الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلية العلوم الإجتماعية
Faculté des sciences sociales

جامعة وهران 2
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة
Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed

قسم الفلسفة

تخصص: الفلسفة الألمانيّة المعاصر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير الموسومة بـ :

البعد الجمالي في فكر ماركيوز

دراسة تحليلية نقدية

إعداد: الطالبة. خديجة هلو

إشراف: أ.د عبد القادر بوعرفة

لجنة المناقشة

الزاوي حسين	رئيساً	أستاذ التعاليم العالي	جامعة وهران 2
بوعرفة عبد القادر	مشرفاً و مقرراً	أستاذ التعاليم العالي	جامعة وهران 2
عطار أحمد	عضوا مناقشاً	أستاذ ـأـ	جامعة تلمسان
بودومة عبد القادر	عضوا مناقشاً	أستاذ ـأـ	جامعة تلمسان

السنة الجامعية : ***2014 / 2015***

إهداء

.....إلى الروح الزّكية التي عطّرت وجودا، فأضفت عليه جمالية الوعي والأخلاق.

إلى كينونة إختارت التحجب، في زمن الانكشاف السلبي.

إلى روحك الطاهرة أهدي هذا العمل أستاذي المرحوم " **البروفيسور حمادي حميد** ".

الإهداء

إلى ...

والدي رحمة الله عليه و
والدتي الغالية؛ إخوتي
الأعزاء.

زوجي العزيز و أبنائي
إبراهيم الخليل وحليمة .

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر والتقدير للمشرف الأستاذ الدكتور؛ عبد القادر بوعرفة ،كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة، على تحملهم عناء قراءة هذه المذكرة، الأساتذة : حسين الزاوي، بودومة عبد القادر وعطار أحمد.

كما أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في تكويني العلمي ، فيما بعد التدرج، وإلى كل من قدم لي يد المساعدة.

مقدمة

في البدء كان النقد , اذ يعتبر هذا الأخير مفهوما بسيطا وأولي وإن صعب اكتشافه بشكل أولاني فهو مختفي بقدر تسترنا وبيّن بقدر بحثنا واحتياجنا بنفس الدور له، فتاريخ الفلسفة هو ذاته تاريخ نقدها كاجترار بيولوجي بالنسبة للكائنات العضوية مثلا فما من مقال إلا ويحقق تحقيق ونقد ورفض ومعاودة الاستئناف ن جديد، فالفيلسوف لا يكتب إلا وفي الحاجة البشرية لذلك أي الحاجة إلى الإصلاح الذي ذاته يتضمن النقد إذن" ان ننقد، أن نعيد النظر" ، من حيث هذه الأخيرة ترمي إلى التوقف والإنطلاق من جديد، وأول ما يحضر لنا مبدئيا وكرونولوجيا عن "النقد" نص/ فقرة " كانطEmmanuel Kant(1724-1804) ما الأنوار؟ فهو ذاته بداية لعصر جديد ، لأنها الفكرة الوحيدة التي وصلتنا من تحديد بدايات للفلسفة بالمعنى الحق إنها نصوص تروي لنا دائما في طمأنينة بأن الفلسفة- الالمانية انطلقت من كانط واستمرت حتى هيجل(Hegel) 1770-1831)1 وبالتالي إن تخارج هذا الطرح في اعتمال الكثير من المدارس والتيارات الفلسفية" النقد" كـــــ ـــمفهوم(Bedeutung) وجب استثماره ن فكانت النتائج هي كما اردتها بداية من "كانط" إلى غاية مدرسة فرانكفورت كتحيز موضوعاتي، ولأن الموقف أصبح يرتهن على مى فعالية مفهوم " النقد" في أن يصير مركز الصدارة للفلسفة ويمكننا الانقياد لتعريف موجز لعبد الحلو "النقد" ("Critique) "فحص رأيٍ أو نظريةٍ أو عملٍ بغية التوصل إلى حكم تقويمي" ، إذن لعلى هذا الموجز قد كشف دروبا في الفلسفة كثيرا ما تمارس فعل التأمل ، فهي إذن تختفي بغياب النقد وتظهر بانحلائه وهذا ما حاولت بعض المدارس الفلسفية نقله لنا ص النقد كمحرك للفلسفة " لذا نجد مدرسة فرانكفورت المدعاة ب "معهد الدراسات الاجتماعية "التي أسست ابتداء من عام 1923، وضعت نفسها واقعيا ، من خلال

1 يطلق مصطلح: فلسفة المانية (GERMANY PHILOSOPHIE) عى تلك المرحلة الممتدة من نهاية القرن الثامن عشر الى بداية القرن العشرينن الرحلة التي تمتد من ايمانويل كانط حتى وليام هيجل وهي تؤلف المرحلة الكبرى للفلسفة المثالية الألمانية(كانطن راينهولد، مايمون،فيخته، جاكوبي ، شيلنغ وهيجل) [كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت،ط،2000،ص409.]

النقد الذي أكدها كاتجاه فلسفي اجتماعي ، عندما ظهر تضافر ، التأمل الفلسفي مع الدراسة الاجتماعية.

لقد اتخذ النقد الفرانكفورتي سمة التشاؤم بسبب ما خلفته الحرب العالمية الثانية من دمار لذلك نجد تشاركا في وضع فرضيات حول الأسئلة عينها (حول البحث الاجتماعي) ن بدا من وصف حالة المواطن الألماني خاصة في الفترة التي صعد فيها الحزب النازي سنة (1933) إلى السلطة تولد عن هذه الأخيرة شمولية السيطرة والاحتقار ، ا ما دفع بأعضاء المدرسة إلى الهجرة إلى سويسرا ،لكن النفوذ النازي استمر دون انقطاع ، بل وصل إلى جنيف (النازية كانت تتبع آثار اليهود وجل أعضاء المدرسة كانوا من اليهود) ، ثم اضطروا للهجرة إلى أمريكا سنة (1934) ، وهنا عرف نشاط المدرسة تطوروا وانتشارا خاصة بالنسبة للجيل الأول.

لقد أكد " ماكس هوركها يمر" على أن يظل النقد ملازما للمدرسة كمنهج لا تنحرف عنه، وعليه ستظهر النظرية النقدية أكثر عملية فهي لا تقوم على الفهم المنطقي للظروف وإنما تتجاوز هذا الفهم من خلال البحث وخلق إمكانات جديدة ننسجم مع الواقع البشري ، وهذا يظهر أهداف المدرسة بين تشخيص المرض والبحث عن طرق العلاج ، إنها الأهداف المعيارية ، غايتها الخروج بالإنسان من وحل اللاإنسانية ، هنا تكمن نقطة التجاوز في فكر المدرسة التي تعكس رهانها الحقيقي الذي سيتجلى في فهم شروط التمفصل بين الفرد والمؤسسات الشمولية الكليانية المتحكمة فيه ، إن النقد الفرانكفورتي بهذه الصورة سيساهم في الفهم الحقيقي، لهذا سنجد أن مقولة التشيئ والاغتراب تحتل الصدارة داخل أعمال المدرسة كجدل التنوير الذي تشارك في تأليفه كل من " ماكس هوركهاير و" تيودور أدورنو" إلى جانب كتابات " هربرت ماركيوز" التي بدت في معظمها نقدا جذريا للمجتمع الصناعي العقلاني التكنولوجي ، فالإنسان يطمح إلى تغيير واقعه نحو الأفضل ولن يكون هذا إلا بالعلم والعمل حتى يوصف ككائن مدني يدرك جيدا معنى التقدم غير أن هذه الفكرة(التقدم) كثيرا ماتحمل في طياتها تفنيدا للجوهر الإنساني ، وبالتالي بدا مفهوم القمع مفهوما أصيلا وشرطا ضروريا لكل قفزة تقدمية

تفتح أفقا نحو التشييد الحضاري والتأسيس للجمالية الإنسانية فلمسنا ، جدلا في فكرة التقدم ، وعليه حاولنا البحث في مفارقة هذا المفهوم، ولهذا وقع اختيارنا على مؤلف ماركيوز"الإنسان ذو البعد الواحد" الذي يسد محاولة في نقد حقيقة الأفكار الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية على حياة الإنسان ، هذا ما دفعنا إلى البحث والتساؤل عن مفهوم الإنسان ضمن هذا التحول؟ من هو إنسان الحداثة؟ المؤلف خلاصة عامة عن لفكر "ماركيوز" حمل فيه كل الإنشغالات والهموم الأنطولوجية التي سحقها العقل الأداتي ، باسم التنوير ومنطق السيطرة والقمع ، هذا المفهوم الذي ظل ملازما للوجود الإنساني على حد تعبير "سيغموند فرويد" لقد كان شعار مجتمع البعد الواحد هو التقدم العلمي والصناعي ، كمطلب عام من خلال احتوائه للوعي الفردي والجماعي داخل سياسة عقلانية تنشر سيطرتها باسم قانون الوفرة والإستهلاك ، لقد وجدنا داخل مؤلف "ماركيوز" " الإنسان ذو البعد الواحد" تحليلا للأزمة المعاصرة فرضتها سيطرة عقلانية تحمل بداخلها بذور فنائها ، لقد شوهت هذه التكنولوجيا جوهر الإنسان، وجردته من انسانيته عندما حولته الى مجرد سلعة تشترى وتباع وتسخر لخدمة المبدأ الإيديولوجي الذي يتحكم فيه ، أفقدت جمالية الكينونة الغنية بالإمكانات والقادرة على الإبداع والتغير.

إن ما سعى إليه ماركيوز هو الوقوف على طبيعة القمع وأسبابه ومحاولة تجاوزه للخروج بمفهوم حقيقيي للإنسان الذي فُقد ضمن التيار والانجراف التكنولوجي والرقي به إلى عالم يليق به كذات يحق لها العيش داخل منظومة عقلانية ، متوازنة داخليا وخارجيا. اذن فمن هذه التراكميات المقدماتية يتجلى لنا أفق إشكالية البحث حول حقيقة البعد الجمالي للإنسان عن ماركيوز وكمشكلات جزئية- ما مدى أمكانية الحديث عن مشروع ماركيوزي داخل الفلسفة الألمانية؟ وماهو مفهوم الإنسان عند ماركيوز؟ وماهي آفاق الخطاب الماركيوزي؟

للإجابة عن هذه الإشكالية أو بالأحرى المشكلات حددنا طُرق/ خطة مبسطة ، أي تناولنا في الفصل الأول مبحثين تعلق الأمر بفحص أهم خصائص الفلسفة الألمانية من خلال الوقوف على أهم المحطات التي ساهمت في بلورة النقد واستمراره وتطوره، بدءا بالمثالية الألمانية وصولا إلى

مدرسة فرانكفورت ، وقد أحدثنا مقاربة بين المحطتين حتى نصل إلى تحديد العلاقة بين الكل والجزء بمعنى، الوقوف على مساهمة الفكر اليهودي الألماني في إعادة الخطاب الألماني ن خلال تأثير القومية اليهودية على أعضاء مدرسة فرانكفورت.

أما المبحث الثاني ضبطنا في مفهوم الإنسان في الفلسفة الألمانية من خلال انوذجين وهما : كارل ماركس وسيغموند فرويد وحاولنا أن نقف على فكرتي الإغتراب والقمع للوقوف على طبيعة العلاقة بينهما فإذا كان ماركس ينظر إلى الإغتراب بأنه يعود إلى قانون الإنتاج وما يفرضه من السيطرة حولت الوعي الإنساني إلى ضحية العلاقات المادية التي أفرزها المجتمع الرأسمالي أما بالنسبة لفرويد فقد ربط بن مفهوم الإنسان بفكرة القمع التي لازمته منذ الطفولة وعليه سيبدو تاريخ الوجود الإنساني و تاريخ قمعه.

أما الفصل الثاني خصصناه لمبحثين ، تكلمنا في المبحث الأول عن المرجعيات الأساسية في فكر ماركيوز بين التقليد والتجديد ،فكثيرا ما وصف هربرت ماركيوز بالهيجلي- الماركسي لأنه ضمن كتباته الأولى (ماركيوز الشاب) بقي وفيا لهذين الفيلسوفين ،فحاولنا أن نشير إلى ثمة فلاسفة آخرين أثروا في فكره بغزارة فساهموا في تحرره من هذا التقليد ، اما في المبحث الثاني وقفنا على تحليل مؤلفه " الإنسان ذو البعد الواحد" باعتباره مؤلف التجديد لديه لخص لنا فيه صورة المسخ للذات الإنسانية من خلال ما يسميه بالقمع الزائد الذي اختزل الأبعاد الإنسانية في بع واحد وهذا أخطر قمع عرفته البشرية ، مع ذكر الحلول التي اقترحها "ماركيوز".

