل اهتمامات واسعة وتعليمًا عامًا خصوصًا فهم التنوير في زمن غوته. وتعكس رؤية فيبر الماساوية حالة المجتمع الألماني الممزق بالصراعات الاجتماعية والتغيرات التي هددت المعايير التشريفية. وبحسب لويث فقد كان هناك تقارب جوهري بين ماركس وفيبر من حيث القيم الأساسية، ولكن كان هناك أيضًا تباعد جوهري من حيث كيفية مواجهتهما للملامح الاستلابية للمجتمع البرجوازي. كما أن فيبر حاول من خلال سوسيولوجيته الخالية من الافتراضات، التصالح مع نيتشه، خصوصًا مع تحليل تعددية القيم وتبخيسها وبأنها تعني «موت الإله». لقد بلور فيبر سوسيولوجيته المضمونية ونظمها حول موضوعة العَقلنة وهي تعني من ضمن ما تعنيه علمنة العالم ودهريته ونزع السحر عنه بما يؤدي إلى سيطرة الأفكار العلمية (عقلنة أداتية) على كل مناحي حياتنا اليومية، ثم التخصصية في النشاطات الاجتماعية وفي السلطة أيضًا. وأخيرًا أن العالم صار على نحو متزايد فاقدًا المعنى بسبب تأكّل الكاريزما والدين والدهشة السحرية.

لقد استجاب فيبر للتحدي الذي مثلته أزمة ألمانيا ما بعد الحرب في شكل سياسات قومية هدفت إلى التخفيف من حجم هزيمة ألمانيا. وكانت سوسيولوجيا فيبر بتركيزها على الدولة القوية والقيادة الكاريزمية والديمقراطية التمثيلية المباشرة، تتعامل مع مشكلة موقع ألمانيا في السياسات العالمية. ولذلك قال لويث إن فيبر يقدم تشخيصًا وليس علاجًا، وهذا لا يمكن أن يفسر سياسة فيبر التي لم تكن انعزالية او انكفائية أو صامتة مستكينة، بل لم تكن مجرد تشخيص فهو قدم أجوبة محددة أولها أن على ألمانيا أن تكون دولة قوية ولا مفر لذلك من قفص التخصصية والعقلنة. والاختلافات بين فيبر وماركس حول القضايا السياسية كانت واضحة. لقد رأى ماركس أيضًا أن العالم الرأسمالي-

البرجوازي هو عالم استلاب/اغتراب ذاتي، وهو بُنِيَ على لاهوت هيغل المسيحي المعلمن لتقديم الدور التاريخي للبروليتاريا بوصفه حلًا للتناقضات في المجتمع البرجوازي. وانتصار البروليتاريا سيؤدي إلى نهاية استغلال القوى البشرية العاملة والانقسام بين مجال خاص وعام، واغتراب الذوات البشرية.

لقد طرح كارل ماركس «ثيولوجيا خلاصية ... فلسفة للتاريخ تفسر التاريخ الكوني بموجب مبدأ صراع الطبقات المرتكز أساسًا على تطور قوى الإنتاج ... ومن وجهة النظر هذه وصل الصراع الطبقي قمة تبسيطه ووضحه في الوقت عينه مع نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي القائم على تطور الصناعة والعمل المأجور مع صعود طبقتي البرجوازية والبروليتاريا. والأخيرة هي التي سيكون عليها أن تنهي تاريخ المجتمعات الطبقية في نوع من نهاية التاريخ السابق، وبتحقيق المساواة بين البشر، ووضع حد لتقسيم العمل واغتراب الإنسان عن ذاته. إنها المخلّص»[28].

هذه الرؤية الماركسية الطوباوية لنهاية التاريخ هي بحسب لويث تجسيد قوي للمخيال الألفي الذي تحدى خلال العصور الأيديولوجيات التي احتفت باستمرارية العلاقات الاجتماعية القائمة وشرعنتها. وفي حين أن حل فيبر كان فردانيًا داخليًا يائسًا، فإن حل ماركس كان جمعويًا خارجيًا متفائلًا. ولا ننسى أن رؤية ماركس عن الاغتراب الذاتي للإنسان تحولت إلى ماركسية شعبوية صار فيها الأساس الاقتصادي محددًا آليًا للبنية الفوقية، كما قال لويث، وهذا ما عابه فيبر على الماركسية وحاربها بوصفها مادية تاريخية اقتصادوية دوغمائية.

(28) بشارة، ج 2، مج 1، ص 707-708.

الفصل الأول

مقدمة

طرح الإشكالية

ليس علم الاجتماع علمًا موحدًا، تمامًا كما الموضوع الذي يعالجه، أي مجتمعنا الحالي. ينقسم علم الاجتماع إلى تيارين: «علم الاجتماع البرجوازي» من ناحية و«الماركسية» من ناحية أخرى. أهم ممثلي هذين النهجين البحثيين هما ماكس فيبر وكارل ماركس. لكن دائرة أبحاثهما هي عينها: التنظيم «الرأسمالي» للمجتمع وللاقتصاد المعاصرين. هذه المسألة المشتركة تتجلّى بشكل متزايد في بحوث علم الاجتماع الحديثة[1]. تحول هذا الحقل البحثي إلى مشكلة، ومشكلة أساسية بالتأكيد، ليس لاحتوائه على إشكالية تطلّب كل من علم الاقتصاد والمجتمع لمعالجة منفصلة فحسب، بل بدايةً لأن الموضوع يعني دراسة الإنسان المعاصر في إنسانيته الكلية بوصفها القاعدة الأساس في المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

ولأن الطبيعة الإشكالية للنظامين الاجتماعي والاقتصادي اللذين تمثلهما الرأسمالية-البرجوازية تتنامى وتعبّر عن نفسها عبر الإنسان في حد ذاته، ففي وسعنا مقاربة الرأسمالية في دلالتها الجوهرية ونجعلها موضوع بحث ينتمي إلى حقل الفلسفة الاجتماعية. وبما أن أنماط إنسانية الإنسان تتجلى بالضرورة عبر الأشكال التي تتخذها ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فإن الفصل بين «الاجتماع والاقتصاد» الرأسماليين، بمعنى «عملية الإنتاج» الرأسمالي، بوصفهما موضوعيْ تحليل مستقلين إلى حد ما، سوف يعتمد ظاهرًا أو ضمنًا على رؤية محددة للنشاط الاقتصادي للكائن البشري بوصفه طاغيًا على أي نشاط آخر. ولأنها تشكل تحليلاً نقديًا للاجتماع وللاقتصاد البشريين، فإن

---

(1) يُنظر خصوصًا: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1929; 1936); Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich; Hamburg: Duncker & Humblot, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig; Berlin: Teubner, 1930); E. Lewalter, «Wissenssoziologie und Marxismus,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 64 (1930); E. Lewalter, «Die Moral der Soziologie,» *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 5 (1931).

رؤية كهذه تقودها «فكرة» عن الإنسان تختلف فعلًا عن واقعه الراهن. في مطلق الأحوال، علينا العودة إلى تلك الفكرة عن الإنسان إذا أردنا فهم المغزى الحقيقي والجذري لبحوث ماركس وفيبر «السوسيولوجية». أن تكون جذريًا هو أن تقارب الأشياء من جذورها، أما في ما يتعلق بالإنسان فالجذر هو الإنسان في حد ذاته[2]. هذه النظرة الجذرية الدنيوية للإنسان هي من الفرضيات المسبقة لدى كل من ماركس وفيبر. «إن الإنسان الذي لم يجد في واقع الجنة المتخيّل (حيث بحث عن كائن خارق) سوى انعكاس لذاته، لن تغريه بعد اليوم محاولة إيجاد نظير له، ولو غير بشري، في حين أنه يبحث، ويجب أن يبحث، عن واقعه الحقيقي» (ماركس)[3]. لذلك، فإن مهمتنا هي الآتية: إظهار التشابه والفوارق بين فكرتي ماركس وفيبر عن الإنسان كأساس للاقتصاد وللاجتماع. وسوف ننجز ذلك عبر تحليل مقارن للموضوعات الأساسية في بحوثهما. ولا يسع تلك المقارنة أن تؤدي إلى اتفاق جميع من يجريها. وطالما أن الحياة الدنيا «ترتكز على ذاتها وتُفهم عبر مصطلحاتها الخاصة»، فالمقارنة لن تؤدي سوى إلى «استحالة الحكم في معركة الخيارات الحياتية العاقلة والجازمة»[4]. لكي تتوضح المفارقات، يمكن المقارنة أن تستعمل الفرضيات المشتركة، بل يجب عليها ذلك.

مقارنة كهذه تعتمد على ثلاث فرضيات مسبقة. تفترض **أولًا**، أن ماركس وفيبر «قابلين للمقارنة» على مستوى الشخصية والإنجاز؛ أي إنهما في مقامين قابلين للمقارنة. **ثانيًا**، إن المقارنة بين شيئين تفترض أن مواضع المقارنة متماثلة في جوانب معينة ومختلفة في جوانب أخرى. **ثالثًا**، إن مقارنتنا بين الاثنين تفترض أن أهداف بحوث كل منهما تختلف مع اختلاف فكرتهما عن الإنسان. لم يكن ذلك هو الهدف المتعمد والمعلن من بحوث ماركس وفيبر، لكنه شكّل من دون ريب حافزها الأصلي.

---

(2) Karl Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction».

(3) Ibid.

(4) يُنظر: Max Weber, «Science as a Vocation,» (1922), in: H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947), p. 152.

إن الموضوع المعلن لدراسات ماركس وفيبر العلمية هو «الرأسمالية»، غير أن حافز دراستها كان مسألة مصير الإنسان في البشرية المعاصرة التي تتسم طبيعتها الإشكالية بتعبير واحد هو «الرأسمالية». المسألة المتعلقة بالبشرية المعاصرة والمحتواة ضمنًا في مسألة الرأسمالية، تنطوي على مفهوم محدد عما يجعل الكائن البشري «إنسانًا» في العالم الرأسمالي، أو عما يشكل إنسانية الإنسان في مثل هذا العالم. أن نصوِّر الحافز البحثي لماركس وفيبر من وجهة النظر هذه لا يعني أن هذا الحافز قاد بالضرورة ما عزما النية على فعله، لكنه يفترض أنه شكّل الخلفية الدائمة التي طرحا من خلالها أسئلة بحثيهما. لذا، على سبيل المثال، فإن النية الواضحة في البيان الشيوعي هي سياسية عملية، فيما نية فيبر في دراساته عن علم الاجتماع الديني هي نظرية تاريخية. لا يلغي ذلك احتمال أن يكون الحافز الأساس والأصلي لكل من «بحوث» فيبر التاريخية و«بيان» ماركس هو السؤال المشترك والعميق المتعلق بنمط كوننا بشرًا بشكل معاصر. عندئذ، بإمكاننا على سبيل المثال المقارنة بشكل متواز بين النقد التحريضي لـ «البرجوازي» في بيان ماركس والتحليل الذي لا يقل «نقدية» الذي اعتمده فيبر في أولى دراساته عن علم الاجتماع الديني، حيث يجري تقويم «البرجوازي» بشكل مختلف كليًا. نحن معنيون بكلا النقدين في وضعنا التاريخي الراهن.

طالما بقي مبدأ المقارنة هذا غير تعسفي، بل متعلقًا مركزيًا بمادة أعمالهما، فإن هذا السؤال الفريد سوف يبرز مرة تلو أخرى في أعمال ماركس وفيبر مهما اختلفت مواضيعها. نجد ذلك مثلًا في مساهمات ماركس الأولى في صحيفة *Rheinische Zeitung* (بلاد الراين)[5] بلاد الراين كما في كتابه رأس المال، ونجده أيضًا في مقالات فيبر المنهجية «ردًا على منهجية روشر ونيز»[6]، وكذلك في بحوثه عن علم اجتماع الأديان.

---

(5) المنشورة بين عامي 1842 و1843 حين كان ماركس هو محرر الجريدة.

[صحيفة بلاد الراين: صحيفة يومية حررها كارل ماركس منذ صدورها في أول كانون الثاني/ يناير 1842 وحتى توقفها بفعل الرقابة القيصرية البروسية في 17 آذار/ مارس 1843. في عام 1848، أصدر كارل ماركس صحيفة يومية أخرى باسم صحيفة بلاد الراين الجديدة]. (المراجع)

(6) اضطرم صراع المناهج بين العلماء الألمان خلال العقدين السابع والثامن من القرن=

على الرغم من ذلك، لا يبرز هذا الهم الأنثروبولوجي المضمر[7]، ويبقى مغمورًا تحت تركيز فيبر على مفهوم العلم المتجرد[8] (Wissenschaftlichkeit)، وتركيز ماركس على «الممارسة» الثورية. مع اعتماد هذه الفكرة كمفهوم توجيهي لهذه المقارنة بين ماركس وفيبر، يجب علينا

= التاسع عشر، وذلك حول سؤال أساس بشأن وجود أو عدم وجود «وحدة جامعة شاملة للعلوم كافة». والسؤال الآخر المرافق كان يتعلق بالعلوم الطبيعية: هل تصلح كمثال أو أنموذج ناجح يمكن تطبيقه على العلوم الاجتماعية الثقافية (sociocultural sciences) أم إن على هذه الأخيرة أن تقيم نسقًا متماسكًا من القوانين العامة المنطقية المتعلقة بأفعال الإنسان يمكن استخلاص ظواهر فردية منه. من هذا الصراع نشأ تياران؛ الأول هو التيار الطبيعي (naturalist) الذي تبع نظرية جون ستيوارت مِل الذي رأى أن القوانين العامة للعقل هي أساس العلوم الاجتماعية الثقافية كلها. الاتجاه المعاكس رأى أن على العلوم الاجتماعية الثقافية التركيز على ما هو خصوصي فردي والمعرفة الحدسية بالتواميس بغية إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية الثقافية بأكبر قدر من الدقة والشمول. وقد انتقل صراع المناهج أيضًا إلى العلوم الاقتصادية ودار بين «المدرسة الكلاسيكية» (آدم سميث وديفيد ريكاردو) التي مثلها كارل مينغر و«المدرسة التاريخية» التي مثلها فيلهلم روشر وكارل نيز. كان كارل مينغر (1840–1921) بروفيسورًا في الاقتصاد، ومؤسسًا مدرسة الاقتصاد النمسوية، وصاحب نظرية المنفعة الحدية، ومن أنصار التيار الطبيعي، في حين كان أتباع المدرسة التاريخية يعانون إشكالًا أساسًا بين طموحهم إلى صوغ قوانين عامة ووصف الفرد والظواهر المحددة. وكان كارل نيز (1821–1898) عالم اقتصاد وكاتبًا وأستاذًا جامعيًا ألمانيًا، ولد في ماربورغ، وكان عضوًا في الأكاديمية الهنغارية للعلوم، وأستاذًا في جامعة هايدلبرغ، من أبرز علماء المدرسة التاريخية في الاقتصاد، واشتهر بكتابه **الاقتصاد السياسي من وجهة نظر المنهج التاريخي**، عارض بشدة أتباع المدرسة الكلاسيكية. أما فيلهلم روشر (1817–1894) فقد كان عالم اقتصاد ألمانيًا من هانوفر. عمل على إقامة قوانين التطور الاقتصادي على قاعدة المنهج التاريخي. وتبنى نظرية الحلقة الدورية حيث تتطور الأمم والاقتصادات من طور الطفولة إلى الشباب ثم الكهولة فالانحطاط. وقد نشر ماكس فيبر دراسته (**روشر ونيز: القضايا المنهجية لعلم الاقتصاد التاريخي**) في مطلع حياته الجامعية. للتعمق يُنظر: Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics* (New York: Free Press, 1975); Reinhard Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait* (Garden City, NY: Doubleday, 1960); Toby E. Huff, *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1984). (المراجع)

(7) يستخدم لويث هنا كلمة «أنثروبولوجيا» بمعنى الأنثروبولوجيا الفلسفية. يُنظر لاحقًا الفصل الثالث، ص 94–100.

(8) الكلمة الألمانية تعني في الأصل كل دراسة تتضمن بحثًا منهجيًا، لكنها تطلق بمعنى عموم العلم مع أن معناها أشمل ويتضمن كل دراسة منهجية أكاديمية في أي فرع معرفي مثل الإنسانيات أو الدين أو الفن ...إلخ. بالتالي، فهي تتضمن البحث العلمي كما غير العلمي، والتعلم والمعرفة والدراسة الجامعية، ويعني ذلك أن المعرفة عملية دينامية نكتشفها بأنفسنا ولأنفسنا وليس شيئًا معطى.=

إثبات القدرة التفسيرية لمبدئنا هذا عبر إضاءات مختارة على عناصر في أعمال الكاتبين نعتبر أنها متاحة للتحليل ضمن الشروط الخاصة التي وضعناها.

التوصيف العام لفيبر وماركس

إن إثبات قابلية فيبر وماركس للمقارنة، وهي أولى فرضياتنا، يتطلب في حد ذاته تبريراً. قد يبدو الفارق الهائل في طبيعة تأثيرهما ومداه ملغيًا لإمكان المقارنة بينهما. لأن **رأس المال والبيان الشيوعي** جعلا ماركس قوة تاريخية ذات أهمية عالمية وأضحى ماركس هو الماركسية. ولأنه (بالمقارنة) لم تنجح أعمال فيبر النظرية، في علم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد والتاريخ الاقتصادي، في إنتاج تطويرات لاحقة حتى ضمن حدود حقلها الضيق؛ أي العلوم الاجتماعية وتحليل السياسة المعاصرة. يتميز فيبر بأنه لم يؤسس مطلقًا لمدرسة[9]. شرائح واسعة من البشرية المعاصرة تستوحي مفهومها عن الغاية التاريخية للبشرية من كتابات ماركس، بعد أن حولها لينين إلى قوة تاريخية عالمية. يبدو فيبر بالمقارنة، وبعيد موته بوقت قصير، كممثل متقادم لـ«الليبرالية»[10] السياسية والاقتصادية، أو كممثل متناقض مع ذاته لزمن البرجوازية المتلاشية، أو بوصفه الرجل «الذي يعود إلى الواجهة حين يعاد النظر مجددًا في سلبيات حقبة تشارف على نهايتها»[11].

= يُنظر: Sven Ove Hansson, in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford, Calif.: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2017). (المراجع)

(9) يُراجع: Paul Honigsheim, «Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg,» *Kölner Viertel-jahreshefte für Soziologie*, vol. 5, no. 3 (1926).

(10) يُراجع: Paul Honigsheim, «Max Webers geistesgeschichtliche Stellung,» *Die Volks-wirte*, vol. 29 (1930), pp. 205-212.

يقارن بـ: Freyer, p. 156.

(11) من القصيدة القصيرة التي استعملتها ماريان فيبر في السيرة التي كتبتها عن زوجها (Max Weber: A Biography).

مع ذلك، على الرغم من افتقارها إلى القدرة على التأثير الواسع، فإن سيرة فيبر وأعماله المتفرقة تشكل من دون ريب إحاطة كاملة بزماننا. كما ماركس، استوعب فيبر كتلًا هائلة من المواد العلمية، وتتبع بالشغف نفسه أحداث زمانه السياسية. حظي ماركس كما فيبر بموهبة الديماغوجية في الأسلوب والعمل، ومع ذلك كتب الاثنان أعمالًا شبه عصية على القراءة، يكاد سياقها الفكري يتلاشى تحت ثقل المراجع والهوامش. يتابع فيبر بإسراف واندفاع نظريات معاصريه الغامضة فيما يتولى ماركس إخراج دبابير «العائلة المقدسة» من قفائرها[12]. وقد راكم ماركس، كما فيبر، الحدة العلمية والنكايات الشخصية في مواضيع تتسم بالبداهة وتحولت معها مقالات قصيرة إلى كتب غير منجزة. ويطرح معها السؤال: ما ذلك النبض الحيوي الكامن خلف تلك الحدة، سواء أتعلق الأمر بقضية قانونية، أم بمنصب أكاديمي، أم بمراجعة كتاب؛ أم حتى بمستقبل ألمانيا؟ أم المقحمة بالتساوي في شجار مع الرقابة الرينانية[13]، أم مع السيد فوغت[14]، أم في التحامل على

---

(12) يُنظر: Karl Marx & Frederick Engels, *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism* (Frankfurt-on-Main: [s. n.], 1845).

(13) Rhenish Diet on the Article in the Rheinische Zeitung, May 1842, on the debates in the freedom of the press.

(14) Herr Vogt, 1860.

[هر فوغت (Herr Vogt) عنوان مقالة كتبها ماركس في لندن في عام 1860 واستهدف بها السيد كارل فوغت الذي كان قد اتهمه بأنه جاسوس بروسي وعميل للشرطة يضلل الناس ويبتز العمال ويرهبهم. ادعى ماركس على السيد فوغت أمام القضاء الذي لم ينظر في الدعوى فكتب ماركس المنشور الذي استغرقه سنة كاملة واتهم فيه فوغت بأنه جاسوس لنابليون الثالث، الأمر الذي ثبت فعليًا خلال كومونة باريس التي كشفت وثائق وأرشيفات دولة نابليون الثالث وفيها إيصالات قبض لفوغت بمبالغ تصل إلى أربعين ألف فرنك ذهبًا قبضها في عام 1859 من صندوق نابليون الثالث الخاص بالمهمات السرية]. (المراجع)

لاسال[15] (Lassalle) وباكونين[16] (Bakounin) حول مصير البروليتاريا العالمية[17].

الجواب بشكل واضح أن ما كان على المحك هو نوع من «المبدأ الشامل» يسري على جميع الأوضاع. بالنسبة إلى فيبر هو مناصرة «الكرامة» الإنسانية في

---

(15) فرديناند لاسال مثقف وكاتب ومنظر وسياسي ألماني من أصول يهودية. هو أحد مؤسسي الاشتراكية الألمانية. ولد في عام 1825، وكانت حركته تنادي بمبدأ التضامن مع النظام الإقطاعي الحاكم وترى تحرير العمال في تحقيق برامج عمل طوباوية خيالية، وتوفي في عام 1864. كان لاسال عضوًا في الرابطة الشيوعية ولكن مختلفًا مع ماركس وإنغلز اللذين كانا يريان فيه شخصًا غير شيوعي لأنه حاول التفاوض مع حكومة بسمارك حول موضوع الاستفتاء الشعبي. وانشق لاسال عن الرابطة وأسس الجمعية العامة للعمال الألمان وترأسها في عام 1863. هذه الجمعية تحولت لاحقًا إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني بعد اندماجها مع ماركسيي حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي. (المراجع)

(16) ميخائيل ألكسندروفيتش باكونين (1814-1876) ثوري لاسلطوي من روسيا ومؤسس اللاسلطوية الجمعوية. ارتاد مدرسة في موسكو للدراسة الفلسفة وبدأ يرتاد حلقات راديكالية فتأثر كثيرًا بألكسندر هيرزن. غادر باكونين روسيا في عام 1842 متجهًا إلى دريسدن وفي ما بعد إلى باريس، حيث التقى جورج صاند وبيير جوزف برودون وكارل ماركس. نقل من فرنسا بسبب انتقاداته اللاذعة ضد هيمنة روسيا على بولندا. في عام 1849، قبض عليه في دريسدن بسبب مشاركته في التمرد التشيكي في عام 1848. أرسل إلى روسيا فسجن في قلعة بطرس وبولس في سانت بطرسبرغ. بقي هناك حتى عام 1857 حين نُفِيَ إلى معسكر عمل في سيبيريا. هرب عبر اليابان والولايات المتحدة الأميركية ليتوقف في لندن وقتًا قصيرًا، حيث عمل مع هيرزن في الصحيفة الراديكالية كولوكول (Kolokol) (الجرس). في عام 1863، تركها لينضم إلى التمرد في بولندا، لكنه فشل ويقي في سويسرا وإيطاليا بعض الوقت. لقي باكونين نجاحًا وشهرة ضمن الشباب الراديكالي الروسي والأوروبي أيضًا. في عام 1870، شارك في التمرد في ليون وتنبأ بكومونة باريس. في عام 1868، انضم باكونين إلى الجمعية العمالية الدولية وهي فدرالية راديكالية لاتحاد نقابات العمال بفروع في أغلب أرجاء أوروبا. سيطر على مؤتمر 1872 نزاع بين فريق ماركس الذي أيد الدخول في الانتخابات البرلمانية وفريق باكونين المعارض لذلك. خسر فريق باكونين التصويت وعند انتهاء المؤتمر طرد باكونين وأعضاء عدة من فريقه بعد اتهامهم بتأسيس منظمة سرية داخل المنظمة الرئيسة. أصر اللاسلطويون على أن المؤتمر مزور وأنشأوا مؤتمرًا خاصًا بهم في سانت إيمير بسويسرا في عام 1872. بقي باكونين نشيطًا جدًا في المؤتمر اللاسلطوي والحركة الأوروبية الاشتراكية. من عام 1870 حتى عام 1876 كتب مؤلفات عدة مشهورة كـ السلطوية واللاسلطوية والله والدولة. على الرغم من صحته المتدهورة، حاول المشاركة في التمرد في بولونيا، لكنه أجبر على العودة إلى سويسرا متنكرًا واستقر في لوغانو. بقي نشيطًا في التيار الراديكالي الأوروبي حتى عانى مشاكل صحية تسببت في نقله إلى مستشفى في بيرن، حيث مات في عام 1876. يذكر أن باكونين شخصية رئيسة في تاريخ اللاسلطوية ومعارض للماركسية، خصوصًا فكرة ماركس عن دكتاتورية البروليتاريا. (المراجع)

(17) Karl Marx, *The First International and After* (Baltimore: Penguin, [forthcoming]).

شكلها المطلق، أما بالنسبة إلى ماركس فهي قضية البروليتاريا. لكليهما، كان الأمر شديد القرب من فكرة الانعتاق الإنساني.

الشغف الذي يبديه الاثنان في موقفيهما النقدي، كما في النبض الكامن خلف أعمالهما العلمية، هو ما ضمن موضوعيتهما تجاه الظاهرة موضوع بحوثهما[18]. يختم كارل ماركس مقدمة أطروحته للدكتوراه بتلميح إلى بروميتيوس: «ضد آلهة الأرض والسماء»[19]. كذلك كان الاعتماد على الذات في أساس موقف فيبر النقدي تجاه الميول الدينية للمجموعة التي التأمت حول شتيفان جورجه[20] (Stefan George)، على الرغم من عمق اختلاف إلحاد فيبر عن إلحاد ماركس. وقد نشأ ما أعطى عملهما العلمي شكله النهائي من نبض تجاوز العلم بشكل كامل. يصح ذلك عن ماركس، الذي انطلق من سيرته الأكاديمية التي كان قد رسمها لنفسه نحو السياسة، كما في فيبر الذي سلك الاتجاه المعاكس من السياسة نحو النشاط العلمي.

كان المعنى المضمر للنبوءة أحد موضوعات البحث في دراسات فيبر. ومع أن دراسة فيبر أنبياءَ اليهود القدامى شرحت أيضًا إلى حد ما عمله هو[21]،

---

(18) في محاضراته عن العلم والسياسة بوصفهما مهنة، يحيل فيبر تكرارًا إلى الترابط الجوهري بين الشغف والموضوعية: Gerth & Mills (eds.), pp. 135, 137, 84, 115.

(19) يُنظر: Karl Marx, «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,» PhD. Dissertation, 1841.

(20) شتفان جورجه (1868–1933): شاعر ألماني كان له تأثير كبير في الثقافة الألمانية من خلال مجلته *Blätter für die Kunst* (صحائف الفن) التي أسسها في عام 1892 وحلقة المعجبين به واسمها حلقة جورجه.

[شتفان جورجه شاعر ومترجم ألماني. درس علوم اللغة والفلسفة وتاريخ الفن. قام بالكثير من الرحلات في أوروبا وتعرف إلى الكثير من الفنانين. تجمع حول جورجه الكثير من العلماء والفنانين والأدباء (جماعة جورجه)، وقد حول جورجه هذه الجماعة إلى جماعة نشر من خلال المجلة التي أصدرها معهم باسم صحائف الفن. وفي عام 1933، ذهب إلى سويسرا معترضًا على التفسير النازي لأعماله. وكان جورجه يمثل مفهومًا نخبويًا للفن يتضح جليًا حتى في الصورة الخارجية لأعماله. وقد ترجم أيضًا أشعار دانتي وشكسبير ومالارميه وبودلير]. (المراجع)

(21) يُراجع المحاضرة التي قدمها كريستوفر ستدينغ عام 1931 في جامعة ماربرغ (Christoph Steding's at the University of Marburg, Politik und Wissenschaft bei Max Weber)، والتي تبرهن بشكل مقنع التأويل التاريخي الذاتي الذي اعتمده فيبر حول رؤيته لظاهرة النبوءة اليهودية العتيقة. =

فقد عمد إلى نبذ البيان الشيوعي باعتباره «وثيقة نبوية» تحديدًا، وليس فحسب «إنجازًا علميًا من الصف الأول»[22]. (للمفارقة هدف البيان الشيوعي إلى التمايز من الاشتراكية «الطوباوية» عبر الاستناد إلى رؤية «علمية» خالصة).

الحافز الأساس خلف التحريات «التاريخية» لكل من ماركس وفيبر كان الاستكشاف المباشر لـ «الواقع» المعاصر، مع توجه نحو احتمال التدخل في السياسة. جمع كل منهما بين كاريزما الأنبياء ومهارات «الصحافة والمناصرة والشعبوية» التي اعتبرها فيبر أنموذجية في وصفها محترفي السياسة المعاصرين. مع ذلك بقي «العلم» و«السياسة» منفصلين بالنسبة إلى فيبر لأنه، على الرغم من اعتماده موقف المختصّ في كلا الحقلين، تجاوز المفهوم الضيق للعلم بمعنى التخصص، كما للسياسة بمعنى التحزب. على النقيض من ذلك، زاوج ماركس بين العلم والسياسة في وحدة هي «الاشتراكية العلمية»، وهي مزيج من الممارسة النظرية والنظرية العملية في الوقت عينه[23]. وفي تفكيرهما حول وحدة العلم وانفصاله عن السياسة، أحاط كل من ماركس وفيبر بمجمل السلوك النظري والسلوك العملي. مع هذا المعطى، كان كل منهما شخصًا مختلفًا عن مجرد منظِّر، وكان كل منهما كذلك أكثر من ذلك، وكان كلاهما مع ذلك «عالمًا».

في شبابه قال ماركس عن نفسه: «إن الأفكار التي طوعتها أذهاننا، والتي ربط العقل بها وعينا ليست سوى قيود لا نستطيع كسرها من دون أن تنكسر قلوبنا. هي شياطين لا يستطيع الإنسان هزيمتها إلا بعد الخضوع لها أولًا»[24]. لعل فيبر قال الشيء نفسه عن نفسه حين تحدث عن أنه «اتّبع» شيطانه الخاص. كرجلي علم التحم عقلاهما بضميريهما. يمكننا وصف ماركس أو

= يُراجع: Max Weber, *Ancient Judaism* (Chicago: Free Press, 1917-1919; 1962).

(22) يُراجع: Max Weber, «Socialism,» (1924), in: W. G. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 255 ff.

(23) يُراجع: J. Luppol, *Lenin und die Philosophie* (Veinna: Velag für Literatur und Politik, 1929), pp. 8 ff.

(24) يُنظر: Karl Marx, «Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung,» *Rheinische Zeitung* (October 1842).

فيبر بالفيلسوفين ولكن بغير المعنى المعتاد، لأن أيًّا منهما لم يكن من محبي «الحكمة». ولأنهما فيلسوفان على طريقتهما الخاصة، أي من دون أن يتعمدا ذلك، نظرا إلى الفلسفة الأكاديمية بوصفها «منطقًا» و«نظرية معرفة»، أي بكلام آخر «فلسفة محترفة».

> كثرٌ من بيننا نظروا إلى ماكس فيبر كفيلسوف... لكنه لو كان فيلسوفًا فلعله كان الفيلسوف الوحيد في زماننا، وبطريقة تختلف عمّا يمكن أن يشكل فيلسوفًا في يومنا هذا... في شخصيته، حضر العصر كله بحركته ومشاكله. عاشت في داخله قوى العصر في حياة ملؤها الزخم والوضوح الفائق. هو يمثل العصر... وهو العصر إلى حد كبير. رأينا في ماكس فيبر تجسيدًا للفيلسوف الوجودي. وفي حين يعرف آخرون في الأساس مصيرهم الشخصي فحسب، فإن مصير العصر فعل فعله في روح فيبر الواسعة... وجوده بالذات جعلنا نعي أنّ الفكر يمكنه أن يظهر بأشكال راقية حتى في يومنا هذا[25].

تلك الشهادة بفيبر من أحد معاصريه تلقى صداها في شهادة أحد معاصري ماركس بهذا الأخير:

> هو ظاهرة أثرت فيَّ بشكل فائق على الرغم من نشاطي في الحقل عينه. باختصار، حضروا أنفسكم للقاء أعظم الفلاسفة، وربما الفيلسوف الأصيل الوحيد في قيد الحياة، الذي عندما يدلي بمداخلاته العامة (سواء كتابة أو محاضرَةً) يخطف سريعًا أنظار ألمانيا في اتجاهه... انتظرت طويلًا رجلًا من هذا القبيل كأستاذ في الفلسفة، ولم أدرك سوى الآن مدى جهلي في حقل الفلسفة الحقيقي[26].

لم ينكفئ علم الاجتماع لدى فيبر أو لدى ماركس نحو الحدود التي يرسمها

---

(25) خطاب كارل ياسبرز في تأبين ماكس فيبر: Karl Jaspers, *Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17 Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier* (Tübingen: Mohr, 1921), p. 3, reprinted in: Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick* (Munich: Piper, 1951), p. 9.

(26) From a Letter of Moses Hess to A. Auerbach, 1841, in: Moses Hess, *Briefwechsel,* ed. E. Silberner (The Hague: Mouton, 1959).

التخصص. لذا فمن الخطأ اختصار الإشكاليات الشاملة التي طرحها كل منهما في علم الاجتماع واعتبارها مجرد «نزعة اجتماعوية» تعدّت حدود علم الاجتماع كاختصاص محدد. في الواقع، إن مقارباتهما عبرت عن تحويلهما فلسفة هيغل في العقل الموضوعي إلى تحليل للمجتمع البشري. الأكيد أن رأس المال لم يزعم كونه أكثر من نقد لـ «الاقتصاد السياسي» البرجوازي، كما أن سوسيولوجيا فيبر لم تزعم كونها أكثر من علم متخصص.

> غير أنه علم متخصص فريد من نوعه فهو يفتقد مساحته الخاصة. مواضيع اهتمامه كلها عالجتها علوم متخصصة أخرى هي بالكاد محددة بدورها. لذا، فإن علم الاجتماع هو علم متخصص أصبح، في الحقيقة، علمًا شاملًا. على مثال فلسفة الماضي «الكبرى»، يستوعب علم الاجتماع في ذاته علومًا عدة ويخصبها جميعًا طالما هي معنية بالإنسان بطريقة أو بأخرى.

هذا النوع من علم الاجتماع

> هو الشكل العلمي الذي تميل إلى اتخاذه معرفة الذات في العالم الحديث... أي معرفة الذات الاجتماعية. أعجب ماكس فيبر بتأويل ماركس المادي للتاريخ، أي بالخطوة الأولى في معرفة الرأسمالية لذاتها، كاكتشاف علمي أثر بشكل حاسم في آرائه الخاصة[27].

لذا، فإن ماركس وفيبر كانا عالمي اجتماع أساسًا، وفيلسوفي علم اجتماع تحديدًا، ليس لكونهما أسسا «فلسفة اجتماعية» محددة، بل لأنّهما في الواقع، وعبر تطبيق مبادئ عملهما الأساسية على قضايا وجودنا الإنساني الملموسة، ساءلا مجمل أوضاع الحياة الحديثة تحت عنوان «الرأسمالية». وفّر الاثنان - ماركس بشكل مباشر وفيبر بشكل غير مباشر - نقدًا تحليليًّا للإنسان المعاصر في ظل المجتمع البرجوازي والاقتصاد البرجوازي-الرأسمالي، مبنيًا على الاعتراف بأن «الاقتصاد» قد تحول إلى «قدر» للبشرية.

---

(27) Jaspers, *Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft*, pp. 6 ff.; Jaspers, *Rechenschaft*, pp. 11 ff.

بعد أن أدرك اتجاه الثقافة الغربية الشامل نحو التوسع، يتوقف فيبر لحظة قبل أن يلاحظ الاتجاه عينه لدى القوة الأكثر تأثيرًا في مصير عالمنا الحديث: الرأسمالية[28]. بشكل مشابه، يتساءل ماركس في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**: «كيف حصل أن التجارة، وهي في حد ذاتها ليست أكثر من تبادل لمنتجات محددة بين أفراد ودول مختلفة، قد سيطرت على العالم أجمع؛ علاقة تطوف بيدها الخفية حول العالم كما المصير في الأزمنة العتيقة... وتخلق إمبراطوريات وشعوبًا وتدمرها»[29].

يجيب ماركس بسرعة عن السؤال الذي طرحه عبر الإشارة الى الطريقة التي يجدر عبرها للبشر «استعادة السيطرة على علاقاتهم المتبادلة». في الواقع، يقترح ماركس علاجًا فيما يكتفي فيبر بعرض التشخيص[30]، ويعبِّر هذا الفارق عن نفسه في تأويل كل منهما للرأسمالية. يحلل فيبر الرأسمالية بمنظار «العقلنة» الكونية والحتمية، متبنيًا ضمنًا وجهة نظر حيادية، لكن تقديرها ملتبس. يبني ماركس تأويله في المقابل على مفهوم سلبي من دون التباس لـ «استلاب ذاتي» كوني ولكن قابل للتحول. العقلنة أو الاستلاب الذاتي، وهما توصيفان بديلان لمغزى الرأسمالية العميق، تعبيران ينطويان أيضًا على خصائص العلم الحديث. فالعلم كمشروع متخصص يشكل بدوره أداة لهذا المصير الكوني وتعبيراً عنه. «إن التقدم العلمي هو أحد عناصر - العنصر الأهم - في عملية التذهين (التحليل الثقافي العقلاني) التي اتبعناها منذ آلاف السنين والتي تلقى اليوم بشكل عام تقييمًا بالغ السلبية»[31].

بدوره يواجه ماركس أولئك النقاد الذين يتهمون علم الاقتصاد السياسي

---

(28) يُنظر: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1904; 1976), p. 17.

(29) يُنظر: Karl Marx & Frederick Engels, *The German Ideology*, pt. I, section A, 1.
كما ماركس، يحيل لاسال إلى «قانون السوق بوصفه القدر القديم والبارد للعالم البرجوازي».

(30) يُراجع: E. Wolf, «Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik,» *Logos*, vol. 19, no. 3 (1930).

(31) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» pp. 138 ff.

بأنه «يمزِّق بشكل بربري أشياء وثيقة الصلة ببعضها بعضًا»: «كما لو أن تلك القطيعة لم تشق طريقها من الواقع نحو الكتب، بل من الكتب نحو الواقع، وكما لو أن المهمة هي الموالفة الديالكتيكية للمفاهيم بدل إحاطة طبيعة العلاقات الفعلية»[32]. وحتى لو اكتفينا بواقع مجزأ، يبقى ذهن العلوم المتخصصة المهيمن ناظمًا بشكل ثابت لمفهومنا للحقيقة والموضوعية والعلموية. بناء على ذلك، لا يتجلى نقد ماركس وفيبر لعالمهما المعاصر إلا إذا تجاهلنا الطابع المتخصص ظاهرًا لعملهما العلمي.

(32) يُنظر: Karl Marx, *Grundrisse,* introduction, section 2.

الفصل الثاني

تفسير فيبر للعالم البرجوازي-الرأسمالي استنادًا إلى «العقلنة»

نقطة الانطلاق في أبحاث فيبر

الحقيقة تكون في ثوران عند المفتون
يتعلمها كي يبادلها
في سوق المعتقدات الجديدة،
أو كي يشلّعها في كل واد... الحقيقة التي لا ترتاح على المخدات الدافئة
قبل أن تمضغ شظاياها الأخيرة مجددًا. الحقيقة التي تعري حتى الكرامة،
وتقاتل كي تضع على كاهلك ثقل
جميع الأصنام الساقطة
وأحشاء السماء والجحيم بعد إفراغها.
هي الحقيقة التي نبشها من القبر عبر آلاف الأبواب،
قائد متحرر من الأكاذيب التي غرق فيها الآخرون[1].

الحقل الذي استكشفته دراسات فيبر، وتحديدًا ذلك «الجدير بأن يعرف»، هو في الأساس حقل موحد. لا يختصر بهذه الواقعة المحددة أو تلك، ولا بـ «الدلالة الثقافية العامة» للرأسمالية. كان هدف فيبر استقصاء هذا الحقل أكاديميًا، بعد أن احتل دورًا مركزيًا في جميع اعتباراته المنهجية والدراسات الواسعة التي أجراها. هذا الحقل هو الآتي: «علم الاجتماع الذي ننشده هو علم الواقع (Wirklichkeitswissenschaft). نريده أن يتضمن بصفته تلك واقع الحياة المحيطة بنا، والتي نعيشها - أي ترابط ظواهرها الفردية في شكلها المعاصر،

(1) فريدريك غاندولف (Friedrich Gundolf) (1880-1930) مؤرخ أدب ألماني وعضو في «نادي جورجه» (George Circle) (يُنظر: الفصل الأول، الهامش 20). وهذا مقطع من قصيدة موجهة إلى ماكس فيبر: يُنظر: Friedrich Gundolf, *Gedichte*, pp. 23 ff.

ومعناها الثقافي، كما أسباب تطورها بالطريقة التي حصلت»[2]. إذًا، فإن الغاية من التحقيق التاريخي ليست الكشف عن كيف كان الواقع (كما لدى رانكه (Ranke))[3]، أو كيف يجب أن يكون بسبب الضرورة التاريخية (كما لدى ماركس).

حريٌّ بالتحقيق التاريخي أن يجعل ما «نحن عليه اليوم» شيئًا مفهومًا. «الرأسمالية» هي بالتأكيد أحد العوامل، وأبرزها، في تاريخ الحاضر هذا، الذي يشكل مجرد «مقطع في مسار المصير البشري»[4].

يميز فيبر جليًا مقاربة «معنى» الواقع المحيط بنا والذي يحددنا - أي تلك المعرفة الذاتية الاجتماعية التاريخية - من البحث عن «عوامل» نهائية أو «قوانين» عامة.

> إن معنى شكل معين من الظواهر الثقافية، وأساس هذا المعنى، لا يمكنه أن يصبح قابلًا للفهم استنادًا إلى منظومة قوانين مهما كانت مكتملة، كون البحث عن المعنى يفترض وجود علاقة مسبقة بين الظاهرة الثقافية وأفكار

---

(2) Max Weber, ««Objectivity» in Social Science and Social Policy,» (1904), in: E. Shils & H. Finch (eds.), *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949), p. 72.

يشير لاندشوت إلى أن الجمل التي تلت ذلك مباشرة، والتي تحتوي على تحديد نظري لـ «الواقع» مختلفة بعض الشيء»: Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich; Hamburg: Duncker & Humblot, 1929), pp. 13 ff.

لن نتفحص أكثر اللاملاءمة الموضوعية في «الأدوات المفاهيمية» لفيبر لأننا - بخلاف لاندشوت - نعتبر أنه من غير المناسب تقييم «إشكالية فيبر» بلغة تعاليم ماركس وتصنيفاته. مقصدنا هو التبيان المستقل لجودة مبادئه الرائدة في تفسير الماركسية، في افتراقها الأصلي عن مبادئ ماركس - بغض النظر عن طبيعة منهج فيبر وتصنيفاته المفهومية القابلة للمساءلة.

(3) يشير ذلك إلى الشعار الذي أطلقه المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه (1795-1886) بأن وظيفة المؤرخ أن يكتشف «كيف كان ذلك فعليًا» (wie es eigentlich gewesen ist).

[كان ليوبولد فون رانكه (1795-1886) مؤرخًا ألمانيًا من جماعة الفلسفة الوضعية الحديثة كما أنه مؤسس التاريخ الحديث القائم على المصادر التاريخية. وضعَ رانكه معايير للكثير من الكتابات التاريخية اللاحقة، حيث طرح أفكارًا تعتمد على المصادر الأساسية الأولية، وتؤكّد التاريخ الروائي، خصوصًا السياسات الدولية]. (المراجع)

(4) يُراجع: Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig; Berlin: Teubner, 1930), pp. 156 ff.

القيم. الواقع الإمبيريقي هو «الثقافة» بالنسبة إلينا بمقدار ما نربطه بالقيم، ولأننا نربطه بها. وهو يشتمل على عناصر الواقع تلك التي تأخذ معناها بالنسبة إلينا من خلال تلك العلاقة، وتلك العناصر حصرًا[5].

لذلك، فإن واقعنا الإنساني غير قابل للإحاطة على الإطلاق «من دون فرضيات مسبقة». وما يمكن أن ينتج من أي محاولة جدية لفهم الواقع بشكل «خال من الفرضيات المسبقة» لن يكون سوى فوضى من «الأحكام الوجودية» حول عدد غير محدود من التصورات المفتتة. وحتى هذه النتيجة، فإنها لم تكن سوى شبه ممكنة[6].

إن تصنيف سيرورة ما، إحدى الظواهر الاقتصادية الاجتماعية على سبيل المثال، لا يرمز إلى أي شيء كامن موضوعيًا في تلك السيرورة. يرتبط هذا التصنيف بالوجهة التي يأخذها اهتمامنا المعرفي، والمنبثق بدوره من المعنى الثقافي المحدد لهذه «السيرورة»[7] المعنى كامن في ما نتبناه ككائنات بشرية، وليس بالضرورة كأفراد. لكن ما يحمل معنى بالنسبة إلينا «لا يمكن كشفه من خلال دراسة 'خالية من الفرضيات المسبقة' للمعطى الوضعي، بل إن الاعتراف بوجود معنى لشيء ما هو الشرط المسبق كي يتحول إلى موضوع دراسة»[8]؛ والشرط المسبق حتى لبروزه كإشكالية وكموضوع جدير بالمعرفة. المثال على ذلك هو «معطى» معنى الـ «الرأسمالية».

الواقع البشري يحمل معنى بالنسبة إلينا وهو «جدير بالمعرفة» من جوانب عدة محتملة. بما في ذلك واقع العلم نفسه الحامل للمعنى كونه أصبح ما - هو - عليه - وليس - أي - شيء - آخر. ينظر فيبر إلى الشكل العلمي لأسلوبه المعرفي كخاصية معبرة عن الطابع التاريخي لوجودنا الحديث ومشاكله ككل. هذا ما يبعده جذريًا من إبداء أي حماسة متهورة أو

(5) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» p. 76.
(6) Ibid., p. 78.
(7) Ibid., p. 64.
(8) Ibid., p. 76.

علموية خالصة للمعرفة المتخصصة، كما يبعده من الإيمان الساذج بالعلم كما يظهر عند معظم الماركسيين[9]. إن دراية فيبر بالطابع الفعلي للعلم يجعله يتساءل عن «معنى» العلم المتخصص والمعقلن[10]. فبعد أن أضحى متخصصًا واحترافيًا و«وضعيًا» إلى هذا الحد، أضحى العلم نفسه جزءًا من «روح» «الرأسمالية»[11]، كما من لاروحها. في إطار علم من هذا النوع لا يسعنا أن نحدد - علميًا - ما إذا كان لهذا العلم أي معنى، أو أن نحدد نوع هذا المعنى، لكونه لا يشكل طريقًا إلى «الله»، ولا إلى «العيش الحقيقي»، ولا حتى إلى السعادة «الشخصية».

إن سؤال فيبر «المنهجي» عن قيمة العلم هو نفسه في الأساس سؤال نيتشه عن الفلسفة حين استفسر عن معنى «الحقيقة» وقيمتها؛ إذ «أي معنى قد يكون لوجودنا، إن لم يكن شعورنا الداخلي الذي يحثنا على الحقيقة قد أضحى واعيًا لذاته كمشكلة؟»[12]. «الإيمان بقيمة الحقيقة العلمية» هو 'ناتج من ثقافات محددة'، يلاحظ فيبر[13]. مرتكزًا على ذلك، يشترط فيبر أن يكون الحكم العلمي متحررًا-من-القيمة. لا يشكل هذا انكفاءً نحو العلموية الصرف، بل هي رغبة الأخذ في الاعتبار ضمن الأحكام العلمية، المعايير العلمية الإضافية. ما تتطلبه هذه العقيدة ليس إلغاءً «لأفكار القيمة» المرشدة، أو المصالح الناظمة،

---

(9) الاستثناءات التي تكرس التوصيف العام: Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (London: New Left Books, 1923; 1970), pp. 73 ff.; Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1923; 1971), pp. 103 ff., 181 ff.

(10) يُنظر خصوصًا: Max Weber, «Science as a Vocation,» (1922), in: H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947), pp. 132, 138 ff., 152 ff.; Max Weber, «Socialism,» (1924), in: W. G. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 252, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1904; 1976), pp. 15 ff.; Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics* (New York: Free Press, 1903-1906; 1975), pp. 115 ff.; Weber, ««Objectivity» in Social Science».

(11) يُنظر: Paul Honigsheim, *On Max Weber* (New York; London: Collier Macmillan, 1968), pp. 132 ff.

(12) Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (Garden City, NY: Doubleday, 1887; 1956), third essay: «What Do Ascetic Ideals Mean?».

(13) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» p. 110.

بل جعلها موضوعية، حيث تتوفّر قاعدة تسمح بخلق مسافة بيننا وبينها. هو «خيط برفع الشعرة» يفصل العلم عن الإيمان[14]، فمن الصعب فصل الحكم العلمي بالمطلق عن حكم القيمة غير أنه يجب التمييز بين الاثنين.

ما يمكن أن يحصل لمصلحة «الموضوعية» العلمية، أو ما يجب أن يحصل، ليس الإنكار المتوهم لـ «الذاتية»، بل الاعتراف بما هو سديد علميًا على الرغم من صعوبة إثباته أحيانًا وتقويمه بشكل قصدي وواضح. ما يسمى «الموضوعية» - ولم يتحدث فيبر قط عن الموضوعية إلا بصيغة «ما يسمى» وباستعمال المزدوجين - يستند حصرًا إلى تأكيد أن الواقع المعطى منتظم في مجموعة تصنيفات ذاتية، بمعنى محدد هو أنها الشرط المسبق للمعرفة، وأنها مناطة بتقديرنا المسبق لقيمة الحقيقة المحددة التي نكتسبها عبر المعرفة الإمبيريقية وحدها[15]. لذلك، فإن الاعتراض الفيبري على الماركسية كـ «اشتراكية علمية» لا يختصر باستنادها إلى أفكار ومثل عليا غير قابلة للإثبات العلمي، بل إلى ذاتية منطلقاتها الأساسية المصوّرة بلباس «الموضوعي» والصلاحية الكونية. لذا، فإن اعتراضه قائم على كون الماركسية تخلط ثوابتها الذاتية بالموضوعية، وهي متحيزة علميًا في أحكام القيمة خاصتها وفي أفكارها المسبقة. الحجج الواردة سابقًا موجهة بالطبع ضد هذا الالتباس وليس ضد تأكيد المثل العليا الشخصية. ولا ترابط عميق بين غياب المبادىء والـ «موضوعية» العلمية[16].

لا تشكو الماركسية، وفقًا لفيبر، من قلة التزام الإيمان بالعلم، بل من الإفراط بهذا الإيمان. ما ينقصها هو شيء من «الانفتاح العلمي» في ما يخص الطبيعة القابلة للمساءلة للموضوعية العلمية. يصر فيبر على أن المعايير والمثل

---

(14) Ibid.

(15) Ibid.

حول معنى أطروحة «حرية القيم»، يُنظر: Honigsheim, *On Max Weber*, pp. 128 ff.; Freyer, pp. 208 ff.; Siegfried Landshut, «Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung,» *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 7 (1931).

(16) يُنظر: Shils & Finch (eds.), p. 60.

العليا الملزمة غير قابلة للإثبات علميًا، لذلك فلا وجود لـ «وصفات جاهزة» في الممارسة. هذا المبدأ لا يرتب مع ذلك أن أحكام القيمة، لكونها في النهاية ذات أصول ذاتية، تقع بالجملة خارج نطاق النقاش العلمي... فالنقد لا يتوقف في وجه أحكام القيمة. السؤال هو بالحري: ما معنى النقد العلمي لأحكام القيمة والمثل العليا وغايته[17].

لذا، فإن غاية فيبر الأساسية هي الآتية: أن تُضحي «الأفكار»، «التي يدّعي الناس الكفاح من أجلها من ناحية أو يكافحون من أجلها فعليًا من ناحية أخرى»[18]، قابلة للفهم في حد ذاتها اعتمادًا على النقد العلمي (يراجع نقد روشر ونيز) وعبر التفكر الذاتي. هذا الكشف عن الأفكار والمثل العليا المرشدة للبحث العلمي، أو نزع الحجاب عن «القصد النهائي»، هو ما يسميه فيبر الفلسفة الاجتماعية[19]. الإنجاز القطعي للتفكير العلمي من هذا المنظار يكمن

> في جعل المعايير النهائية حاضرة بشكل واع في حكم القيمة الملموس»[20]، ما يجعلها قابلة لنقاش ما يبدو واضحًا في منطلقاتها الخاصة ونقده. التفكر الذاتي العلمي الذي يتجاوز السذاجة الوضعية للعلوم المتخصصة لا يشير إلى ما «يجب» فعله، لكنه يدل على ما يمكن فعله بشكل متماسك وبالوسائل المتوفّرة لتحقيق غاية محددة مسبقًا. مثل هذا التفكر الذاتي يؤهلنا قبل كل شيء لمعرفة ما نريد بالفعل. ما نفترضه هنا حول عدم الصلاحية «الموضوعية» لمعايير القيمة القطعية لدينا وغياب الـ «قواعد» العامة الملزمة لا يكمن في الطبيعة العامة للعلم في حد ذاته. ينبثق هذا النقص من الخصائص الثقافية لهذه الحقبة الثقافية المحددة بقدرها في الأكل من «شجرة المعرفة، والتي أدركت بأن» علينا أن نكون قادرين بأنفسنا على خلق «معنى» للتاريخ. «وحده التوليف المتفائل يستطيع نظريًا خداع نفسه في ما

(17) Ibid., p. 52.

(18) Ibid., p. 54.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

يتعلق بالخطورة الفائقة التي اكتسبها هذا الظرف، أو بالتهرب من نتائجه عمليًا[21].

إذا كانت الجماعات الدينية الكبرى و«أنبياؤها» ما زالوا موجودين وقائمين، فإن «قيمًا عامة» مقبولة بشكل واسع يمكنها الوجود أيضًا. ولكن بغيابها لا يبقى سوى الصراع بين «آلهة»، و«قيم» و«مثل عليا» و«رؤى كونية» (Weltanschauungen)[22] عدة، جميعها معتمدَة بشكل متساو.

كاعتراف بهذا الوضع القائم نفسه، أي «الفوضى في جميع القناعات العميقة»، وكعلاج قائم على «الفلسفة الميتافيزيقية المدرسية»، حاول ديلتاي (Dilthey) تطوير مبادئ صالحة انطلاقًا من «الوعي التاريخي» نفسه. أما فيبر، مقارنة به، فلم يكتفِ بالـ «تخلي» عن أي استنباط لمبادئ كهذه، بل إنه في الواقع «تنفس الصعداء، إذ ظهر برهان على استحالة صوغ صالح موضوعيًا لأحكام القيمة»[23]. ارتياحه هنا نابع من فكرته عن «الحرية الإنسانية». ولأن البحث العلمي يعتمد بالتحديد على فرضيات (من نوع بشري) حاسمة وواسعة الانتشار على الرغم من غموضها، وكون الكائن البشري هو الشرط المسبق للعالِم، فإن مهمة فيبر لم تعد تنتمي إلى علم الاجتماع المتخصص، بل إلى الفلسفة الاجتماعية. هدفه هو توضيح ما ينتمي إلى الأفكار المسبقة في أفكار القيم الموجِّهة لكل بحث بعينه.

---

(21) Ibid., p. 57.

(22) الفرضية المسبقة الواردة هنا بأن «المجتمع» البرجوازي-الرأسمالي مختلف عن البنى الجمعية (*gemeinschaftlich*) كلها التي سبقته، تشاركت فيها السوسيولوجيا الفيبرية، كما في الإشكاليات والجذور، مع السوسيولوجيا الحديثة عمومًا (من هيغل مرورًا بشتاين إلى ماركس). عن ذلك، يُراجع:
E. Fechner, «Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei W. Sombart and M. Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft,» *Weltwirtschaftliches Archiv* (October 1929).

بدورها مراجعة فيبر الأولى للرأسمالية الغربية «Die Börse» تجد في «البورصة» رمزًا لتحلل الجماعة (*Gemeinschaft*) في تحولها نحو المجتمع (*Gesellschaft*). يقارن موقف فيبر بموقف تونيز في:
Max Weber, *Economy and Society*, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1921; 1968), vol. 1, pp. 40 ff.

يُراجع كذلك: الهامش 80، ص 76 من هذا الكتاب حول نقد هـ. ج. غراب (H. J. Grab) لفيبر.

(23) يُنظر: Honigsheim, *On Max Weber*, p. 131.

من الطبيعي أن يبدو هذا التقصي عقيمًا بالنسبة إلى العالم المتخصص لأنه، كما يركز عليه فيبر نفسه[24]، «لا ينتج شيئًا» - لا شيء بمعايير التقدم العلمي الوضعي، لكنه يقود بالفعل إلى إعادة النظر الفلسفية في «المعنى» المحتمل للمعرفة وللموضوعية العلمية. الحافز الأصلي خلف تفكر من هذا القبيل ليس الحرص على «منهجية» متحررة من القيود، بل إن هذه المراجعة لمعنى الموضوعية العلمية تنبع من اعتقاد محدد يمكن أن نسميه الكفر بأفكار القيمة التقليدية في البحث العلمي. أكثر سمة مشتركة بين أفكار القيمة التقليدية تلك هي ادعاؤها الموضوعية غير المشروطة. لذا، فإن الإيمان بمعايير موضوعية في العلوم، والزعم بأنها قابلة للبرهان العلمي، شكّل موضع هجوم أساس شنه فيبر خدمة لـ «الانفتاح» العلمي، ومستعملًا وسائل العلم نفسه. «الانفتاح» هذا «علمي» بالمعنى نفسه الذي استعمله ماركس حين تحدث عن المقاربة «العلمية» كونها مقاربة «نقدية»، واصفًا المقاربتين بالـ «إنسانيتين» حقًا. الانفتاح العلمي الذي يبديه المرء، وتحديدًا في وجه أفكاره المسبقة، يحدِّد، من وجهة نظر فيبر، أخلاقيات النظرية. يجد فيبر في هذه المقاربة بالذات تجسيدًا للنبل الإنساني الحقيقي حين يخرج بخلاصات إيجابية استنادًا إلى ما هو غير «معطى». في النتيجة، فإن كشفه المستفيض عن مفهوم «القصد النهائي»، أو مزاعم القيمة الموجِّهة للبحث العلمي، يخدم هدفين: **الأول** هو عدم الاكتفاء بإثبات حضور تلك المزاعم ودلالتها ثم إهمالها، أما الهدف **الثاني** والأقصى فهو «إزالة الأسطرة» عن محتواها.

المقصد الإيجابي الأساس لمقالات فيبر في فلسفة العلوم هو التدمير الجذري لـ «الأوهام». إن الأطروحتين الأنموذجيتين عن روشر ونيز تتضمنان تدميرًا منهجيًا لبعض الأفكار المسبقة وأحكام القيمة، بالتحديد تلك التي تطعن «الانفتاح العلمي» من باب نفيها الواقعَ التاريخي القائم على أن الأفق «اليوم» هو دهري في الأساس؛ أن العلم كما قال نيتشه هو «إلحاد علمي»[25]. إن منبع

---

(24) Max Weber, «Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences,» in: Shils & Finch (eds.), p. 163, n. 30; Weber, *Roscher and Knies,* p. 238, n. 11

(25) عن هذا التصور للإلحاد، يُنظر: Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941; 1964), pp. 368 ff.

أطروحات فيبر «المنهجية» الأول هو إدراكه هذا الوضع وتحديدًا أنه «بعد مئات السنين من الميل الحصري أو المزعوم نحو الشجوية الباهرة للأخلاقيات المسيحية، لم تعد الأعين ترى سواها»[26]. تنبثق بحوث فيبر من منطق داخلي نابع من إدراكه الطابعَ القابل للمساءلة الذي لا يسم العلم والثقافة الحديثين فحسب، بل مجمل توجهنا نحو الحياة. كان فيبر واعيًا إلى حد كبير لهذا الحافز في مقاربته المنهجية، تمامًا كما كان ماركس واعيًا للمعنى الجوهري لنقده لـ **فلسفة الحق** عند هيغل ولـ «منهجه».

يختم فيبر أطروحته البرنامجية عن «موضوعية المعرفة في العلوم الاجتماعية والسياسية» بالتصدي لسوء الفهم المحتمل حول امتلاك تلك الاعتبارات المنهجية والمفاهيمية أي دلالة في حد ذاتها. ولم يكن أيضًا أقل سلبية تجاه «جامعي الحقائق» غير المكترثين بـ «صقل تفكير جديد». ثم يقدم أخيرًا التبرير الإيجابي لـ «ضرورة» تلك النقاشات العقيمة ظاهرًا، كما يأتي:

> في زمن التخصصية، كل عمل في حقل العلوم الثقافية عليه أن ينظر إلى معالجة مواده كغاية في حد ذاتها، بعد أن تُعَيَّن استنادًا إلى إشكالية محددة وبعد وضع عدد من الأسس المنهجية. لا يحتاج المرء بعد ذلك إلى القياس الدائم والمتعمد للقيمة المعرفية لوقائع وخلاصات متفرقة في مقابل فرضيات القيمة القصوى: حينئذ يتوقف المرء كليًا عن إدراك أن هذه الوقائع مرتبطة بفرضيات قيمية. إنه لشيء جيد أن يكون الأمر كذلك. لكن في مرحلة ما نصل إلى أفق مختلف: يصبح معنى المنظورات المطبقة من دون تفكر، غير أكيد، ويضيع الطريق في العتمة. عندئذ، يضيء نور القضايا الثقافية الكبرى، ويتحضر العلم أيضًا لتغيير نقاط ارتكازه وجهازه المفاهيمي والنظر من أعلى تلال الفكر نحو مجرى الأحداث[27].

لذا، فكلما دخلت المواقف والاتجاهات التقليدية حيِّز عدم اليقين، تغيرت معها طرائق العلم وأدواته المفاهيمية. إن التفكير المنهجي الخالص، من دون صوغ المسائل الجوهرية وحلولها، غير منتج بالنسبة إلى فيبر، لكنه يبقى ضروريًا

---

(26) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» p. 149.

(27) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» p. 112.

ومهمًا في ظروف تاريخية محددة. هي الحال عندما تطرأ «نتيجة تحولات مهمة في 'المنظورات' التي تحكم تقديم مبحث ما، فكرة أن 'المنظورات' الجديدة تتطلب أيضًا مراجعة الأشكال المنطقية المستعملة داخل 'المشروع' التقليدي. وهذا ما ينتج بدوره شكًا في 'الطبيعة الجوهرية' لأعمال المرء في حد ذاتها. مثل هذا الوضع قائم اليوم بالتأكيد في ما يتعلق بعلم التاريخ»[28].

في مقالاته عن روشر ونيز، يقدم فيبر تحليلًا مستفاضًا وإزالة أسطرة عن معايير نهائية لأحكام علمية أضحت فاقدة المعنى. يعيد فيبر التناقضات العجيبة التي قدم الدليل عليها في أعمال روشر، إلى علاقة غير موضّحة بين «المفهوم والواقع». وهذا يتضمن في نهاية المطاف علاقة غير موضّحة بين الإنسان في طريق بلوغه المعرفة وحقائق عالمنا المعاصر. إن تحليل روشر للأحداث التاريخية يحتوي كله على «خلفية» غير مفسرة. لم يسعَ روشر حتى إلى تفسير هذه «الخلفية»، على الرغم من إقراره بأن هذا العنصر المترسب (residual element) هو الذي يؤمن تماسك كل شيء. هذه الخلفية الواسعة الحضور يسميها روشر تارة «القوة الحيوية» استنادًا إلى البيولوجيا المعاصرة، وطورًا «نوايا الله» أو القرارات فوق البشرية. لذا، فإن الطابع «الانبثاقي» لمحاججات روشر الفلسفية[29] يتجذر أصلًا في إيمان نهائي، لكن غير محدد بدقة، بالرعاية الإلهية، على الرغم من تفادي صياغات روشر بحذر لأي إحالة مباشرة إلى النظام الإلهي. إن روشر لا يستنتج الواقع من «الأفكار» على غرار هيغل، لكنه لا يختزل معرفة الواقع بمجرد ما هو قابل للبرهان بشريًا و«إمبيريقيًا». هو يفترض وجود عنصر إلهي «أعلى» يحد المصلحة الخاصة الدنيوية، حتى في المجال الاقتصادي، وتتغلغل هذه الفرضية المسبقة في قلب البنية المنطقية لكتابه **الاقتصاد السياسي**، أي المصدر الذي انتقى منه فيبر. لذا، يبقى منهج روشر بنية غير متماسكة

---

(28) يُنظر: Weber, «Critical Studies,» p. 116.