ووقفنا في الفصل الثالث على آفاق الخطاب الماركيوزي ، خصصناه لثلاث مباحث المبحث الأول تناولنا فيه موضوع الفن والثورة ، فللخروج من هاجس مجتمع البعد الواحد ، والتحرر ن قبضة سيطرته لن يكون إلا عن طريق الفن ، لقد وجد ماركيوز في البعد الجمالي الخلاص الإنساني عندما تفتح الآفاق أمام التخيل أما في المبحث الثاني حاولنا الوقوف على بعض التصورات الجديدة لمفهوم الإنسان داخل المدرسة النقدية عند كل من يورغن هابرماس و أكسيل هونيث فتعايش

الذوات داخل فضاء عمومي يسح بتضامنهم ، وهذا لن يتحقق بدون تواصل ، على حد تعبير هابرماس أما بالنسبة لأكسل هونيث سيضيف مفهوم الاعتراف باعتباره المفهوم الأقدر على تفسير القضايا والمسائل التي يطرحها الواقع الإنساني، أما المبحث الثالث نقلنا الخطاب الماركيوزي إلى الواقع العربي من خلال المقارنة بين مفهوما لثورة عند كل من ماركيوز والأستاذ البخار حمانة كانت الغاية من هذه المقارنة أن نبحث عن صورة الإنسان ذو البعد الواحد داخل المجتمع العربي والبحث في وسيلة الثورة لديه ، إلى جانب استخلاص نتائج الخطاب الماركيوزي على الفكر العربي من خلال فهمه لحقيقة الثورة .

وقد أنهينا هذا العمل بخاتمة حاولنا من خلالها أن نقف على أهم النتائج الموجودة من الحث ، ماذا قدم ماركيوز للفلسفة النقدية ، عامة والفلسفة الألمانية خاصة ،ما أثر الفكر السالب كرهان إنساني وقدرته على إعادة قراءة القضايا الرهنة خلق سبلا نحو التجديد والتغيير.

في قضية المنهج ولمعالجة الإشكالية ، اتبعنا طريقة محددة من التحليل والمقارنة بين النصوص ثم الدراسة النقدية .

لقد تناول العديد من المفكرين و الباحثين إشكالية الإنسان بالدراسة و التحليل من جوانب متعددة كربطها بالحضارة و التكنولوجيا ،من جهة و من جهة أخرى ربطها بالجمالية وفي كل دراسة كان يتحدد مفهوم جديد للإنسان تجاوز التعريف الكلاسيكي للإنسان ككائن عاقل ، بدا هذا الجوهر غائبا بسبب الحداثة و سيرورتها و انعكاستها السلبية ، لهذا بدت قضية راهنة واسعة ، فقد تناولها جورج لوكاتش "ضمن صراع الوعي الطبقي " ، ثم إيريك فروم في "الإنسان بين الجوهر و المظهر " ، و " مفهوم الإنسان عند ماركس " ، كما تناول مارك جيمينيز في مؤلفه "ما الجمالية " دون أن ننسى الدراسات السابقة للجيل الأول من المدرسة المتمثلة في "ماكس هوركهايمر " و " اد ورنو " في "جدل التنوير " و " جدل السلب" لادورنو ، بالإضافة إلى بعض مساهمات عض الباحثين العرب أمثال الأستاذ الدكتور المغربي عبد الرزاق الدواي في مؤلفه "موت الإنسان ". أو يتعدى

ذلك حتى على مستوى قسم الفلسفة كأطروحة ماجستير موسومة ب " التوتاليتارية ما بين التاريخ و السياسة عند مفكري مدرسة فرانكفورت " عام (2003) و كذلك أطروحة " المجتمع الغربي في الخطاب الماركيوزي : قراءة في إشكالية السلطة " عام (2007) .

لقد كان هدفنا من اختيار هذا الموضوع ، هو محاولة لتأكيد على أهمية النقد داخل الخطابات الفلسفية ، و علاقاته الوثيقة بمدرسة أثبتت جدارتها على ممارسة النقد في كل قضاياها ، ومن جهة أخرى، كان لكتابات ماركيوز وقع خاص على تفكيرنا لما وجدنا فيه من وصف حقيقي لصورة الإنسان الذي ظل و لا زال يخضع للتهميش، وهي صورة حقيقية تتجلى داخل الوطن العربي وليس فقط المجتمع الأوروبي، و تحليله للبعد الجمالي كمخرج من السيطرة ، شكل الوسيلة الأكثر عقلانية ، جعلتنا نتساءل عن إمكانية وقدرة الوعي العربي على احتضانه ، حتى لا يكون التغيير دائما مرادف للعنف و الهمجية التي طالما نظر إليها الفكر الغربي كهوية للفكر العربي .

من دون شك لا تخلو أية دراسة من الصعوبات،ولعل ابرز الصعوبات التي واجهتنا ضمن دراستنا المتواضعة ، القصور اللغوي خاصة في اللغة الألمانية ، باعتبارها اللغة الأصلية هذا ما دفعنا إلى الاعتماد على المصادر المترجمة إلى اللغتين الفرنسية و العربية ، أما الصعوبة الثانية تمثلت في تباين الاختلاف و أحيانا التناقض في التصورات ، بين الترجمتين العربية و الفرنسية لمؤلف واحد ، إلى جانب صعوبة أخرى تمثلت في اتساع إشكالية النقد ، الإنسان ،الجمال ، مما دفعنا الى تحديد مجال دراستنا و اختزاله ضمن جملة من التصورات و الأفكار اقتضتها الضرورة المنهجية.

الفصل الأول:

مشروع ماركيوز في الفلسفة الألمانية المعاصرة.

" الفيلسوف هو فقط ذلك الذي يندر نفسه للفلسفة الذي يملك راديكالية الإرادة التي تريد تحقق أقص ما يمكن تحقيقه . "

إدموند هوسّرل

توطئة.

المبحث الأول: موقع ماركيوز في الفلسفة الألمانية المعاصرة

المبحث الثاني: مفهُوم الإنسان في الفَلسَفة الألمانية المعاصرة (ماركس و فرويد)

تمهيد

إن التقدم (Progrssion) الفلسفي مرهون دائماً بتطور و صراع أهم القضايا النظريـــ ـــمعرفية عبر سيرورة التاريخ المتعين جغرافياً؛ أي ضمن تراكمية فلسفية لفلسفات أُسست و باشرت عملية التجاوزات المنهجية بكل ما تحمله من فعاليَّة الجنيالوجيا (البناء و الهدم)، و لأن الفلسفة ذاتها بحاجة دائماً إلى تدشين طرق جديدة ضمن صيروة تمنح براءة البدء و المواصلة، إنها مشاريع جديدة في الفلسفة و الفلسفة الألمانية على وجه خاص؛ بل هي طرق تمنح دور السقوط و مباشرة العمل، لذلك إن ارتياح (Satisfaction) الفلسفة و الفلاسفة لقضايا البشرية هو ما يحقق مشروعية و أحقيَّة المجازفة من أجل تحقيق صلاحية عامة بدرجة من المثالية، و هذا ما يرمي إليه فعاليَّة مشروع ماركيوز مثلاً في فضاء / أفق الفلسفة الألمانية المعاصرة و الذي ينضاف إبستمياً لمدرسة فرانكفورت وجغرافياً لألمانيا و بغض النظر عن التأصيلات الدينية، فما مشروع ماركوز إلا في مدرسة فرانكفورت من جهة ثم الفلسفة من جهة ثانية؛ بل هو بحث نقدي في بنية الثقافة الاجتماعية، و بالتالي لا يمكننا مباشرة العمل على خطاب ماركيوز إلا من خلال تحديد بعض الثوابت و المتغيرات و برمجتها على معلم تاريخ الفلسفة الألمانية أي أهم القضايا التي أثرت و تأثر بها ماركيوز.

إن فلسفة ماركيوز النقدية هي محاولة مستغرقة و خصوصية مصحوبة بقلق و انشغال عن أفق عالم المعيش الذي يحتوينا و يحتويهم جميعا لذلك لقد بذا لنا أن الدخول إلى فلسفة ماركيوز يتطلب تحديد إستراتجية و جغرافية تموقعها ذاتها أي ما مدى إمكانية الرهان على أن فلسفة ماركيوز فلسفة نابعة من عمق المعاناة ،احتضنتها الفلسفة الألمانية المعاصرة؟

المبحث الأول:

موقع ماركيوز في الفلسفة الألمانية المعاصرة

لقد طرحُ على صاحب المؤلف: **العلم المرح** (**le gai savoir**) ، " فريدريك نيتشه" Friedrich Nietzsche(1844 - 1900) السؤال التالي : هل توجد فلسفة ألمانية ؟ فأجاب قائلا: "نحن الألمان هيجليون حتى و إن لم يوجد هيجل، نحن عكس اللاتينيون نعطي أهمية لما سيحدث و قيمة أكبر للإنسان"[1]، هل هذا يعني أن التأريخ للفلسفة الألمانية يتحدد مع هيجل؟ وهل سيفضي هذا إلى القول بأن التفكير ما قبل "هيجل" لم يرقى إلى مرتبة التفكير الفلسفي؟ ولماذا إهتم الفكر الألماني بالأنطولوجية الاجتماعية ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات حاولنا أن نضع مقاربتين تسلط لنا الضوء على حقيقة الفكر الفلسفي الألماني، من خلال تتبع المحطات المعرفية للخطاب الألماني.

أولا: حضور الطيف اليهودي بقوة داخل الفكر الفلسفي الألماني؛ بحيث كانت النهضة العلمية والفلسفية بالدرجة الأولى إبداع يهودي أصيل، شكل نواة الثورة بسبب التهميش و الإغتراب الذي كان يتعرض له اليهود، " فبقدر ما تشكلت الإرادة الألمانية و حُشدت إلا و سيظهر أكثر و أكثر ،أن وهم اليهود أن يصبحوا ألمانيين في ألمانيا غير قابل للتحقق و سوف يواجهون خيارا نهائيا و هو إما أن يكونوا يهود في ألمانيا أو لا يكونوا " [2]، ظلت اليهودية جسما غريبا داخل بنية إجتماعية عامة ،فرضتها إيديولوجيا الفاشية و النازية و استمرت هذه النظرة لدى جيلا كاملا، ونلمس هذا حتى داخل أكبر الجامعات التي لم تسمح لأي مفكر يهودي أن يكون متفوقا ،بل سيكون دائما من الدرجة الثانية، فقط الأقلية الضئيلة من الطبقة المثقفة من **الغيتو** سُمح لها بالإندماج داخل الوسط المدني، فكان الملاذ أو الخروج من هذا التهميش و التسلط " هو الدين "

[1] Arvon Henri , La philosophie Allemande , Editions Seghers , Paris , 1970 , p 05

[2] هابر ماس يورعن ، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي ، ترجمة نظير جاهل ، المركز الثقافي الغربي ، بيروت ، ط الأولى ، سنة 1995 ، ص 49 a .

لقد أشرنا سابقا إلى أن إبداع اليهود كان بمثابة تنفيس عن مكبوت التهميش، إلا أن هذا الإبداع سيكون خطرا عليهم؛ بل سيزيد من قوة التسلط و القهر، لأنّه سيجلب إنتباه النظام الفاشي والنازي، إنه تهديد للهوية اليهودية، فسيكون إلزاما على اليهود اللجوء إلى الدين للخروج من دائرة الإغتراب، هذا ما جعل المثالية الألمانية المتشبعة بالبروتستانتية، تنهل بكل خفيةً من التصوف اليهودي على حد تعبير هابر ماس [1]. أكبر تجلي لتشبث اليهود بفكرة الدين يظهر ضمن الكتابات " الكابالية (**Cabali**) " [*]، وهم اليهود المحافظين الذين كانوا يعيشون داخل " **الغيتو** (**Guito**) " [**]

مدرسة ماربورغ تظم أكبر عدد من مثقفي اليهود الذين اهتموا بفلسفة كانط خاصة خطاباته حول السلام الأبدي، الأمر الذي جعلهم يشعرون بإتحادهم روحيا بالأمة الألمانية، و سيكون تأثير "كانط"(1724-1804)Kant عليهم من خلال فكرة النقد التي ستتابعها لاحقا مدرسة فرانكفورت.

ثانيا: تأثير المثالية الألمانية؛ تعرف هذه الأخيرة بوجه عام بأنها؛ نزعة فلسفية ترفع الوجود كله إلى الفكر[2]، أو أنها فلسفيا هي: نمط كل مذهب بصورة أو بأخرى يعطي الدور الأول إلى للأفكار، ولكي يتضح الأمر تعرف بأنها جملة الأنسقة التي تطورت في ألمانيا مع القرن ثامن

---

[1] المرجع نفسه ، ص 50 .