(29) استنبط فيبر هذه العبارة من توصيف لاسك منطقَ هيغل. إميل لاسك (1875-1915).

يُنظر: Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichrte* (Tübingen; Leipzig: Mohr, 1902), esp. pp. 25 ff., 56-67.

ومتناقضة ذاتيًا[30] تتلاءم مع شخصيته «الرخوة والمصالِحة». لا تعبّر هذه المنهجية بأي شكل عن مثل عليا «واضحة ومتجذرة بشكل متماسك». إن التناقض الذاتي في منهج روشر ينبع أساسًا من الوحدة التي يقيمها بين البحث المبني على «الانفتاح العلمي» و«منظور ديني».

> مقارنة بهيغل، يشكل روشر نقطة تمايز أقل مما يشكل حالة من التقهقر. اختفت لديه الميتافيزيقا الهيغلية وسطوة التخمين، وحل مكان إنشاءات هيغل الميتافيزيقية اللامعة شكل بدئي صريح من الإيمان الديني البسيط. في موازاة ذلك، نلاحظ عملية تعافي ما نستطيع تسميته تقدمًا في اتجاه الانفتاح في الأعمال العلمية، أو بحسب التعبير العجيب المعتمد راهنًا «تحررًا من الافتراضات المسبقة»[31].

من البدهي هنا، أن إصرار فيبر على «الانفتاح العلمي»[32] ليس مجرد إحالة إلى غموض أو تناقضات «منطقية» (كما تشير إلى ذلك ظاهرًا تعابير فيبر). فالممارسة العلمية والفلسفية إنما تكتسب «قيمة» الوضوح والانفتاح العلمي من كونها تعبِّر فعلًا عن موقف دهري خالص من الحياة متوجه بكليته صوب الأحداث الدنيوية. هذا التوجه يتناقض مع تفسير روشر الديني للتاريخ، وهذا الانفتاح القائم على عدم التقوقع في مُثل متعالية هو ما يميِّز منهج فيبر «الإمبيريقي»[33].

على غرار موقفه من روشر، يوضح فيبر

> عبر التعرض لنيز، القاعدة الفلسفية الأساسية في مفهومه لـ «الحرية» ونتائجها بسبب أهميتها في منطق علم الاقتصاد ومنهجه. يبدو جليًا أن نيز وقع بدوره في شباك عقيدة الحقوق الطبيعية و«العضوية» المطبوعة بالميل التاريخي، والتي ولجت في ألمانيا جميع حقول البحث في الثقافة الإنسانية تحت تأثير مدرسة الحقوق التاريخية أساسًا[34].

---

(30) يسعنا هنا ملاحظة الأهمية الحاسمة التي يوليها فيبر لـ «التماسك» كتعبير عن كل موقف «مسؤول». يُراجع: المبحث التالي.

(31) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, pp. 90 ff.

(32) Ibid., pp. 111, 116 ff.; Weber, ««Objectivity» in Social Science,» pp. 58, 60.

(33) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, p. 88.

(34) Ibid., p. 199.

بعد ذلك، يطرح فيبر السؤال الآتي: أي مفهوم للشخصية يحمله مفهوم نيز للحرية؟ مجددًا يبدو الجواب مبهمًا إلى حد كبير، غير أنه حاسم في حقل الواقع الملموس. يفترض نيز مفهومًا للشخصية بوصفها «جوهرًا» فرديًا. الوحدة الشكلية للشخصية تتحول خلسة على يده إلى وحدة عضوية طبيعوية، ويفسرها بعد ذلك بوصفها حاضرة موضوعيًا وخالية من التناقضات. بالتلازم مع ذلك، لدى نيز تصور مسبق لطبيعة «الأخلاق»، مع أن حركات ثقافية بأسرها كالطهرانية مثلًا - يلاحظ فيبر - أنتجت صنفًا بشريًا يتصف تحديدًا بأخلاقياته «المتناقضة». على غرار روشر، يصادف نيز في أعماله كله «خلفيةً داكنة»، أو نوعًا من القوة الحيوية الموحدة، بوصفها الفاعل النهائي في العملية التاريخية والمبدأ المفسر للتاريخ. يفترض نيز مسبقًا مفهومًا للأفراد والشعوب «يتوافق مع روح الرومانسية». هذا ما يسميه فيبر نسخة باهتة عن إيمان روشر بأن «أرواح» الأفراد كما الشعوب مخلوقة مباشرة بيد الله[35]. نيز بدوره كان تحت تأثير شبيهات ميتافيزيقا التاريخ الهيغلية التي حُرِفَت نحو الأنثروبولوجيا وعلم الأحياء، وهذا المنظور التقليدي كان واضحًا في الطابع «الانبثاقي» لمفاهيمه الأساسية.

يتداخل (overlap) مفهوم الأنواع المجرد مع الجماعية الفعلية (the real collectivity) في أعمال روشر، وهو لم ينجح في تقديم العلاقة بين المفهوم والواقع بذهنية علمية منفتحة[36]. مع ذلك، فإن هذا «الفشل» بالتحديد لم ينتج

---

(35) Ibid., p. 205.

(36) بغية إدارة هذه العلاقة مفاهيميًا نحت فيبر لنفسه بناءً سماه «الأنموذج المثالي»، والطابع الفلسفي الأساس لهذا البناء يتمثل في قيامه على الواقع في الوقت نفسه الذي يبني فيه هذا الواقع. ويرى (سغفريد) لاندشوت [هو عالم اجتماع وسياسة ألماني ولد في ستراسبورغ في عام 1897 ومات في هامبورغ في عام 1968، اكتشف الكتابات الأولى المبكرة لكارل ماركس ونشرها (المراجع)] في: Landshut, «Max Webers,» pp. 38 ff.

أن في هذا البناء تخلى فيبر عن هدفه البحثي نفسه للوصول إلى معرفة بالواقع بمعناه كما هو؛ «غياب العلاقة بين التوجه القيمي والواقع» مرتكزًا عمومًا على انخلاع خاطئ بين الإنسان والعالم». وما لا يراه لاندشوت هو أن الوجود الأنطولوجي للرجل بوصفه موجودًا في العالم (هايدغر) لا يعني في حد ذاته أي شيء في ما يخص النمط المحدد أنثروبولوجيًا لهذه الوحدة الأنطولوجية. إن الخصوصية التاريخية الحديثة «للوجود-في-العالم» تتميز عند فيبر وماركس بـ «العقلنة» و«الاستلاب الذاتي»، وهذا =

من خطأ «علمي» محض، من قبيل غياب الدقة المنطقية، بل لأن «المنطق» الانبثاقي في حد ذاته ينبع من ثوابت ميتافيزيقية وأنطولوجية عامة تستند بدورها إلى ما سماه ديلتاي أطلال موقف ميتافيزيقي للبشر من الواقع[37].

ما يكشف عنه فيبر حقيقة ليس مجرد التباس علمي، بل هو يشير فعليًا إلى أن نيز ملتبس علميًا بقدر قصوره تحديدًا عن التحول نحو الدهرية في توجهه. ما تغير نتيجة رفض فيبر الطريقة الانبثاقية في تأطير المفاهيم لدى روشر ونيز لم يكن مجرد «جهاز مفهومي» منطقي. لقد طاول التغيير الأسس المنهجية والمفهوم الدقيق «للواقع» في حد ذاته، بعد أن قُدِّمَ على هذا النحو المحدد استنادًا إلى هذه المنهجية وهذه المفاهيم. بالتوازي مع تحويل الواقع إلى شيء دهري بالكامل وخال من المعنى «الموضوعي»، تحوّل تأطير المفاهيم الانبثاقي إلى «بناء» مثالي أنموذجي، وتوارت معه جميع التعريفات «الجوهرية» لـ«البنى» الاجتماعية. إن الطابع البنائي و«الاسماني»للمفاهيم المنهجية الأساسية لدى فيبر، ومجمل أسلوب مقاربته العلمية لم ينبعا من تطلّب مباشر للعلم في حد ذاته، ولا يمكن دحض هذه المقاربة استنادًا إلى «الظاهرة» (كون ذلك يفترض أن بالإمكان معالجة الظاهرة من خلال لوغوس واحد فحسب).

= ما ينتج «انخلاع» الإنسان والعالم الذي يتوافق معه، إلى هذا الحد أو ذاك، الطابع «البنائي» للمفهمة الحديثة كلها والطابع التقني لممارستها. وبحسب نظرية لوكاتش، فإن هذه التركيبة المولودة سوسيو-تاريخيًا هي أيضًا سبب البناء المفاهيمي الثنوي كله للفلسفة الحديثة وتعارضات قوانينها (Lukács, pp. 110 ff.). وفي رأيي، فإن ليوالتر (Lewalter) الذي انتقد لوكاتش بسبب تفسيره «المنطقي الأقصى» لماركس، وذلك في: E. Lewalter, «Wissenssoziologie und Marxismus,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 64 (1930).

أساء فهم المعنى الإيجابي لهذه المقاربة والكامن في حقيقة أن لوكاتش - وهو بذلك يسير على خطى ماركس بثبات - يقدم تفسيرًا سوسيو-تاريخيًا لمجرد حتى المقولات الفلسفية الأكثر تجريدًا، بالتالي يكشف عن خصوصيتها، في الوقت نفسه الذي يرسم فيه ملامح إمكانية قيام ثورة حتى على المستوى النظري ترافق الثورة في أسس كل نمط الكينونة البشري الاجتماعي. يُنظر: Preface to: Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy.*

وبخصوص مفهوم الأنموذج المثالي، يُنظر أيضًا: Alexander von Schelting's essay in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 49 (1922).

(37) يُنظر: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, vol. 1: Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Stuttgart: Teubner, 1959-1962), pp. 351 ff.

إنما هو تعبير متماسك آخر عن موقف الإنسانية من الواقع. يستند «البناء» المثالي الأنموذجي إلى كائن بشري «متحرر من الأوهام» تحديدًا، ومرتجع إلى ذاته من عالَم أصبح موضوعيًا خاليًا من المعنى، وجافًا، وإلى حد كبير «واقعيًا» بالتأكيد.

لذلك، أضحى الكائن البشري هذا مجبرًا على محاولة تشكيل مفهومه الخاص للمعنى الجوهري ولسياق المعنى. عليه أولًا أن يحدد علاقته بالواقع بوصفها «خاصة به» - و«خلق» المعنى «اعتمادًا على النظرية والممارسة على حد سواء». عندئذ، لا يعود بالإمكان تصور الدولة-الأمة والفرد وتفسيرهما كجوهرين موحدين يملكان خلفيات أعمق -؛ ليس لتنافي ذلك مع العلم فحسب، بل لأن وجهة النظر هذه قد تقع في فخ الأفكار المسبقة والمثل العليا المتعالية (ترانسندنتالية)، في حين أن العالم حيث نعيش لم يعد متقبلًا هذا النوع من الأفكار المسبقة.

بهذا الشكل فحسب، نستطيع أن نفهم بعض مواقف فيبر مثل تعريفه الأنموذجي لوجود الدولة بصفتها احتمال «حصول أنواع محددة من النشاط الاجتماعي (نشاط الأفراد بالتحديد)». لكنها تستند **في الواقع الفعلي** إلى أنموذج معين هو «حقيقة» تشبه الدولة - أي بالتحديد الدولة الحديثة حيث نحن[38] - وهذا تصور للدولة على أنها نوع من المؤسسة «العقلانية» أو «المشروع». هي الحالة الذهنية (Verstandesstaat)، بحسب التعبير الهيغلي، أي «الدولة العقلانية» للمجتمع المدني[39]، أو هي «كلية مجردة» فوق الأفراد كأشخاص خواص آحاد[40]، بحسب التعبير الماركسي.

يدخل فيبر في سوء تفاهم مع نفسه كعالم متخصص عندما يصر (في

---

(38) يُراجع توصيف فيبر لهذه الحالة في: Max Weber, «Bureaucracy and Political Leadership,» in: Weber, *Economy and* Society, vol. 3, pp. 1393 ff.

(39) G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon Press, 1821; 1942), para. 183.

(40) يُنظر: Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of the State*, especially the sections referring to paras. 279 and 303;

وينظر أيضًا ص 110-119 من هذا الكتاب.

مواجهة سبان (Spann))[41] على الدلالة «المنهجية» المحض في تعريفه «الفرداني النزعة» و«العقلاني»، ناقيًا طابعه الجوهري كما ارتباطه بالقيم[42]. وما برهنه فيبر في ما يتعلق بروشر ونيز يصح أيضًا في ما يتعلق به شخصيًا: فرضيات مطلقة وتصور كوني خاص (Weltanschauungen) تتحول مباشرة إلى البنية «المنطقية». مع ذلك، فإن الفرضية الكامنة في تعريف فيبر «الفرداني» لما يسمى «البنى» الاجتماعية هي كما يأتي: الفرد، الشخص المفرد المكتفي بذاته، هو الحقيقي والفعلي والمؤهل للوجود حاليًا، كون الأسطرة أزيلت عن «الموضوعيات» على أنواعها (بواسطة العقلانية) ولم تعد تملك أي معنى مستقل. لو أن الدولة بقيت (شيئًا عموميًا/ للجمهور) (res publica) والإنسان بقي مواطنًا في مدينة أو دولة، بدل أن يكون أولًا شخصًا خاصًا مسؤولًا عن نفسه فحسب، لكان من المفهوم أن نفسر الدولة نفسها بتعابير جوهرية أو «عمومية شاملة» وليس بحسب حظوظ «وجودها». هنا أيضًا تبرهن ذهنية الانفتاح العلمي لدى فيبر على أنها لم تتخطَّ فخ الأفكار المسبقة المتعالية (الترانسندنتالية).

تحمل الماركسية بدورها أفكارًا مسبقة ومتعالية إلى حد واسع، تتعدى الحياة اليومية الرتيبة لعالم «خال من السحر». هي الإيمان بـ «التطور» و«التقدم»

---

(41) يُراجع: Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 13 ff.; Othmar Spann, *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1914), pp. 317 ff.

(42) عندما يقول فريير أن فردية فيبر المنهجية تنقلب مرارًا إلى فردية جوهرية من دون قصد، نتساءل عمّا إذا لم يكن ذلك في حد ذاته نابعًا من الانعكاس النظري للعلاقة الحاسمة فعلًا (Freyer, p. 177). يطلب فريير صوغ مفاهيم صالحة على حد سواء للتشكل الموضوعي للظواهر الاجتماعية ولحيويتها. لكن «ازدواجية المنظور» هذه لا تستطيع بدورها الهرب من سؤال أين تقع النبرة الفعلية لإشكاليتنا الاجتماعية والنفسية بالتالي، طالما أن فريير، من وجهة نظر علم الاجتماع متجذر في علم التاريخ الاجتماعي.

التمييز الذي يقيمه فريير بين الواقع الاجتماعي وبنى «العقل الموضوعي» يفترض مسبقًا تعلقًا غير ملزم للإنسان – أي الإنسان الحديث – بـ «الانتظام» الاجتماعي. وفي تعبير عام، بنية «مجتمع» من بنية «جماعة». عن هذه النقطة، يُراجع: H. J. Grab, *Der Begriffdes Rationalen in der Soziologie Max Webers* (Leipzig: Hans Buske Verlag, 1927), p. 23.

غراب بدوره يسيء فهم المعنى الاجتماعي الفلسفي في «فردية» فيبر السوسيولوجية عندما يجد فيها مجرد «تسليط مطلق» لحلقة ما من الواقع على الواقع بمجمله.

الموضوعي[43]. مع ذلك، فإن هذا الإيمان يصبح ضروريًا فحسب «حين تظهر الحاجة إلى توفير 'معنى' دهري، وإنما موضوعي حكمًا، للمصير البشري حين يُخلَى من المحتوى الديني»[44]. بالنسبة إلى فيبر، إن تلك الحاجة لا تتلاءم مع الدهرية. كون «الواقع» الرتيب يقف اليوم تحت ضوء الدهرية، وكون مبدأ تفسير هذا العالم الرتيب هو عملية العقلنة التي عبرها أزال العالم السحر عن ذاته وأدخل نفسه في الرتابة.

يبقى أن المعيار الذي يحكم فيبر عبره على الواقعة التاريخية للعقلنة هو نقيضها الظاهر، أي بالتحديد حرية الفرد المستقل الذاتي الاكتفاء، أو «البطل البشري» في علاقته بالثقل الفائق لمختلف أنواع «النظم» و«المؤسسات» و«المنظمات» و«المنشآت» التي بنتها عقلنة الحياة الحديثة[45]. علينا الآن أن نتوسع بشكل أعمق في تلك الأطروحة عبر تحليل المعنى الأصلي والشامل لمفهوم العقلنة لدى فيبر، والذي يشكل المفهوم المعاكس لـ «الاستلاب الذاتي» الذي يفسر عبره ماركس الظاهرة عينها.

العقلنة بوصفها التعبير الإشكالي عن عالمنا الحديث

> إن قدر عصرنا، بعقلنته وفكرنته (Intellectualization) الموصوفتين، وفوق ذلك كله عملية نزع السحر عن العالم، هو بالضبط انسحاب القيم المثلى والأسمى من المجال العام[46]...

أثبتنا سابقًا أن العنوان الأساس والتام لأبحاث فيبر هو خصائص الواقع المحيط بنا، والذي نعيش في خضمه. ويتبين أن الفكرة الأساس في بحثه «العلمي» هي في الأخير الاتجاهات نحو الدهرية. اختصر فيبر الإشكالية الخاصة بواقعنا

---

(43) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» pp. 101 ff.

(44) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, p. 229, n. 81.

(45) أن تكون حرية الفرد على الضد من العقلنة في «الظاهر» فحسب، يجب ألا تعني أن النجاح العام للعقلنة لا يشكل في نهاية المطاف نفيًا لحرية الفرد. يُنظر: Max Weber, «Bureaucracy,» p. 1394. تبقى المسألة هي ما «قيمة» ذلك لدى فيبر.

(46) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» p. 155.

الراهن بمفهوم «العقلنة». حاول أن يجعل عملية العقلنة العامة لوجودنا بمجمله قابلة للفهم، بالضبط لأن العقلانية النابعة من هذه العملية هي لامنطقية تحديدًا، وغير قابلة للفهم.

على سبيل المثال، أن يكسب المرء المال لضمان مستواه المعيشي مسألة منطقية وقابلة للفهم. لكن عملية معقلنة لكسب المال من أجل كسب المال فحسب، وتصوّر ذلك كهدف في حد ذاته، هو مسألة لاعقلانية تحديدًا. المعطى الأساس والحاسم هو التالي: كل حالة من العقلنة الجذرية مصيرها الحتمي هو إنتاج لاعقلانية. لاحظ فيبر ذلك بالتحديد في رده على نقد برنتانو (Brentano) له[47]. صرح حينذاك بأنها فعلًا «عقلنة تقود إلى أسلوب حياة لاعقلاني». لذلك – وليس «في سبيلها» البتة – فإن العقلنة هي ظاهرة إشكالية في حد ذاتها وجديرة بأن تعرف أكثر من كونها مجرد ظاهرة مثل غيرها.

في مقدمته لكتابه **علم الاجتماع الديني**، المجلد 1 (*Sociology of Religion,* Volume I) برهن فيبر القيمة الدلالية لمعطى العقلنة في جوانبه الكلية والأساسية والكونية التاريخية والأنثروبولوجية. ظاهرة العقلنة تشكل «المبدأ البليغ ليس فحسب في بحوثه المنهجية أو تلك المتعلقة بعلم الاجتماع الديني، بل في مجمل نظامه»[48] – وليس آخرها كتاباته السياسية. بالنسبة إليه، يمثل هذا المبدأ السمة الأساس لأسلوب العيش الغربي عامة ولـ «مصيرنا» باختصار. بإمكان أحدنا أن يكون مرتبطًا بهذا المصير على طريقة فيبر أو ماركس، لا فرق، ثم يفسّره بشكل مختلف: من وجهة نظر علم الاجتماع الديني أو من وجهة نظر الاقتصاد السياسي. حتى المقاربة من وجهة نظر علم الاجتماع الديني لا تهدف إلى أقل من المساهمة في علم اجتماع العقلانية نفسه[49]. في تباين واضح وفي

---

(47) يُنظر: Weber, *The Protestant Ethic*, p. 193, n. 9.

(48) يُنظر: Freyer, p. 157.

(49) يُنظر: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1920), vol. 1, p. 537.

المحاولة الوحيدة حتى اليوم لتوضيح مفهوم فيبر الأصلي لـ «العقلنة»، وفي تقاطعه مع ماركس، قام بها لاندشوت: Landshut, «Max Webers,» pp. 54 ff., 77 ff. =

تعارض مفترض مع تحليل ماركس «الاقتصادي»، يتصف الطابع المميز لتحليل فيبر للرأسمالية، استنادًا إلى علم الاجتماع الديني، بالتالي: لم ينظر فيبر إلى الرأسمالية كقوة متشكلة من «علاقات» بين قوى ووسائل إنتاج أضحت مستقلة إلى حد يصبح معه بالإمكان فهم كل ما عداها استنادًا إلى الأيديولوجيا. بالنسبة إلى فيبر، لم تستطع الرأسمالية أن تصبح «القوة الأكثر حسمًا» في الحياة البشرية سوى لأنها تطورت تحديدًا ضمن إطار «أسلوب حياة عقلاني». «العقلانية» التي اعتمدها كمبدأ تفسير لا تقتصر على عقلانية شيء ما أو عقلانية حقل محدَّد (يؤدي حينئذ دور «المحدِّد» لنواح أخرى من الحياة).

على الرغم من أسلوبه الإجرائي العلمي المتخصص (على شكل تنسيب سببي معكوس لـ «عوامل» محددة)، فإن فيبر يرى تلك العقلانية بمثابة «كلية أصيلة» - كلية «موقف من الحياة» و«أسلوب حياة» - مرتبطة بشروط سببية متفرقة، لكنها تبقى فريدة من دون شك: هي بعينها «الروح العامة للجماعة» الغربية. ذلك المزاج الحاسم[50] يعبر عن نفسه في «روح»

= يحاول هذا الأخير أن يبرهن أن تمييز «العقلاني» من «اللاعقلاني» اشتقّ من السلوك الاقتصادي بصفته الشكل الأكثر «عقلانية» للسلوك. بالتالي، فالمصدر الأساس لهذا التمييز البسيط هو الرأسمالية. الرأسمالية بحسب لاندشوت هي «الأصل» الذي اشتق منه فيبر بداية مفهوم العقلنة وتشكل بالتالي الهوية الموضوعاتية المشتركة بين فيبر وماركس. لكن فيما يتابع ماركس من هذه النقطة تحليله لعملية الإنتاج الرأسمالية في «تشريح» للمجتمع البورجوازي، فإن تفسير فيبر للظاهرة نفسها على قاعدة علم الاجتماع الديني يميل نحو نقد الرواية الماركسية. بدل أن يحقق في أصل هذا التباعد، يحاول لاندشوت أن يبرهن أن فيبر حين تقبّل صوغ ماركس للمسألة وتوصيفه للواقع (على شكل «عوامل»)، فإنه لم يتقبل الهدف العملي المرتبط به وهو التحرر الإنساني عبر تغيير العالم. إن أفكار لاندشوت في ما يتعلق بهذا الأمر مفيدة في بحثنا وتطاول صلب المسألة السوسيولوجية. لكنها لا تقارب الدافع المميز حقًا خلف عمل فيبر إلا بقدر قليل من دقة مقاربتها في تفسير الدافع المهيمن في عمل ماركس. يعبر لاندشوت بنفسه عن ذلك عندما يتحدث عن تقديمه لفيبر قائلًا أنه واع «لكون علاقة فيبر بالنظرية الاقتصادية ليست محيطة على الإطلاق وبأنه يجب ألا ينظر حتى إلى القاعدة الأصلية لأفكار فيبر كأنها منتمية أوليًا إلى الحقل الاقتصادي». في الوقت عينه، يستبعد لاندشوت إمكان تحليل فيبر بمجرد قياس صوغ فيبر للمسألة مقابل صوغ ماركس الأقل التباسًا من الناحية العملية، بالتالي أكثر شفافية (يُنظر الفصل التالي وكذلك الفصل 4 من هذا الكتاب).

(50) يُنظر: Introduction to *Religionssoziologie,* vol. I, in: Gerth & Mills (eds.), p. 267.

الرأسمالية (البرجوازية) كما في «روح» البروتستانتية (البرجوازية)[51]. الدين والاقتصاد على حد سواء تشكلا في واقعهما الديني والاقتصادي الحي ضمن مجرى تلك الكلية الحاسمة، وتركا بدورهما بصمتيهما عليها. إن الشكل الذي يأخذه الاقتصاد لا ينبع مباشرةً من إيمان محدد، كما لا ينبع هذا الإيمان بشكل «انبثاقي» من اقتصاد «جوهري». كلاهما يتشكل «عقلانيًا» على قاعدة عقلانية عامة في السلوك الحياتي. في دلالتها الاقتصادية الأولية، لا تشكل الرأسمالية في حد ذاتها المصدر المستقل للعقلانية. إن أسلوب الحياة العقلاني - ذا الدافع الديني أصلًا - هو ما سمح للرأسمالية بمعناها الاقتصادي بالنمو حتى أصبحت قوة حياة مهيمنة. بالتالي، حيث غاب الميل نحو «أنواع محددة من أسلوب-الحياة-العملي-العقلاني»، «فإن التطور نحو أسلوب حياة عقلاني اقتصادي لقي بدوره مقاومة داخلية جدية».

في الماضي[52] احتوت العناصر المشكِّلة أسلوبَ حياة على قوى دينية، وتجذرت «الأفكار الأخلاقية عن الواجب» عبر الإيمان بتلك القوى «إلى درجة يصعب فهمها في يومنا الحاضر». من هنا، بحث فيبر عن الترابط الداخلي بين «الأخلاق» البروتستانتية و«روح» الرأسمالية. «الانجذاب الاختياري» (elective affinity) الداخلي (Wahlverwandtschaft) بين الاثنين ينبع من أيديولوجيا إيمان ديني ومن فعل اقتصادي. الاثنان يستندان إلى «روح جماعة» أو أخلاقيات حملتها اجتماعيًا البرجوازية الغربية بشكل خاص.

هيمنت روح «العقلنة» العامة هذه على الفنون[53] والعلوم كما على الحياة القانونية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية للبشرية المعاصرة. تلك العقلنة الشاملة للحياة تطلبت نظامًا من التبعيات المتعددة، أو «قفصًا حديدًا» من «الإخضاع»، أو من استتباع عام للإنسان من «جهاز» ما. ينخرط كل فرد بشكل

---

(51) يُنظر: Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 47 ff., 52.

(52) See Marx's opposed comment on Bastiat, in: Karl Marx, *Capital*, vol. 1, ch. 1.

(53) Max Weber, *The Rational and Social Foundations of Music* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1921; 1958).

لا مفر منه في «مرفق» أو في آخر، أكان هذا المرفق اقتصاديًا أم علميًا. ولكن (يختم فيبر مقالته «السياسة بوصفها مهنة» (Politics as a Vocation) بـ «لكن» مماثلة)، بالنسبة إلى فيبر العقلانية هي موضع الحرية بالتحديد. هذا الرابط بين العقلانية والحرية، الذي لا يفعل هنا سوى تأكيده فحسب، يمكن إدراكه بشكل أكثر مباشرةً مما هو في بحثه النظري، من خلال الدافع الداخلي خلف التعاطي العملي لفيبر مع جميع المؤسسات المعقلنة، أو المنظمات وأشكال الانتظام في حياتنا الحديثة، فهو يكافح في وجه الزعم بأنها حقيقة ميتافيزيقية، ويستعملها وسيلةً لغاية.

في مقالته «نيز ومسألة اللاعقلانية» (Knies and the Problem of Irrationality) يناقش فيبر قضية ما يسمى حرية الإرادة في ما يتعلق بالبحث التاريخي:

> نجد مرارًا وتكرارًا من يؤكد أن «استحالة توقع» الأفعال الشخصية (المعتبرة أنها نتيجة «الحرية») هي تعبير عن المنزلة الخاصة التي يتبوأها الجنس البشري، بالتالي التاريخ. تتجلى وجهة النظر هذه بشكل مباشر أو مبطن، عبر تقديم الدلالة «الخلاقة» التي تتمتع بها الشخصية الفاعلة بوصفها تتناقض مع السببية «الميكانيكية» التي تتصف بها حوادث الطبيعة[54].

في ملاحظة على الهامش، يعلق فيبر بسخرية على ما يبديه ترايتشكه[55] ومينيكي[56] من «تبجيل» حيال ما يسمى «أثر باق» لاعقلاني، أو «قدس

---

(54) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, pp. 97 ff.

(55) هاينريش فون ترايتشكه (Heinrich von Treitschke) (1834–1896): مؤرخ ألماني وكاتب ومنظر سياسي وأستاذ جامعي كان عضوًا عن الحزب القومي الليبرالي في البرلمان أيام الإمبراطورية الجرمانية ومؤيدًا لبسمارك ومعاديًا لليهود. تتلخص فلسفته السياسية في جملته الشهيرة: «الدولة هي قدرة وقوة». في كتابه الأشهر **السياسة** (*Politik*) الصادر في عام 1897 تبنى سياسة قوة الدولة (Machtpolitik) في المجال الدولي وأطرى عليها. حلل دوركهايم فلسفته هذه في كراسه «ألمانيا فوق الجميع». (المراجع)

(56) فريدريتش مينيكه (Friedrich Meinecke) (1862–1945): مؤرخ ألماني وأستاذ جامعي، قومي ليبرالي معاد لليهود، دافع عن اجتياح بولونيا في عام 1939، ولكنه انتقد النازية بعد الحرب العالمية الثانية من دون التخلي عن موقفه المعادي لليهود. بين عامي 1896 و1935 أدار المجلة التاريخية الألمانية (*Historische Zeitschrift*) التي أُسّست في عام 1859. في عام 1949، شارك في =

الأقداس» الداخلي للشخصية الحرة أو «سرها العميق»[57]. ما أراد فيبر أن يثبته في ملاحظاته اللاحقة[58] ليس على الإطلاق نقص الحرية لدى الفرد، بل المعطى «البسيط» و«البدهي بذاته»، والمنسي أو المغيّب دائمًا، بأن الحرية «الخلاقة» المعزوة أوليًا للإنسان، لا تشكل صفة من صفات الكائن البشري قابلة للبرهان الموضوعي. هي شيء يستشف على قاعدة «حكم قيمة»، أي تقدير خاص، مبني على الموقف الذاتي من مجموعة وقائع غير ذات دلالة «في ذاتها». استحالة التوقع وبالتالي اللاعقلانية ليستا في حد ذاتهما من الصفات الأولية للفعل البشري القابلتين للمقارنة بإمكان توقع أحداث في الطبيعة. المثال على ذلك هو أن حالة الطقس قد تكون صعبة التوقع أكثر من السلوك البشري.

> أي أمر عسكري، وأي حكم قضائي، وأي جملة ندلي بها في تفاعلنا مع الآخرين، «تساهم» في إنتاج مفعول معين في «نفوس» من تتوجه إليهم. هي لا تستبق غيابًا مطلقًا للالتباس في الظروف كلها وللأغراض كافة، بل مجرد الجواب الملائم للغاية التي تصدر الأمر أو الحكم أو الكلام الملموس عمومًا، بقصد خدمتها[59].

كلما كانت حركة الإنسان أقل حرية، كان إمكان توقع السلوك البشري أقل، أي

= تأسيس جامعة برلين الحرة في برلين الغربية وظل شخصية أكاديمية مهمة حتى وفاته. (المراجع)

(57) بدوره يلاحظ واش (Wach) في تقديمه لمؤلف فيبر **علم الاجتماع الديني** أن هذا المقطع غير «مميَّز»، لكنه لا يشرح البتة إلى أي حد هو «مميز». يُنظر: Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1931), pp. 79 ff.

يأسف واش لكون موت فيبر لم «يسمح» له أن يوفّر «لبيانه التاريخي البالغ الأهمية توسعًا منظمًا وصارمًا ومنهجيًا في توصيف السمات الأساسية لمجال علم اجتماع الأديان». لكنه لم يتساءل يومًا عمّا إذا كان بالإمكان تقييم أبحاث فيبر في علم الاجتماع الديني، والموجهة نحو علم اجتماع العقلنة عمومًا، استنادًا إلى مجال منفصل – هو «علم الاجتماع الديني» – مع «حقل موضوعاتي» محدد تمامًا و«مواضيع تحقيق» بعينها. في الواقع إن واش وحده، وليس فيبر، هو من أولى اهتمامًا بعملية التحديد الدقيق لإشكاليات «مواضيع تنتمي من دون شك، شكلًا في الأقل، إلى علم الاجتماع الديني» وفصلها الدقيق عن الإشكاليات التي تجاورها. للرأي الآخر، يُراجع: Freyer, pp. 146 ff.

(58) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, pp. 120 ff.

(59) Ibid.

مقدارًا أقل من سيطرة الرجل أو المرأة على نفسيهما، بالتالي مقدارًا أقل من حرية أفعالهما.

كلما ازدادت «حرية» قرار «الفاعل» - أي كلما نتجت من «اعتباراته الخاصة»، التي لم يحرّفها إكراه خارجي أو «تأثيرات» ملحّة - أصبح الحافز في حد ذاته، مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها، من ضروب «الوسائل» و«الغايات». لذا، يصبح التحليل العقلاني للحافز أكثر نجاحًا وشمولية. علاوة على ذلك، كلما ازدادت «حرية» «الفعل» بالمعنى الذي وصفناه، أي كلما ابتعد من اتخاذ طابع «الحدث الطبيعي»، دخل على الخط مفهوم «الشخصية». مفهوم الشخصية هذا يجد «جوهره» في ثبات علاقته الداخلية ببعض القيم و«معاني الحياة» المطلقة. في خضم الفعل، تتحول تلك القيم والمعاني إلى غايات وتترجم بالتالي إلى فعل عقلاني بشكل غائي. إن تنامي حرية كهذه يترك بالتالي مجالًا أضيق فأضيق لذلك الصوغ الرومانسي الطبيعوي لمفهوم الشخصية الذي يجد عوض ذلك ملاذًا حقيقيًا له في الجوف المظلم وغير المتمايز والنمائي للحياة الفردية، أي في تلك «اللاعقلانية» التي يشترك فيها «الناس» مع الحيوانات. إن هذا الصنف من النزعة الرومانسية بالذات هو الذي يقف خلف «لغز الشخصية» بالمعنى الذي يحيل إليه ترايتشكه أحيانًا وكثيرون غيره مرارًا، والذي يسجن بالتالي وقدر الإمكان «حرية الإرادة» في المواقع الطبيعوية تلك. واضحة هي سخافة هذه المقاربة، حتى في التجربة المباشرة: لأننا «نشعر» بالتحديد بأننا «مقيدون» من تلك العوامل «اللاعقلانية» في فعلنا... أو مكيّفون جزئيًا في الأقل بطريقة غير «مقيمة» في «إرادتنا»[60].

تتوضح تلك النقطة أكثر في سجال فيبر مع إ. ماير[61]:

---

(60) Ibid., pp. 191 ff; see pp. 127 ff., 198.

(61) إدوارد ماير (Eduard Meyer) (1855-1930): مؤرخ ألماني، وعالم مصريات، وعالم آثار، وأستاذ جامعي للتاريخ القديم، ولد في هامبورغ، وكان عضوًا في المعهد الألماني للآثار، والأكاديمية الهنغارية للعلوم، والأكاديمية الروسية للعلوم، والأكاديمية البروسية للعلوم، والأكاديمية الملكية السويدية للعلوم، توفي في برلين. (المراجع)

بدهي ما هو مكمن الخطأ في فرضية أن «حرية» الإرادة، كيفما فهمناها، هي نفسها «لاعقلانية» الفعل، لأن سمة «استحالة التوقع» - المتساوية تقريبًا مع سمة «استحالة توقع» أفعال «قوى الطبيعة العمياء» - هي خاصية المجنون بامتياز. إننا نربط في المقابل، وعبر التجربة، بين أقوى «مشاعر الحرية» وتلك الأفعال، تحديدًا، التي نعرف أننا أنجزناها بعقلانية، أي بغياب أي «قهر» مادي أو نفسي، تلك الأفعال التي «نلاحق» من خلالها «غاية» واعية بوضوح عبر «الوسائل» الأكثر ملاءمة التي تتيحها لنا معرفتنا[62].

تلازم العقلانية بالتالي حرية الفعل كونها الحرية نفسها على شكل عقلانية «غائية»[63]: أي السعي إلى غاية حددتها قيم مطلقة أو «معنى حياة»، وبواسطة الاختيار الحر للوسائل المناسبة. هذا الفعل الغائي العقلاني يعبر بشكل ملموس عن «الشخصية» بكونها علاقة دائمة بين الإنسان والقيم المطلقة. أن تتصرف كشخص حر يعني أن تتصرف بشكل غائي عبر الملاءمة العقلانية بين الوسائل المتوفّرة والغاية المحددة، حيث يأتي الفعل منطقيًا أو «متماسكًا». إن احتساب فرص الفعل الغائي التوجه ونتائجه، والمشروط بالوسائل المتوفّرة لكل حالة من الحالات، يعبّر في الوقت عينه عن العقلانية وعن الحرية في الفعل. بقدر ما يكون الشخص حرًا في اعتباراته أو احتساباته لما يلزم (الوسائل) لتحقيق شيء ما (غاية محددة)، يتخذ فعله طابعًا غائيًا عقلانيًا ويصبح نسبيًا أكثر قابلية للفهم. إن الفعل الحر مقيد بشكل وثيق باللجوء إلى وسائل ملائمة بعينها. (أو، في حال عدم توفّر الوسيلة، بالتخلي الكلي عن الهدف!).

إن الشخص «الحر» عملانيًا - أي الفاعل بعد تفكر ومداولة - هو بالتحديد الشخص المرتبط غائيًا بالوسائل اللازمة لتحقيق غايته أو غاياتها، لكن تلك الوسائل تختلف مع اختلاف الظروف الموضوعية. فالصناعي المنخرط في صراع تنافسي والمراهن في سوق الأسهم لا يكسبان كثيرًا من اعتقادهما

---

(62) يُنظر: Weber, «Critical Studies,» pp. 124 ff.

(63) في تصوره للعقلنة بصفتها عقلنة «التماسك» الفقهي للسلوك النظري أو السلوك العملي، يُنظر: Gerth & Mills (eds.), p. 324.

بـ «الإرادة الحرة». هما يواجهان الخيار بين الإفلاس الاقتصادي أو الخضوع لقواعد السلوك أو المسلمات الاقتصادية الضيقة. إن فشلا في الخضوع لتلك القواعد، ووصلا بدهيًا إلى الخسران، فسوف نعتبر، في بحثنا عن تفسير ما أنهما افتقدا ربّما «قوة الإرادة». إن «قوانين» الاقتصاد النظري بالتحديد هي ما يفترض بالضرورة وجود «الإرادة الحرة» بالمعاني كلها، والممكنة في الحيز الإمبيريقي)[64].

حرية أن يتقيد المرء بالوسائل المتوفّرة في سعيه نحو أهدافه النهائية تعني لا أكثر ولا أقل من المسؤولية في الفعل البشري. لكن معرفة الوسائل – والوسائل فحسب من دون الغايات – هو ما يوفّره «العلم» العقلاني[65]، الذي يتيح بالتالي «تماسك ومن ثم! نزاهة» سلوكنا الغائي على المستويين العملي والنظري. إن التوزين العقلاني للوسائل بالعلاقة مع هدف اختاره الإنسان بنفسه، وتوزين الهدف في حد ذاته استنادًا إلى فرص بلوغه وتداعياته، يحددان درجة المسؤولية في الفعل الحر العقلاني. إن «التوتر» الأخلاقي بين الأهداف والوسائل (أي حين يتعلق بلوغ غاية «خيرة» باستعمال وسائل مشكوك فيها) يحوِّل عقلانية المسؤولية بحد ذاتها إلى روح ثقافة (ethoes) محددة.

يقارن فيبر أخلاقيات المسؤولية بـ «أخلاقيات القناعات»، وينظر إلى تلك الأخيرة بصفتها أخلاقيات السلوك «اللاعقلاني» بسبب تجاهلها «النتائج». مقارنة بالفعل الغائي العقلاني تنحو أخلاقيات القناعات في اتجاه «عقلانية القيم». بالمقارنة، تأخذ أخلاقيات المسؤولية في الاعتبار نتائج الفعل وآفاقه انطلاقًا من الوسائل المتوفّرة[66]. هي أخلاقيات نسبية وليست مطلقة لأنها تعتمد على معرفة آفاق ملاحقة المرء هدفَه ونتائجها انطلاقًا من توزين الوسائل. إن اختار أحدهم أخلاقيات المسؤولية فهو يختار العقلانية كذلك،

(64) يُنظر: Weber, *Roscher and Knies*, pp. 193-194.

(65) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» p. 53; Weber, «Science as a Vocation,» p. 151.

(66) يُنظر: Max Weber, «Politics as a Vocation,» (1919), in: Gerth & Mills (eds.), pp. 122 ff., 125 ff.

بصفتها عقلانية الوسائل-الغاية[67]. يتعارض ذلك في الظاهر فحسب مع الوزن المعطى نظريًا للسلوك الغائي العقلاني، والعقلاني القيمي، والعاطفي والتقليدي من داخل «النظام»[68]. السبب الحقيقي والأولي في تفضيل فيبر البدهي نسقَ «العقلانية الغائية» ليس كونه يسمح بقدر كبير من الفهم البناء للسلوك البشري، بل يكمن في المسؤولية الكامنة في الفعل الغائي العقلاني في حد ذاته. لذا، وبقدر ما تنطلق العقلانية من أخلاقيات المسؤولية، تحيلنا مجددًا إلى مفهوم فيبر «للإنسان» (ينظر المبحث التالي).

تشكل المفارقة غير العقلانية التي تضمنتها عملية العقلنة الدافع الأساس خلف التحقيق في هذه العملية، وتدخل بدورها بحسب فيبر في إطار العلاقة بين الوسائل والغايات، وهي عنده في أساس مفهومي العقلانية والحرية؛ وتحديدًا في ما يخص انعكاس (تغيير اتجاه) هذه العلاقة. فما يشكل في البداية مجرد وسيلة (في سبيل هدف قيّم) يتحول إلى هدف في حد ذاته أو هدف بذاته. هكذا تستقل الوسائل والأهداف عن بعضها بعضًا وتفقد «معناها» الأصلي أو غايتها، بما معناه أنها تفقد عقلانيتها الغائية المتوجهة للإنسان وحاجاته. هذا الانعكاس يطبع الثقافة الحديثة كلها، بترتيباتها ومؤسساتها ونشاطاتها التي «تعقلنت» إلى حد أن البشرية حين استقرت مرة عليها وجدت نفسها محددة ومحتجزة داخلها كما في «قفص من حديد». على السلوك البشري، ومنه انبثقت تلك المؤسسات أصلاً، أن يتأقلم الآن مع صنيعته التي خرجت عن سيطرة خالقها.

لقد صرّح فيبر نفسه بأن المشكلة الحقيقية للثقافة تكمن هنا - أي في العقلنة نحو اللاعقلاني - وبأنه وماركس متفقان على تعريف المشكلة لكنهما

---

(67) يُنظر: Eric Voegelin, «Uber Max Weber,» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 3 (1925), pp. 180 ff.

(68) يُنظر: Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 22 ff.

يُنظر نقد غراب في: Grab, p. 33.

ويُنظر: Landshut, «Max Webers»; A. Walther, in: *Jahrbuch für Soziologie*, vol. 2 (1926), pp. 62 ff. حتى في هذا التراصف النظري نجد بالفعل تشديدًا على العقلانية الغائية الصريحة.

«لاعقلانية» عندما تتحول إلى نشاط اقتصادي دنيوي بعد إفراغها من محتواها الديني. ما ابتدأ على شكل وسيلة في خدمة غاية دينية يتحول الآن إلى خدمة أغراض مختلفة، دنيوية بالتحديد. أما بعد، فإن نمط السلوك الاقتصادي بلغ من الاستقلالية حدًا لم يعد له أي علاقة بالبشر في حد ذاتهم، على الرغم من عقلانيته الظاهرة. إن القوة المقررة والاستنسابية في الظروف المعيشية التي تحولت إلى واقع حال مستقل هي «اللاعقلانية» بعينها - إذا افترضنا أن ما هو عقلاني يحدده استقلال الإنسان واكتفاؤه الذاتي - هذه حقيقة ثابتة سواء نظرنا إلى إنسانية الإنسان ضمن أفق وجوده الاجتماعي كما فعل ماركس، أو حكمنا بشأنها كما فعل فيبر عبر الطابع الفردي لمسؤولية الإنسان عن نفسه.

إن منظور فيبر في تأويله إنسانية الإنسان (وهي المعيار في قياس اللاعقلانية هذه) ليس «السعادة» الأرضية. نستنتج ذلك بشكل غير مباشر من كون فيبر، وعلى الرغم من محاولاته المتكررة لبرهنة أن كسب المال مثلًا كغاية في حد ذاتها هو أمر غير عقلاني بالكامل من منظور «السعادة» أو «الربح» الفرديين، لم يقل أن انعكاس «ما نسميه نحن واقع الحال الطبيعي» - وهو انعكاس يبدو «عقيمًا» بالمطلق لكل «ذهن منفتح» - هو ببساطة عقيم أيضًا من وجهة نظره نفسها! الـ «نحن» هنا تعني «أحدنا»، لأنه من الواضح أن تعاطف فيبر يميل نحو أولئك الطهرانيين الذين يرون أن انكبابهم على رسالتهم ونشاطهم الدؤوب أصبحا من «ضرورات الحياة». ذلك، وبتأكيد من فيبر، هو في الحقيقة الدافع المناسب الوحيد لديهم، ويكشف مباشرة، ومن زاوية مفهوم السعادة الشخصية، عما يبدو لاعقلانيًا إلى حد كبير في أسلوب الحياة هذا[73].

من ناحية أخرى، يتضح أن أخلاقيات فيبر نفسه لم تعد أخلاقيات الطهراني المؤمن. ومع كونها دهرية بالكامل لكنها لم تستطع أن تستغني عن «معنى» العمل و«تفسيره»[74]. إن فكرة واجبات الرسالة لدى المرء تسند

(73) عن «التعاسة الموصوفة لرجل العلم»، يُراجع: Paul Honigsheim, «Max Webers geistesgeschichtliche Stellung,» in: Honigsheim, *On Max Weber.*

(74) يُنظر: Weber, *The Protestant Ethic*, p. 182.

بوضوح إلى «متطلبات اليوم»: هذه الدعوة إلى عالم «معقلن» تحوم في وجودنا كـ«شبح» محض لأنظمة المعتقدات الدينية السابقة ولا أحد يعرف بعد «من سوف يسكن هذا القفص مستقبلًا»[75]. هذا ما يثير السؤال عن موقف فيبر تجاه معطى العقلنة الكونية غير العقلاني، والذي يتجلى على المستوى البشري في المهني المتخصص. لم يدن فيبر صراحة العقلانية وفق الماركسية، من منظور السعادة، على كونها «نقيض إنسانية»، ولم يؤكدها بصفتها إحدى مراحل التقدم الإنساني. لماذا لم يكافح، على مثال ماركس، ضد «الاستلاب الذاتي» للإنسان؟ ولماذا لم يصف، مثل ماركس، الظاهرة نفسها بالاستلاب الذاتي «المادي المنحط» كما فعل ماركس، بدل الاكتفاء باستعمال تعبير «العقلانية» المحايد علميًا على الرغم من الالتباس في محمولاته التقييمية الممكنة؟ «العقلانية» فيها التباس لأنها تعبر عن إنجاز محدد للعالم الحديث وفي الوقت عينه عن الطابع المشبوه لهذا الإنجاز. ألم يستنكر فيبر ويشيد بالتالي في نفس واحد وعلى حد سواء بعملية العقلنة المصيرية[76]؟

لم يشكك فيبر في أي شيء بقدر ما شكك، وبكل الحدة والشغف النابعين من شخصيته، في «الانتظام» المخطط له والمحتسب جيدًا، وفي «الأمن» و«التخصص» في الحياة العصرية بمؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية كلها. مع ذلك، فقد اعترف فيبر، ومن أول جملة في كتابه **علم الاجتماع الديني** إلى محاضرته الأخيرة في **العلم بوصفه رسالة**، بأنه «ابن هذا الزمان»، و«متخصص» كإنسان وكعالِم على حد سواء[77]. كيف تمكّن من وضع نفسه

---

(75) «لا يعرف أحد بعد من سوف يسكن هذا القفص مستقبلًا وما إذا كنا سنرى، مع نهاية هذا التقدم الهائل، ظهور أنبياء جدد كليًا أو انبعاثًا قويًا لأفكار ومثل قديمة، أو لا هذا ولا ذاك، بل تحجرًا ميكانيكيًا يجمله نوع من الشعور الصارم بالأهمية الذاتية. عندئذ، قد يصح هذا الوصف على «الإنسان الأخير» في هذا التطور الثقافي. 'اختصاصيين من دون أرواح، مُتعِيين من دون قلوب. وقد يتوهم هذا اللاكيان أنه بلغ طورًا لم تعرفه الإنسانية من قبل'». يُنظر: Ibid.

(76) يُنظر فرير الذي يشير إلى الالتباس في تقويم فيبر لعملية العقلنة، لكنه لا يخطو أبعد في إزالة هذا الالتباس: Freyer, pp. 157-158.

(77) يترك فيبر للمختصين تقويم علم الاجتماع الديني خاصته، وليس للفلاسفة على سبيل المثال (ومع ذلك فهو ينظر إليهم كمختصين!).

عمدًا داخل هذا العالم، جاعلًا نفسه بالفعل محاميًا عن «شيطان» العقلنة الثقافية، وعن «أزهار الشر»؟ وهل ذلك الاقتباس من أزهار الشر *(Les fleurs du mal)* (لبودلير) كشف إيحائيًا عن سر موقفه من هذا كل، بالتالي من العقلانية اللاعقلانية لعالَمنا[78]؟ «إذا كنا نعرف أي شيء على الإطلاق فهو أننا اليوم نعرف مجددًا ما يأتي: بإمكان أي شيء أن يكون مقدسًا ليس كونه قبيحًا فحسب، بل بسبب ما يكون قبيحًا وبقدر ما يكون قبيحًا». دعم فيبر ملاحظته هذه عبر الإحالة إلى الكتاب المقدس، وإلى نيتشه. كما أكد أن «شيئًا ما قد يكون صحيحًا، على الرغم من كونه ليس جميلًا ولا خيرًا ولا مقدسًا وبقدر ما يكون كذلك» واصفًا هذا القول بـ «الحس السليم»[79]. يشير فيبر إلى ذلك في مكان آخر بوصفه «اللاعقلانية الأخلاقية للعالَم» التي لا يحتملها من يتبنى بالمطلق «أخلاقيات القناعات». لو كان صحيحًا أن الخير لا ينتج سوى الخير ولا يتأتى من الشر سوى الشر، فلن يكون ثمة من «مشاكل» في السياسة بوصفها مهنة.

ما هي إذًا «أزهار الشر» تلك، إذا كان هذا الشر هو «العقلانية» تحديدًا؟ هنا بالضبط يتفسخ الشرخ الذي من خلاله يستطيع المرء أن يلج الوحدةَ العميقة في الموقف المتجاذب من «الواقع» المحيط بنا والذي «وُضعنا» فيه. عامل التجاذب هنا هو الارتباط بين العقلانية والحرية الذي عرّفناه سابقًا[80]. ويجب علينا الآن تفكيكه بدقة في ضوء فكرة فيبر عن الإنسان.

---

(78) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» pp. 147-148; Weber, «Politics as a Vocation,» pp. 121 ff.

(79) Ibid.

(80) يحاول هـ. ج. غراب، في تحقيقه عن مفهوم العقلنة المندرج في سوسيولوجيا ماكس فيبر، أن يجيب عن السؤال الآتي: ما القيم المكونة العقلنةَ لدى فيبر؟ ويقارب عرضًا مسألة حرية الفرد المسؤول. لكن سبق لفيبر أن عالج إلى حد ما مسألة نسبية القيم التاريخية، كونه خلص، بحسب غراب، إلى أن في غياب الجماعات والقيم الملزمة، ما هو ملزم فعلًا هو قرار الفرد الذاتي التمسك بقيم مطلقة. «شجوية تلك القناعة كفيلة وحدها في إثارة الشك في أن في ذهن فيبر يتلاقى كل شيء بتماسك باهر نحو صورة موحدة عن العالم. فلسفة التاريخ هذه تقودنا إلى فهم أن علم الاجتماع يهدف إلى أن يكون علم فهم (Verstehen) «فحسب» من دون أن يكون لديه ما يقوله عن الروابط الموضوعية. من هنا، نفهم معطى العلم الخالي من القيم، والفصل بين القيم والواقع»: Grab, p. 42.

مع ذلك، تلك النظرة من قرب لم تتح لغراب الولوج إلى سوسيولوجيا فيبر، لأن قيم الحقل =

بإمكان الحرية هذه أن تكون على توافق عميق مع العقلانية شرط ألا تكون تحرّرًا من العالم المعقلن، بل تحررًا داخل «القفص الحديد» فحسب، هذا القفص الذي يحكم حتى أولئك غير المنخرطين مباشرة في النشاط الاقتصادي «وسوف يستمر كذلك بقوة جارفة حتى احتراق آخر مئة رطل من المحروقات الأحفورية[81]. لكن، ما طبيعة تلك الحرية «من داخل العالم» والمبنية على عقلنة عالمنا؟».

= «العقلاني» بالنسبة إلى غراب «أدنى» و«أحط رتبة» مقارنة بالحقل البيولوجي المجرد والنفعي المجرد؛ أي منتجات الذكاء «التقني» التي اتخذت طابعًا مطلقًا، أو مسار التمدن المجرد وعلم الطبيعة الآلي المتناسب معه. يؤيد غراب عقيدة شيلر (Scheler) المعارضة لموقف فيبر؛ والتي تفترض هرمية واضحة وجلية لمنظومة قيم محددة. ويرى بالتالي في موقف فيبر تكريسًا «لتوزين عابر للقيم»، أو لانعكاس الانتظام «الطبيعي» للقيم. ويرد على ذلك بـ «العودة الممكنة إلى الانتظام الحقيقي للقيم» غير «الخاضع تاريخيا» لروح العصر المهيمنة راهنًا والنابع من «التقويم الصحيح» لخيرات الحضارة. «لا لزوم للسؤال هنا عمّا إذا كان هناك من فرص اليوم لترميم نظام القيم في جميع حقول الحياة، أو ما إذا كان علم الاجتماع يهدف إلى مجرد عودتنا الذهنية إلى فكرة النظام الاجتماعي الطبيعي والتمسك بها عبر الزمن» (Grab, pp. 45-46). لكن، هنا بالتحديد يكمن السؤال الذي علينا طرحه كونه يشكل أساسًا ليس لنقد فيبر من غراب فحسب، بل للتوصيف العام لفيبر منه. من دون الحسم في هذه المسألة، في اعتقادنا أن موقف فيبر ليس بالمشكل «التاريخي» أو «انسحابًا من العالم»، بل ينطبق ذلك على موقف نقّاده. ويسري ذلك أيضًا حتى في موقف النقّاد غير المنضمين إلى نقد كاهلر (Kahler) علمَ فيبر «القديم». فكرة العلم «العقلاني» بمفهوم فيبر ليست أكثر تقادمًا من «الإلحاد العلمي» في الحقل الفلسفي بمفهوم نيتشه الذي بيّن في إرادة القوة (*The Will to Power*) أن «العدمية الأوروبية» هي نتيجة التأويل الموضوعي للقيم الوجودية تحديدًا. بالنسبة إلى نيتشه «لم يعد لدى المرء أسس لإقناع نفسه بالعالم «الحقيقي»، بل علينا أن نستعيد من العالم التصنيفات التي اعتمدناها في فرض معنى وقيمة موضوعيين للعالم، ونعيدها إلى الإنسان. عندئذ سوف يبدو لنا العالم «عديم القيمة» في الوهلة الأولى، ولكن لأننا لم نكن قد عمدنا إلى تنقيص قيمة تلك التصنيفات. يُنظر: Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1901; 1968), book I, section 1.

إن فهم تأويل فيبر للقيم يكون على هذا المستوى فحسب، وقد أضاء عليه نيتشه، حيث نعاود مساءلة قيمنا السابقة. «الغرابة» و«التناقض» و«التنازع» ليست في فيبر، بل في شيلر الذي اقتبس غراب منه أخلاقيات القيمة المادية، و«تصور» معه ظاهرة «القيمة» بصفتها «ظاهرتك» الملموسة (Ur-phenomenon): Nietzsche, *The Will*, p. 12.

كونه محكومًا بميله إلى شيلر، يتوقف تحليل غراب في طوره ما قبل الأخير ولا يتسنى له الذهاب إلى نهاية مقصده: أي تنقيص أطروحات فيبر المنفردة واختصارها بـ «أسسها الفلسفية النهائية».

(81) يُنظر: Weber, *The Protestant Ethic*, p. 181.

من الصحيح تمامًا، وكما تؤكد ذلك التجربة التاريخية بأكملها، أنه من المستحيل أن تحصِّلَ الممكن إن لم تخرج إلى العالم مرة بعد أخرى طالبًا المستحيل. لكن من يستطيع فعل ذلك عليه ألا يكتفي بأن يكون قائدًا فحسب، بل بطلًا بكل ما تحمل الكلمة من معنى[82].

المعنى الإيجابي للعقلانية يكمن في نقيضها، بحسب فيبر. لا يظهر ذلك بوضوح في **علم الاجتماع الديني** الذي أراده فيبر تحقيقًا تاريخيًا خالصًا (ولم يتابع فيبر موضوع أحكام الأنبياء الوارد في الحاشية 75 ص 85). بل نجده في كتاباته «السياسية»، خصوصًا في القسم الثاني من **البرلمان والحكومة**[83] (*Parliament and Government*) وفي مداخلة ألقاها في أحد المؤتمرات[84]. في كلا النصين، نجد مناهضة للعقلنة في أشكالها السياسية من بيروقراطية وتأميم. يؤكد فيبر أن الحرب العالمية الأولى تشكل تقدمًا إضافيًا للعقلنة العامة، أي في مجالات الاحتساب العقلاني وتقسيم العمل والتنظيم البيروقراطي المتخصص لجميع مؤسسات السلطة البشرية. تمددت العملية نحو أسلوب حياة الجيش والدولة كما فعلت في المصانع والمدارس التقنية العلمية والجامعات. وقد أصبحت المسابقات المتخصصة من كل نوع بشكل متصاعد الشرط المسبق لتأمين موقع وظيفي آمن في الدوائر الرسمية. «هذا، كما يعرف الجميع، كان هو 'أمر اليوم' الفعلي، بشكل مبكر، مدعومًا بمصلحة الجامعة في المناصب العليا، وبمصلحة طلابها الطامحين إلى التعيينات الرسمية على حد سواء، وكان ساريًا داخل الدولة وخارجها معًا». المعطى الممل للتخصص البيروقراطي

---

(82) يُنظر: Max Weber, «Politics as a Vocation,» p. 128.

(83) يُنظر: Max Weber, «Parliament and Government in a Reconstructed Germany,» in: Weber, *Economy and Society,* vol. 3, pp. 1381 ff.

(84) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen: Mohr, 1924), pp. 412 ff.

وهذه مساهمة في نقاش حول النشاطات الاقتصادية لحكومة محلية في:
Verein für Sozialpolitik (Vienna, 1909).

يتربص حتى بـ «اشتراكية الغد»[85]. وحتى حين تكافح الاشتراكية في الاتجاه المعاكس، ينتهي بها المطاف إلى تعزيز قوة البيروقراطية التي تشكل سمة العصر الحاضر والأزمنة المقبلة.

> تبدو التصفية التدرّجية للرأسمالية الخاصة أمرًا معقولاً نظريًا؛ لكنه ليس بالسهولة التي يحلم بها بعض الأدبيين الذين لا يفقهون في الرأسمالية الخاصة، ويحلمون بأنها تحققت. ولن تكون بالتأكيد نتاج هذه الحرب. لكن إذا افترضنا النجاح، فما دلالته العملية؟ تحطيم القفص الحديد للعمل الصناعي الحديث؟ قطعًا لا! بل يعني أن إدارة الشركات المؤممة أو «المملوكة اجتماعيًا» سوف تكون بيروقراطية بدورها[86].

هذه «الآلة الحية» المتمثلة في «التخصص والتدريب المهنيين العقلانيين» تبدو تمامًا مثل أي آلة جامدة، أي «روحًا ضربها الياس».

> بالتشارك مع الآلة الجامدة تبني الآلة الحية قفص القيود المقبلة. ربما سوف تحشر الناس عاجزة وبالقوة في ذلك القفص إذا كانت القيمة الوحيدة والمطلقة التي تقرر كيفية إدارة أمورهم هي بيروقراطية عقلانية كفوء تقنيًا في توفير الخدمات وإدارتها. كون البيروقراطية تستطيع إنجاز هذه المهمة أفضل بما لا يقارن من أي بنية سيطرة أخرى[87].

> تتشكل عندئذ بنية اجتماعية «عضوية»، من النوع الشرقي المصري. لكن هذه البنية الاجتماعية الجديدة، وبالتباين مع المزاج الشرقي، سوف تكون عقلانية بقساوة أكثر من أي آلة بعينها. من يستطيع أن ينكر أن احتمالًا كهذا كامنًا في رحم المستقبل؟ لنفترض أن هذا الاحتمال بالتحديد تحول إلى قدر حتمي. من سوف يأخذ على محمل الجد حينئذ مخاوف رجال الأدب عندنا بأن يحمل التطور السياسي والاقتصادي مزيدًا من «الفردانية» و«الديمقراطية» أو ما شابهها، أو حين يؤكدون أن شمس «الحرية الفعلية» سوف تشرق

---

(85) يُنظر في ما يتعلق بروسيا: Weber, «Socialism,» pp. 253 ff.; Weber, «Politics as a Vocation,» pp. 99 ff.

(86) يُنظر: Weber, «Bureaucracy,» pp. 1401 ff.

(87) يُنظر: Ibid., p. 1402.

فعلًا حين تكتمل تصفية «الفوضى» في إنتاجنا الاقتصادي كما في «حفلات لعب الأحزاب» في برلماننا، وذلك لمصلحة «النظام الاجتماعي» و«البنية العضوية» - تحديدًا روح المسالمة الكامنة في العجز الاجتماعي، في ظل القوة الوحيدة، والتي لا يمكن تفاديها: البيروقراطية في الدولة والاقتصاد! في ضوء معطى أساس هو التقدم المتصاعد للبيروقراطية، تطرح مسألة الأشكال المستقبلية للمنظمات السياسية على الشكل الآتي: نظرًا إلى الميل الجارف نحو اعتماد البيروقراطية، كيف يمكن بأي شكل وبأي معنى كان الحفاظ على أي أثر «لنزعة فردية» في حرية الحركة[88]؟

سبق لفيبر، قبل ذلك بثماني سنوات (في عام 1909)، أن استعمل التعابير نفسها تقريبًا في وجوه تبريري العقلنة في ميادين الإدارة والسياسة، على الرغم من اقتناعه بأن تقدم تلك «الآلة البشرية» «غير قابل للصد». بناء على ذلك، قد يسأل المرء كيف نغير شيئًا في هذا التطور؟ (ماركس). المسألة ليست مطروحة بهذا الشكل. ما هو مطروح فعلًا هو «ما ينتج» من هذا التطور، أي، وفي سياق الاعتبارات السابقة واعتمادًا على «الوسائل» المتاحة، ماذا يستطيع المرء أن يطمح إليه بشكل متماسك واستنادًا إلى قيم مطلقة؟ لأن «انتشار الشغف بالبيروقراطية والبقرطة حتى في أوساط طلاب اليوم» «يدفع المرء لليأس».

> كأننا نريد فعلًا، وبكامل وعينا وعن عمد، أن نصبح بشرًا يطالبون بـ«الانتظام» وبالانتظام فحسب، ويصيبهم الاضطراب ويجبنون إذا ضعف هذا الانتظام فترة ولو وجيزة، ويدخلون في اليأس إذا ما اقتلعوا من تأقلمهم الحصري مع هذا الانتظام. نحن منخرطون في مطلق الأحوال في هذا التطور نحو عالم لا يتعرَّفُ إلا أولئك الناس المنتظمين. السؤال المركزي إذًا ليس كيف ندعم أكثر هذا المنحى ونسرِّعه؟ بل ماذا نملك في معارضتنا لهذه الآلية من أجل الحفاظ على «أثر للإنسانية» وسط «تشرذم الروح» هذا؟ أي من سيطرة المثل البيروقراطية بشكل مطلق على الحياة[89].