[*] الكابالا : يعني بالعربية التلقي أو الإستقبال و هي تطلق على المعتقدات الوراثية لليهود [....] أو القبَّالاه كما وردت عند عبد الوهاب ألمسيري " هي التراث الصوفي اليهودي ألحلولي ، و القبَّالاه ذات طابع حلولي كموني غنوصي المتطرف و قد سيطر الفكر القبَّالي على التفكير الديني اليهودي مند القرن السادس عشر و أشد أنواع القبَّالاه حلولية و تطرفا القبَّالاه اللوريانية ، نسبة إلى إسحاق لوريا و من أهم كتب القبَّالاه كتاب الزوهار [ألمسيري عبد الوهاب ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية : نموذج تفسيري جديد ، دار الشروق ، بيروت –لبنان ، ط 1 ، سنة 1990 ، ص 30 .]

[**] الغيتو : هو حارة اليهود و نعني بها أيضا حي فقير في المناطق الحديثة و تعرف أيضا بالحي المغلق و هو حي الأقليات .

[2] لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثاني (H-Q)منشورات عويدات ، بيروت ، ط الثانية ، سنة 2001 ، ص ص 585 588 .

عشر(18)، وكان أهم ممثليها كل من "كانط" ، "فيخيته"(Fichte(1762-1814، "شلينج" Schelling(1775-1854)، "هيجل" Hegel(1770-1831)، بنوعيها المثالية الذاتية، و المثالية المطلقة، لا نريد في بحثنا هذا إستقراء التاريخ المثالية كلها؛ بل ما يهمنا هو الوقوف على أهم المحطات التي ساهمت بقدر كبير في التأسيس للفكر الفلسفي الألماني، فكانت أهم محطة هو تأثير الثورة الفرنسية على المثالية الألمانية، فما هي العلاقة بين هذه الثورة، وآراء المثالية؟ كيف ساهمت الثورة الفرنسية في نهضة الفكر الألماني الذي و صف ***بالأمة المريضة***؟

إهتمام مفكري الألمان بهذه الثورة؛ لأنها الوحيدة التي تأسست على نظرية حقوق الإنسان ومبادئ العدالة [1]، فقد مارست هذه الثورة تأثيرا على أوروبا و ألمانيا خاصة و هذا التأثير شمل فلسفة القانون و فلسفة الدولة، فـــــــــــــــــ **"هيجل"** إعتبرها الثورة الفلسفية التي جلبت إنتباه أغلب فلاسفة الألمان شباب منهم وشيوخا، و**"كانط"** الذي كان معروفا عليه إنضباطه للوقت، قد عَدَّلَ عن نزهته التي كانت تبدو وقتا مقدسا عندما علم باقتحام سجن **باستيل**[2].

من هنا سيكون مسار المثالية الألمانية هو التفكير في مبادئ تنظيم الدولة التي ستقوم على أساس الحقوق الطبيعية، و سيكون المرجع: الثورة الفرنسية و كتابات" جون جاك **روسو**" J. J. Rosseau(1712-1778) حول الحرية، لكن ثمة سؤال يُلِّحُ علينا لماذا: إنفرد الفرنسيون بالفعل التحرري دون غيرهم؟ كان جواب" ماركس" Karl . Marx(1818-1883) كالتالي: " إن الألمان لسوء الحظ قادرون على التنظير و ليس على الممارسة " [3]،لقد كان الوعي الألماني غارقا في التأمل والتجريد ، ومن جهة أخرى بعيدا عن الحياة ومشاكلها ما جعله يقبل بهذا

[1] زندكولر هنس ، المثالية الألمانية ، المجلد الثاني ، ترجمة أبو يعقوب المزروقي و آخرون ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط الأولى ، سنة 2012 ، ص 477 .

[2] المصدر نفسه ، ص 478 .

[3] المصدر نفسه ، ص 479 .

الواقع دون التفكير في تغييره، مما جعل الوعي الثوري الذي التصق بالفرنسيين غائبا ومفقودا عندا لألمان، لهذا سنجد أن "**كانط**" سيتوجه بفكرة النقد التي شملت المعرفة وربطها بالسلوك الإنساني محاولا الاستفادة من تصورات روسو للدفاع عن الحقوق الإنسانية والمطالبة باحترامها فبالنسبة" ل**كانط** "لا وجود لعلم مطلق ،بل هو جنس من المعرفة يحتاج إلى العمل باعتباره مجال الأخلاق ، فحتى الممارسة السياسية عليها أن تتقيد بالأخلاق ،باعتبارها طريقا نحو تحقيق المساواة والكرامة بين الأفراد لقد أكد" **كانط**" أن "**روسو** "وضعه في الطريق القويم عندما وجهه إلى البحث عن الحقيقة من خلال معرفة الطبيعة البشرية ، ومنها استخلص فلسفته التي تقوم على مساعدة الناس من خلال الإقرار بحقوقهم هذه هي الوسيلة النبيلة التي تنشد غاية سامية ستولد سياسيا خلوقا،وليس "**ميكيافيلي**"، لن نستعرض لكل فلسفة "**كانط**" بل نريد أن نقف على محطة النقد في الفلسفات والمذاهب اللاحقة، " فكل ما هو أعظم وكل ما هو حسن و نبيل و جميل في عصرنا هذا يرجع كله إلى أن رجال الماضي النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ و الأفكار بجميع مباهج الحياة "، كانت هذه العبارة التي رددها أحد رواد المثالية الألمانية؛ إنه" فيخته" سيتولى بعد "**كانط**" قيادة الفكر الفلسفي الألماني و يعتبر كتابه : نقد كل وحي : تطبيقاً للفلسفة النقدية بصفة عامة و أنموذج لمذهب "**كانط**" حول الدين، نشر" فيخته" هذا الكتاب دون أن يضع عليه اسمه حتى ظن النقاد أنه مؤلف "**كانط**"، لقد حلل الدين من وجهة كانطية و فتوصل إلى أن الأخلاق هي التي تؤسس الدين، فنحن لسنا بحاجة إلى دين، ما دام هناك أخلاق و لسنا بحاجة إلى إيمان، ما دام هناك عقل .

الإيمان عند "**فيخته**" هو سلوك أخلاقي، و بالتالي جعل من الرب موضوع حي و ليس ذلك التصور المجرد الميت في اللاهوت هنا تظهر فكرة النقد جلية، إنه يتجاوز التصور اللاهوتي إلى تصور

عملي نفس التصور نجده عند المعلم" **إيكارت**" (Matre Eckart)[1]* الذي لقب بأول فيلسوف للأمة الألمانية .

وقفنا على مؤلفه الثاني : نداءات إلى الأمة الألمانية و هو آخر ما كتبه" فيخته "سنة (1792) هو ذو طابع سياسي أثر بعمق على النضال الوطني ضد احتلال نابليون و فيه ركز" **فيخته**" على معالجة موضوعات و هي : (1) ؛ جدل مثالي حول فلسفة الأنوار، و (2) : نقد اللغة و الثقافة الفرنسية، و (3) : تعظيم ألمانيا، (4) : مشروع تربوي لنهضة ألمانيا بروحها الإنسانية.

كان المطمع الرئيسي هو التأكيد على أن الحرية جوهر داخلي للإنسان و عن طريق التعاون أكيد سيخلقون روحا جماعية [2]، ربط" **فيخته** "بين الحرية و التربية للوصول إلى موضوع الوطن فهذه الروح المتآلفة فيما بينها هي تعبير عن تربية شعبية فيحاول فيخته أن يحولها إلى تربية و طينية ثم إلى إنسانية؛ لأن التربية تبدأ من الخاص إلى العام ، لأن مهمة التربية ، هي إعادة خلق كائنات أرضية ككائنات سماوية " [3]،فنداءات الأمة الألمانية نقد للأوضاع السلبية المتمثلة في التشتت، فقد جمعت بين الجانب الإتيقي و السياسي من أجل الوحدة الألمانية، لأنها نداءات الإنسانية .

*المعلم ايكارت(1327-1260) فيلسوف صوفي ألماني ولد بألمانيا تلقى علومه في جامعة باريس، دخل رهبنة الدُّومينيكلن حيث تولى فيها مناصب رئيسية،أثناء تعليمه بجامعة كلونيا أُدين بتهمة الوجود والحلوليّة فرفع الامر الى الفاتيكان فأدانه هذا الأخير بثمان وعشرين قضية مخالفة للدّين، كان ايكارت أول من كتب الفلسفة باللغة الألمانية لذلك لقب بمنشئ النثر بأبي الفلسفة الألمانية ، من مؤلفاته "الكتاب الثلاثي"،"كتاب التفسيرات"كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي،مكتبة لبنان ناشرون،ط2000،1،ص83.

[2] جان توسنار و آخرون ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة ، على مقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط الثانية ، سنة 1983 ، ص 383 .

[3] فيخته فيلسوف المقاومة ، ص 515 .

*ما قبل السقراطية،اعتقد بوجود جزئيات أصيلة لامتناهية عدداو صفات،وكل جسم يتكون من خليط تختلف مقاديره من هذه الذرات والجزئيات، بيتر كوزمان وآخرون، أطلس الفلسفة،تر، جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت،ط1،سنة2001،ص31.

ستكتمل روح المثالية مع "هيجل"، التي عرفت بالمطلقة فقد شكل العقل مكانة مركزية في فلسفته، عندما حدد تلك العلاقة بين العقل كمقدمة للفلسفة و التاريخ الذي يفسر من خلال الدولة التي تتحقق فيها هذه المفاهيم، "لقد تأثر "هيجل" ايضا بالثورة الفرنسية إلى درجة ربط العقل بهذه الثورة، لانه رأى فيها صورة الدولة المثلى ، استطاعت أن تبدع تاريخا يحركه العقل والحرية يقول هيجل " لقد كان "إنكساغوراس"(500-425ق .م *) أول من قال: إن العقل النوس يحكم العالم و لكن الإنسان يتقدم بتقدم إلى حد الاعتراف بالمبدأ القائل، إن الفكر ينبغي له أن يحكم الواقع الروحي إلا في هذه الفترة.." [1]،هذا الخطاب الهيجلي تأكيد على أن نجاح الثورة الفرنسية، راجع إلى انتصار العقل الذي احتك بالواقع عن طريق تطبيق فكرة **السلب** « Négation »، ومعناه: الفكر القائم على التصريح بأن مقولا « Lexis »(مقترحا حول مقول خاطئ [2] ، أما " **السلب** عند "هيجل" فمعناه **المقولة الأساسية في الدياليكتيك** "أنه المنطقي المختبئ داخل الأشياء" [3] ، يظهر الإختلاف بين "**هيجل**" و "**كانط**" فهذا الأخير أسس لفلسفة معرفية و بحث في وسائلها ، أما "**هيجل**" فكان بحثه متوجها نحو الوجود لأنه توغل في الواقع .

و التأكيد على أن الفكر ذاته محركه، سيمارس سلبا على ذاته للوصول إلى الحقيقة بعد تهديمها، هذه قمّة النقد الذي يحرك سيرورة التاريخ عن طريق المنطق الجدلي ، فكل ما هو معطى يبرر أمام العقل، فكل ما كتبه" **هيجل**" حول التاريخ يتقدم بتقدم الحريات، الواعية بذاتها و مرتبطة بالآخر؛ لأن الموجودات الواعية تكشف كل منها للآخر[4] .

---

[1] Marcuse Herbert , Raison et Révolution , traduit par Robert Caste et Pierre Henri Gonthier, Editions de Minuit , 1968 Paris , p 32 .

[2] لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفية المجلد الثاني ، ص 869 .

[3] Marcuse Herbert, Raison et Révolution, p 41.

[4] مرجع سبق ذكره، ص 668 .

فإذا كانت **الثورة الفرنسية** لدى فلاسفة الألمان اعتبرت أنموذجا مثاليا؛ لأنها ثورة إنسانية ما فتئت هذه النظرة تتزعزع عند "**هيجل**" عندما اكتشف أن مسار هذه الثورة انحرف عن القيم الإنسانية أصبحت ثورة للطغيان، و عليه سيتوجه بالفكر الألماني إلى السمو بذاته نحو الفلسفة ؛ لأنها استطيع أن تقول ماهو كائن ؛ لأنها تدرك الواقع كحقيقى – عقلاني – ، لكن ثمة سؤال يلحُ علينا ونحن نتأمل الراهن، إنه سؤال ملتصق بالوجود الإنساني ولن يفارقه أبدًا : هل يمكن الاستمرار في الفلسفة ؟ هل بقي للفلسفة من حضور أمام قوة العلم والتقنية؟ سيكون هذا السؤال من أهم الإشكاليات التي تناولتها فلسفات الاغتراب.

لدراسة الفلسفة الألمانية يجب أن نستلهم من" **هيجل**" لنؤكد أن تاريخ الفلسفة الألمانية لم يعد فقط تواصل لسلسلة من الأفكار المتقطعة، فالفكر الألماني ليس فكر مذهب معين؛ بل مذاهب متشعبة ومتفاعلة فيما بينها، و لعلى هذا ما جعل" هيجل" يربط الحقيقة بالكل .