(88) Ibid., pp. 1402 ff.

(89) Max Weber, «Economic Activities of Local Government,» in: Weber, *Gesammelte Aufsätze*, pp. 412 ff. [The two last phrases were italicised by Löwith].

تنتهي المحاضرة بتحدٍّ فاضح في لاأخلاقيته. يقترح فيبر بأن «توسع الرأسمالية الخاصة» بالتزاوج مع بيروقراطية أعمال صافية، وهذه تكون أكثر انفتاحًا على الفساد، يبدو مفضلًا اليوم على الإدارة الحكومية بواسطة السلك الرسمي الألماني العالي المناقب والمشوه سلطويًا[90].

السؤال الوحيد الذي تقبّله فيبر في وجه العقلنة البيروقراطية الزاحفة هو كيف يمكن بعد، نظرًا إلى المنحى المتزايد القوة نحو العقلنة في جوانب الحياة كافة، أن نحافظ على أثر ما «لحرية فردانية في الحركة»؟ حرية الحركة تلك هي بكل دقة ما لم «يحتفظ» به لنفسه، بل ناضل في سبيله باستمرار، وتقريبًا في سبيل النضال في حد ذاته. يسعنا القول عن رجل مثل ياكوب بوركهاردت[91] أنه حافظ على حريته عبر الانكفاء الواعي نحو الحيز «الخاص» ونحو ثقافة «أوروبا القديمة»[92]. بدوره حافظ أكاديمي مثل غوثاين[93] على حريته أيضًا.

---

(90) Ibid.

(91) كارل ياكوب كريستوف بوركهاردت (Carl Jacob Christoph Burckhardt) (1818 بازل، سويسرا - 1897 بازل): كان مؤرخًا للفن والثقافة وشخصية مؤثرة في تأريخ كل من الحقلين. يعرف بوصفه أحد أكبر أسلاف التاريخ الثقافي. قيل عنه أنه أحد كبار مكتشفي عصر النهضة، حيث برهن أولًا كيفية التعامل مع العصر بكليته ليس لجهة فنون النحت والرسم والبناء فحسب، وإنما أيضًا خصوصًا المؤسسات الاجتماعية لحياته اليومية. أشهر كتبه: **حضارة عصر النهضة في إيطاليا** (*The Civilization of the Renaissance in Italy*) (1860). (المراجع)

(92) يُنظر: Jacob Burckhardt, *The Letters of Jacob Burckhardt* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955).

(93) إنه لأمر يحمل دلالة كبرى أن نرى أي نوع من الوجود الديني جعله بوركهاردت وغوثاين وفيبر دهريًا. لقد دهرن بوركهاردت النساك الزهاد لمرحلة انحطاط العالم القديم، فيما استمد غوثاين الراحة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة لبويثيوس (Boethius)، ووجد فيبر تفسيرًا لذاته في أنبياء اليهود الأولين.

إبرهارد غوثاين (Eberhard H. Gothein) (1853 نيومباركت - 1923 برلين): كان مؤرخًا وعالم اقتصاد ألمانيًا [وأستاذًا في جامعات كارلسروهه (Karlsruhe) وبون وهايدلبرغ. مثل المعارضة الليبرالية الوضعانية ضد المدرسة التاريخية البروسية لترايتشكه وزيبل التي سادت في ألمانيا. له الكثير من الكتب في التاريخ الثقافي والاقتصادي للقرون الخامس عشر حتى السابع عشر وهو أحد مؤسسي جامعة مانهايم.

هاينريخ كارل لودولف فون زيبل (Heinrich Karl Ludolf von Sybel) (دوسلدورف 1817- 1895): مؤرخ ألماني من أسرة بروتستانتية من وستفاليا. كان أستاذًا للتاريخ في جامعة بون واشتهر =

في المقابل، قاتل فيبر باستمرار في سبيل هذه الحرية عبر خياره المعلن والمتفاخر بالبقاء داخل هذا العالم، و«تنازل» كي يتصدى له من الداخل[94]. لذلك، فالسؤال هو كيف؟ ولأي غاية؟ والإجابة عنه تتطلب عرضًا شاملًا للمعنى الذي تتخذه ظاهرة العقلنة في سياقها العام.

النجاح الأوسع والأعم للعقلنة هو ما أثبته فيبر في ما يخص «العلم» تحديدًا؛ أي نزع السحر عن العالم[95]. السحر الذي أحاط بعلاقة الإنسان بالعالم في العصور السابقة، إذا عبرنا عنه عقلانيًا، كان ذلك الإيمان نوعًا من المعنى «الموضوعي». بعد إزالة هذا السحر، يجب أن نبحث عن «معنى» آخر لموضوعياتنا. لذا، يبحث فيبر خصوصًا في معنى العلم: بما أن الغايات كلها فقدت معناها الموضوعي نتيجة العقلنة التي أجراها البشر، فقد أضحت اليوم متاحة للذاتية البشرية بطريقة جديدة، أي لتحديد معناها. في العلاقة بين الإنسان والعالم مثّلت إزالة السحر هذه، والتي حفّزت على البحث عن المعنى، خيبة واسعة النطاق؛ «ذهنية الانفتاح» العلمية. أما «الفرصة» الإيجابية التي تقدمها، عبر العقلنة، خيبة الإنسان وإزالة السحر عن العالم فهي الإقرار «المتزن» بالحياة اليومية و«متطلباتها»[96].

هذا الإقرار بالحياة اليومية هو في الوقت عينه إنكار لجميع أنواع التعالي (التجاوز المفارق)، بما فيها «التقدم». لأن التقدم حينئذ يعني فقط التحرك في اتجاه المسارات المحدد مصيرها مسبقًا، بشغف واستعفاء في الوقت عينه.

= بدراساته النقدية حول تاريخ العصور الوسطى، وبكتابه الشهير عن **تاريخ أول حملة صليبية** ومحاضراته في ميونيخ «عن تاريخ الحملات الصليبية وآدابها»، كما اشتهر بمعارضته للتدين الكاثوليكي ومواقفه الليبرالية التي تسببت في هجوم الديمقراطيين والثوريين ضده ناهيك بعداء القصر واليمين له. انتخب مرارًا في البرلمان البروسي حتى عينه بسمارك مديرًا لمكتبة الأرشيف البروسي]. (المراجع)

(94) يُنظر: Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 180 ff.

(95) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» p. 139.

(96) حول هذه النقطة وفي ما يلحق، يُنظر: التوصيف العام لماكس فيبر بقلم فوغلين وهونيغشايم ولاندشوت في أعمالهم المذكورة في الهوامش السابقة. في ما يتعلق بشتفان جورجه، يُنظر: F. Wolters, *Stefan George und die Blätter für die Kunst* (Berlin: Bondi, 1930), bk. 6, ch. 5, pp. 470 ff.

مقارنة بالمعتقدات المتعالية، يشكل هذا الاعتقاد بمصير الأزمنة وبالشغف بالنشاط الدنيوي، نوعًا من الغياب الإيجابي للإيمان. وما يعتبر عاملًا إيجابيًا في هذا الغياب للإيمان بشيء، يتخطى مصير الأزمنة ومتطلبات الحياة اليومية - أي غياب الإيمان بالحضور الموضوعي للقيم والمعاني وبما هو صالح - يكمن وهو (أي العامل الإيجابي) ذاتية المسؤولية العقلانية بوصفها المسؤولية الحصرية للفرد تجاه نفسه. وما يعطي الطابع الحاسم لهذه الفردانية التي يؤكدها فيبر بين مزدوجين[97] هو التمييز بين نوعين أساسيين مختلفين من المسؤولية. إن البيروقراطي المتخصص - مثل أي متخصص معقلن - لا يتحمل مسؤولية تجاه نفسه كفرد، بل تجاه وظيفته فحسب: هو مسؤول تجاه المؤسسة وتجاه نفسه كعضو في المؤسسة. في المقابل، يتصرف «القادة» السياسيون أو الاقتصاديون القادة - وهم ما تبقى من «العصر البطولي للرأسمالية» - كبشر أفراد على مسؤوليتهم الخاصة، ويتصرفون بذلك بشكل لا مسؤول عندما يطمحون إلى جعل أنفسهم مسؤولين على مستوى الرسميين أنفسهم[98]. لذا، فالموقف الأساس الذي تبناه فيبر، وما حكم «منهجه» في علاقته بهذا العالم المعقلن، يكمن في مفهوم الواجب، غير المثبت موضوعيًا، الذي يتحمله الفرد تجاه نفسه. بوجوده في عالم الخضوع هذا ينتمي الفرد، أي «الكائن البشري»، إلى ذاته ويعتمد على نفسه.

الشرط المسبق في هذا الموقف هو وجود عالم «التنظيمات» التي يتصدى لها: مؤسسات وشركات وأوراق مالية. موقف فيبر الشخصي فيه مفارقة جوهرية كونه يحتوي على نقيضه. أن ينجز المرء في هذا العالم وضده أغراضه الشخصية، لكن المحتسبة، في العلاقة معه؛ هذا ما يشكل المعنى الإيجابي «لحرية الحركة» لدى فيبر. الصيغة السياسية الخام لنشاط فيبر هي «ديمقراطية الزعامة» في معارضة

---

(97) فردانية فيبر هذه جلية حتى في أسلوبه، وفي مبالغته باستعمال مزدوجي الاقتباس. عندما يضع أحدهم كلمات شائعة بين مزدوجين فهو يشير إليها بكونها «ما يسمى»، أي إنها مستعملة بهذا المعنى من آخرين، ما يفترض أنني أستعملها للمباعدة فحسب، ولإبداء التحفظ، أو للقول مباشرة: في الحقيقة إن لها معنًى آخر يختص بي.

(98) يُنظر: Weber, *Economy and Society*, vol. 3, p. 1404; Gerth & Mills (eds.), p. 45.

«الآلة»، وهي معارضة موجهة في الوقت عينه ضد الديمقراطية الفاقدة الزعامة وضد الزعامة التي ليس لديها ما تتزعمه بسبب تجنبها «الآلة». هذا التأكيد النهائي لإنتاجية التناقض يضع فيبر في تناقض أقصى مع ماركس الذي بقي هيغليًا ليس أقله في الرغبة في حل «تناقضات» المجتمع البرجوازي. فماركس، على عكس فيبر، لم يرد مجرد الحفاظ على التناقضات ضمن انتظام الدولة المطلق، بل أراد تصفيتها جميعًا في مجتمع غير تناقضي بالكامل. القوة المحركة في مقاربة فيبر العامة كانت، من ناحية أخرى، التناقض المستعاد تكرارًا، بين الإقرار بعالم معقلن والميل المضاد نحو الحرية في المسؤولية الذاتية.

التعبير البشري المباشر عن هذا التناقض الأساس هو الصراع الداخلي بين الإنسان والإنسان، بصفته متخصصًا. وحدة الحرية والعقلانية تظهر بشكل صارخ في الموقف الفريد الذي تبناه فيبر الإنسان تجاه طبيعته كمتخصص. هنا أيضًا تتوافق وحدة مصالحه وتباعدها كمتخصص مع وحدة التناقض البشري. لم يقدِّم فيبر نفسه في أي مناسبة ككلية، بل كمجرد منتم إلى هذه الحلقة بالتحديد أو تلك، وفي هذا الدور أو ذلك، بصفته هذا الشخص أو ذاك، «كعالم إمبيريقي متخصص في كتاباته، أو كمدرّس أكاديمي في قاعة المحاضرات، أو كسياسي منتم إلى حزب على المنبر، وبوصفه 'الإنسان الديني' (homo religiosus) ضمن إطار حلقته الحميمة»[99]. يكشف فيبر عن فردانيته في كامليته الفريدة من خلال هذا الفصل بين الحلقات المختلفة في الحياة الاجتماعية، أو «حرية القيم» في التعبير النظري عنها.

هنا أيضًا، يطرح ماركس وفيبر المسألة على النحو نفسه. أراد ماركس أن يجد طريقًا لإلغاء شكل من الوجود البشري (الوجود كمتخصص) ساد في العالم المعقلن، وكذلك إلغاء تقسيم العمل في حد ذاته. أما فيبر فسأل كيف يمكن الإنسان بصفته هذه، ومن داخل وجوده الإنساني «المجزأ» أصلًا، أن يحافظ على حريته في تحمل مسؤوليته الذاتية كفرد. هنا أيضًا، يؤكد فيبر

---

(99) يُنظر: Honigsheim, *On Max Weber*, p. 125.
لا يجد هونيغشايم أي شيء شبيه بذلك سوى في الاسمانية لدى الفرانسيسكان.

جوهريًا على ما وصفه ماركس بـ «الاستلاب الذاتي» للبشرية، لأن هذا الشكل من الوجود تحديدًا لا يكتفي بالسماح بالحد الأقصى من «حرية الحركة» بل يفرضه. على الرغم من العالَم المدرَّب والمتخصص، «بمختصيه الفاقدي الأرواح، ومتعييه الفاقدي القلوب»، فإن باستطاعة المرء أن ينشط، وبقوة السلبية الشغوف، كي يكسر قيدًا من هنا أو يخرق قفصًا من هناك. هذا ما عناه فيبر بـ «حرية الحركة».

كذا، عندما يعتبر فيبر - في عالم السياسة - أن الزعيم أو رجل الأعمال «القائد» حقًا - أي الفرد - هو من يفعل من داخل البيروقراطية المفروضة، فهو يتصور بذلك أن الحفاظ على الكائن الفرد يكون من داخل حلقة المختصين المتخندقين وبالعلاقة معها. في الاستسلام لهذا المصير، يضع فيبر نفسه أيضًا في مواجهته. لكن معارضته تستند إلى استسلام مسبق. على النحو نفسه، يندرج دفاع فيبر عما يسمى الفوضى في الإنتاج الصناعي ضمن دفاعه الإنساني الصافي عن حقوق كل ذات فردية[100] في حد ذاتها؛ أي عن «آخر بطل بشري». لكنه لم يكن فوضويًا أو فردويًا بالمعنى الدارج. أراد فيبر أن ينقذ «الروح» من القوة الطاغية لـ «إنسان الانتظام»، لكنها غير «الروح» العاطفية لدى راثناو[101] في **آليات الروح** *Zur Mechanik des Geistes* (Mechanics of the Spirit). بل هي تلك الروح الكامنة وسط الحسابات البشرية الخالية من المشاعر[102].

لذلك فإن الفرد، وفيبر معني به كإنسان، لا يمثل بالنسبة إليه كلية غير قابلة

---

(100) يُنظر: Paul Honigsheim, «Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg,» in: Honigsheim, *On Max Weber*, pp. 271 ff.

(101) والتر راثناو (Walther Rathenau) (1867-1922): صناعي ومصرفي ألماني كان أيضًا من مثقفي عصره ورجل سياسة عمل وزيرًا للخارجية في عهد جمهورية فايمار. اشتهر بإنجازه معاهدة رابالو التي أزالت الحواجز الجمركية الرئيسة للتجارة مع الاتحاد السوفياتي. اتهمه اليمين القومي الألماني بأنه ثوري، وهو الليبرالي المعتدل المعادي للشيوعية السوفياتية. ولكن يبدو أن نجاحه كرجل أعمال يهودي كان هو السبب في الحملات عليه حتى اغتياله على يد إرهابيي اليمين القومي. منع النازيون أي احتفاء به أو بأعماله. (المراجع)

(102) في روايته الفلسفية **الإنسان بلا ميّزات** (*The Man without Qualities*) أعطى روبير موزيل (Robert Musil) تفسيرًا نفسانيًا لمشكلة العصر هذه.

للقسمة، أو أسمى أو خارج نمط الوجود المخصوص الراهن للبشرية الحديثة المتخصصة. الفرد هو «كائن بشري» عندما ينخرط مليًا في *مختلف أدواره المنفصلة، مهما اختلف ما هو على المحك، أو ما إذا كان مهمًا أو بدهيًا*[103]. هذا المفهوم للفردية أهّل فيبر للالتزام بكل شيء أو بلا شيء على الإطلاق، وبالدخول في جميع المواقف معتمدًا على نفسه بشكل كامل.

هذه الفردانية التي لخّص فيبر عبرها فكرته عن الإنسان، لا يسعها ربما أن تكسر قفص التبعية والخضوع الشاملين، لكن يمكنها أن تكسره لكل واحد. تخلى فيبر عمدًا عن طموحه إلى «إنسانية كلية»، واضعًا لنفسه حد العمل المتخصص، ومعتبرًا إياه «الشرط المسبق في عالمنا الحاضر لأي نشاط جدير بهذا الاسم». لذا، فإن تخليه عن «الإنسانية الشاملة» يتطلب بقوة أن ينخرط المرء كليًا، على الرغم من «تشظي الروح» وبشغف، في كل نشاط متشظ بدوره. «لأن لا قيمة لشيء بالنسبة إلى الإنسان كإنسان، إن لم يترافق مع الشغف»[104].

بإمكاننا أيضًا أن نسمي «شيطان» شغفه هذا صنم الإنسانية المحرومة من آلهتها. مع الشغف كأساس غير مبرر موضوعيًا لمقاصده، وعلى الرغم من جميع الجهود التي بذلها تجاه الموضوعية العلمية والسياسية، كافح فيبر ضد الإعتقاد بوجود أهداف موضوعية جديرة بالاهتمام، وبالمؤسسات والمفاهيم بوصفها شكلًا من عبادة الأصنام والخرافات. وذلك كله للمحافظة على البطل البشري. يلاحظ هونيغشايم[105] أن ما عاونه في ذلك بشكل حاسم هو منهج سوسيولوجي القائم على تحطيم جميع مزاعم القيم المطلقة التي صنعها ممثلو المؤسسات. كان «علم الاجتماع» مفيدًا بشكل محدد في خدمة حرية الحركة

---

(103) يقارن مع تشديد كارل ياسبرز على الطابع «المتشظي» لمجمل نشاط فيبر: Karl Jaspers, *Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17 Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier* (Tübingen: Mohr, 1921).

(104) يُنظر: Weber, «Science as a Vocation,» p. 135.

(105) بول هونيغشايم (Paul Honigsheim) (دوسلدورف 1885 - ميشيغان 1963): عالم اجتماع ألماني يعتبر من مؤسسي علم الاجتماع الألماني. تلميذ ماكس فيبر وصديقه. متخصص في علم اجتماع الموسيقى وعلم اجتماع الدين. (المراجع)

تلك. خلق فيبر عبر هذا المنهج «منصة شخصية للسلبية» يطوِّر البطل البشري نشاطه من فوقها[106]. التعبير الفكري الذي صاغه فيبر عن هذه الإنسانية هو «النزاهة الفكرية الخالصة» ويتضمن أن يقيِّم المرء مع نفسه» «المعنى النهائي لأعماله»[107].

تلك الفكرة عن الحرية البشرية لا تتعارض فحسب مع الفردية المتوسطة التي عارضها ماركس وهيغل بصفتها حرية النزوات المادية الفردية، فهي تقع كذلك على النقيض من تلك «الحرية» التي أراد لها ماركس أن تحرر البشرية «إنسانيًا»، أي حرية «الجماعة الأعلى» كما يعرِّفها، والتي اعتبرها فيبر طوباوية. في المقابل، لو كان لماركس أن يحكم في أفكار فيبر لكان اعتبر أن بطله البشري ينادي من الموت زمن البرجوازية البطولي، على الرغم من الطابع «غير البطولي» لزمنها الراهن في «واقعه الرتيب» والأشبه بـ «شبح» عصرها الذهبي[108]. ما شكل بالنسبة إلى فيبر «مصيرًا حتميًا» شكل بالنسبة إلى ماركس مجرد «ما قبل تاريخ» البشرية. وحيث وضع ماركس بداية التاريخ البشري الحقيقي، وجد فيبر بداية عصر أخلاقيات القناعات غير المسؤولة. هذا الفرق بين نظرتيهما إلى العالم والفكرة التي كونها كل منهما عن البشرية يتجلى باختلاف المنظور الحاسم في تفسير العالم الرأسمالي-البرجوازي لدى كل منهما: «العقلانية» بالنسبة إلى فيبر، و«الاستلاب» بالنسبة إلى ماركس.

---

(106) يُنظر: Honigsheim, *On Max Weber*, p. 133.

(107) اختصار الحقيقة العلمية بـ «النزاهة الفكرية» يوازي، في الحقل الفلسفي، اختصار نيتشه للحقيقة بـ «النزاهة» كـ «فضيلة مطلقة» للعقول «الحرة والمستقلة ذاتيًا». يُنظر: Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Harmondsworth: Penguin, 1886; 1973), section 7 («Our virtues»), para. 227; Nietzsche, *The Genealogy*, third essay: «Ascetic ideals», paras. 24, 27; Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human* (Edinburgh; London: J. N. Foulis, 1878; 1909), vol. 2: *The Wanderer and his Shadow*, paras. 212 ff.

(108) يُنظر: Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, section 1.

الفصل الثالث

تفسير ماركس للعالم البرجوازي-الرأسمالي استنادًا إلى مفهوم «الاستلاب الذاتي» للإنسان

المسار التاريخي لمفهوم «الاستلاب الذاتي» من هيغل إلى ماركس مرورًا بفيورباخ

لا يشكل «الاستلاب الذاتي» الموضوع المميّز في التحليل «الماركسي» للعالم الرأسمالي-البرجوازي. ما يميِّزه هو «تشريحه» وبنيته الهيكلية - أي اقتصاده السياسي - وهو تعبير يجمع في وحدة ديالكتيكية بين الواقع الاقتصادي والوعي. التركيز على تشريح المجتمع البرجوازي لا يعني في أول وهلة أكثر من نقل التركيز من «المجتمع البرجوازي» لدى هيغل نحو «منظومة الحاجات» في حد ذاتها. هذا التحليل يصف علاقات الإنتاج المادية بكونها البنية الهيكلية لهذا المجتمع. تتضمن هذه المقاربة في الوقت عينه أطروحة أوسع، وأكثر إثارة للمساءلة، عن الأهمية الأساسية التي تتخذها ظروف الحياة المادية كعامل محدِّد لجميع جوانبه الأخرى. تأخذ هذه الأطروحة أحيانًا شكل أطروحة ماركسية مبتذلة عمّا يسمى «القاعدة المادية الحقيقية» كأساس ترتكز عليه بنية فوقية ليست سوى أيديولوجيا خالصة. تحت هذه الصيغة بالذات، (وهي صيغة ليست مبتذلة فحسب، بل محرّفة أيضًا)، أصبحت الماركسية موضع نقد ودفاع في آن. هكذا، نظر فيبر إلى الماركسية وحاربها، بوصفها ماديةً تاريخية اقتصادوية، ذات منحى دوغمائي.

إذا ما تركنا جانبًا السؤال عن كيف ساند ماركس، وإنغلز أكثر منه، هذا التصور الماركسي المبتذل، نجد أن ماركس بعد أن أنجز توضيحه الذاتي في الفلسفة، أصبح نقد الاقتصاد السياسي أول اهتماماته. «بإمكاننا تلخيص مسار ماركس في هذا المضمار بالصيغة الآتية: باشر بدايةً نقده الفلسفي للدين، ثم

نقده السياسي للدين والفلسفة والسياسة والأيديولوجيات على أنواعها»[1]. لذا، فإن التأويل الاقتصادي حصرًا لجميع مظاهر الحياة البشرية لم يكن، بحسب ماركس، سوى الخلاصة النهائية لمراجعته النقدية لفلسفة الحق الهيغلية؛ بحسب هيغل، فإن أي «خلاصة (نتيجة)» ليست سوى «الجسد الذي تركه النبض الحيوي خلفه ورحل». هذا النبض الحيوي الكامن في النتيجة - أي نقد الاستلاب الذاتي - هو ما سوف نضيء عليه في نقاشنا من خلال كتابات ماركس الباكرة. مصدرنا الأساس لهذه لغاية هي كتابات ما بين عامي 1841 و1845، وسوف أعمد إلى تفسيرها محيلًا بالتحديد إلى مبدأ العقلنة الرائد لدى فيبر. حصر الموضوع بهذا الشكل لا يعني أن في وسعنا فصل ماركس الشاب عن ماركس البالغ، ولا يعني أن الأخير نذر عمله للفلسفة البرجوازية. على العكس تمامًا، إن كتابات ماركس الأولى كانت وبقيت أساسية حتى لدى صوغ **رأس المال**، وإذا اعتبرنا أن الفصل الأول من المجلد الأول لـ **رأس المال** بمثابة «خلاصة»، فإننا نجد النبض الحيوي الذي أنتجها في نقاش نشر في الـ *Rheinische Zeitung* (**صحيفة الراين**) في عام 1842.

الموضوع الأساس، بالنسبة إلى ماركس أو إلى فيبر، هو الواقع المحيط الذي نعيشه، والشكل الأصلي لتحليل ماركس النقدي لعملية الإنتاج الرأسمالي هو نقد للعالم البرجوازي في كليته استنادًا إلى مفهوم الاستلاب الذاتي للإنسان. لدى ماركس الهيغلي، يمثل العالم البرجوازي-الرأسمالي الواقع «غير العقلاني»، عالمًا بشريًّا خاليًا من الإنسانية، أو عالمًا بشريًّا مشوهًا. وكما وجد فيبر أن من الضروري فهم «شيطان» العقلنة، و«تتبع آثاره حتى النهاية كي نحيط بقوته وحدوده»، كذلك أعلن ماركس عن أهمية دراسة «سيد العالم» هذا. في

---

(1) يُنظر: Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (London: New Left Books, 1923; 1970), p. 74, n. 66.

للتأكيد، يُراجع: Karl Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 1.

حيث نقرأ أن «الإنسان في حد ذاته هو أساس إنتاجه المادي، وكل ما ينتج. بالتالي، فجميع الظروف التي تؤثر فيه، بوصفه فاعلًا في الإنتاج، لها تأثير في جميع وظائفه ونشاطاته، بما فيها تلك التي يقوم بها بوصفه خالق الثروات المادية، أي السلع».

مقدمة أطروحته للدكتوراه، وفي رسالة إلى روج[2] (1843) سمى ماركس نفسه الـ «مثالي» المسكون برغبة وقحة في «تحويل البشر إلى ناس أصلاء»[3]. ما سوف نبيّنه أولًا هو أن ماركس كان معنيًا بالإنسان مِنْ حَيْثُ هُو/ في حَدّ ذاتِه، حتى حين اعتقد أنه اكتشف إمكان ولادة إنسان «جديد» في البروليتاريا. هدفه الأسمى كان وبقي «التحرر الإنساني للبشرية» و«الإنسانية الواقعية/ الفعلية». ولا يسعنا أن ننكر ارتباط هذا الميل الأساس باتجاه روسو[4].

هذا التركيز على الإنسان مِنْ حَيْثُ هُو/ في حَدّ ذاتِه، عبّر عنه حينذاك في الفلسفة الألمانية الميل الضمني لدى فيورباخ نحو تحويل الفلسفة الصافية إلى أنثروبولوجيا فلسفية، بعد أن اعتبر أن الشكل الأسمى للفلسفة المطلقة هي فلسفة هيغل عن الروح المطلقة. لذلك، يركّز فيورباخ وماركس في فلسفتهما النقدية على الإنسان مِنْ حَيْثُ هُو/ في حَدّ ذاتِه، الذي لم

---

(2) أرنولد روج (Arold Ruge) (1802–1880) فيلسوف ألماني وكاتب سياسي، كان داعية لألمانيا حرة وموحدة، شارك في تحريض الطلاب بين عامي 1821–1824، وسجن من عام 1824 إلى عام 1830. درس الفلسفة والشعر اليونانيين في سجنه وكتب مسرحيات وترجم نصوصًا يونانية قديمة. كان من حلقة الهيغليين الشباب ولجأ إلى باريس في عام 1843 بعد القمع البروسي الشديد للصحافة والحريات. كانت له مراسلات وحوارات مع ماركس وشارك معه فترة بسيطة في تحرير صحيفة **الحولية الألمانية الفرنسية** (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) قبل أن يختلفا ويغادر إلى سويسرا ثم ألمانيا حيث صار بائع كتب في لايبزيغ. خلال ربيع أوروبا وثورات عام 1848 كان ضمن الجناح اليساري في برلمان فرانكفورت ثم محررًا لصحيفة *Die Reform* (**الإصلاح**) في برلين. بعد انهيار الثورات هاجر إلى لندن حيث شارك مع جوزيبي مازيني وغيره من السياسيين المتقدمين في تأسيس «اللجنة الأوروبية الديمقراطية»؛ ثم انسحب منها لينزوي أستاذًا وكاتبًا في برايتون (Brighton). دعم لاحقًا بروسيا في حربها ضد النمسا في عام 1866، ثم دعم ألمانيا في الحرب مع فرنسا في عام 1870، ثم صار يتلقى في آخر حياته منحة مالية من الحكومة الألمانية حتى وفاته في برايتون في عام 1880. يعتبره الكثيرون قائدًا ليبراليًا في السياسة والدين، ولكنه لم ينشر أي عمل نظري مهم. (المراجع)

(3) Karl Marx, Friedrich Engels, *MEGA*, I/1/1.

يحيل هذا النص إلى النصف الأول من المجلد الأول في القسم الأول من: D. B. Riazanov (ed.). *Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische gesamt-ausgabe, werke, schriften, briefe: im auftrage des Marx-Engels instituts, Moskau* ([Frankfurt-on-Main: Marx-Engels-archiv, verlagsgesellschaft m.b.h.], 1927).

(4) يُنظر: Ernest Seillière, *Der demokratische Imperialisms: Rousseau—Proudhon—Marx* (1911), originally published as: Ernest Seillière, «*L'impérialisme démocratique,*» in: Ernest Seillière, *La Philosophic de l'impérialisme,* pt. III (Paris: Plon-Nourrit, 1907).

يحتل موقعًا بارزًا في فلسفة هيغل للروح المطلقة الموضوعية والذاتية. حدد هيغل *الإنسان كروح*[5] *(Geist) بحسب مفهومه لـ «الكائن» الجوهري (Encyclopaedia, para. 377)*[6]، ثم يظهر *كإنسان في* **فلسفة الحق** *على صورة موضع «حاجات» دنيوية، وما المجتمع المدني في تصور هيغل سوى منظومة* الحاجات تلك. ما سماه «الإنسان» كان مجرد عضو في المجتمع المدني وموضع حاجات دنيوية. مع هذا التحديد، لم يشتمل الإنسان لدى هيغل أو ماركس على كلية إنسانية أصيلة. بقي مجرد خاصية مقارنة بالعالمية الحقيقية للدولة (أي التجسيد الملموس للعقل) لدى هيغل، أو مقارنة بالعالمية الحقيقية لمجتمع إنساني حقيقي خالٍ من الطبقات لدى ماركس. في **فلسفة الحق** يميز هيغل بين الأمور التالية:

> الشخص في القانون هو الغرض/الغاية، من وجهة نظر أخلاقية هو الموضوع، في الحلقة العائلية هو عضو-في-العائلة، في المجتمع المدني ككل هو المواطن (بوصفه برجوازيًا). من منظور الحاجات تحديدًا، هو شكل التعبير الملموس الذي نسميه إنسانًا، بالتالي نتحدث هنا عن الإنسان بهذا المعنى وبهذا المنظور فحسب (المقطع 190).

لم يتجاهل هيغل بشكل نهائي، ولا عمومًا، مفهوم الإنسان مِنْ حَيْثُ هُو/ في حَدّ ذاتِه. لكنه اعترف به بالعلاقة مع الحقوق المدنية فحسب، وفي هذا بالتحديد ما يشير إلى إحاطة هيغل الواقعية بتفوق الـ «واقع» المحيط. يقول (في المقطع 209 وحاشية المقطع 270) أن كل إنسان هو إنسان قبل كل شيء، مهما اختلف العرق، أو المعتقد، أو الوضع الاجتماعي أو المهنة، وأن إنسانيته الصافية هذه ليست بالصفة «الباهتة أو المجردة». لكن هيغل رأى المغزى الحقيقي لهذه الصفة العمومية في «انبثاق الوعي الذاتي بالانتماء، 'كشخصية

---

(5) الحقل الدلالي للكلمة الألمانية غايست (Geist) يغطي معاني متعددة: روح، نفس، فكر، عقل. وبعض المترجمين الإنكليز يفضلون كتابة تعريف ثنائي: روح/عقل لإعطاء المعنى الدقيق. (المراجع)

(6) يُنظر: Karl Löwith, «Hegel und Hegelianismus,» *Zeitschrift fur deutsche Bildung*, vol. 7 (November 1931).