إن المثالية الألمانية التي كان دورها فعالاً في شحد الوعي الجماهيري و هذا ما أشرنا إليه سابقا مع فيلسوف المقاومة (**فيخته**) في **نداءات للأمة الألمانية** ، أو عند "**هيجل**" في (**فينومينولوجيا الروح**) – تعرضت هذه المثالية لجملة من الانتقادات خاصة الخطاب الهيجلي ، ستزداد قوة النقد و ستزداد معه منطلقات فكرية جديدة، تباينت معها المواقف و الأهداف .

أول هذه المواقف هو ما عرف **بالاتجاه اليساري**، يعني "**اليسار الهيجلي**" الذي اتسم بتجاهله الديني بالعقلانية ، إنه ينكر الوحي و كل ما هو مجاوز للإنسان أو الطبيعة، من أهم رواده "**دفيد ستراوس**" (1804 - 1812) "**برونو باور**" (1809 - 1882) و "**لودفينغ فيورباخ**" L.Feuerbach(1804 - 1872)و"**ماكس ستينر**" Max Sirner*[1] (1806 –

[1]*اسم مستعار ليوهان كاسبار شميت، فيلسوف ألماني مؤسس للنزعة الفردية الفوضوية،من أهم مؤلفا ته"الفردي والخاص 1844"كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت لبنان ،ط1،سنة2000،ص307.

1856) كان هدفهم الابتعاد عن فلسفة هيجل ،الدينية والسياسية ، من خلال نقد كل من الدين والليبرالية في السياسة،مع ميل طفيف نحو المادية ، وهذا ما نلمسه في كتابات "**فيورباخ** " فكل أعماله لها هدف واحد و خط واحد و موضوع واحد هو **الدين**" [1]؛فجوهر الإنسان يضيع داخل الدين، إنه اغتراب الديني ،فحقيقة الدين تدرك بالوعي الذاتي، ثم ينتقل الى الوعي للنوع الإنساني عندما يدرك امكانات وجوده المتصلة بالعقل، الإرادة، القلب؛ لأن قوة التفكير هي قوة المعرفة و قوة الإرادة هي قوة الشخصية و قوة القلب هي الحب و هذه كلها كمالات العقل، و بالتالي الإنسان هو بداية الدين لأنه محوره و نهايته، فالدين موجود داخل هذا الإنسان الذي يتحدد ضمن شعوره، وعليه ستبدو مقولة "**كارل ماركس**"(1818-1883)Karl Marx تجسد حقيقة موقف اليسار الهيجلى الذي انصب على تغير الواقع ، بدل تفسيره.

فإذا كان الدين عند "هيجل" هو الدين المسيحي و هو ذاته المطلق؛ لأنه المعبر عن الروح المطلقة ويطابق بين الفلسفة و الدين فإن" **فيرورباخ** "عكس ذلك ينتقد الدين في ماهيته، فالوجود الإلهي لا يكمن في فكرة مطلقة، و إنما في جوهر الإنسان – في شعوره، فالله ما هو إلا تعبير عن حقيقة هذا الإنسان، و بهذا سيصبح الدين متعاليا عند "**هيجل**" بينما عند "**فيورياخ**" هو فعّالية .

لقد اقتصر جل الفلاسفة على تفسير العالم بطرق مختلفة دون البحث عن آلية تغييره، هذه الآلية تبدأ من الإنسان نحو العالم، والتي ستبدأ من معرفة أسباب استلابه، إلى القدرة على تغيير هو أيضا المحيط به.

فإذا كان "**هيجل**" قد تناول مسألة الاغتراب وفسرها تفسيرا ميتافيزيقيا فإن "**فيورباخ**" فسره إنتروبولوجيا (أي الإنسان ذاته)ولعّل هذا ما جعل ماركس ينتقد بشدة الفلسفة المثالية في شخص "**هيجل**" وهذا النقد لا يعني الرفض الكلي، وإنما الاختلاف حول التصورات والقناعات

[1] *حسن خليقة فريال ، نقد فلسفة هيجل (كيركجورد . فيورباخ . ماركس) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط الأولى ، سنة 2009 ، ص 117 .

الفكرية،وهذا ما يميز فلسفات الاغتراب سواء مع" فيوربا خ" أو" ماركس" انها تلامس الواقع الإنساني من خلال البحث في جوهر الإستلاب.

لقد وجد" **ماركس**" في فلسفة "**هيجل**" الأداة التي سيحول بها العالم إنها " السلب "وبه سيفهم معنى الإغتراب ،بدْاءا بنقد العقل للوصول إلى أن المادة هي وحدها القادرة على التغيير والمتحكمة في حركة التاريخ .

الفكرة المركزية التي سنقف عندها، تكمن في ثورة الفلسفة الماركسية على الفلسفة المثالية الغارقة في التجريد، وقد بدا جليا هذا التأثير على باقي المذاهب والمدارس الفلسفية، خاصة "مدرسة فرانكفورت" .

لقد صرّح "ماكس هوركهايمر" (Max Horkheimer(1875-1973 قائلا: "يحركني الوعي أن فكرة الحرية الفردية التي قضت عليها النازية قد تم إحياؤها في قلوب كثيرة من الناس لمجرد أن المدرسة موجودة فإذا كانت الستالينية قد تقلدت اليوم دور النازية في أوروبا ليس هناك مجال لأدنى شك أنها ستهدم كل ما يتبناه وكل ما يمكن أن نتمناه هو أن ننفذ بجلدنا من جلادي التوتاليتارية الروسية كما تمكننا من الانفلات من أيدي النازية لكن، ربما مازال هناك متسع من الوقت حتى نعلم الشباب من الطلاب معنى الإنسانية كما تعلمناه نحن." [1]، كان هذا النص ، شعار **مدرسة فرانكفورت** الذي يقوم على مناصرة الحقوق الإنسانية، ضد الاستغلال والإستعمار بشتى أنواعه وألوانه.

عرفت هذه المدرسة بالحركة الفكرية الألمانية تأسست سنة (1923) من معهد الأبحاث الاجتماعية المستقلة، تعددت مجالاتها و توجهاتها ومواضيعها منها الفلسفية، السياسية الاجتماعية،

[1] المحداوي على عبود ، إسماعيل مهانة ، مدرسة فرانكفورت النقدية ، دار إبن النديم للنشر و التوزيع ، الجزائر و دار الروافد الثقافية ، لبنان ، ط الأولى ، سنة 2012 ، ص 21 .

النفسية، التاريخ – إستيطيقا – تاثرت بالفكر الماركسي، فقد كانت تقوم بإلقاء محاضرات حول الفكر الماركسي خاصة في السنوات الأولى من التأسيس (التي عرفت بالحلقات الأسبوعية الماركسية)، لكن المعهد استطاع أن ينفلت من هيمنة الفكر الماركسي على مشروعه النقدي خاصة عندما تولى "ماكس هوركهايمر" سنة (1930) وأصدر مؤلفه (النظرية التقليدية و النظرية النقدية) حتى يؤكد حقيقة مشروع مدرسة فرانكفورت الهادف إلى التغير و التحرر، وليس مجرد تقليد أعمى، من أهم أعضاء هذا المعهد نجد: "ماكس هوركهايمر"،" تيودور ادورنو"Theodor Adorno(1903-1969)،"هربرت ماركيوز"(1898-1979)Herbert Marcuse عرفوا بالجيل الأول للمدرسة، "تأثروا كثيرا بالنص الكانطي "**ما الانوار**" ؟ ؟ **Was ist Aufkerung** "،الحامل لسمات النقد، فإذا كانت الأنوار على حدّ تعبير كانط هي خروج العقل من حالة القصور إلى التحرر و الإبداع " فلماذا سقطت البشرية في البربرية رغم تحرر العقل ؟ كانت خلفية هذا التساؤل هو أنّ الحضارة الغربية (الحداثة) مند نشأتها قامت على فكرة التنوير بتطبيق قيمه الانسانية وهما : لحريةو العقل ، لكن هذا الأخير انحرف عن مساره الحقيقي خاصة في القرن العشرين، فأصبح قصوره أكثرمما كان عليه في القرون الوسطى، عندما كبلته الكنيسة بمبادئها وتعاليمها، من هنا ستكون الثورة على هذا العقل ، بواسطة النقد للكشف عن الوضع المأساوي الذي لحق الإنسان من جراء التقدم والتطور، انه العقل الأداتي الذي أنتج لنا مفهوم التشيؤ والإغتراب، العقل الأداتي إستعمل سابقا في السيطرة على الطبيعة حتى تكون سادة عليها كما أقّر "ديكارت"(1596-1650)René Descares سَتُطَوَّر هذه الفكرة مع الفلسفة الوضعية فانتصار العقل هو انتصار للعلم ومنه، ستكون القطيعة مع الميثافيزيقا هذه هي فكرة السيطرة (lidée de domination)، ستنتقل من الطبيعة إلى الإنسان؛ جزء من الطبيعة هنا ستفجر هذه الطبيعة البشرية الشريرة التي نجدها عند كل من هوبز " الإنسان ذئب لأحيه الإنسان " و عند مكيافيلي: " الغاية تبرر الوسيلة " هنا ستكون السيطرة على الإنسان إجتماعيا كل هذا

كان أساسه العقل الأذاتي، لقد كانت قراءة هوركهايمر لهذا العقل من خلال مؤلفه " النظرية التقليدية و النظرية النقدية " خَلُصَ إلى أن هذا العقل إفتقر للنقد و السلب، إذن هو عاجز عن التعبير مؤلف " جدل التنوير " الذي تشارك فيه هوركهايمر مع أدورنو (thuedore Adorno، 1903 - 1969) نقد مقولات الأنوار و مع هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse ، 1898 - 1979) في مؤلفه " الإنسان ذو البعد الواحد " سيتواصل نقد مفاهيم الأنوار التي بدت في الجوهر مفاهيم فارغة من القيم الإنسانية و عمياء من كل منظور منطقي للحياة الحقيقية سيواصل" ماركيوز" مطالب المدرسة و لن ينحرف عن مسار سابقيه؛ لان الهاجس الأخير إعادة حقيقة الإنسان الذي طمس باسم التقنية ، الحضارة العولمة وربما قد يكون في الأصل، إعادة مجد الهوية الضائعة تسمى: " اليهودي الألماني ".

ما الذي أضافه "ماركيوز" إلى مدرسة فرانكفورت؟ فإذا كانت النقطة المشتركة بين أعضاء المدرسة هي محاربة و نقد مبادئ الأنوار و هذا النقد كما ذكرنا سلفا شمل كل اختصاصات، و هذا راجع إلى تنوع اختصاصات أعضائها، فهل يسمح لنا بالقول بأن ماركوز انفرد و تميز عن سابقيه؟ قبل الإجابة عن هذا التساؤل سنعرف عن هذه الشخصية.

ولد هربارت ماركيوز ببرلين من عائلة يهودية، تحصل على الدكتوراه سنة (1922) الموسومة بـــ "ـــرواية الفنانين" عمل ببرلين في مجال النشر ثم عاد إلى فرايبروغ حيث ناقش أطروحته التي نشرت في فرانكفورت " انطولوجيا هيجل و تأسيس النظرية التاريخانية " بإشراف مارتن هيدجر، كانت هذه المرحلة التي اتصل بها ماركوز بمدرسة فرانكفورت، هاجر إلى جنيف ثم إلى الولايات المتحدة، درس في الجامعات التالية : بوسطن، كلوبيا، هارفارد، أعتبر المنظر للحركة الطلابية في أواخر (1960) [1].

[1] Paul laurent Assoun , l'école de francfort ,edition quardrige , PUF , 2012 paris, p 22 .

لقد أَسَسَ ماركوز لنظرية نقدية تَأَسَسَت على النظرية العقلانية التكنولوجية، فقد تبلورت فلسفته من تضافر آراء متعددة بدأ بهجيل، ماركس، نيتشه، فرويد، فقد توجه كما اشرنا سابقا إلى نقد المجتمع و كشف ما عرف بمرض الحضارة نتيجة العلم و التقنية، فالتشخيص الحقيقي لمرض العصر الحديث هو أن الإنسان يعيش متلهف على الإنتاجية الزائدة فيضع الوسائل موضع الغايات [1]، لم يكن ماكيوز أول من تناول مسألة التقنية فقد سبقه كل من هوسرل، هيدجر.

إن السيطرة التي تمارس اليوم اخطر سيطرة عرفها التاريخ الإنساني إنها العقلانية التكنولوجية – بدلا من أن تكون وسيلة للتحرر أصبحت أداة قمع – سواء داخل الرأسمالية أو الاشتراكية التي عرفت أعلى درجة من السيطرة "، فإذا كان هناك فرق بين المجتمعين الغربي و السوفياتي فهناك بالمقابل تيار تشابه قوى، إن النظامين يتقاسمان السمات المشتركة لأحدث حضارة صناعية فالمركزية و الإدارة الجماعية تقضيان على المشروع الفردي و استقلال الفرد " [2].