قانونية، للمجتمع المدني'... نتيجة ضمان الحقوق المدنية». وهذه بالتحديد - أي الإنسانية المبرمة عبر الحقوق المدنية - هي «الجذر المستقل واللامتناهي» الذي ينبثق منه أيضًا «التعديل المرغوب في نمط التفكير والمشاعر».

قاوم هيغل بوضوح إعطاء هذا التعريف (للإنسان كإنسان فحسب) طابعًا مطلقًا. كونه، ولو أن جميع البشر متساوون بصفتهم «بشرًا» فحسب (وليس ألمانًا أو إيطاليين أو كاثوليكًا أو بروتستانتًا)، فإن الوعي الذاتي - أي وعي أنهم بشر ليس أكثر - لن يكون ملائمًا إذا ما استقر («ربما ككيان سياسي أممي») على التناقض مع الحياة العامة للدولة بصفتها ممتلكة لمغزاها الخاص والجوهري والذاتي التسيير[7]. بالتالي، نجد في **فلسفة الروح** لهيغل أن الطابع الجوهري للجنس البشري ليس في كون الإنسان «بشريًا» بمعنى ما، بل في كونه «روحيًا»[8]. لذا، فإن مناقشة هيغل لـ «الاستلاب» تختلف جذريًا عما هي عند فيورباخ وماركس، وإن كان الشكل البنيوي لـ «المقولة» هو نفسه. أخضع هيغل مفهومه للإنسان كغرض/ غاية للحقوق المدنية والحاجات الدنيوية إلى تعريفه الأنطولوجي تحديدًا للإنسان (بوصفه «روحًا»). بهذا التعريف فحسب (ولا ينتج منه سوى «تمثيل» من دون أن يشكّل مفهومًا فلسفيًا أصيلًا)، سمى هيغل الإنسان إنسانًا. من الواضح أن هيغل اعتقد بروحانية الإنسان بشكل أقوى من اعتقاده بإنسانيته.

كان الهدف التجاوزي لفيورباخ تحويل فلسفة الروح المستقلة إلى فلسفة الإنسان الإنسانوية[9]. حدد مهمة فلسفته الجديدة لـ «المستقبل» كما يأتي: «في

---

(7) رأى هيغل في «الكوسموبوليتية» نوعًا من الأممية لأن في وسعها أن تدخل في تناقض مع حياة الدولة. يُنظر الحاشية 38 وفيها يرى ماركس الكوسموبوليتية بشكل مختلف.

(8) الفارق الجوهري في تعريف الإنسان (من هيغل وفيورباخ وصولًا إلى ماركس) الذي طبع تطور الفلسفة في القرن التاسع عشر، جعله هايدغر مفهومًا موحدًا إلى حد ما في تعريفه الجوهري للإنسان كـ «موجود» (Dasein). يُنظر مراجعتي ونقدي في: *Theoligische Rundschau*, nos. 1 & 5, and in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, no. 5.

(9) يُنظر: Karl Löwith, «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,» *Logos*, vol. 17 (1928); Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* = (Tübingen: Mohr, 1928), pp. 5-13.

يقارن ماركس الإنسان في المجتمع البرجوازي بالسلعة، كمنتج للعمل البسيط. كما السلعة، يحمل الإنسان «طابعًا مزدوجًا» قابلًا للمساءلة: هو «شكل قيمة» و«شكل طبيعي» معًا من الناحية الاقتصادية. من حيث كونه سلعة - أي عملًا مجسدًا - فإن أي شيء بإمكانه أن يساوي مبلغًا من المال، وفي هذا السياق فإن خصائصه الطبيعية عرضية لا قيمة لها إلى هذا الحد أو ذاك. بصفتها «سلعًا»، تأخذ منتجات مختلفة قيمة اقتصادية مختلفة، على الرغم من تشاركها الخصائص الطبيعية نفسها. كذلك، وفي عالم السلع هذا، يؤدي الإنسان في شكله البرجوازي كقيمة، دورًا مهمًا سواء من وجهة نظره أم من وجهة نظر الآخرين، ربما «كمصرفي أو كجنرال»، لكنه يبقى في مطلق الأحوال فردًا متخصصًا، جامدًا ومتشظيًا بحكم نشاطه الموضوعي، في حين أنه كـ«مجرد» إنسان - أي في شكله الطبيعي إذا صح التعبير - يؤدي دورًا تافهًا. هنا، يحيل ماركس بإيجاز وعلى الهامش إلى المقطع 190 من **فلسفة الحق** لهيغل. يمكننا تأويل تلك الإحالة كما يأتي: إذا كان هيغل يجعل الإنسان شيئًا خصوصيًا وجزئيًا إلى حد اعتباره موضع حاجات ومتمتعًا بحقوق مدنية، متعايشًا مع محدِّدات متساوية في جزئيتها، فإن هذه التشظية النظرية البحت للإنسان تعكس غياب الروح الفعلي ولاإنسانية الظروف الفعلية لحياة البشرية الحديثة. بالتوازي مع هذا الفصل النظري والتجميد والاكتفاء الذاتي - أي «عقلنة الإنسان» داخل أنماط حياة معينة - نجد فصلًا وتجميدًا واكتفاءً ذاتيًا مهيمنين بدورهما على الواقع، ولا يتيحان سوى تعابير جزئية فحسب عن «الكائن البشري»، مقابل ما هو فعلًا تشكلات مجردة لا تتوجه إلى الإنسان بكليته، الإنسان في حد ذاته، بل إلى الإنسان في وظيفته المتخصصة فحسب.

= الفلسفية - ضد فيورباخ، ثم استعمل الموقف الأنثروبولوجي لفيورباخ كي يهاجم هيغل. دافع عن هيغل ضد فيورباخ لأن هيغل عبّر عن الدلالية الحاسمة للمسار الاجتماعي والعام لكل فرد، ثم هاجم هيغل لأنه أسطر تلك الأحوال العامة وأضفى طابعًا فلسفيًا مطلقًا عليها. غير أن فيورباخ نفسه كان مدركًا الطابع التمهيدي لأطروحته كما يظهر بوضوح في مقدمة المبادئ (*Principles*) التي ختمها قائلًا إن «التداعيات المستقبلية لمبادئ فلسفته»، لن تلبث أن تظهر. وبالفعل لم يلبث ماركس أن رسم تلك التداعيات.

من بين تلك التشكلات، المجردة لكونها متجردة عن الإنسان بكليته، أي الإنسان في حد ذاته، نجد الفرد المنتمي إلى طبقة البرجوازية أو الفرد المنتمي إلى طبقة البروليتاريا، ونجد المثقف أو العامل اليدوي، ونجد الفرد العصري المنهمك بمهنته أو مهمته المتخصصة. ونجد في المجتمع البرجوازي قبل كل شيء فصلًا شاملًا للإنسان بين نمطي وجود متمايزين ومتناقضين: الشخص الخاص بأخلاقياته الخاصة من جهة، والمواطن العام بأخلاقياته العامة من جهة أخرى. وسط جميع تلك التعابير الجزئية عن الوجود الإنساني بقي الإنسان الكلي حاضرًا على الرغم من تناقضاته، أو حاضرًا ككائن بشري ببساطة. تعريف الإنسان عبر جانب محدد لديه يتلازم دائمًا مع الإحالة إلى إحدى خصائصه الأخرى، مثل أدائه رسالة ما في تباين ضمني مع حياته العائلية، أو في كونه شخصًا خاصًا بالتباين مع دوره العام. في جميع تلك التعابير، الجزئية والمستقلة، عن إنسانيته - بوصفها إما هذا وإما ذاك - يكون الشخص «إنسانًا» بالمعنى المشروط والمحدود فحسب، ويكون في المجتمع البرجوازي «إنسانًا» بالحد الأقصى بصفته الشخص الخاص فحسب. من يؤدي الدور الأساس في مجتمع متغاير ومتشظ (معقلن) إلى هذا الحد ليس الإنسان «في حد ذاته»، بل الكيان المحدّد الذي يشكله الفرد عبر موقعه ونشاطاته. كون هذه المواقع والنشاطات الاجتماعية تحددها إلى حد كبير الظروف الاقتصادية و«الحاجات» الدنيوية، فإن تعريف هيغل للإنسان على أنه كائن متجزئ فحسب، لا يعتبر في حد ذاته مجرد إنشاء ذهني، بل يشكل التعبير النظري المناسب عن «اللاإنسانية» الفعلية التي حاولت الظروف الحياتية في العالم البرجوازي-الرأسمالي الحديث؛ في إشارة إلى أن الإنسان في هذا المجتمع مستلب من ذاته ككائن بشري.

لذلك كان فيورباخ وماركس متفقين على اعتبار أن فلسفة العقل لدى هيغل تقارب الإنسان بصفته كيانًا متجزئًا فحسب، وليس بوصفه المعطى الأساس لكلية إنسانية وفلسفية. ولأن الإنسان في حد ذاته وككلية هو نقطة الانطلاق والغاية على حد سواء بالنسبة إلى ماركس، فقد كان هذا الأخير ملزمًا الكشف عن كامل التجزئة الذاتية للإنسان في المجتمع البرجوازي، أي ما كان مكشوفًا بقدر ما كان مستورًا في فلسفة الروح لدى هيغل. بتعبير آخر،

كان ماركس معنيًا بتبيان أن البداهة الظاهرة التي ساوى بها هيغل المجتمع البرجوازي والبرجوازي والإنسان هي موضع مساءلة كفرضية، ليس بسبب خصوصياتها المحددة فحسب، بل لكونها تشكل وجهة النظرة التجزئوية الشاملة التي يمثلها الرجل البرجوازي. في سبيل تحرير الإنسان من جزئيته الذاتية الشاملة، والتغلب على الاستلاب البشري الناتج من التخصص، دعا ماركس إلى «تحرر الإنسان» الذي لن يكون سياسيًا واقتصاديًا فحسب، بل تحررًا «إنسانيًا». لا يتعلق ذلك بالإنسان لكونه «الأنا/ الذات والأنا/ الأخرى» (ego and alter ego) (فيورباخ)، بل بـ «العالم» الإنساني. كون الإنسان نفسه هو عالَمه الاجتماعي فهو كائن سياسي (حيوان سياسي) (zoon politikon) جوهريًا. إن نقد ماركس للإنسان في المجتمع البرجوازي هو نقد للمجتمع والاقتصاد معًا، لكن من دون أن يفقد بذلك معناه الأنثروبولوجي البسيط[13]. تتبع ماركس أثر الاستلاب الذاتي الجوهري والشامل في البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية العصرية - أي بـ «الترتيب» نفسه الذي شاهدناه لدى فيبر بوصفه مصير العقلنة الحتمي - بجوانبه كافة: أي في أشكاله الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية المباشرة. التعبير الاقتصادي عن هذه الإشكالية هو عالم السلع، والتعبير السياسي عنها هو التناقض ما بين الدولة البرجوازية والمجتمع البرجوازي، أما التعبير الاجتماعي الإنساني فهو وجود البروليتاريا.

السلعة بوصفها التعبير الاقتصادي عن الاستلاب الذاتي

كما في العلوم الاجتماعية التاريخية كلها، علينا أن نلحظ أن المجتمع البرجوازي الحديث هو «معطى» في عملية تطوير المقولات الاقتصادية، التي تعبِّر عن أشكال وجود، أي محدِّدات وجودية، لا تمثل في أغلب الأحيان سوى جوانب منفصلة من هذا المجتمع بالتحديد، وأن الاقتصاد كـ «علم»

---

(13) كان ماركس مقتنعًا منذ البداية بأن الإنسان بطبيعته «هو الإنسان في المجتمع»، أي إنه كائن اجتماعي، وهو الشرط الضروري للأنثروبولوجيا. «إذا كان الإنسان اجتماعيًا بطبيعته، فإنه لا يطور طبيعته الحقيقية سوى في المجتمع، وقوة طبيعته لا تقاس بقوة أفراده لكن بقوة المجتمع».
(*The Holy Family*, cf. the preface to *Contribution to the Critique of Political Economy*, and tenth thesis on Feuerbach).

لم ينشأ حين سُمِّيَ كذلك في المرة الأولى. (كارل ماركس، **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**).

إن التعبير الاقتصادي عن الاستلاب البشري هو «السلعة» في تعبيرها عن القابلية للبيع التي تسم جميع أشياء عالمنا الحديث. السلعة لدى ماركس لا تعني شيئًا أو غرضًا بعينه، بل تختزن الطابع الأنطولوجي الأساس لجميع أشيائنا أي «شكلها السلعي». هذا الشكل أو البنية السلعية توصِّف استلاب الأشياء والفردية البشرية على حد سواء[14]. لذا، يبتدئ **رأس المال** بتحليل السلعة. يجد نقد المجتمع، كما الدلالة الأولية لهذا التحليل الاقتصادي في ما يتعلق بالإنسان، تعبيرًا مباشرًا لهما في هوامش **رأس المال** وحواشيه، لكنهما يبرزان بوضوح في مقالة ماركس حول النقاش في برلمان الراين[15] (Rhenish Diet)، حيث نوقش مشروع قانون حول سرقة الخشب[16]. تتضمن هذه المقالة أول كشف أنموذجي عن الانعكاس (القلب) الجوهري بين «الوسائل» و«الغايات»، بين «الشيء» و«الإنسان»، حيث عمل تغريب الإنسان وسرقته من نفسه لمصلحة «الشيء». أن يعتبر الإنسان نفسه شيئًا «آخر» أو «غريبًا»، هو الشكل الأعلى للخورجة/ التخريج، أو ما يسميه ماركس «المادية» في أطروحته الدكتورالية[17]، حيث يصف نفسه بـ «المثالي» الذي يريد التغلب على هذا الاستلاب. خورجة الإنسان (externalization) لمصلحة الشيء هي الاستلاب الذاتي لأن الأشياء هي وسائل في خدمة الإنسان أما الإنسان فيبقى غاية في حد ذاته. الفكرة التي أراد ماركس إيصالها، في تلك المقالة، هي الآتية: الخشب، وهو ينتمي إلى مالك وقابل للسرقة في الوقت عينه، ليس خشبًا فحسب، بل هو شيء/ غرض يمتلك دلالة اقتصادية واجتماعية،

---

(14) Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1923; 1971), section 1 of «Reification and the consciousness of the proletariat».

(15) التي برهنت في المرة الأولى البنية الأساسية ومعنى تحليل ماركس للسلعة من منظور هيغلي. أو ندوة لأنه لم يكن سلطة تشريعية، بل منتدى للتداول والنقاش. (المراجع)

(16) Karl Marx, «Debatten über das Holzdiebstahlgesetz» was published in the *Rheinische Zeitung* (October-November 1842), and reprinted in: *MEGA*, I/1/1.

(17) Karl Marx, «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,» PhD. Dissertation, 1841, published in: *MEGA*, I/1/1.

بالتالي دلالة إنسانية عامة. كغرض بالغ الأهمية، لا يمثل الخشب الشيء نفسه بالنسبة إلى من يحوزه، وهو مالك خاص، أو إلى من لا يملكه ويسرقه. يستحيل بالتالي صوغ شكل من العقاب لا يكون محقًا قانونيًا فحسب، بل يكون عادلًا إنسانيًا كذلك، طالما أن طرفًا يعتبر نفسه مالك خشب أساسًا، أو مالك خشب فحسب، ويكتفي بهذا القدر المحدد من وعيه لذاته، في حين أن الآخر لا يُعدُّ إنسانًا، بل ينظر إليه بصفته سارق خشب فحسب. من وجهتي النظر تينك، نجد أن جمادًا، «قوة موضوعية»، شيء لابشري - مجرد خشب - يحدِّد الإنسان و«يحتويه» فوقيًا، طالما بقي عاجزًا عن تنظيم علاقته بالأشياء والسيطرة على هذه العلاقة إنسانيًا واجتماعيًا. في وسع مجرد «خشب» أن يحدد الإنسان كونه، مثل السلعة، مجرد تعبير عن علاقات سياسية أساسًا، ولأنه موسوم بالصنمية مثلها. لذلك، فـ«الأصنام الخشبية بإمكانها أن تنتصر فيما الإنسان يُضحَّى به».

> بالتالي، إذا كان الخشب ومالك الخشب هما من يصنعان القوانين فتلك الأخيرة سوف تختلف فحسب باختلاف المناطق الجغرافية واللغات المستعملة في صوغها. هذه المادية المبتذلة، هذه الخطيئة تجاه روح الشعوب والبشرية المقدسة، هي النتيجة المباشرة للعقيدة التي أوصت بها **الجريدة البروسية الرسمية** (*Staatszeitung Preussische*) المشرعين حاثة إياهم على التفكير بالخشب والغابات فحسب لدى صوغهم قوانين الغابات، وليس في إيجاد حل سياسي لمشاكل مادية محددة، أي التفكير بصرف النظر عن علة وجود الدولة وأخلاقيتها.
>
> (من مقالة ماركس «مناقشة حول قانون سرقة الخشب»)
>
> (Marx, «Debatten über das Holzdiebstahlgesetz»)

حتى بقدر ما يتعلق الأمر بالخشب، يتحول هذا «الشيء بذاته»، وعلى قاعدة ظروف اجتماعية معينة، إلى محدِّد للإنسان والسلوك، فـ «يتمدى»[18] الوعي البشري حينئذ ويقاس الإنسان بالأشياء. «تتمدى» العلاقات الإنسانية فيما «تتأنسن» العلاقات المادية متحولة إلى قوة شبه شخصية فوق الإنسان. «المادية المبتذلة» هي هذا الانعكاس (القلب) بالذات.

---

(18) من التمدية أي التحويل المادي أو تجسيد المجرّدات. (المراجع)

في أعماله اللاحقة، عمد ماركس إلى التعزيز النقدي لهذه الدلالة الجذرية - الإنسانية في تحليله الاقتصادي. في **العائلة المقدسة**، يؤكد ماركس مواجهًا برودون (Proudhon) بأن التأويل الاقتصادي الصافي للظروف الاجتماعية، كما يندرج من مطالبة برودون بتوزيع متساو للملكية، «ما زال يشكل في حد ذاته تعبيرًا مستلبًا» عن الاستلاب العام للإنسان.

> أن يريد برودون إلغاء الفقر وأشكال الملكية السابقة يوازي إرادته إنهاء الاستلاب العملي للإنسان من كائنه الموضوعي، أي إنهاء التعبير الاقتصادي عن الاستلاب البشري. ولأن نقده للاقتصاد السياسي كان متخبطًا وسط فرضيات مسبقة في الاقتصاد السياسي، فقد استمر في تصوره لإمكان استعادة العالم الموضوعي استنادًا إلى الملكية في شكلها الاقتصادي.
>
> يباين برودون... بين الشكل القديم للاستحواذ، أو الملكية الخاصة، وحق الملك (حق الملكية أو الحيازة). ويعتبر أن حق الملك هو «وظيفة اجتماعية». هذه الوظيفة غير معنية مع ذلك بإقصاء الآخر، بل بإطلاق طاقات الإنسان الكامنة وتحقيقها.
>
> لكنه لم ينجح في إعطاء هذه الفكرة تعبيرها المناسب. فتصوره لـ «حق الملك المتساوي» بقي تعبيرًا اقتصاديًا، ومستلبًا بالتالي، عن فكرة أن الأشياء تحدد الإنسان، فهي كينونته الموضوعية، كينونته بالنسبة إلى الآخرين، وتحدد علاقته كإنسان بالناس الآخرين، كما تحدد العلاقة الاجتماعية بين الإنسان واللاإنسان. يتغلب برودون على الاستلاب الاقتصادي (فحسب) من دون أن يخرج من إطاره[19].

هذا يساوي القول أن برودون لم يتغلب فعلًا بطريقته هذه على الاستلاب من جذوره.

السؤال نفسه كما هو مطروح في مقالة ماركس عن سرقة الخشب يعاود الظهور بشكل آخر في كتابه **الأيديولوجيا الألمانية**. هنا يعاود ماركس السؤال

---

(19) يُنظر:
Marx & Engels, *The Holy Family.*
وتقرير مشابه في «Critique of Heigel's Philosophy of Right» عن استحالة التغلب على الاستلاب الذاتي في دولة «سياسية»، سواء أكان شكلها جمهوريًا أم ملكيًا.

لماذا يرتبط الناس بمنتجاتهم بطريقة «غريبة»، حيث لم يعد بمقدورهم السيطرة على «طريقة تفاعلها»، «وعلى تمدية علاقاتهم المتبادلة رغمًا عنهم»، «وتكتسب القوى الحياتية التي يمتلكونها السيطرة عليهم». كيف يحصل خلال «التحول غير المقصود من المصلحة الذاتية نحو المصلحة الطبقية بأن تتحتم تمدية السلوك الفردي واستلابه وانبعاثه كقوة مستقلة خارج سيطرة الإنسان»[20]؟ يجد ماركس الجواب في «تقسيم العمل»، وهو أساس العقلنة. نمط العمل السابق بمجمله يجب تجاوزه وتحويله إلى «نشاط ذاتي» بشكل كامل. يعني هذا التحول إلغاء تقسيم العمل، ليس بين العمل الثقافي والعمل اليدوي فحسب، لكن كذلك بين الريف والمدينة الذي يشكل «التعبير الأشد عن خضوع الإنسان لتقسيم العمل»[21]. لكن التغلب على تقسيم العمل ممكن فحسب على قاعدة النظام الاجتماعي الشيوعي، الذي يحول نحو العمومية ليس الملكية فحسب، بل معها جميع مظاهر الوجود الإنساني. من ناحيتها، وفي ظل تقسيم العمل، تكتسب العلاقات الاجتماعية بشكل حتمي وجودها المستقل كعلاقات ما بين أشياء. وهذا حتمي بقدر حتمية التمييز (اللاشيوعي) «بين حياة الفرد المعين في جانبها الخاص وحياته كما يحددها قطاع عمل معين والظروف المتعلقة به»[22].

في عام 1856، أي بعد عشر سنوات من كتابة **الأيدولوجيا الألمانية**، أعاد ماركس صوغ نظرته الأولية لهذا العالم المعكوس في مراجعة لثورة 1848:

> هناك معطى واحد بالغ الأهمية، يميِّز قرننا التاسع عشر، معطى لا يستطيع أي طرف إنكاره. من ناحية، تولدت قوى صناعية وقوة علمية لم يتخيلهما أي عصر سابق في تاريخ البشرية. ومن ناحية أخرى نجد عوارض انحطاط

---

(20) يُنظر: Karl Marx & Frederick Engels, *The German Ideology*, pt. III, «Saint Max».

(21) يُنظر: Ibid., pt. I, section B, «The Real Basis of Ideology».

الاهتمام الخاص الذي أولاه فيبر في **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) المخصص لتاريخ علم الاجتماع المديني يبين مجددًا التماهي الفعلي بين الاستلاب الذاتي والعقلنة.

(22) يُنظر: Ibid.; Friedrich Engels, *Anti-Dühring*.

السخرية التي يبديها إنغلز تجاه «مهندسي دوهرينغ (Dühring) وباعته المتجولين» شبيهة بملاحظة ماركس «قلة الفرق بين الحمّال والفيلسوف، أو بين كلب الحراسة وكلب الصيد الروسي. ما يخلق الشرخ بينهم هو تقسيم العمل».

تفوقت في أهوالها على ما سجلته نهايات الإمبراطورية الرومانية. في أيامنا هذه، يبدو أن كل شيء يحبل بعكسه. الآلات، التي تنسب إليها قوة تقصير أمد العمل البشري وتثميره، تستمر في تجويع الإنسان وإجهاده. بالتزامن مع ذلك، تحولت مصادر الثروة الفتية، التي حلت عليها لعنة غريبة، إلى سبب للعوز والحاجة. الانتصارات في الفن تشترى عبر خسارة الشخصية والصبغة الخاصة. على الوتيرة عينها التي طوع بها الطبيعة، بدا الإنسان مستعبدًا إما لإنسان آخر وإما لشعوره الذاتي بالعار... ويبدو أن جميع اختراعاتنا وتقدمنا خلصت إلى إعطاء حياة فكرية للقوى المادية، وإلى تسفيه الحياة الإنسانية بتحويلها إلى قوة مادية. التناقض بين الصناعة الحديثة والعلم من ناحية، والفقر الحديث والتحلل من ناحية أخرى، بين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية في عصرنا، أصبح معطى ملموسًا وغير قابل للإنكار. يستطيع بعضهم النُّواح، أما البعض الآخر فيدعو إلى رذل الفن الحديث في سبيل التخلص من الصراعات الحاضرة. أو أن يتخيل بأن إشارة التقدم هذه في الصناعة يجب أن تكملها إشارة تراجع في السياسة. من ناحيتنا، لا ننكر حنكة الذهن الذي طبع ولا يزال جميع تلك التناقضات. ونعرف أن حسن عمل قوى المجتمع الجديدة المستحدثة يتطلب أن يطوعها ناس لا يقلون جدة وحداثة، هم ناس الطبقة العاملة[23].

هوية أولئك «الناس الجدد» المدعوين إلى إلغاء الاستلاب الشامل كانت جلية لدى ماركس مُذ كتب مقدمته لـ **نقد فلسفة الحق عند هيغل**: «هم العمال». بذلك، وجدت فلسفة «الإنسانية الواقعية/الفعلية» «ممارستها الاجتماعية» المناسبة، أو وسيلة لتحقيق ذاتها وتجاوزها، متخذة شكل «الاشتراكية العلمية». في **الأيديولوجيا الألمانية**، أنجز ماركس قطيعة حاسمة مع «إنسانية الواقع الفعلي» لدى فيورباخ.

لم يكن **رأس المال** بدوره مجرد نقد للاقتصاد السياسي، بل شكل نقدًا للمجتمع البرجوازي استنادًا إلى اقتصاده. إن «النواة الاقتصادية» لهذا

(23) خطاب في مأدبة الذكرى الرابعة لتأسيس *People's Paper* (جريدة الشعب). نُشر في الصحيفة في 19/4/1856.

الاقتصاد هو ناتج العمل على شكل سلعة. فالسلعة (كما «الخشب» في المقالة السابقة) هي التعبير الاقتصادي عن الاستلاب. المعطى الأساس في الاستلاب هو أن شيئًا كان القصد الأصلي منه هو الاستعمال، لا يُنتَج كشيء مفيد يلبي الحاجة المباشرة للمرء، بل يدخل السوق الحديث بصفته قيمة سلعة مستقلة (بغض النظر عن كون المنتج ماديًا أو فكريًا، أو كونه متداولًا في سوق البقر أو الكتب) ومن خلال هذه التحويرة حصريًا يمر المنتج من البائع، وهو عنده قيمة تبادل فحسب، إلى المستهلك بصفته شاريًا للسلع[24]. مجددًا، يمثل تحويل الشيء المفيد إلى سلعة، وضعًا عامًا يهيمن فيه المنتَج على الإنسان في ظل المجتمع البرجوازي-الرأسمالي، وليس العكس في ما يجب أن يكون «واقع الحال الطبيعي» (كما يرد في محاولة إمبيريقية عند فيبر).

في سبيل الكشف عن المسار الذي سمح بتكرار هذا الانعكاس، باشر ماركس تحليلًا لـ «الشكل المتمدي» الذي تتخذه علاقات العمل الاجتماعية الحديثة بناء على «فيتيشية» (الشيئية الصنمية (fetishism)) السلعة. إن طاولة عادية، بوصفها سلعة، هي شيء «حسي - فوق حسي» (sensuous-suprasensuous)[25].

---

(24) يعبر الطابع الثنائي للسلعة عن انقسام داخلي في المجتمع الذي ينتجها، كونها تشكل «جوهرًا اجتماعيًا، أي عملًا اجتماعيًا مجرّدًا». في تقريره عن البورصة، يقدم فيبر هذا الفصل بين الإنتاج والإستهلاك بتعابير ماركسية صافية.

(25) يبين تحليل ماركس، بشكل غير مباشر، الحدود الاجتماعية لتحليل هايدغر لـ «عالم المنتجات» (*Werkwelt*) في كتابه **الكينونة والزمن** *Sein und Zeit*. من خلال توجيه كل الكينونة الداخلية الدنيوية نحو الوجود (Da-sein) الفردي، لا يختصر هايدغر مسألة الطبيعة الاجتماعية للوجود في «الواحد» (الإنسان) فحسب، بل يبقي في الوقت عينه الطابع الاجتماعي للأشياء التي نستعملها - أي المنتج المتاح - غير مستكشف في تميزه الأنطولوجي. كون منتجنا يرتدي طابع السلعة، وكون السلعة جوهر «اجتماع اجتماعي» فحسب، فهما لا يتضحان سوى عندما نفهم الوجود نفسه ليس كشراكة جوهرية وعمومية مع الآخرين فحسب بل كوجود يكتسب ضمنه كل فرد وجميع الأفراد سوية طابعهم الكلي من خلال المجتمع. إن الطريقة التي يجري «تشميلهم» عبرها في المجتمع البرجوازي تحوّل هذا الأخير إلى مجتمع «أفراد متجزئين»، أو إلى «كلية مجردة» يحجب بذلك طابعه الاجتماعي. (يُنظر مقدمة ماركس لـ **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**). كي يصل أحدهم إلى تصنيف فلسفة هايدغر الوجودية بـ «البرجوازية الصغيرة»، كما فعل الماركسيون وغير الماركسيين، عليه أن يكون=

ما يظهر مباشرةً للحواس هو كونها غرضًا للاستعمال. أما بصفتها سلعة مسعّرة - لأنها تكلّف عملًا ووقت عمل - فهي ارتباط اجتماعي مخفي. هكذا «لا تقف الطاولة على الأرض بأرجلها فحسب، بل تقف كذلك على رأسها بصفتها تمثل السلع كافة، ويثير رأسها الخشب أهواءً غريبة أكثر مما لو باشرت بالرقص عفويًا».

> يكمن سر شكل السلعة ببساطة في كونها تعكس للبشر الطابع الاجتماعي لعملهم بوصفها السمة الموضوعية لمنتجات العمل نفسه، أو بكونها الصفات الاجتماعية الطبيعية لتلك الأشياء. لذا، فإن العلاقة الاجتماعية بين المنتِجين والعمل المجمّع تبدو لهم كعلاقة اجتماعية بين أشياء موجودة بشكل مستقل عن ذاتهم. تصبح منتجات العمل الاجتماعي سلعًا من خلال هذا البدل التعويضي؛ حسية - فوق حسية، أي أشياء اجتماعية... هي علاقة اجتماعية معينة بين البشر فحسب، لكنها تتخذ هنا بالنسبة إليهم شكلًا وهميًا غرائبيًا للعلاقة بين أشياء. كي نجد ما يشابه ذلك علينا الخوض في حقل الدين الضبابي. هنا، توهب منتجات العقل البشري حياة خاصة، وتبدو أشكالًا مستقلة مرتبطًا بعضها ببعض وبالبشر. الشيء عينه يحصل لمنتجات اليد البشرية في عالم السلع. هذا ما أسميه الفيتيشية التي تلازم نواتج العمل بمجرد أن تُنتَج على شكل سلعة، وتلازم بالتالي عملية إنتاج السلع[26].

لأن منتجي السلع (أي منتجي أشياء من أي صنف يأخذ شكل أو بنية سلعة) لا يدخلون في علاقات إنسانية اجتماعية سوى عبر تبادل السلع بوصفها سلع - أي كأشياء - فإن العلاقات الاجتماعية المضمرة في السلع لا تظهر للمنتِج كعلاقات اجتماعية تنتمي إلى مسار الإنتاج الإنساني الاجتماعي. على العكس تمامًا، فإن العلاقات الاجتماعية الواقعية الحقيقية المضمرة هذه تبدو لهم علاقات «موضوعية» صافية تربطهم في ما بينهم كمنتجين، في حين أن

= صلبًا بما يكفي لتأكيد أن مبدأ التفريد الذي يعتمده هايدغر - أي الموت - هو ظاهرة برجوازية صغيرة. لأن من واقع الموت بالتحديد استنتج تولستوي افتقاد المعنى في مجمل المسار الاجتماعي للحضارة. يُنظر: Max Weber, «Science as a Vocation,» (1922), in: H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947).

(26) يُنظر: Karl Marx, *Capital*, vol. 1, ch. 1, section 4.

العلاقات بين السلع تتخذ في المقابل طابعًا شبه شخصي بين سلع؛ كيانات تفعل بشكل مستقل في سوق سلع لها قوانينها الخاصة[27].