ستكون تساؤلات "**ماركيوز**"في البحث عن أسباب هذا القمع، في بعده الفردي و الاجتماعي و هنا سيحضر الطيف الفرويدي في خطابات الفرنكفورتية – فالتحليل النفسي سيدخل هو أيضا في النظرية النقدية كأداة – بغية الكشف عن اللاوعي من السيرورة الإجتماعية، سيقرأ ماركوز ماركس بنظرة فرويدة، – كنا قد طرحنا سابقا سؤال – و هو لماذا سقطت البشرية في وحل البربرية؟ الجواب عن هذا السؤال هو الخوض في كشف أغوار الطبيعة البشرية، بمعنى الحفر بالمعنى الإركيولوجي في تاريخ القمع و يعتبر مؤلف فرويد " قلق في الحضارة قراءة لحقيقة الإنسان " – إنه اختلال التوازن في قوى الجهاز النفسي و تأثير في عدم اتزان السلوك، لم يهتم ماركيوز

[1] زكرياء فوأد ، هربرت ماركيوز ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، مصر ، ط الأولى ، 2005 ، ص 40 .

[2] بومنير كمال ، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1 ، سنة 2010 ، ص 99 .

بالأعمال العيادية لـــ"**فرويد**" بقدر ما اهتم بكتاباته الفلسفية عندما أكد أن ما يهدد البشرية هو نرجسيتها الزائدة.

ما يمكن استنتاجه ، أن الفلسفة الألمانية عرفت محطات متنوعة تنوعت بتنوع المشكلات المطروحة ، وقد لازم النقد هذه المشكلات لذلك يمكن قراءتها قراءتين،بأنها لحظة من لحظات تشكيل التاريخ،ومن جهة أخرى هي فلسفة حيوية استطاعت بكل جدارة أن تبحث وتعالج الكثير من الأزمات المعاصرة،ولعل مدرسة فرانكفورت قد استطاعت أن تخبرنا عن موقعها من هذه الأزمات بل من مشكلة "الحداثة" ، عندما تناولت بالدراسة والتحليل مشكلة الإنسان ، حتى تحدد مفهومه الحقيقي داخل منظومة التحولات ، إنها محاولة لاستكشاف الإنسان وهذا ما سنحاول التطرق إليه في المبحث الثاني من خلال تصور كل من "ماركس" "وفرويد" .

المبحث الثاني:

مفهُوم الإنسان في الفَلسَفة الألمانية المعاصرة (ماركس و فرويد)

" ولد الانسان حرا، و هو مكبل بالحديد في كل مكان." بدت هذه المقولة للفيلسوف الفرنسي روسو (Rousseau : 1712 - 1778) وصفاً حياً لصورة انسان في القرن الثامن عشر، المتعطش إلى الحرية باعتبارها حقا طبيعيا لا بد من استرجاعه، و في نفس الوقت التحرر من القيود المتعددة والمختلفة منها الفكرية، اجتماعية، و سياسية، وإقتصادية، وسار في نفس النهج الفيلسوف الألماني امانويل كانط ، عندما كتب خطاب التنوير مناشدا العقل للخروج من حالة السبات إلى اليقظة الفكرية، ولن يكون هذا إلا باقتران الوعي والحرية، وفاذا كان مطمح الإنسان هو التقدم والانفتاح تطلب هذا، حضور قيما إنسانية، لكن هذا التصور يتناقض مع الواقع، فلقد تكلم "ديكارت" قائلا: " نحن أسياد الطبيعة" بحكم العقل و المعرفة، لكن سرعان ما انحرف هذا العقل عن مساره الحقيقي فأصبح أداة هيمنة على الإنسان، فبدت عبارة كانط "اعمل بحيث تعامل الانسانية في ذاتك وذوات الأخرين حبر على ورق ، وعبارة "سقراط : " أيها الانسان اعرف نفسك بنفسك" مجرد وهم، أمام هذه المتناقضات داخل النفس الانسانية، كيف سيبدو مفهوم وحقيقة هذا الانسان، داخل المذاهب و الخطابات الفلسفية ، و النفسية ، ما هو الثابت فيه و ما هو المتغيِّر، تطلب هذا تتبع محطات التدمير داخل الانسان، و لعل "كارل ماركس" "وسيغموند فرويد" [*] حاولا الكشف عن الطابع التناقضي للواقع .. للخروج بالرؤية الحقيقية للانسان، فهل

---

* كارل ماركس (1818 – 1883) karl Marx عالم إقتصاد و إجتماع و فيلسوف ألماني و مؤسس لشيوعية ولد في مدينة تريف Tréves و توفي بمدينة لندن من أهم مؤلفاته : " المخطوطات الإقتصادية و الفلسفية " (1844) ، " أطروحات حول فيوربخ " بإشراك مع إنجلز (1846) " بؤس الفلسفة " (1847) " صرعات الطبيعية في فرنسا " (1850) ، " الثامن عشر من برومير لويس بونبارت " (1852) " البيان الشيوعي مع إنجلز" (1848) " الحرب الأهلية في فرنسا " (1871) " نقد برنامج غوته " (1874) " رأس المال " (1867) .

سيغموند فرويد (1856 – 1939) Sigmund Freud طبيب أعصاب و طبيب نفسي نمساوي مؤسس علم النفس التحليلي ولد في فرايبوغ من مقاطعة مورافيا درس في فيينا طب الأعصاب من أهم مؤلفاته " علم الأحلام " (1901) " مدخل الى التحليل النفسي " (1918) " الطوطم و المحرم " (1912) " ثلاثة دروس حول النظرية الجنسية " (1905) " قلق في الحضارة " (1929) " مستقبل وهم " (1927) " =محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي " (1916) . [كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي ة الإجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 2000 ، ص ص 515 516 / ص 399] .

العقل يساوي الحقيقة و بالتالي هو مساويا للواقع؟ هذا ما سيجيب عليه كل من "**ماركس**" و"**فرويد**" من خلا ل طرح سؤال التالي: ماهو مفهوم الانسان؟

لتحديد مفهوم الانسان حاولنا أن نربط بين معنيين الأول: الانسان الصانع في اللاتينية "Homo Faber" القادر على صنع وخلق أدوات وتغير ذاته [1]، و الثاني: هو الانسان الاقتصادي في اللاتينية "Homo Ecconomicus "، الذي يكون سلوكه محددا بالمصالح الاقتصادية و حدها دون أي دافع عاطفي أو أخلاقي أو ديني، [2] من هذين التعريفين وجدنا علاقة مستترة بين تحول الانسان من سيدا إلى متبوعا ،من مُتحَكِم في المنتوج إلى تَابِع للإنتاج.

لقد حاولنا ان نربط بين هذين التعريفين للخروج بنتيجة ملموسة داخل المجتمع الرأسمالي الذي يعكس حقيقة تحكم أرباب العمل في عملية الاستلاب، يؤكد " ماركس" في: **مخطوطات عام (1844)**أنَّ الإغتراب يكون بالطريقة التالية : " كلما زاد ما ينتجه العامل قل ما يستهلكه، و كلما زادت السلع التي ينتجها أصبح هو أكثر تفاهة و أقل شأنا، و كلما تحسن شكل انتاجه زاد العامل تشوها، و كلما زادت مدنية موضوعه أصبح العامل أكثر و حشية، و كلما زادت قدرة العمل أصبح العامل أكثر عجزا، و كلما زاد ابداع العمل أصبح العامل أكثر غباءا و ازدادت عبوديته للطبيعة." [3]

فالمنطقي أنَّ زيادة الإنتاج سيكون لصالح الراسمالي و العامل، لكن الواقع جاء مخالف لهذا المنطق، سيزداد تجريد الفراغ الروحي، فاغتراب العامل سيكون اثناء عمله في عملية الانتاج، معناه تحول العمل إلى وسيلة لتلبية الحاجة البيولوجية،وقد لازمه إرهاق لهذا الجسد و الفكر، عن طريق الشعور بالتعاسة، قد يساهم هذا في النفور منا لعمل لمجرد انه وسيلة لسد حاجة بيولوجية .

---

[1] Elisabeth Clément,la philosophie deAàZ,editions hatier,paris , 2000 ,p 202 .

[2] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، لبنان ، ط ، سنة 1982 ، ص 155 .

[3] كارل ماركس ، المخطوطات الفلسفية و الاقتصادية 1844، تر: محمدمستجير مصطفى ، الحوليات الالمانية الفرنسية ، ص 42.

اغتراب العامل أمام ما ينتجه الذي سيحوله من قوة منتجة إلى مجرد بضاعة في السوق، تخدم الراسمالي وتحت تصرفه دائما ، نتيجة اختزال الانسان في بعده الحيواني، و طمس انسانيته " فما هو حيواني يصبح انساني و ما هو انساني يصبح حيواني ." (*)

و من باب العودة بتعبير هوسرل ،كنا قد أشرنا في المبحث الاول عن تأثير الخطاب الكانطي، ما الانوار؟ (Was ist Aufklaung ?) على العديد من التيارات الفكرية، و المذاهب الفلسفية بتعدد نسقها، لقد كانت الغاية من هذا الخطاب هو الوقوف على حقيقة العقل او بمعنى أدق الوقوف على حقيقة الانسان فيما يجب ان يكون، الذي يتناقض مع ما هو كائن، حقيقة الانسان التي تقترن بقيمه السامية و جوهره المتعالي، هذا الجوهر الذي اختفى نتيجة الصراعات الإيديولوجية أونتيجةالتطور الحضاري.

لقد هيمنت إشكالية الإنسان على الفكر الفلسفي، وقد استنبط الفكر الماركسي مفهوم الإنسان، من الفكرالألماني ، والمرجعية الأولى كانت مع كتابات "كانط" و " فيخته "، لأنهما يربطان بين العقل و الحرية، كضرورة تكشف عن حقيقة الإنسان، و لعل "فيورباخ" هو أول من حل هذه العلاقة وحدد طبيعتها (العلاقة بين الحرية و العقل) محدثا ثورة كوبرنيكية من خلال تحديد و إبراز التناقض بين الانسان الحقيقي (انسان العضوية لحم ودم) و إنسان الفلاسفة أو إنسان الأنا أو الروح و هنا نشير إلى نقد" **فيورباخ**" ل "**هيجل**"، انه الانسان الواقعي، الملموس و ليس المتعالي عن واقعه، الانسان الذي نلمس فيه ذلك التقارب بين الفكر و الواقع، فالحرية و العقل حسب "**فيورباخ**" أسطورة لأن فالحقيقة الساطعة هي فقط حضور فكرة الاغتراب (Aliénation) [1]، يبدو حضور هذا المفهوم قويا ضمن الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بشقيها المثالي و المادي ، و قد

* انظر: المخطوطات الفلسفية والاقتصادية ص44.

[1] فروم إريك ، مفهوم الإنسان عند ماركس ، تر : محمد سيد رصاص ، دار الحصاد للنشر و التوزيع ، سوريا ، ط1 ، سنة 1998 ، ص 63 .

اعتبر" هيجل" من أهم الفلاسفة الذين اتخذوه كاشكالية جوهرية في تفسير مسار الوعي عبر الدورة الدياليكتيكية .

كان "**هيجل**" يملك قناعة ميتافيزيقية، عندما اعتقد أن الفكر هو المبدأ الأزلي للوجود، أوالمبدأ الأول للوجود، بدا انهيار هذا التصور مع اليسار الهيجلي المثمثل في "**فيورباخ**" بالدرجة الاولى عندما حدد القطيعة بين الوعي المتعالي عن واقعه الحقيقي و عليه، تبدو عبارة " **كل حقيقي واقعي** "عبارة : مزيفة لوجود انفصال بين الذات و الموضوع أو بين الذات و واقعها المعيش، هنا نلمس آثار الاغتراب، يقول "**فيورباخ**" الحقيقة هي الإنسان لا العقل المجرد، الحقيقة هي الإنسان لا الفكر الباقي على الورق، الذي يجد على الورق الوجود الذي يلائمه" [1]، معنى هذا الإنسان لا يُتَرجم عبر الأفكارأو عبر التنظير، ليس تجريدا ؛ بل هو مفهوم يعكس حقيقة خصائصه الانسانية المرتبطة بنمط حياته، فكلمة إنسان تشير إلى الكائن المتمتع بالوعي..الكائن التاريخي الكائن الديني، لهذا االإغتراب عند "**فيورباخ**" يتخذ طابعا ماديا عندما كتب مؤلفه :**جوهر المسيحية**، أعطى للإغتراب بعداً ماديا انثروبولوجيا، لقد أعطى تصورا جديدا للإغتراب إنه *"**الاغتراب الديني***"، فلماذا لجأ الانسان إلى الدين؟

الجواب عن هذا التساؤل يتطلب تساؤلا آخر، من هو الإله؟ كان جواب "**فيورباخ**" أنّ الانسان اخترع الاله لشعوره بالنقص، بحثا عن الكمال خارج ذاته، فاضفى على هذا الإله كل السمات السامية، هذا ما حدده فيورباخ ضمن مؤلفه " **ماهية المسيحية** "، الدين قائم على وعي النوع الذي تحركه العاطفة، إنه وعي النوع لوجوده الانساني عندما يدخل في حوار مع ذاته، انه تعايش الذوات فيما بينها، فالسعادة الأبدية تكمن في تحويل مملكة السماء إلى جمهورية انسانية، لا نتكلم هنا عن طوباوية [*] و انما ماهية الدين باعتباره ماهية القلب الانساني ، إذن صورة الإنسان و

[1] ماركس كارل ، فريدريك انجلز ، الايديولوجية الالمانية ، تر، فؤاد أيوب ، داردمشق سوريا ، ط1، 1976، ص8 .

*UTOPIA الطوباوية من اليونانية U-TOPOS ،اللامكانيات، أي ليس في أي مكان وهو التعبير الذي استخدمه بالمعنى نفسه توماس مور في (كتابه "يوطوبيا " :أو حول الدستور الامثل للجمهورية 1516) ليصف مدينة مثالية وخيالية في

حقيقته،ستتجلى من خلال سلوكاته الملموسة (هنا يحدث تعارضا بين فهم الدين المسيحي القائم على التنظير وحقيقة الدين المسيحي الذي يطالب بتحقيق قيم إنسانية على ارض الواقع).

لا نريد هنا التعمق في المسألة الدينية عند "فيورباخ" وانما محاولة الوقوف على فهومات الإستلاب لديه كمرجعية أساسية ننطلق من خلالها، لتحديد حقيقة الإنسان، فقد شكلت نظرية "فيورباخ" حول الانسان تاثيرا قويا على فكر "**ماركس**" الشاب الذي نهج نفس النهج ، فمفهوم الإنسان مرتبط بالعقل والحرية، و هي الاشكالية الجديدة التي طرحها" ماركس في :**مخطوطات (1844)** ركّز على هذه العبارة : " مُلئت المساحة بفلسفة حقيقية خاصة بالانسان ."

سيربط "ماركس" مفهوم الانسان بالاشكالية الاقتصادية و هنا يظهر لنا اختلاف "ماركس" عن "فيورباخ"، لكنه يخضعها لدور الانتاج ، الذي يزيد من واقعية الانسان، لكن لماذا ربط "ماركس" مفهوم الانسان بالنظريةالاقتصادية؟ الغاية كانت الوقوف على، أو اكتشاف الإغتراب داخل النسق الفلسفي، من خلال تحليل المسائل الاقتصادية، بالاعتبار أنَّ الغاية الأولى من العمل كانت تحقيق الغاية البيولوجية .

ستتحول الغاية السامية لهذا العمل، من تحقيق الذات و بنائها إلى قهر وهدم لها، " لأنّ حقيقة العمل تتحول إلى إغتراب في ظل علاقات الإنتاج، خاصة داخل النظام الرأسمالي سيتحول العامل إلى مجرد سلعة ، انه " التشييئ الجامد " [1] .

لقد عالجت المفكرة فرنسواز داستير (Francoise Dastur) هذه الفقرة الأساسية قائلةً: " ليس الفكر هو المتحكم في الضمائر، هذه النظرة المادية للعالم المتحكمة في الشروط الاقتصادية وليست السياسية، فحياة البشر متطلعة للتحرر الكامل وليس فقط الروحي، به يرى تطور

نفس الوقت.معناه المجتمع الخيالي غير قابل للتحقق [انظر: مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ، دار اسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، سنة 2012 ، ص 305 .]

[1] جماعة علماء السوفيات ، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر ، 1نشوء الفلسفة الماركسية ، تر :حسان حيدر ، دار الفارابي بيروت – لبنان ، ط1 ، 1990 ، ص123 .

الثورة الصناعة التي تُخضع" **البروليتارية**" إلى عبودية جديدة، لكن التحرر الكامل للإنسان يفترض أن يخرج التهيئات التي يتحدث بها لنفسه، بمعنى ليتوقف أن يكون غريبا عن نفسه وهذا ماهو عليه في الواقع " (*)، نستخلص من هذه الفقرة أن العوامل المادية هي المتحكمة في حياة البشر، و ليس الوعي – لماذا ؟ – لأن الوعي الذي لا يترجم همومه على أرضية الواقع، يعتبر وعياً متعالي لا يمت للواقع بصلة (وعي زَائف أو مُزيف) ، لذلك التحرر الحقيقي لا يكمن في التطور او الثورة الصناعية بقدر ماهو تحرر الانسان من أوهامه الذاتية، و هنا يتجاوز الاغتراب مثلاً إذا قلنا: أين تتجلى أبعاد العمل أو الشعل؟ إذا كان الشعل هو كل فاعلية إنسانية إلزامية موجهة إلى إنتاج أثر نافع، هذا يعني أن الأثر الناجح يكمن في تغير الطبيعة و ذواتنا بمعنى تغيير إنسانية الإنسان، و خير مثال على ذلك؛ جدلية العبد و السيد "لهجل" يصبح العمل فعلا تحرريا عندما نعي الحتميات التي تحيط بنا ونستعمل الضرورات للأنتصار عليها، إذن هنا نحقق تجاوز الأغتراب ،فما هو مفهوم الإغتراب عند "ماركس"؟

الإغتراب عند" ماركس" بوجه عام يعني: " الانخلاع بمعنى المغايرة أو الضد الذي يعاكس اتجاه المسار" (وهو حالة انفصال الذات عن الموضوع) (Estrangement)، ينطلق "ماركس" في تحديده لمفهوم الإغتراب من فكرة مفهوم الإنسان الفَعَّال (Actif): هو الانسان القادر على

* " ce n،est pas la consience ou l،esprit qui détermine leur conscience.cette vision matérialiste du monde a pour effet de mettre l،accent sur les conditions économiques et non pas seulement politiques de la vie des hommes et visé à l'émancipation compléte et non pas seuleument spirituelle del' homme lequel se voit par le dévlopement de la révolution industrielle soumis en tant que prolétaire à un nouvel exlavage mais l'émancipation totale de l،homme suppose qu'il parvienne à se délivrer des illusions qu'il entretient sur lui-même qu'il sorte donc. C،est-à-dire qu'il cesse d' être étranger à lui-même ,à ce qu'il est en réalité. " [Dasture Francoise, Autour de la phénoménologie, arte filosofia, cannes, 2007 , P .]

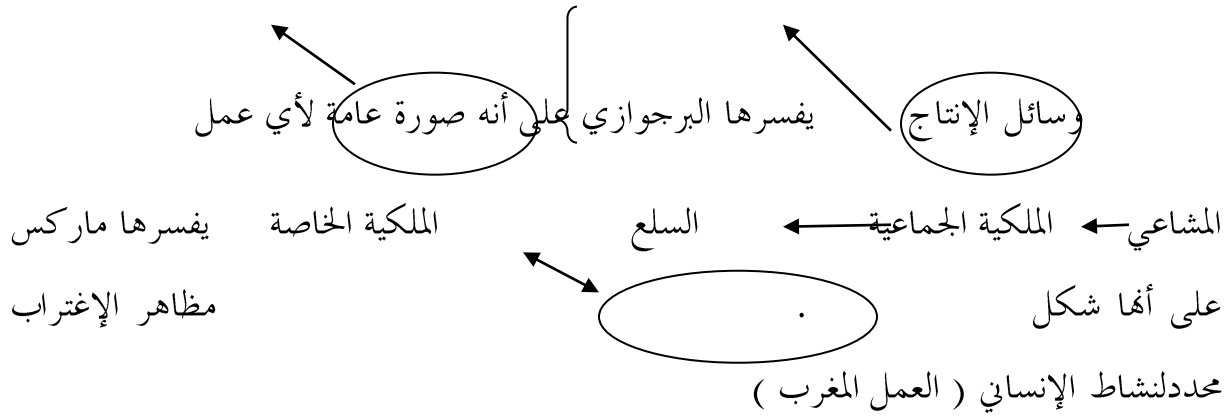
الإنتاج، الذي يتجاوز الإغتراب، بمعنى كما يحلل الطبيب والنفساني السويسري "**كارل يونغ**" (1870-1961)الّطبع إلى المنبسط (فعال - Actif)، و هو الشخص المحب للحياة و يقابله اللا- فَعّال أي المنطوي، لكن هذا يتناقض مع الفكرة القائلة : " كلما ازددنا تطورا ازدننا تحررا .. فالتطور الانساني يزداد اغترابه كلما جمِّد افكاره .. أنه الفهم السلبي لذاته ".

لقد ارتكز "ماركس" في تحديده لفكرة الإغتراب، إلى تحليل العمل و نمطه وتقسيمه، لم يعد العمل يعبر عن تلك الفاعلية الإنسانية السامية المقدسة ومجالا للتحرر من حتميات الطبيعة الغاية منه هو الابداع والعيش في وفاق مع الطبيعة، و لكن مع تقسيم العمل و ظهور الملكية ستتغيرحقيقته (العمل) فيصبح مقبرة تدفن فيها الغايات الانسانية؛ إنه القمع (Répression)والكدح.

إنّ الإغتراب عند ماركس؛ يصل ذروته في المجتمع الأسمالي، من خلال الملكية الخاصة التي ستوسّع من تهميش مملكة الكينونات المغتربة (فما معنى هذا؟) وكيف تحققت الملكية الخاصة؟

لفهم الملكية الخاصة ينطلق" ماركس" في البحث داخل الإقتصاد السياسي البرجوازي، حيث تتجلى صورتها الحقيقية إنها " حسب الإقتصاديين البرجوازيين شكل من أشكال العمل الذي يخلق السلعة، و رأس المال " [1]، و معنى هذا إنتقال أدوات الإنتاج من العامة إلى الطابع الفردي الخاص، فهذا التزايد في العمل سيحقق بدوره تزايد في الإنتاج، و بالتالي تشكل رأس المال نعبر عن ذلك برسم تخطيطي :

[1] جماعة من علماء السوفيات ، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر ، ترجمة حسَّان حيدر ، دار الفرابي ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، سنة 1990 ، ص 122 .



الشكل (A)

لنستمع لعبارة "**أيريك فروم**"Eric From التي تقول – هكذا :" تمثل فلسفة "ماركس" احتجاجا ضد إغتراب الإنسان، ضياعه عن نفسه، و تحوله إلى شيئ، و فلسفة "ماركس" احتجاج متشرب بالإيمان في الانسان، و قدرته على تحرير ذاته و تحقيق طاقاته، إلا أن هذا الايمان اصبح اليوم ناذرا إلى حد بعيد في الفكر الغربي، " و معنى هذا أنّ كتابات "ماركس" حول الإغتراب تؤكد عملية التشيؤ (verdinglichung)، (عندما يصبح سعر الذوات مماثلا لسعر الأشياء) فتصبح قيمة السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مكانتهم الاجتماعية، و هنا تظهر الصورة الحقيقية لتشيء الإنسان. (ما معنى هذا ؟)

عملية **التشيؤ Réification**حتمية فرضها النظام الرأسمالي، قسم المجتمع إلى طبقتين متناقضتين شكلا ومضمونا، فسيرورة التاريخ تتحكم فيها إيديولوجية : الطبقة المالكة التي اتخذت من البعد الاقتصادي هيمنة على الوجود الانساني و تبشيرًا لنظم توتاليتارية شمولية محركها الاساسي هو القمع (Verdrängung – Répression) [1]،إنّ التشيئ (Verdinglichung)

[1] نقول قمعا ، كبح ، احباط و هو مصطلح استعمله فرويد واصبح متداولا في النفسيات المعاصرة على للدلالة على المسار الذي به يتجنب الفكر دون ارادة منه ودون علم منه [لالاند اندري ، الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثالث (R-Z) ، منشورات عويدات بيروت – باريس ، ط2 ، 2001 ، ص1192 .]

معناه : النسيان على حدّ تعبير كل من "**ماكس هوركهايم**" ، و" **تيودور، ادورو**" في جدل التنوير(*)،

لكن كيف السبيل إلى تجاوز مرحلة التشيئ و الاغتراب؟ لقد كان امل ماركس هو بناء مجتمع يشع بالحرية، عندما يكون الانسان قادراً على تطوير القوة الانسانية، عندما يصنع واقعا غير مغرباً ليس بإلغاء الملكية، و انما تتبع آثار الاغتراب و قطع جذوره و هنا تتحقق عقلانية المجتمع، انها عقلانية مفتوحة على قيم انسانية أساسها إلغاء الفوارق الطبقية، و ستتولى الطبقة البروليتارية تغيير هذا الواقع المرير من خلال إعادة أسلوب جديد للإنتاج يبرز طاقات ابداعية جديدة، هذا الإنعتاق سيبدأ من طبقة العمال؛ لأن حسب "ماركس" هي الطبقة الأكثر تضررا من الإغتراب، فموضع "البروليتارية" هو الموضع الوحيد المطلق في تطور الانسانية.