لا يدرك الناس بداية هذا الانعكاس لأن وعيهم الذاتي يكون قد أصابته التمدية بشكل مماثل. لكن ماركس أشار أيضًا إلى أنه لا يعتبر هذا الانعكاس مجرد شكل اجتماعي تطور بشكل محدد وليس بأي شكل آخر، لكن كشكل قابل للتغيير تاريخيًا. مع ذلك، فإن هذه القدرة على التغيير تحتجب بدايةً خلف الشكل المحدد والمكتمل لقيمة السلعة بشكلها المالي[28]، حيث يبدو أنه يمكن تغيير سعر السلعة فحسب، وليس طابع السلعة الذي يسم الأشياء المفيدة. لكن ماركس يعتبر أن ما يتضح مباشرة، في المقارنة التاريخية بأنواع أخرى من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، هو أن مثل هذا النظام الاقتصادي المحدّد اجتماعيًا، حيث تواجه السلعة منتِجها بوصفها كيانًا مستقلًا، هو نظام منحرف بالكامل. على سبيل المثال، وكيفما كان الحكم على «الأزمنة المظلمة» في أوروبا القروسطية مع علاقات التبعية الشخصية التي رافقتها، تبدو[29] «العلاقات الاجتماعية بين الناس في عملهم في الأقل كعلاقات شخصية في ما بينهم وليست متنكرة كـ 'علاقات اجتماعية بين أشياء'. لأن في تلك الحالة، لا يحتاج العمل ولا المنتَج إلى اتخاذ أشكال خيالية مختلفة عن واقعها. الشكل الطبيعي للعمل هو نفسه شكله الاجتماعي المباشر أي جزئيته، لا عموميته كما في حالة إنتاج السلع»[30].

كامتداد لهذه الأفق التاريخي، أكد ماركس احتمال قيام نظام اجتماعي شيوعي مستقبلًا يظهر الفرق «بين شفافية» العلاقات الاجتماعية التي تسوده

---

(27) لكن «حين يتبع قوانينه الخاصة» ليس معطى «مباشرًا» يستطيع المرء أن ينطلق منه (ويعمد من ثم إلى النظر إليه بنسبية)، بل هو الناتج المتوسط لعملية اكتساب الاستقلالية الذاتية. يُنظر: Engels's Letter to C. Schmidt, 27 October 1890.

(28) يُنظر عن الطابع الفيتيشي لرأس المال المثمّر بالفائدة: Marx, *Capital*, vol. 3, ch. 21.

(29) يعتبر ماركس في رأس المال أن ما يبدو بدهيًا في البداية ليس سوى «طابع متنكر» يخفي خلف كل واقعة هيمنة ظروف الإنتاج على المنتِج. يُنظر: Ibid., vol. 3, ch. 48.

(30) يُنظر: Ibid., vol. 1, ch. 1, section 4.

نسبة إلى منتجات العمل الخاصة به، والانحراف المعتم واللاإنسانية لعالم السلع المعاصر. عندئذ، يصبح من الممكن تجاوز عالم السلع هذا، وعبر تغيير جوهري لظروف الوجود الإنساني الفعلية فحسب. إن استعادة المنتجات طابعَها كأغراض/ أشياء استعمال، عبر عملية إعادة ابتلاع طابعها كسلعة، قد لا يتطلب إزالة الرأسمالية فحسب[31]، بل قد يتطلب كذلك إعادة مضغ ضروري للشخص المجزأ والمتمدي، من أجل تحويله إلى شخص «طبيعي»، وطبيعته الإنسانية بحسب ماركس هي في كونه جوهريًا حيوان سياسي[32] (zoon politikon).

---

(31) عن العلاقة بين الاثنين، يُنظر خصوصًا: في الخلاصة المنهجية في: Ibid., vol. 1, ch. 4; Marx's letter to Engels of 22 June 1867.

(32) من وجهة نظر تاريخية، ما يأخذ أهمية كبرى هو أن ما رفضه ماركس بوصفه «استلابًا» في المجتمع الحديث، وما تقبله فيبر بوصفه «مصيرًا حتميًا»، يبرِّره هيغل بشكل إيجابي. في الفقرة 67 من فلسفة الحق يدعي هيغل بأن الإنسان في وسعه خورجة/ تخريج منتجات بعينها وخورجة استعمال محدود ومؤقت لقدراته الخاصة على النشاط جسديًا وعقليًا، لأن لها، ضمن هذه المحدودية، علاقة «خارجية» فحسب مع «الكلية» و«الكونية» الإنسانيتين. يساوي هيغل بوضوح هذه الخورجة بعلاقة الإنسان بالأشياء. ويدعي بالنسبة إلى هذه العلاقة (الفقرة 61) أن الشيء يبلغ هدفه الحقيقي حين يستعمله الإنسان للغاية التي وجد من أجلها (وفقًا لطبيعته). وحده الاستعمال الكامل للشيء - على الرغم من كونه «خارجيًا» تمامًا بالنسبة إلى الشيء في حد ذاته - يثبِّت صلاحيته الكاملة وفقًا لما هو. لذا، فإن «خارجية» شيء ما، المتحققة من خلال استعماله، تشكل خلاصته الجوهرية. استعمال الشيء يوازي بالتالي استملاكه (eigen)، وهذا هو المعنى الحقيقي لـ «التملُّك» (Eigentum). كذلك فإن التعبير عن حياة الإنسان بكليتها، بالتلازم مع الاستعمال الكامل للقدرات البشرية، هو خلاصة الحياة في حد ذاتها.

مع ذلك، فإن التماهي بين خلاصة الحياة البشرية وكلية التعبير عنها، لا يتوافق قطعًا مع ما خلص إليه هيغل بالتحديد، وهو أن نشاطًا منتجًا معيّنًا يمارس خلال فترة محدودة يوميًا لا يسعه أن يدمر الكلية الأصيلة للإنسان بأكمله، أو تحويله إلى كائن مجزأ ومستلب على الرغم من «خارجية» نشاط كهذا. غير أن فلسفة هيغل، التي افترضت أن «الروح» هي «كلية» الإنسانية، لم تكن معنية بهذا الواقع غير العقلاني. لذا، تظهر في (الفقرة 67) الإضافة العجيبة الآتية: «الفارق قيد التحليل هنا هو الفارق بين العبد من ناحية والخادم المنزلي أو المزارع المياوم في عصرنا هذا من ناحية أخرى. فالعبد الأثيني كانت لديه ربما مهمّات أخف وعملًا أكثر ذكاء ممّا يقوم به خدمنا اليوم، لكنه بقي عبدًا مع ذلك لأن نطاق نشاطه كان مخرَّجًا بالكامل».

خلص ماركس من ناحيته إلى العكس تمامًا، وبالتحديد إلى أن العامل - الأجير «الحر» قانونًا هو في الواقع أقل حريةً من العبد في العصور القديمة، على الرغم من كونه المالك قانونًا لجهده، والمتساوي أمام القانون مع مالك وسيلة الإنتاج، وعلى الرغم من أنه لم يبع نفسه، بل قوة عمله «فحسب»، فترة =

لا نجد الشكل المجرد للدولة في حد ذاتها سوى في الأزمنة المعاصرة، كون الشكل المجرد للحياة الخاصة لم يبصر النور قبل ذلك. إن الإنسان الفعلي في عصرنا هذا هو الشخص الخاص في بنية الدولة المعاصرة.
(كارل ماركس: **نقد فلسفة الحق عند هيغل** (Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*)

التعبير السياسي عن الاستلاب الذاتي للإنسان يظهر بامتياز في التناقض الداخلي بين الدولة الحديثة والمجتمع البرجوازي، أو بتعبير آخر بين الإنسان في المجتمع البرجوازي والدولة البرجوازية في حد ذاتها، لكون الإنسان شخصًا خاصًا من جانب ومواطنًا عامًا من جانب آخر، لكنه ليس، في أي من الجانبين، إنسانًا «كاملًا» (أي بحسب ماركس كائن خال من التناقضات). إن نقد ماركس للاقتصاد، بوصفه نقدًا لـ «الاقتصاد السياسي»، يشكل مسبقًا نقدًا غير مباشر لظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية للبشرية المنخرطة في نشاط اقتصادي محدد. وكما أن نقده للسلعة معني بالطابع السلعي لمجمل أشياء عالمنا، أي بأساس بنيتها الأنطولوجية، وهو شكل متمدٍ ومنحرف للوجود الإنساني، كذلك فإن نقد المجتمع البرجوازي والدولة البرجوازية معني بطبيعة الإنسان وسط المجتمع المدني تحديدًا، وبشكل محدد من الوجود الإنساني، أي شكل الشخص الخاص أو الإنسانية المخصخصة. يقدم ماركس بشكل أولي نقده الموضوعاتي للظروف الاجتماعية - السياسية في زمننا الحديث

= معينة، فقد أصبح بذلك سلعة بالكامل، كون قوة عمله القابلة للبيع تشكل كل ما «يملك» فعلًا، وعليه أن يخورجها لكي يعيش (Marx, *Capital*, vol. 1, ch. 4, section 3). في المقابل، فإن العبد - الأجير «الحر» هذا يجسِّد بالنسبة إلى ماركس المسألة الكلية للمجتمع العصري المنتج - للسلع، في حين أن عبر العصور القديمة كان بأكمله خارج المجتمع «البشري»، الجدير وحده بالاعتبار، حيث إن مصير العبد في حد ذاته لم يكن ذا أهمية عامة. (يقارن مع الشكل «البريء» في كليته الذي يتخذه التمييز الهيغلي بين الكلية الإنسانية والتخرُّج في: Hugo, *Natural Right*, para. 144، ونقد ماركس للبيان الفلسفي لمدرسة الحقوق التاريخية في: *Rheinische Zeitung*, 9/8/1842).

في كتابه **نقد فلسفة الحق عند هيغل**[33]، كما في سجاله حول مقالة برونو باور (Bruno Bauer) عن المسألة اليهودية (يمكننا هنا تجاهل تعقيبات ماركس غير المنتظمة حول الموضوع كما وردت في **العائلة المقدسة**. تصوغ كلتا المقالتين فكرة الاستلاب الذاتي للإنسان في شكلها الاجتماعي - السياسي. الخاصية الإنسانية التي تجري معالجتها في هذه الكتابات ليست تلك المتعلقة بالإنسان بوصفه يملك المال والسلع، بل الخاصية الإنسانية في حد ذاتها، في تباينها وتناقضها مع الكونية العامة للوجود. ما يميز الرجل البرجوازي، أي ما يفصله ويحيده عن عمومية الحياة العامة، هو أن وجوده الإنساني يكمن في الوجود الفردي الخاص أولًا، وبهذا المعنى ما يميزه هو «برجوازيته».

إن نقد تلك الخاصية لدى إنسان المجتمع البرجوازي يتبع من قرب، وحتى في تفاصيله، نقد هيغل للمجتمع البرجوازي[34]. كون «هيغل لا يلام على وصفه لطبيعة الدولة الحديثة كما هي، بل لأنه يقدم هذا الوصف بوصفه جوهر هذه الدولة»، ولأنه غالبًا ما «يؤسطر» الإمبيريقي، حيث إن مضمون حججه يتحول إلى «مادية مبتذلة» (**نقد فلسفة الحق عند هيغل**). فهيغل مادي هنا بقدر ما ينظر إلى المعطى الواقعي كضرورة جوهرية، ويفترضه كمطلق فلسفي. بحسب ماركس، فإن ما يتولى هيغل وصفه حقيقةً ليس سوى النزاع الواسع الانتشار بين المجتمع البرجوازي والدولة. «ما هو عميق في هيغل هو إدراكه التناقض الذي يمثله الفصل بين المجتمع البرجوازي والمجتمع السياسي. لكنه مخطئ حين يطمئن إلى الحل الظاهر لهذا التناقض فحسب» (**نقد فلسفة الحق عند هيغل**). ما تعرف إليه هيغل ثم اتخذ دلالة مركزية لدى ماركس هو الطابع الخاص جوهريًا للإنسان في المجتمع البرجوازي. بالتالي، لا ترتدي أي وضعية مميزة داخل المجتمع البرجوازي، بسبب طابعها الخاص، أي طابع سياسي على الإطلاق.

---

(33) عن هذا، وعن مسألة التأريخ التي لا تقل أهمية في التفسير، يُنظر: E. Lewalter, «Zur Systematik der Marxschen Staats und Gesellschaftslehre,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66 (1932).

(34) يُنظر: Arnold Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit,» *Deutsch Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (1842).

يجد المواطن الحقيقي نفسه في انتظام مزدوج: البيروقراطية، وهي الشكل الخارجي المحدِّد للدولة المنفصلة والقوة الحكومية التي لا تؤثر في المواطن في واقعه المستقل، والاجتماع، أي انتظام المجتمع المدني. لكنه يمكث في الحيز الثاني كمواطن فرد خارج الدولة: الحيز الخاص الذي لا يؤثر في الدولة السياسية بصفتها هذه... للتصرف كمواطن حقيقي، ولاكتساب أهمية وفاعلية سياسية، عليه التخلي عن حقيقته كمواطن، وتنزيه نفسه عنه والانسحاب من تلك الحياة المتنظمة كلها لاجئًا إلى فرديته. لأن شكل الوجود الوحيد المتاح له كمواطن هو فرديته الصافية غير المزغولة، ولأن وجود الدولة كحكومة متحقق من دونه ولأن وجوده في المجتمع المدني متحقق من دون الدولة. في تناقض مع الجماعات الموجودة مسبقًا هذه، يستطيع أن يكون مواطنًا بصفته فردًا ووجوده كفرد يقع خارج وجوده المجتمعي فحسب، وهو بالتالي وجود فردي خالص[35].

إن هذا الانقسام بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، الذي يجزئ الناس الذين يعيشونه بين وجود خاص طاغ، إنما هو وجود عام أيضًا، هو ما يحاربه ماركس مسميًا إياه الاستلاب الذاتي للإنسان. لأن البرجوازي كمواطن - وبسبب نظرته إلى نفسه كفرد خاص - هو شيء مختلف عن ذاته بالضرورة، وخارجي وغريب عن نفسه من ناحية بقدر غربة حياته الخاصة عن الدولة من ناحية أخرى. دولته هي دولة «مجردة» لأنها كتنظيم بيروقراطي معقلن، تترفع عن الواقع، أي عن الحياة الخاصة لمواطنيها، كما أن هؤلاء يترفعون عن الدولة كأفراد. لذا، فإن المجتمع البرجوازي الراهن بكليته هو مبدأ الفردانية المتحقق، فالكينونة الفردية هي غايته الأسمى وما عدا ذلك كله وسائل فحسب. أن يكون الإنسان مدعوًا إلى الانتساب إلى الدولة فهذه الدعوة «مجردة» بالضرورة، طالما أن ظروف الحياة المعاصرة الفعلية تفترض الفصل بين الحياة الواقعية الحقيقية والحياة السياسية. إن الإنسان المعاصر نفسه هو الشكل الخاص

---

(35) يُنظر: Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right.*
تظهر أكثر صلاحية هذا التوصيف من خلال الاستنتاج المنافي الذي توصل إليه فيبر عندما اعتمده.

للإنسان بوصفه فردًا خاصًا، وذلك بالتباين مع الحلقة العامة الكونية. أما في الحياة الاجتماعية الشيوعية الجماعية فالوضع معكوس تمامًا، حيث يشارك الأفراد كأفراد، شخصيًا وبشكل كامل، في الدولة بوصفها «جمهوريتهم (شيئهم العام)»[36] (res publica).

في رسالة كتبها في عام 1843، صرح ماركس عن نيته انتزاع الواقع الحقيقي من داخل أشكال الواقع الموجود ذاته، وهو ما يكافح من أجله كغاية أسمى، «ومن النزاع داخل دولة غير سياسية في الأساس لكونها سياسية فحسب، نزاعًا داخل إنسان المجتمع البرجوازي، وذلك في سبيل اكتشاف عالم جديد من خلال نقده هذا العالم الذي أضحى عجوزًا[37]. إن البلورة «الإيجابية» لمفهومه عن مجتمع إنساني وعن الكائنات الإنسانية تطورت بالفعل كليًا وحصريًا كتجاوز نقدي للتناقض - المفترض مسبقًا - بين الحياة العامة والحياة الخاصة داخل المجتمع البرجوازي. الإنسانية المخصخصة للفرد البرجوازي يجري تجاوزها على شكل حياة جماعية تحيط بجميع

---

(36) يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, pt. 1, section c, «Communism».

يشير ماركس في الوقت عينه إلى أن الفرق بين الفرد «الشخصي» و«العرضي» نسبي، ويتخذ معاني مختلفة تمامًا في مراحل ومجتمعات مختلفة. بالتالي، وعلى سبيل المثال، قد يتخذ «مقامه» أو عضويته العائلية معنى عرضيًا في القرن الثامن عشر ربما، لكنه يأخذ دلالة شخصية عالية الأهمية في أزمنة أخرى. بالتالي، في كل حالة على حدة، يحدد حيز حياتي معين الطابع المميَّز لمفهومي «الإنسان» و«الفرد» الواقعيين والعامين. هذا الحيز المحدد، في العصر البرجوازي، هو الحيز الخاص.

(37) يُنظر: Marx's letter of September 1843 to Ruge. Subsequently published in: *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844).

بعد ذلك بعشر سنين، في عام 1852 قدم ماركس تقريرًا مختصرًا عن «العالم الذي نقدم في السن» في *Bonaparte The Eighteenth Brumaire of Louis* (**الثامن عشر من برومير لويس بونابرت**) يصف فيه هذه المرحلة بكاريكاتور للثورة البرجوازية الكبرى. عواطف هذه المرحلة تخلو من الصدق، وحقائقها تخلو من العواطف. وواقعها الذي أصبح «باهتًا وبلا طعم» قابل للتحمّل عبر الاستدانة فحسب، مسارها تكرار متواصل لنوبات متشابهة من الأزمات والارتخاء، بتناقضاتها الموصوفة التي تصل إلى ذروتها قبل تدوير زواياها وخسوفها، وبتاريخها الخالي من الأحداث، وبأبطالها الذين من دون بطولات، وبالحيرة كقانونها الأول. في النظرة التاريخية إلى المرحلة، لا ريب في معاصرة كيركيغارد في «Critique of the Present Time» («نقد الزمان الحاضر») لماركس، وكيف جسد كلاهما في أعماله القطيعة مع فلسفة الروح الهيغلية، ولو في اتجاهات مختلفة.

جوانب كينونة الإنسان، بما فيها وجوده «النظري»، محولة إياه إلى كائن شيوعي شمولي، في تباين واضح مع الشيوعية «الواقعية» (لدى كابيه[38] وويتلنغ[39] وغيرهما) التي لا تشكل سوى «تجريد منعزل ودوغمائي»، كونها مجرد «تعبير عن المبدأ الإنسانوي الواقع في عدوى نقيضه، أي الحياة الخاصة»[40]. وبالفعل فإن «المبدأ الاشتراكي في مفهومه هذا» يشكل جانبًا واحدًا فحسب من «واقع الحياة البشرية الأصيلة».

هذا الاختزال الراديكالي والتدمير لجميع أنماط الوجود التي انفصلت واستقلت عن بعضها بعضًا يتماثلان مع إعادة استيعاب البشر أنفسهم جميعَ الخاصيات الدينية. لأن الدين لم يعد «الأساس»، بل «الظاهرة» فحسب، أي طريقة ظهور المحدوديات البشرية، في حين أصبح الأساس الفعلي هو حصر الوجود البشري نفسه بالفرد الخاص، وهو نوع من المحدودية لم يعرف لها مثيل في العصور القديمة أو العصور الوسطى[41].

---

(38) إتيان كابيه (Étienne Cabet) (ديجون في فرنسا 1788 – ميسوري بأميركا 1856): مفكر سياسي فرنسي كان أول من نحت مصطلح شيوعية في عام 1840 ودعا إلى نوع من الشيوعية المسيحية، حيث صنفه ماركس وإنغلز في عداد الاشتراكيين الطوباويين في مقابل اشتراكيتهم العلمية. وقد أسس كابيه جامعة طوباوية على شكل مدينة فاضلة على ضفاف البحيرة الحمراء في تكساس. (المراجع)

(39) فيلهلم وايتلنغ (Wilhelm Weitling) (ماغدبورغ 1898 – نيويورك 1871): منظر وكاتب ومحرض سياسي اجتماعي ألماني. يعتبر أول منظر ألماني للشيوعية وأحد الاشتراكيين الطوباويين المسيحيين. أسس عصبة العادلين وهي أول منظمة رائدة سبقت أن بشرت بالأحزاب الاشتراكية والشيوعية في أوروبا والعالم. (المراجع)

(40) لقراءة رأي معاكس، يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, pt. 1, section c, «Communism».

حيث تفهم الشيوعية بالتحديد بوصفها تلك الموجودة «في الواقع»، مع كون «واقعها» يتصف عمومًا بالـ «حركة».

(41) كان العبد هو الشخص الخاص الحقيقي في العصور القديمة، كونه لم يشكل جزءًا من **الجمهورية** (*res publica*)، لكنه ولهذا السبب بالذات لم يكن «إنسانًا» بالمعنى الكامل. كذلك في العصور الوسطى، فكل حيز خاص تضخّم وأصبح حيزًا عامًا. «إن حياة الناس وحياة الدولة تتماهيان في أثناء العصور الوسطى. الإنسان كان المبدأ الحقيقي للدولة، لكنه إنسان غير حر». الثورة الفرنسية هي أول ما حرر الإنسان سياسيًا كبرجوازي، ثم طورت الوضع الخاص في حد ذاته جاعلة منه الوضع المميز للوجود الإنساني، على الرغم من نيتها تحويل كل إنسان إلى مواطن.

يض ماركس في رفضه السمة الدينية الخاصة بالإنسان لدى نقاشه رونو باور عن **المسألة اليهودية**. من الجملة الأولى يذهب ماركس أبعد لة العملية الظاهرة، أي كيفية التحرر السياسي لليهود في ألمانيا: لن يكون سياسي لليهود معنى إن لم يتحرروا «إنسانيًا» بشكل مسبق. فبحسب ا اليهود ولا الألمان (المفترض بهم تحرير اليهود) كانوا متحررين بهذا «لماذا يقلقون من نيرهم الخاص في حين أنهم يقبلون بالنير العام»؟ ركس باور على أنه طالما الدولة مسيحية واليهود يهود، فإن الاثنين على حد سواء؛ الأول في منح التحرر (الإنساني) والثاني في قبوله. يعتبر كما باور أن اختصار هذه المسألة بكونها مسألة علاقات «بشرية» هو بمثابة «النقدي» و«العلمي» الوحيد الصالح لطرحها. لكن حين يكف الأمر عن وتيًا يتوقف النقد لدى باور، وهنا يأخذ ماركس مساره الخاص مستكشفًا بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني. إن حدود التحرر السياسي تظهر بوضوح في معطى «أن الدولة في وسعها أن تكون حرة من دون ن الإنسان في حد ذاته حرًا». المطلوب من أجل التحرر الفعلي لليهود، سيحيين، ليس حريةً دينيةً تقررها الدولة، بل تحرر الإنسان من الدين في .. لذا، فإن المسألة هي مسألة عمومية وجوهرية، تتعلق بالتحرر من جميع خصوصية المميزة في الحياة البشرية بكليتها: التحرر من التخصصية في كما التحرر بالقدر نفسه من الدين ومن الخصخصة التي تفصل الفرد عن ح الاجتماعية العامة.

فارق بين الشخص الديني والمواطن هو نفسه بين الحانوتي والمواطن، بين المياوم والمواطن، وبين مالك الأرض والمواطن، وبين الفرد الحي المواطن. والتناقض بين الإنسان المتدين والإنسان السياسي، هو التناقض نسه بين البرجوازي والمواطن (بالفرنسية في الأصل (Citoyen))، وعضو لمجتمع المدني وجلد الأسد السياسي عنده[42].

---

42) يُنظر: Karl Marx, «On the Jewish Question».

يُنظر كذلك رسالة روج إلى ماركس (1843) حيث يقتبس «شعارًا لتوجهاته» إعلان هولدرلين H(الشهير في *Hyperion* (هيبريون): «ترون حرفيين ولا ترون بشرًا، ترون مفكرين ولا ترون =

أما باور فيتجاهل هذه القطيعة بين الدولة السياسية والمجتمع المدني - أي التناقضات «الدنيوية» - ويوجه نقده نحو التعبير الديني عنها فحسب. هذه القسمة في البشرية بين اليهودي والمواطن، وبين البروتستانتي والمواطن، لا تشكل إلى هذا الحد خدعة تمارس ضد المواطنية، بل هي نمط سياسي محض في الانعتاق من الدين. إن عملية تعيين خصوصية الدين هي بحد ذاتها مجرد تعبير عن التشظي الواسع الانتشار الذي يحكم الإنسان العصري في المجتمع البرجوازي، وتعبِّر ببساطة عن «التباعد بين الإنسان والإنسان»، أي الاستلاب الذاتي للإنسان (بمعنى آخر هي القسمة الذاتية بين «الحياة الفردية وحياة النوع «البشري»).

> بالتالي نحن لا نقول لليهود كما قال باور: ليس بوسعكم التحرر سياسيًا ما لم تحرروا أنفسكم من اليهودية بشكل كامل، بل نقول لهم: لأنكم تستطيعون التحرر سياسيًا من دون إنكار يهوديتكم بشكل كامل ومطلق، فإن التحرر السياسي بحد ذاته ليس تحررًا إنسانيًا. إذا كنتم تريدون أيها اليهود أن تكونوا متحررين سياسيًا، من دون أن تحرروا أنفسكم إنسانيًا، فإن عدم الملاءمة والتناقض لا يكمنان فقط في أنفسكم، بل في طبيعة ونوع التحرر السياسي. إذا ما بيقتم سجناء هذه المقولة عندها تتشاركون في السجن العمومي. تمامًا كما تتمسحن الدولة حين تعتمد موقفًا مسيحيًا تجاه اليهود، على الرغم من كونها دولة، هكذا يتسيس اليهودي حين يطالب بحقوق المواطنة على الرغم من كونه يهوديًا[43].

يتابع ماركس في تبيان عدم اكتمال التحرر مناقشًا الطابع المحدود لقوانين حقوق الإنسان في فرنسا وأميركا. هنا أيضًا يتوضح أن حقوق الإنسان (droits de l'homme) ليست حقوق إنسان، بل امتيازات برجوازية كون هذا «الإنسان» (homme) خصوصًا، المحدد تاريخيًا كـ «مواطن» (citoyen) جرى تمييزه

= بشرًا، وترون أسيادًا وخدمًا ولا ترون بشرًا...»، وإعلان ماركس في رده عن موافقته على ذلك.
[إشارة إلى قصة «الحمار الذي لبس جلد الأسد» وهي من قصص خرافات إيسوب اليوناني، ولعلها موجودة عند غيره]. (المراجع)

(43) يُنظر: Marx, «On the Jewish Question».

الذاتي كبرجوازي. لذا، فإن إعلان حقوق الإنسان افترض - بالفعل - أن الإنسان هو البرجوازي أو الشخص الخاص بوصفه الشخص الجوهري والأصيل.

> لذا، فإن أيًا مما يسمى حقوق إنسان لا يذهب أبعد من الإنسان الأناني، أي الإنسان كعضو في المجتمع المدني، الفرد المنفصل عن الجماعة، أو المنسحب نحو نفسه والمنشغل كليًا بمصالحه ونزواته الخاصة. في حقوق الإنسان لا ينظر إلى الإنسان على الإطلاق ككائن في نوع، بل بالعكس فإن حياة - النوع في حد ذاتها، أي المجتمع، تبدو للفرد أنها نظام خارجي عنه، وأنها تقييد لاستقلاله الأصلي. عندئذ، يختصر الرابط الوحيد بين البشر في الضرورة الطبيعية، وفي الحاجة كما في المصلحة الخاصة، وفي الحفاظ على ملكياتهم وأشخاصهم الأنانية[44].

بالتالي، فإن التحرر الإنساني الأصيل يبقى مشروعًا مطلوبًا تحقيقه.

> إن التحرر السياسي يعيد الإنسان نحو الانتماء إلى المجتمع المدني من ناحية، أي كفرد مستقل وأناني، وإلى المواطنية من ناحية أخرى... يكتمل التحرر البشري حين يمتص الشخص الفرد الفعلي إلى داخله المواطن المجرد. عندما يتحول الفرد إلى كائن في نوع، إن على مستوى حياته اليومية أو عمله وعلاقاته. عندما يتعرف إلى قواه الذاتية وينظمها كقوى اجتماعية، حيث لا يفصل بعدها بين هذه القوة الاجتماعية ونفسه كقوة سياسية[45].

إن الحرية التي على الإنسان بلوغها عبر الانعتاق، في مفهوم ماركس، هي الحرية بمعنى الفلسفة الهيغلية للدولة؛ أي الحرية ضمن أعلى درجات الجماعة، بالتباين مع الحرية الظاهرية لـ «الفرد المنعزل». وبما أن الإنسان المنتمي للمدينة-الدولة (polis) اليونانية كان أكثر حرية في هذا القبيل من إنسان المجتمع البرجوازي، وبما أن المسيحية «ديمقراطية» هي أيضًا في مبادئها طالما تعامل كل إنسان بصفته «كائنًا ذا سيادة»، ففي استطاعة ماركس القول:

---

(44) Ibid.

(45) Ibid.

علينا إعادة إحياء روح الاحترام للذات وللحرية لدى الإنسان. وحده هذا الشعور، الذي فارق العالم مع الإغريق ومع اختفاء المسيحيين في غياهب السماوات، في وسعه أن يولّد من المجتمع جماعة إنسانية، ودولة ديمقراطية فيها يبلغ الإنسان أسمى غاياته[46].

في جماعة من هذا النوع فحسب تصبح الحرية الفردية الأصيلة ممكنة، حيث تستجيب هذه الجماعة للطبيعة الجوهرية للإنسان، وتولّد تغييرًا اجتماعيًا يطاول الوجود الإنساني والوعي الذاتي (تغيير لا يتولد بشكل داخلي صرف ولا خارجي صرف). في المقابل، فإن الفرد الخاص في المجتمع البرجوازي حر في نزواته الخاصة لا غير. هو في الواقع تابع تمامًا و«منضو تحت قوى موضوعية»[47].

البروليتاريا كتعبير اجتماعي مباشر عن الاستلاب الذاتي للإنسان

إذا كان الكتاب الاشتراكيون يسندون هذا الدور التاريخي العالمي للبروليتاريا، فليس لأنهم يعتبرون أفرادها من الآلهة، بل على العكس. (ماركس، **العائلة المقدسة**، التعليق النقدي الرقم 2 على برودون).

وقبله احتوت مقدمة **نقد فلسفة الحق عند هيغل** على الجملة الآتية: «إن انحلال المجتمع، كوضعية خصوصية، هو البروليتاريا». فالاحتمال الموضوعي للانعتاق الإنساني لا يكمن في البروليتاريا لأنها طبقة معينة من المجتمع البرجوازي، بل لأنها مجتمع خارج المجتمع،

لا يطالب بموقع تقليدي، بل بموقع بشري لا يتعارض مع عواقب محددة فحسب، مع منطلقات النظام السياسي الألماني نفسها. هي في النهاية شريحة لا تستطيع التحرر ذاتيًا من دون أن تحرر نفسها من جميع شرائح المجتمع

(46) يُنظر: Letter to Ruge, May 1843, published in: *Deutsch-Frazösische Jahrbücher*.

لذا، فإن الديمقراطية الحقيقية، في معناها الأول لدى ماركس، هي «المجتمع من دون طبقات» بمعنى مدينة (polis) جرت مثلتها نحو العالمية، أو «جماعة للأحرار» بالمعنى الأرسطوطاليسي. يُنظر: Lewalter, «Zur Systematik der Marxschen Staats».

(47) يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, pt. 3, section 1, «The Ego and his Own».

الأخرى، ومن دون أن تحرر بالتالي جميع تلك الشرائح الأخرى. هي بالمختصر خسران كامل للإنسانية لا يعوض عنه سوى بالافتداء الكامل للإنسانية[48].