فعلى حد تعبير"ماركس" أنّ الإنسانية في الإنسان لا يجوز أن تصبح وسيلة لوجوده الفردي، فكيف يمكن إنزالها إلى مستوى تصبح فيه وسيلة للدولة ، لطبقة أو لأمة؟" [1] ان الغاء العمل المُغَرِّب و تجاوز الملكية الخاصة ، قفزة نوعية نحو التأسيس لملكية إنسانية كونية، فعلى حسب رأي "ماركس" الفلاسفة قدموا الإنسان كمثالي (Ideal) و فسرواهذا التطور بأنه " **تطور الإنسان** " وما هو في الأصل إلا تمثيل إيديولوجي أو تخيل فلسفي، لذلك فالخطاب الماركسي يدعو إلى إرجاع الإنسان إلى الجوهر، إلى الطبيعة، إن هذه الإخيرةتخشى الفراغ ، فهي في حاجة إلى ان تُأنَس و الإنسان بدوره في إحتياج إلى أن يسد حاجاته داخل الطبيعة، لن يبدو هنا انفصال الذوات عن الطبيعة، و انما في تلازم بين سدِّ الحاجة البيولوجية و تحقيقها داخل الطبيعة.

---

* التشيؤ (Verdinglichung – Réification) : هو تقهقر الذات و أن الخلاص لا يتمثل إلا في الفن ، رغم أن الفن ذاته مهدد بالموت بفعل الصناعة الثقافية و إمكانية السقوط في التشيئ [Encyclopédie philosophie , Universelle , les Notions Philosophiques , diri par Sylvani Auroux , tome 1 , PUF. Paris , 1990 , p 1032] أنظر كذلك المؤلف المشترك لـــ ـــأدورنو و هوركهايمر" جدل التنوير"، ويعتبر جورج لوكاتش أول من نحت مفهوم التشؤ في كتابه الذي صدر سنة 1925 الموسوم بـــ" ـــتاريخ الوعي الطبقي " .

[1] Labica George, Dictionnaire critique du marxisme , presse, universitaire de France , Paris , 1982 , p 430 .

لقد نظر "ماركس" إلى الإنسان ككائن انبثق من الطبيعة،وهي في الوقت ذاته تشكل قيدا عليه، فكلما حاولنا تحطيم هذا الحاجز بينه و بينها (الطبيعة) ثم بينه وبين الأخر (كلما تحقق هذا الشرط ابتعدنا عن الاستلاب بكل انواعه)، إنه التحرر الذي سيجد التخطيط في الفلسفة و التطبيق لدى البروليتارية، هنا فعلا ستصدق المقولة أنّ "ماركس" فعلا أنزل الفلسفة من السماء إلى الارض، و لن تصبح الغاية الميتافيزيقا هي التي تفسرت العالم و إنما محاولة تغيره، هي الثورة التي تختلف عن باقي الثورات ؛ بل هي المخاض لعملية الخلق الذاتي للإنسان في أحسن صوره و أوضاعه، فرجوع الإنسان إلى ذاته ككائن اجتماعي، لن يكون إلا عبر **الشيوعية** التي ستوجه إحتياجات الذات إلى المجتمع بالذات يختزل في احتياج واحد، هو حاجة الإنسان – الأخر – [1]،إنّ أمل "ماركس" هو إعادة جوهر الانسان المسلوب من خلال فرض قيما أخلاقية عن طريق تغيير واقعه الإجتماعي يبدأ أولا : بتغيير الشروط المادية المتحكمة فيه منتقدا الاقتصاد البرجوازي السياسي، كرهان لميلاد إنسان المستقبل؛ بل قد يكون التأسيس لبروميثيوس [*] مشيد الحضارة.

كثيرا ما وصفت فهومات "ماركس"حول الإنسان و التنظير للشيوعية، أولا :بأنها طوباوية، يصعب تحقيقها على أرضية الواقع، و بالتالي سيبقى خطابه لا يختلف عن خطابات المثالية وثانياعبر هذا التساؤل: لو افترضنا تحقيق المشروع الماركسي هل نضمن تواجد مجتمع خالاً من الاستلاب والقمع؟ وهل يحصر الاستلاب دائماً في بعده الإقتصادي؟ ألا يوجد أنواع اخرى للإستلاب؟ وهل الفعل الثوري" يكون بيد البروليتارية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات حاولنا الإنتقال إلى فهم آخر للإنسان من منظور علم النفس،و القصد بيَّن من حيث هو مرتبط فقط ب" سغموند فرويد" S Freud(1856-1939)، هذا العالم

[1] توشار جان وآخرون ، تاريخ الفكر السياسي ، ترعلي مقلد دار العالمية للطباعة والنشروالتوزيع ، الحمراء لبنان ، ط2 ، 1983 ، ص499.

[*] بروميثيوس (Promethée) : ابن للآلهة تحدى أسلافه عندما اختلس النار منهم و اهداها للبشر ، فعلمهم الحرف و الفنون ، و بالتالي غرس فيهم روح الابداع هو احياء للقدرة الانسانية .

انتقدأيضا المجتمع البرجوازي باعتباره مصدر التعاسة وآلام الانسانية، فماهو مفهو م الانسان عند فرويد ؟

قبل الحديث عن مفهوم الإنسان عند "فرويد" لا بد أن نحدد – و كمقدمات أولية – علاقة علم النفس بالفلسفة أي أن الوقوف على إسهامات الفلسفة في تأسيس علم النفس و خاصة التحليل النفسي، فلقد تداولت العديد من التساؤلات حول حقيقة العلاقة بين علم النفس و الفلسفة، بمعنى هل يكمن للمبادئ الفلسفية أن تستخدم كنقد للتحليل النفسي؟ أم يمكن لمعطيات التحليل النفسي أن تبدو مفيدة للقضايا الفلسفية؟

أقرَّ بعض الباحثين بمساهمة الرؤية الفلسفية في تفعيل هذا العلم خاصةً آراء" أفلاطونPlaton "(428 -347ق.م)أرسطو"Aristotle" (348-322ق.م)و"آرثر شوبنهاور"A.Schopenhaer (1788-1860) بعد ذلك، أعطت تأملاتهم عن الإنسان دفعاً قوياً في تشكيل تعاليم فرويد، في التحليل النفسي، فقد ناقش فرويد مسألة الوعي المتعالي كأساس أولي للحياة النفسية المطابقة للشعور، و كشف عن ذلك الجانب الخفي و المظلم من هذه الحياة أطلق عليه إسم " اللاشعور ".

و قد إرتكز "فرويد" في أعماله على الإستشهاد بآراء "شوبنهاور"، محاولا مناقشته لمسألة النزعة الجنسية (أفكار البشر تحدد ميولاتهم الجنسية) ،كما نجد حضور الطيق النيتشوي داخل آراء فرويد و حلقة جلسات التحليل النفسي.

يبدو تاثير الفلسفة جلياً على فكر "فرويد" من خلال ما قاله سنة (1896) : " عندما كنت صغيرا كنت أتمنى أن أحيط بالمعلومات الفلسفية، و الآن، وأنا أنتقل من الطب إلى السيكولوجيا، أشعر أنني أتقدم نحو ما كنت أ رغب فيه، لقد عملت طبيبا معالجا رغم أنفي" [1]، هذا ما جعل

[1] عكاشة أحمد ، فرويد حياته و تحليل النفسي ، مؤسسة المعارف للطباعة و النشر ، بيروت ، بط ، ص16 .

العديدمن المفكرين يصنفون "فرويد" ضمن خانة الفلاسفة، بفرضياته وأرائه فهو أقرب إلى الفلسفة منه إلى علم النفس.

لا نريد الخوض كثيرا في هذه النقطة، و إنما انعكاس الرؤية الفلسفية في خطاباته، و هذا قد ذكر سالفا، لقد بدى "فرويد"قمّةً في نقد التراث الفلسفي الغربي، عندما حدد الجروح الثلاثة الكبرى، التي أصابت جبروت، و أنانية الإنسان الغربي إنطلاقا من إكتشاف عالم الفلك البولندي" نيكولاس كوبرنيك"Nicolas Copernicus(1437-1543)، أنّ الأرض ليست هي مركزا الكون، و إكتشاف" تشارلز "Darwin. (1809-1882) على أنّ أصل الإنسان قردًا، ثم جاء إكتشاف "فرويد" لفرضية اللاشعور [1]، و إعطاء آلية في العلاج عرفت بعد التنويم المغناطيسي بالتحليل النفسي، فما يقدمه هذا الأخير (التحليل النفسي) كشف عن قلق الانسان، من خلال الكشف عن التروات والتراكمات التي تسيطر عليه، و محاولة إعطاء فرصة للوعي حتى يكون سيد قرارته ضد قوى غير عقلانية [2]، و عليه سيتوجه فرويد في تفسيره للإنسان بالرجوع إلى تحليل أسطورة قتل الأب، مفادها: وجود أب متسلط يبيح لنفسه كل شيئ من أموال و أشياء و يمنع عن ابنائه إشباع رغباتهم الجنسية، هذا ما أدى إلى تصاعد العدوانية لديهم، فإتفق الإخوة على قتل الأب باعتباره نهاية الظلم و السيطرة، لكن شعور الأبناء بالذنب (في قتل الاب) جعلهم يحرمون أنفسهم تحقيق ما رغبوا فيه، فالشعور بالذنب

[1] Ruffié Jacques encyclopaedia universalis , corpus 11 guerre et paix-incendies , éditeur à paris – France , 1990 , p 582 .

[2] فروم ايريك ، أزمة التحليل النفسي ، تر : طلال العتريسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 1988 ، ص37 .

ولَّد لديهم فكرة تقديس الأب من خلال رمز سموه بالطوطم (Totem) [*] [1]، رمز الحماية، واتفقوا على أن الإشباع لن يكون إلا مع نساء خارج العشيرة، فما هي دَلاَلاَت و أبعاد هذه الأسطورة؟

نستشف، من تحليل أسطورة (قتل الأب) الخطيئة الأصلية، لأن الأب يمثل الزعامة العشيرية و قتله يعني انهيار الرمز، يعني العشيرة، و عليه الشعور بالذنب سيتحول إلى ذاكرة مكبوتة داخل اللاوعي، و النزعات الجنسية و عقدة أوديب تعود إلى الأفعال البدائية المتمثلة في زنى المحارم، من هنا كانت نظرية الكبت (Ver drangung) هي: حجر الزاوية التي تقوم عليه عمارة التحليل النفسي، " فتاريخ الانسان يصبح تاريخ كبته " ، و على هذا الأساس انتقل" فرويد" لتفسير الحضارة التي ستقوم أو ستتطور من خلال الإمتناع و القمع، هنا سيكون مفهوم الإنسان حجة إتهام ضد الحضارة الغربية، (ما معنى هذا؟) إنَّ كُبَّه الحضارة عند "فرويد" يقوم على الإكراه بصفة عامة إنه نكران للغرائز الذي سيؤدي إلى الإحباط (Versagung) [**] أي سيتفاقم ليتحول إلى حظرٍ إلى أن يصل إلى الحرمان ، إنه مسار الكبت الذي سيحول الطبيعة الإنسانية إلى حيوانية، لم يكن تصور" فرويد" للإنسان راهنيا؛ بل كان تصوره كوني بحيث يخضع لنظام تحركه قوتان وهما:

---

* تعريف الطوطم :حيوان أو نبات ،أو شيئ ،يعتبر عند القبائل البدائيةذا صلة بالفرد او بالقبيلة، فيتخذونه رمزا،ويعتبرون،حافظا لهم،الحلو عبده,معجم المصطلحات الفلسفية،المركز التربوي للبحوث والإنماء،لبنان،ط1،1994،ص173

[1] فرويد سيغموند ، الطوطم و المحرم ، تر : جورج الطرابشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت – لبنان ، بط ، ص7 .

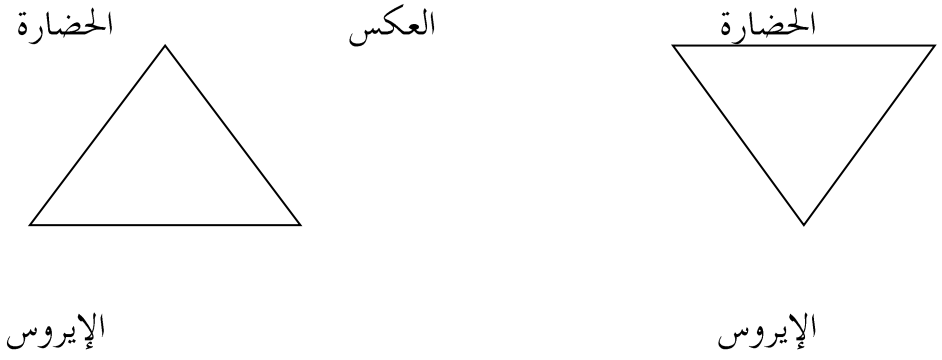
** هو ذاك الظرف الذي يمنع فيه على الشخص ، اشباع مطلب نزوي ، أو هو يحرم نفسه من الاشباع [انظر معجم المصطلحات التحليل النفسي ، تأليف جون لا بلاش ، ترجمة مصطفى حجازي ، ص 46 .] و قد ورد – في معجم عبد الحلو- مصطلح " إحباط (Frustration) حرمان الإنسان ، فرداً أو جماعة من حقَّ يتمتَّع به أو يشتهي الحصول عليه و حَبْط و حبوط : خيبة تصيب الإنسان [عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية : فرنسي – عربي ، المركز التربوي للبحوث و الإنماء ، مكتبة لبنان ، لبنان ط1 ، 1994 ، ص 69 .]

حفظ الذات (الايروس)[***]،و دوافع جنسية، في هذا التصور سيصل "فرويد" إلى نتيجة و هي: " همُ الإنسان في هذه المرحلة هو الوصول إلى إشباع أناه (كيف ذلك؟) " سيكون الإنسان شبيه بالآلة يستجيب و يتأثر فيزيولوجيا دون معارضة، (في هذه الفكرة يتشابه "فرويد" مع "ماركس" في فكرة تحول الإنسان إلى الآلة، لكن الإختلاف يكون في: من هو المسؤول عن تجريد هذا الإنسان من إنسانيته؟)، لكن هذا الإنسان ليس معزولا عن الجماعة، هو أيضا إجتماعي في حاجة إلى إشباع رغباته و دوافعه الليبيدية عبر الآخر، إنّه الإنسان الجنسي (من هنا سنرى أن الإحتياج عند "فرويد" لا يقتصر على البعد الإقتصادي وإنما نفسي، الذي يتحقق عبر الآخر، ليس فقط من أجل إشباع الجاجة الإقتصادية التي ستمارس من خلال التبادل والإستهلاك، و إنما عبر علاقة تبادلية – أي – عبر الجنسين يتحقق المطلب الليبدي [*]، لكن هذه النزوة كثيرا ما تتلقى معارضة من طرف الأنا الأعلى المتمثل في القوانين الأسرية، من هنا سيصل "فرويد" و خاصة مع بداية سنة (1920) إلى وجود قوتين دائمة التصارع داخل الإنسان، إنه صراع **الإيروس** و **الثاناتوس** غريزة الحياة و البناء مقابل غريزة الموت و الدَّمار من هنا بدأ "فرويد" في نحت مفهوم جديد للإنسان، مفترضا أنَّ تطور الحضارة يتوقف على هذا الصراع من خلال الإنتقال لتحليل هتين القوتين، و التأكيد على الميول المتناقضة داخل النفس البشرية، لقد حاول "فرويد" أن يحدد العلاقة بين الحضارة و الدوافع العدوانية المتجدرة في الإنسان، فخضوع هذا الأخير للأوامر، يجعل غريزة الدمار (**الثاناتوس**) تتوجه نحوالصراع و الفناء على خلاف غريزة الحياة (**الايروس**)، التي تسعى دوما إلى التطور والتجدد، إنه

[***] إيروس (Eros) الحب وظفه فرويد في تحليل مفهوم الحضارة الذي ينحدر من الجدر اللاتيني (Libido) و باللغة الألمانية (leibe) أي جسم. [Encyclopédie philosophie , Universelle , les Notions Philosophiques , diri par Sylvani Auroux , tome 1 , PUF. Paris , 1990 , p 830]

[*] الليبدو (libido) إسم مشتقٌّ من لفظ لاتيني معناه الشّهوة [عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية : فرنسي – عربي ، المركز التربوي للبحوث و الإنماء ، مكتبة لبنان ، لبنان ط1 ، 1994 ، ص 96 .] أي هو تحول النزوة الجنسية من حيث الموضوع" إزاحة التوظيفات"، ومن حيث الهدف "كالتسامي مثلا"، و من حيث مصدر الأثارة الجنسية" تنوع المناطق المولدة للغلمة و يؤكد كارل يونغ أن فكرة الليبيدو تدل على الطاقة النفسية عموما و الماثلة في كل ماهو "نزعة نحو " أو شهوة لشيئ ما "[انظر معجم المصطلحات التحليل النفسي.]

حليف الحضارة على غرار ا لثاناتوس، هو عدو لها [1] . إذن رغبة الإنسان دائما في تحقيق اللذة بمعنى الإشباع و الرفض الذي يتلقاه من خلال العقبات التي يفرضها الواقع فيقوم بإعلاء – كـــميكانيزم دفاعي – لهذه الطاقة محاولاً إجاد مسلكًا لها يتمثل أو يتظاهر بأنها تتحقق من خلال المبادئ الأخلاقية أو الدينية أو التعبيرات الفنية و الأدبية في هذه الحالة تصبح الحضارة مرادفة للقهر من خلال فرض المحرمات، فستساهم في تغيُّر طبيعته خاصةً عندما تخرج اللذة كمطلب إنساني، فلا يوجد إلا تحقيق، خضوع لأوامر المجتمع و منه سيغدو الإروس عدواً للحضارة و معطلاً لها بعدما كانا حليفا لها، إذن سيترك معزولاً وستظهر هنا علاقة عكسية بين الحضارة و مبدأ اللذة، بمعنى كلما زادت الحضارة تطورا قل مبدا اللذة إشباعا و تحققا.



الشكل (ب)

إذاً ملاذ الإنسان سيكون من خلال العمل و الإنتاج، فما هو مطلب التطور؟ يجيب" فرويد " هو إنحراف الغرائز عن أهدافها الأصلية . " [2] إذن المطلب الحضاري متوقف على الكبت و القمع [*] فسيلجأ الإنسان إلى الخيال ، الحلم كرد فعل لسيطرة الواقع ، لتأكيد على أن الحضارة تقوم على القمع، إنتقل "فرويد" إلى تحليل الحب بإعتباره شرط نمو الإنسانية (كان هذا التعبير أساسي

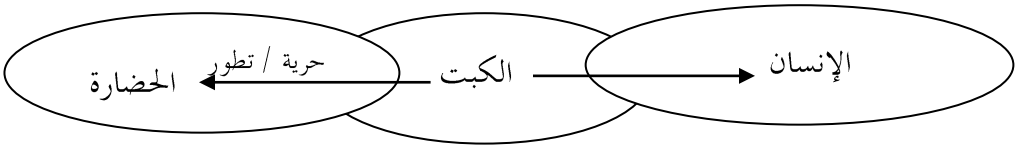
[1] عباس فيصل ، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، دار المنهل اللبناني بيروت ، ط1، 2005 ، ص 315 .

[2] زكريا فؤاد ، هربرت ماكوز ، دار الوفاء للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، ط 1 ، سنة 2005 ، ص 44 .

[*] يعود أول استعمال لمفهوم القمع إلى نص (1895) نشره فرويد بالتعاون مع بروير، حول " دراسات في الهيستيريا عندما أكد أن المريض في الجلسات العيادية قد يتوقف عن البوح لأنه يتصور أن كلامه ليس بالمهم فيقمع عن قول أشياء ظناً منه أنها تافهة او غير مفيدة

في السابق)؛ لأن الحب سيصبح مصدر قلقاً و قيدا و سلبا؛ لأن المحبّ تفرض عليه تبعية المحبوب، يوجد في الحب مقدار هائل من العدوانية لا يعني إرتياح عاطفي بقدر ما هو تملك.

إنَّ سيرورة الحضارة و إرتقائها مرتبط بديمومة الثاناتوس، أنه التخلي عن السعادة الفردية مقابل سعادة الغير لكن هل هي فعلاً سعادة؟ يرى الفردبأنَّ السعادة ليست ظاهرة حضارية، لأنها في الأصل لا تقوم على الحرية، فالحضارة الحقّة " هي التغيّر النفسي " [1] على عكس هذه الحضارة التي تقوم على فرض القيود، هي صورة الفرد الذي يقف حائراً أمام تحقيق نزواته و مجبر على أن يطيع مبدأ الواقع، إذن تصبح الحرية مناقضة لفكرة الحضارة، لهذا يرى "فرويد" الحرية ملازمة للحضارة لأنها تحرر و إنعتاق من الغرائز.



الشكل (ج) : مسار الفعل القمعي

إنَّ أنموذج الفرويدي للإنسان حدد ديناميكيك الوعي مع اللاوعي، فهو من جهة آَمَنَ بوجود العقل الأنواري المتشبع بالحرية و الإرادة، لكن من خلال ملاحظاته العيادية، أدرك عجز هذا الوعي عندما كشف عن وجود قوة كامنة تسير هذا الإنسان، إنه اللاوعي ألا يسمح لنا هذا بإستنتاج أن فرويد في هذا الديناميكيك قد جمع بين عقل النهضة و الانوار وبين عقل الحروب الاناني خاصةً عندما نتكلم عن شعور الإنسان (الألماني)بالتفوق والتَمَيُّز من إنتصارات ألمانيا، فكانت انوذجا يعبر عن طموحاته السامية، لكن سرعان ما تحول هذا الطموح إلى تشاؤم لما خلفته هذه الحرب من

[1] العالم محمود أمين ، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود ، دار الأداب بيروت –لبنان ، ط1 ، سنة 1972 ، ص 124 .

دماراً إذن فالروح التدميرية [1] / أو الميل التدميري متجدر في الإنسان هذا ما جعل الإستلاب يتزايد من فترة لفترة و من مرحلة إلى أخرى.

فرويد و المنعطف النفسي:

كنا قد أشرنا سابقا إلى تأثر "فرويد" بالفلسفة ، فضمن العديد من نصوصه نجد حضور أطياف فلسفية أمثال افلاطون " ارسطو " و " كانط " و " فيخته" و " شوبنهاور "، لكن كثيرا ما حاول "فرويد" أن يبعد هذه الحقيقة، حتى يظهر كعالم أكثر منه فيلسوفا، و يؤكد ان مجمل نظرياته تقوم على الوقائع تجريبية، من خلال الممارسة العيادية، فاكتشافه لمجال اللاوعي [*] شكل منعطفا كوبرنيكيا في مجال العلم، بعدما كانت بداهة الفلسفة الكلاسيكية عامة والديكارتية خاصة ذات النظرة الأحادية، تعلن مطابقة ما هو نفسي لما هو واعي، فالإنسان على حسب الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" يحس ويشعر، و هو أيضا عاقل ."[2] لفشل التصورات السابقة حددفرويد نظرية في الجهاز النفسي، معلنا أن الوعي أصبح عاجزا عن فهم دواخله و مكنوناته، فاذا كان الشعور فيما هو متعارف عليه يتحدد من خلال العمليات النفسية ، التي ندركها ، ثمة نوع من الثغرات التي تجعل هذه المنطقة لا تدرك أحوالها و عليه أرجع هذا إلى وجود قسمين من العقل اطلق عليهما، ما قبل الشعور، و اللاشعور لكن ما هي العلاقة بينهما؟ .

---

[1] إريك فروم ، أزمة التحليل النفسي ، تر طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، ط1 ، سنة 1988 ،ص 43 .

[*] اللاوعيInconscient، اللاشعورأحيانا تستعمل بمعنى مجمل المحتويات غير الحاضرة في المجال الواعي الراهن،وذلك بمعنى وصفي ،ويدل اللاوعي بمعنى"الموقعي على أحد الأنظمة التي حددها فرويد،في إطار نظريته الأولى عن الجهاز النفسي ،وهو يتكون من المحتويات المكبوتةالتي حظر عليها العبور الى نظا م ما قبل الوعي–الوعي ،بفعل الكبت(أي الكبت الأصلي والكبت البعدي) [لابلاش جان وبونتاليس ج.ب،معجم مصطلحات التحليل النفسي،تر،مصطفى حجازي،ديوان المطبوعات الجامعية,الجزائر،ط1 ،سنة،1985،ص596]

[2] فرانز بيتر كونزمان وآخرون،أطلس الفلسفة،تر:جورج كنتورة،المكتبة الشرقية،بيروت،لبنان،ط 8 ،سنة1999،ص107.

ما قبل الشعور مكان يتوسط الشعور و اللاشعور، نعني به جملة الأفكار التي تظهر و تختفي، لكنها وتحاول أن تظهر من جديد، أما اللاشعور يمثل جملة الدوافع البدائية الجنسية و العدوانية، هي عرضة للكبت و القهر من طرف المعاير الأخلاقية و الدينية، التي يفرضها المجتمع باعتبار هذه المعايير هي الرقيب الملازم لها، ما يجعل الإنسان