في البروليتاريا، بمعناها الذي سبق، وجدت فلسفة ماركس - حيث الإنسان «ككائن - نوع» هو الكائن الأسمى - سلاحها الطبيعي، ووجدت البروليتاريا في المقابل سلاحها الفكري في فلسفة ماركس. «الفلسفة هي عقل هذا التحرر والبروليتاريا قلبه». كذلك يلاحظ ماركس في **العائلة المقدسة** أن الطبقة المالكة والبروليتاريا على حد سواء تمثلان جوهريًا الاستلاب الذاتي نفسه، فإن الأولى تشعر بالرضا والتكريس عبر هذا الاستلاب ولا تمتلك وعيًا نقديًا لوضعها، فيما الطبقة الأخرى «تعي نزع الإنسانية عنها وتسعى بالتالي إلى التغلب على ذلك». البروليتاريا هي الوعي الذاتي لـ «السلعة» إذا صح التعبير لأنه يجب عليها تغريب نفسها كما السلعة، لكنها بفعلها هذا تطور وعيًا نقديًا ثوريًا، أي وعيها الطبقي. مع ذلك، وبمعنى ما، يبقى البروليتاري أقل فقدانًا لإنسانيته من البرجوازي، لأنه هو هكذا بشكل واضح، من دون موارية ذاتية ومن دون أمثلة[49]. ولأن البروليتاريا تختصر في ظروف حياتها جميع ظروف الحياة الاجتماعية العصرية «في لاإنسانيتها القصوى»، فهي غير قادرة على التحرر الذاتي من دون أن تحرر في طريقها المجتمع كله. نجد في **الأيديولوجيا الألمانية** توسعًا أكثر في نقاش هذه الوظيفة الكونية الإنسانية للبروليتاريا في ضوء كونية الاقتصاد العالمي العصري وتفاعلاته.

> إن بروليتاريي عصرنا الحالي، المقصيين عن أي نشاط ذاتي التسيير، يمتلكون وحدهم القدرة على تعزيز نشاطهم الذاتي الكامل وغير المنحصر الذي يتضمن الاستحواذ على مجمل القوى المنتِجة وما يلي ذلك من تطوير شامل للقدرات. جميع تجارب الاستحواذ الثوري السابقة كانت محدودة في غايتها. فالأفراد الذين حدّت نشاطهم وسيلة إنتاج معينة وتفاعل محدود

---

(48) يُنظر: Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right.*

(49) يُنظر تحليل لوكاش في: Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1923; 1971), pp. 173-181.

استطاعوا الاستحواذ على تلك الوسيلة بعينها فحسب، وبلوغ أشكال جديدة من المحدودية فحسب. يحصِّلون وسيلة الإنتاج، لكنهم يستمرون في خضوعهم لتقسيم العمل ولوسيلة الإنتاج الخاصة بهم. في جميع الاستحواذات السابقة بقيت كتلة من الأفراد خاضعة لوسيلة إنتاج وحيدة، فيما أن البروليتاريا حين تخوض معركة الاستحواذ فسوف تضع بيد كل فرد كتلة من وسائل الإنتاج وتصبح الملكية حينئذ خاضعة للكل. ويصبح المسار العصري الكلي خاضعًا للفرد فحسب حين يصبح خاضعًا للكل[50].

لذلك، فإن البروليتاريا تتخذ دلاليتها الجوهرية والكلية، في تشابه مع الطابع السلعي لجميع الأشياء المعاصرة، ليس بسبب اعتبار البروليتاريين بمثابة «آلهة»، بل لأن البروليتاريا تتضمن بالنسبة إلى ماركس الإنسان في كليته، الكائن-النوع في نفيه، في أقصى استلابه الذاتي. لأن الأجير قد جرت خورجته كليًا من خلال «مشاكل الحياة الدنيوية»، لأنه ليس بإنسان في أي حال، لكنه شخص يسعِّر عمله ويبيعه، أي سلعة مشخصنة، فإن وضعه له وظيفة كونية. يكشف الاقتصاد عبره، بشكل واضح، عن نفسه كقدر عام للإنسانية، ومع الأهمية المركزية للبروليتاريا كنواة المسألة الاجتماعية المعاصرة، يصبح الاقتصاد بالضرورة «تشريحًا» للمجتمع البرجوازي. مع الانعتاق الذاتي للبروليتاريا بوصفها الشريحة الكونية التي لا تمتلك مصالح خاصة تطالب بتعزيزها، ينحل نمط وجود «الإنسان الخاص» بالتزامن مع انحلال الملكية الخاصة والاقتصاد الرأسمالي الخاص، أي ما يشكل العناصر الأساسية لميزته الخصوصية. حينئذ، يُتجاوز هذا الأخير عبر الإنسانية الكلية للجماعة وعبر الملكية الجماعية والاقتصاد الجماعي الذي يتشارك فيه جميع أعضائها. وتُستبدل حينئذ اللاتبعية الافتراضية لدى الفرد البرجوازي بالحرية الإيجابية لأعلى درجات الجماعة، وليس عبر «أشكال الجماعة المحلية الأصغر» ولا عبر «الارتباطات المباشرة في ما بين الأفراد»[51]، بل عبر جماعة الحياة العامة.

---

(50) يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, pt. 1, section B.3.

(51) بالنسبة إلى فيبر، يعود ذلك إلى كون القيم «المطلقة» انسحبت من «الحقل العام». يُنظر مقالاته: Weber, «Science as a Vocation»; Max Weber, «Politics as a Vocation,» (1919), in: H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947).

ببساطة، لم يقم ماركس بالبحث والتحقيق، متبعًا منهج علم الاجتماع الإمبيريقي المتخصص، في مجرد الروابط والعلاقات والتناسبات و«التفاعلات»[52] بين مجالات الواقع المنفصلة والمتوازية جوهريًا، أو العوامل التي يُتخذ مجموعها لتشيكل الواقع بكليته. لم يكن عالِمًا إمبيريقيًا مجرّدًا[53]. وكان مع ذلك فيلسوفًا ماديًا مجردًا انكب على استنتاج كل شيء من الاقتصاد وحده. فقد عمد ماركس بالحري إلى تحليل التماسك التام لمجتمعنا استنادًا إلى مفهوم الاستلاب الذاتي، بعد أن رأى ذروته في البروليتاريا. ونظر إلى الاستلاب الذاتي من زاوية احتمال تجاوزه الذي يعني لدى ماركس تحديدًا تجاوز «تناقضات البرجوازية» (كما صاغها هيغل)، أي تناقض الخاصية والعمومية، وتناقض الحيز العام والحيز الخاص، في اتجاه مجتمع ليس «خاليًا من الطبقات» فحسب، بل «مزالة منه» العقلنة في «جميع» جوانبه، وحيث «الإنسان بصفته هذه» كائن-نوع اجتماعي[54]. كون الاستلاب الذاتي «يحدِّده» نمط الإنتاج «المادي» ومراحل تطوره، وتقسيم العمل «الطبيعي» - أو بشكل عام مجموع ظروف الحياة الملموسة - لا يعني أنه ناتج فحسب من انحراف محدد واقتصادي بحت. ولا يعني كذلك أنه ناتج من «دخائل ما» بسيطة وغير ذي أهمية، ولا من «خوارج» شاملة، فالاثنان غير قابلين للفصل إذا كان «الإنسان» هو «العالَم» الإنساني، وحياته «تعبير عن الحياة»، و«وعيه الذاتي» هو «الوعي الكوني».

---

(52) يُنظر: Korsch, p. 70, n. 56.

(53) (يشتق ماركس التعبير من من هيغل). يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, pt. 1, section A.

(54) المقصود بالكائنات/النوع (Gattungswesen) ليس المعنى الطبيعاني الأخلاقاني الذي قصده فيورباخ، بل المعنى الهيغلي لوحدة مصالح عامة وخاصة معينة. يُنظر: Ibid., pt. III, «Saint Max».

من البدهي أن تصور ماركس لعملية نزع العقلنة لم يكن رجوعًا طوباويًا إلى نوع من «الشيوعية البدائية»، وإنما بوصفها مرحلة عليا من العقلنة على شكل تنظيم عقلاني فعلًا لعلاقات الإنتاج ككل تحت سلطة رقابة عمومية وعلى قاعدة مستوى تطور عملية الإنتاج التي وصلت إليها. من هنا، نرى أيضًا في كتاب رأس المال فكرة الحرية مختزلة إلى تصريح مقتضب بأنه حتى بعد عملية اشتراكية الإنتاج، فإن «عالم الحرية» سيبدأ خارج حقل الإنتاج المادي بالتحديد، في حين أنه في عالم الشغل الذي تحدده الحاجات الخارجية والضرورة، فإن الحرية تقوم على أن «الإنسانية المشتركة»، المنتجين المتشاركين، ينظمون علاقاتهم مع الطبيعة «عقلانيًا». يُنظر: Marx, *Capital*, vol. 3, ch. 48.

إن **الأيديولوجيا الألمانية** كما **العائلة المقدسة** إلى حد ما، يذهبان أبعد من **نقد فلسفة الحق عند هيغل**، ليس عبر التخلي عن مفهوم الاستلاب الذاتي، بل عبر جعله ملموسًا أكثر. ويضحى المفهوم ملموسًا أكثر حين لا يرتكز سببيًا على عامل اقتصادي مجرد، بل حين يدمج في السياق العام الملموس والمحدد لظروف الحياة الواقعية، وحين يؤخذ النوع الفلسفي، أي الإنسان الذي حدده التاريخ الملموس، في الاعتبار[55]. كذلك، فإن الإنسان «الحقيقي فعلًا» ليس مجرد إنسان «في وجوده العرضي... كيفما أتى... وكيفما يموْضعه (أي يحوله إلى موضوع وينزع ذاتيته) مجمل التنظيم الكامل لمجتمعنا» أو «مظهره» المجرد، لأن «حقيقته الفعلية» تكمن في فكرة الإنسان.

فكرة الإنسان لدى ماركس ليست أكثر ذهنية وتأملية من فكرة أي ناقد اجتماعي آخر. الحقيقة الواقعية التي تستند إليها، بقناعة ماركس، هي مسألة المجتمع في منحى تطوره التاريخي، وهذه «الحقيقة الواقعية» تحفز على التفكير وليست «فكرًا يحاول الإحاطة بالواقع». في **الأيديولوجيا الألمانية** «صفى ماركس حساباته» بالتأكيد مع وعيه الفلسفي الخاص، لكنه وفي تباين مع «العلم العلمي»[56] لدى الكثير من الماركسيين، بقي محتفظًا بوعي فلسفي لم يقد ماركس الهيغلي إلى التوسع في «الظروف الواقعية» للوجود البشري فحسب، لكنه قاده أيضًا إلى الامتناع عن استنتاجات غير مشروطة انطلاقًا من تلك الظروف، وعن اختصار «الوعي» في «الكائن الاجتماعي» أو على العكس. بدل ذلك أراد ماركس تحقق الفلسفة عبر تجاوزها وتجاوزها عبر تحققها[57]. مع ذلك، فإن شكل تحقق الفلسفة وطريقته اللذين اقترحهما يحددهما بالضرورة ما كان قد صادفه بصفته «ما يوجد حقيقة» داخل ما يوجد، أي في التحليل الأخير وفقًا لما رغب فيه، وهذا ما يميزه من فيبر.

---

(55) يُنظر: Marx & Engels, *The German Ideology*, esp. pt. III, «Saint Max».
وكذلك نقد تقسيم العمل كـ «نوع» مجرد، في: Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*.

(56) هذا التشابه مع نقد ماركس لـ «النقد المأزوم» مصدره كارل كورش (Karl Korsch).

(57) يُنظر: Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*.

الفصل الرابع

نقد فيبر للتصور المادي للتاريخ

«النقد الوضعي للتصور المادي للتاريخ»[1] كان العنوان الذي أعطاه فيبر لمحاضراته عن علم الاجتماع الديني التي ألقاها في عام 1918. قبل ذلك بسنوات عشر، في نقده لـ «ما يسمى» تخطي ستاملر[2] للتفسير المادي للتاريخ[3]، كان فيبر قد أظهر نقده غير المباشر للماركسية في ما يخص منهجيتها الأولية. «التصور المادي للتاريخ» كما افترضه النقد الفيبري لا نجده في ماركس نفسه لا بالخلاصة ولا بالاسم، ولا خصوصًا في ماركس الشاب الذي لم يكن قد صفى حساباته مع «وعيه الفلسفي»[4]. بل هو نتاج «الماركسية» الاقتصادوية العامية المشتقة من إنغلز ومن ماركس المتأخر. المحتوى الكامل والأصيل لتحليل ماركس النقدي للإنسان في المجتمع البرجوازي كان في تلك الأثناء خفيًا عن الأنظار. نقد فيبر لماركس أتى متأثرًا بذلك، وفي غير محله، ويتشابه مع سوء الفهم الذي أبداه علم الاجتماع البرجوازي لاحقًا تجاه الهدف الأصيل والشامل لعلم الاجتماع الفيبري. تمامًا كما عتّم اللاحقون، عبر إضافاتهم الموصوفة ونقاشاتهم المنهجية، على اهتمام فيبر الريادي باستقصاء ظاهرة العقلنة التاريخية، كذلك عتّم فيبر نفسه - ومعه دعاة الماركسية العامية - في سجاله مع الماركسية على اهتمام ماركس بظاهرة الاستلاب الذاتي البشري التاريخية. لكن نقد فيبر، ولو أتى مخطئًا بالشكل، عبّر بوضوح عن الطبيعة الفعلية لخلافه مع ماركس، والتي يجب عزلها عن الشكل الخاطئ لهجومه

---

(1) يُنظر: Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (New York; London: Wiley Interscience, 1926; 1975), p. 604.

(2) كارل ستاملر (Karl Eduard Julius Theodor Rudolf Stammler) (1865-1938): فيلسوف ألماني من عائلة رجال حقوق وقانون، اختص بفلسفة القانون وعمل على التمييز بين المفهوم الشكلي المحض للقانون والمثال أي تحقيق العدالة. (المراجع)

(3) يُنظر: Max Weber, *Critique of Stammler* (New York: Free Press, 1907; 1977).

(4) يُنظر مقدمة: Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy.*

على الماركسية، وذلك بغية إعادة الخلاف بينه وبين ماركس إلى أرضيته الأصلية.

نقد فيبر غير المباشر لماركس في السجال مع ستاملر

إذا ما تجاهلنا واقع أن الهدف من مسرحية الحوار بين أصحاب القناعات الفلسفية الاجتماعية «الروحيين» أو حتى «الماديين» و«الإمبيريقيين» السوسيولوجيين أصحاب «الحس السليم» (فيبر)، كان التطبيق المباشر لتبني ستاملر وتعديله للتصور المادي للتاريخ، وركزنا انتباهنا على أن الطريقة التي يعبِّر فيها فيبر عن موقفه تجاه ستاملر شبيهة بطريقة تعبيره عن موقفه تجاه ماركس، حينئذ نستطيع أن نستنبط من القسم الثاني من هذا النقد عرض فيبر اللاحق لموقفه الخاص، ورؤيته المتلازمة في نقده لماركس. الأطروحة الروحانية القائلة أن التاريخ البشري، بما فيه من أحداث سياسية واقتصادية، يعكس «في التحليل الأخير» صراعات دينية فحسب، والمطلوب بالتالي تفسيره بطريقة أحادية وغير ملتبسة (لا بناؤه على عدد من الحلقات السببية المتقاطعة)، تلك الأطروحة هي بحسب فيبر غير قابلة «إمبيريقيًا» للبرهان أو للنقاش بعكس الأطروحة المادية (تعارضه معها هو في محتواها فحسب، وليس في منهجيتها) التي تؤكد أن الصراعات الاقتصادية هي، «في التحليل الأخير»، العامل الحاسم في التاريخ البشري.

أما فيبر «الإمبيريقي» السوسيولوجي، فيؤكد، معارضًا وجهتي النظر تينك على حد سواء، على استحالة صوغ موقف علمي حول الدلالة السببية العامة للعامل الديني في الحياة الاجتماعية على العموم[5]. يمتلك ذلك الصوغ الدوغمائي للمسألة قيمة «إرشادية» في أحسن الأحوال، لكن مدى تعليله

(5) يفترض فيبر أن مسألة «الكلية» بمكن أن تطرح «سببيًا» بالمعنى العلمي. ويصبح ذلك معقولًا فحسب إذا اعتبرنا الكلية كجمع لجزءين: الدين والمجتمع. لكن بحث فيبر معني فعلًا بكلية لا تحتمل فكرة جمع كهذا، وتحديدًا كلية المنحى التاريخي نحو العقلنة - التي يصعب اشتقاقها وافتراضها في ميادين معينة. يُراجع تمييز لوكاتش بين «واقع» مناحي تطور التاريخ العام، وبعض «الوقائع» الإمبيريقية المحددة: Ibid., pp. 202-203.

بـ«الوقائع» يحدده التحقيق التاريخي في حالات تاريخية محددة فحسب. لذلك، من الممكن الذهاب أبعد في التوصل إلى قواعد عامة تحكم المسار التاريخي. (بذلك تكون النتيجة الإيجابية الفعلية من نقد فيبر لستاملر هي تحليل المعاني المختلفة للاتساقات المحتملة). إن المنظور العلمي الشامل، إذا كان ممكنًا، لا يقوم على عنصر وحيد بشكل دوغمائي، أي على عامل وحيد، وجعله بمثابة «الصيغة العالمية» بمجملها، الأمر الذي يقتنع به «الدوغمائيون» وحدهم، بل على التقدم من أحادية الجانب الضرورية في كل نمط من أنماط المراقبة العلمية المحكومة بزاوية رصد معينة تحدد سمات الشيء المراقَب، نحو نمط مراقبة متعدد الجانب. وإلا فما المانع عندئذ من محاولة استنباط الحياة الاجتماعية، في التحليل الأخير، «من تخطيط المخ أو من تأثير البقع الشمسية، أو حتى من اضطرابات الجهاز الهضمي».

نقد فيبر لماركس في علم الاجتماع الديني

هذا التقرير الشديد الاختصار عن نقد فيبر لستاملر يتشابه بالتأكيد مع ذلك الذي نجده في الإحالات المتفرقة إلى ماركس في كتاب فيبر عن علم الاجتماع الديني[6]. فتلك الإحالات لا تهدف أبدًا إلى النقد الإيجابي للتصور المادي للتاريخ بمعنى تعارضه مع المقاربة الروحانية، بل تطمح إلى الإيجابية في رفضها الجذري أيَّ نوع من الاستنتاجات النهائية، واستبدالها بتحليل تاريخي «ملموس» لجميع العوامل المحدِّدة الواقع التاريخي، ساحبة البساط بالتالي من تحت أقدام أي صوغ أحادي الجانب متأتٍّ من ميتافيزيقا التاريخ، روحانيةً كانت أم مادية. وفق ذلك فإن ما يُسمى روح الرأسمالية لا يفهمه فيبر

---

(6) يُنظر: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1904; 1976), esp. pp. 90-92, 183, 277-278.

وفي مقدمة مقالاته عن الأخلاقيات الاقتصادية في الديانات العالمية (The Economic Ethic of the World religions)، في: H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947), esp. pp. 267-268.

يُنظر أيضًا: Max Weber, ««Objectivity» in Social Science and Social Policy,» (1904), in: E. Shils & H. Finch (eds.), *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949), pp. 68-70.

بالمعنى الماركسي العامي، أي بصفته مجرد الروح الأيديولوجية لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، ولا بصفته روحًا دينية ابتدائية مستقلة تمامًا عن الرأسمالية. هو موجود بالنسبة إليه بوجود وجهة عامة نحو عقلنة السلوك الحياتي المناطة بالشريحة البرجوازية للمجتمع، والتي تقيم تجاذبًا اختياريًا بين الاقتصاد الرأسمالي من جهة والأخلاقيات البروتستانتية من جهة أخرى.

يجب ألا يضللنا كون فيبر نفسه، في تعزيزه للجانب النقدي في تصريحاته عن المادية الاقتصادية، أعطى بين الحين والآخر طابعًا نقديًا لتصوره الأساس، وتمسك بهذه الذهنية كما لو كانت «قاعدة أخلاقية»[7]. ثم ما لبث أن تراجع عن الحدة المحيرة في وجهة نظره: «يجب عدم التمسك بأطروحة عقيدية تبسيطية» من مثل أن «روح الرأسمالية... تنبع من تأثير الإصلاح (البروتستانتي) بالتحديد، أو أن الرأسمالية كنظام اقتصادي هي نتاج الإصلاح». قبيل خاتمة مقالته يؤكد فيبر بشكل أوضح أنه لم يقصد في التقرير السببي عن الثقافة والتاريخ استبدال «مادية» أحادية-الجانب بـ «روحانية» أحادية الجانب كذلك، فالاثنتان ممكنتان بالتساوي. وإذا فهمنا ذلك جيدًا فمعناه أن الاثنتين مستحيلتان من الناحية «العلمية»[8]! ولا تعود استحالتهما العلمية إلى معايير علمية موضوعية، بل استنادًا إلى الاعتراف بمسار العقلنة ككل، ويشكل العلم «الإمبيريقي»، الواقعي والمتخصص أنموذجًا متفوقًا عن هذا المسار[9].

على الرغم من رفضه، من تلك الخلفية، ميتافيزيقا التاريخ، تبتعد أبحاث فيبر في روح الرأسمالية - خلافًا لصورته الذاتية عن نفسه كعالم متخصص - من كونها وصفًا إمبيريقيًا بحتًا لمعطيات محددة، وتشكل بالتالي «مسارًا عبر محيط لامحدود». هي وصف علمي بحت بمعنى أن فيبر نفسه كشخص كان

---

(7) يُنظر: J. B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus* (Munich; Leipzig: Duncker & Humblot, 1930), pp. 234 ff., 243 ff.

تقريبية كراوس النقدية تظهر بوضوح في جملة لفيبر ترد في الهامش التالي.

(8) يُنظر: Gerth & Mills (eds.), pp. 267-268, 280; Weber, *The Protestant Ethic*, nn. 84, 108, 118-119, on pp. 177-178, 282-284.

(9) يُنظر: Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1923; 1971), pp. 103-105, 183-185.

«متخصصًا». حتى وإن لم يكن «تبسيطيًا وعقيديًا» إلى حد الرغبة في استنتاج روح الرأسمالية من علم اجتماع الأديان فحسب، فإنه كان ناشطًا من دون قيود وفضوليًا إلى حد لا يكتفي معه بتجميع معطيات إمبيريقية مجردة. الجانب الوضعي في دراساته، إذا فهمت كنقد لماركس، لا يعني أبدًا معارضة دوغمائية للمنهج الماركسي العامي، بل نقدًا على طريقته الخاصة والمميزة والأساسية. الطابع الخاص لطريقته تلك لا يقارَب ببساطة استنادًا إلى أقواله نفسها، بل يظهر في ترابطه مع مجمل موقفه من الواقع، بما في ذلك واقع العلوم.

يحدد فيبر الفرق بين منهجه والمنهج الماركسي بكونه الفرق بين المنهجين «الإمبيريقي» والـ «دوغمائي». أما المعنى الفعلي للمسار «الإمبيريقي» فيكمن كما يبدو في الانطلاق من «أحادية-الجانب» الملازمة للمراقبة العلمية نحو «تعددية-الجانب» العلمية. وبالتباين مع القطع الدوغمائي للصيغ العالمية. يكمن معناه الحقيقي بالحري في كون فيبر، مع تخليه عن «الإنسانية الكونية» و«الصيغة العالمية» الواسعة الاشتمال، أراد أن يُضعف التزاماته تجاه «معطيات» بعينها، بالتالي إمكانية تطويرها في اتجاه كلية وهمية. ما يعترض عليه فيبر عمليًا ليس كلية الوجود والمراقبة، بل احتمال تجمّد الجزئي عبر تحويله إلى كوني، أي إلى شكل معين (وهمي) من الكل. المنحى الكلي المحتمل واقعيًا، والذي مارسه شخصيًا، لم يكن تجميعًا للجزئيات المحتملة كلها في ما يسمى تعدد الجانب، بل «حرية الحركة» السلبية في الاتجاهات كلها، والخروج من جميع الأقفاص، ومن كل تحيز عملي وتحيز نظري، أو نظام أو تشريع، في سبيل الحفاظ على أثر «الفردانية» التي تعني بالنسبة إليه ما هو إنساني حقًا.

حتى السفسطائية الهائلة في تعاريف فيبر المفهومية كما نجدها في **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) لها هدف مزدوج: ليس مقاربة وتثبيت الواقع في تعاريف فحسب، بل في الوقت عينه وقبل كل شيء تأسيس المعنى النقيض لنظام «الاحتمالات» المفتوحة[10]. يحيل فيبر تكرارًا إلى «مزايا

(10) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» pp. 84, 102-104; A. Walther, in: *Jahrbuch für Soziologie*, vol. 2 (1926), pp. 54 ff.

تقسيم العمل»، وإلى العقلنة بشكل عام، طالما هما «ناجحان»، لكنه في الوقت عينه يركِّز على «الاواقعية» أحادية الجانب في النظرية تلك حين يتعلق الأمر بتشريح الواقع. لذلك أو على الرغم منه، يستطيع الزعم بأن هذا النوع من علم الاجتماع هو «علم الواقع». وهو بالفعل كذلك، ليس لأن فيبر، وعلى الرغم من كل شيء، قارب الواقع الفعلي بشكل علمي وصاف عبر الطريقة الوحيدة الممكنة، أي بوصفه راسخًا ولا يتغير، بل لأن فيبر (في إدراكه غيرَ المؤكدات في مثالات وحقائق يومنا هذا) قارب واقعنا بحرية هدفٍ متلازمة مع متطلبات المنهج الصارم و«التقني» كذلك[11]. فرادة منهجه «الإمبيريقي» تنبع من تحرره من أي حقل متخصص علميًا كان أم حياتيًا، ومحاربته جميعَ المناهج «الدوغمائية» بوصفها الشكل العلمي للوقوع في فخ تجاوز الإنسان نحو العالم، أو الالتزام المبكر والواضح بمرجع «نهائي» دينيًا كان أم اجتماعيًا أم علميًا.

في الواقع، لم يتخلَّ فيبر (كما يمكن أن توحي كتاباته ضد ستاملر) عن أشكال التمكن والإحاطة المفهومية بالـ «كل» في «وحدته»، أو عن إمكان وجود منهج واسع الصلاحية. ومجرد أن «المبدأ» الوحيد والمتماسك الذي تستند إليه إجراءاته النظرية والعملية هو أقل بداهةً من مبدأ ماركس الدوغمائي الثوري. مبدأ فيبر يتضمن الاعتراف بالتناقض الآتي: التقسيم المختص والمعقلن للعمل بالتزامن مع تشظي الروح، لكن بمعنى أن العقلنة تلك هي في الوقت عينه حيز الحرية الإشكالي. لم يحاول حل هذا التناقض بناء على ثوابته الخاصة، بل حاول التمكن منه. لذلك، لا يسعنا دحض فيبر أو حتى ماركس على قاعدة ما يسمى «الوقائع»، بل في «صراع الآلهة» هذا فحسب، على قاعدة وجهات نظر جوهرية ومتماسكة، على الرغم من أن الحرب تدور رحاها بسلاح العلم. وليس ممكنًا مباشرة السجال حول «المعايير الناظمة» بعينها فحسب، بل ضروري أيضًا، فـ «الصراع لم يدر، كما نرغب في الاعتقاد اليوم، بين 'مصالح طبقية' فحسب، بل كذلك بين نظرات

(11) يُنظر: Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics* (New York: Free Press, 1903-1906; 1975); Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1922), pp. 344, 348, 375.

مختلفة إلى العالم، حتى ولو بقي صحيحًا بالكامل أن النظرة التي يتبناها الفرد إلى العالم يحددها، كما يحدد عددًا من الأشياء الأخرى، انسجامَه الاختياري مع 'مصلحته الطبقية' (فرضًا في الوقت الحالي أننا نتبنى هذا المفهوم غير الملتبس سوى بالشكل)»[12].

لذا، لدى مناقشته «موضوعية» المعرفة في العلوم الاجتماعية، كان الهم الأول لفيبر إثارة السؤال الآتي «ما معنى النقد العلمي للمثل وأحكام القيمة وغايته؟» فباشر بحثه بطريقة «عقلانية» هنا أيضًا استنادًا إلى العلاقة المسؤولة بين الغايات والأهداف. صراع من هذا النوع لا يمكن تفاديه، حتى لو اعتمدنا نظرة «علائقية»[13]، لأنه إذا كان ما يدور فعلًا هو صراع بين المبادئ المطلقة والميول المنبعثة منها، فهو ليس صراعًا بين اتجاهات ومنظورات «أحادية الجانب» بعينها. كل مبدأ يحتوي في ذاته على دلالة كونية بوصفها الألف والياء للتصور الأولي لما هو فعلي حقًا، بالتالي لما هو جدير فعلًا بالتعرُّف.

لأن ماركس وفيبر اعتقدا أنهما عرفا ما هو فعلي حقًا وما هو إنساني حقًا، نسبةً إلى الواقع المحيط بنا، كان على علمهما أن يتعامل مع «كلية». هي ليست مجموع كل ما وُجد، بل تجميع كل ما يملك معنى في كلية مبدأ ما، والانطلاق منه للتحقيق في الكل بتفاصيله. الكلية التي تعرف إليها الاثنان بدايةً وجعلاها موضوع تحقيقاتهما هي مسألة العالم المعاصر، «الرأسمالي» في جوانبة الاقتصادية و«البرجوازي» في جانبه السياسي. سبق لهذه المسألة أن شكلت عنوان المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها فيبر في عام 1895، «الدولة القومية والسياسة الاقتصادية» (The National State and Economic Policy) حيث قدّم حقائق غير مستساغة من طبقته نفسها لدى نقاشه للفشل السياسي لطبقتي الأرستقراطية البروسية (Prussian Junker) والبرجوازية على حد سواء، وكذلك

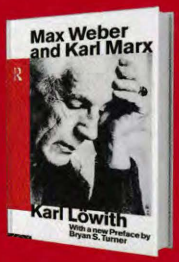
---

(12) يُنظر: Weber, ««Objectivity» in Social Science,» p. 56.

(13) الإشارة هنا تعود إلى مذهب كارل مانهايم عن طريقة تجاوز التوجهات القيمية المتنوعة أو الرؤى العالمية (النظرة إلى العالم).

الفشل السياسي للطبقة العاملة الديمقراطية الاشتراكية. كما عبّر عن شكه في أن تكون البرجوازية قادرة على نزع «حجاب أوهامها»، والاعتراف بأن إرث بسمارك تحول إلى لعنة لمقلِّديه من السياسيين. الشك نفسه نجده في محاضرة ألقاها عن الاشتراكية الراديكالية في عام 1918، وفيها يشكك في صحة التوقع الماركسي القائل أن إلغاء المبادرة الخاصة سوف يضع حدًا لسيطرة الإنسان على الإنسان.

هذا الكتاب



هو نص أساسي عن ماكس فيبر وكارل ماركس ضمن التفسيرات الحديثة عن الاستلاب/الاغتراب في النظرية الماركسية والعقلنة في سوسيولوجيا فيبر. ويتناول أوجه الاختلاف والشبه بين فيبر وماركس، معتمدًا في ذلك منهجًا فلسفيًا هو نتاج وجودية هايدغر. كما يبين أن الأنثروبولوجيا الفلسفية هي التي ربطت بين المنظور السوسيولوجي لكل من فيبر وماركس، وأن اهتمامهما بالإنسان في الرأسمالية البرجوازية، هو ما جمع بينهما، وإن كانا على طرفي نقيض في مواقفهما السياسية. فالمجتمع الرأسمالي كان لكليهما إشكاليًا حكمًا، مقارنة بالحضارات التقليدية في العالم الغربي وفي آسيا. ويخلص الكتاب إلى أن كثيرًا من الخلاف الأيديولوجي بين الماركسية وعلم الاجتماع كان نتيجة سوء فهم متبادل.

المؤلف

كارل لويث (1897-1973)، فيلسوف ألماني وأستاذ الفلسفة في جامعة توهكو، اليابان وفي جامعة هايدلبرغ، ألمانيا. كان تلميذًا للفيلسوفين الألمانيين إدموند هوسرل ومارتن هايدغر، وكان غزير الإنتاج. وهو معروف بكتابيه **من هيغل إلى نيتشه**، الذي يتناول تراجع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، و**المعنى في التاريخ**، الذي يتحدّى السرد الحديث العلماني التقدّمي للتاريخ، ساعيًا إلى ترسيخ معنى التاريخ في ذاته. جرى ترشيحه لجائزة نوبل للآداب.

المترجم

عبد الله جرجس حداد، مهندس معلوماتية. خريج جامعة كومبيان في فرنسا. متخصّص بالترجمة القانونية. ترجم العديد من الدراسات للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - مكتب باريس. ناشط في المجتمع المدني. له أبحاث ودراسات ومحاضرات في مواضيع الصيرفة الإلكترونية (مع براءة اختراع)، والبيئة والمياه.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

DOHA INSTITUTE LIBRARY
083758

السعر: 6 دولارات
ISBN 978-614-445-341-4
9 786144 453414

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies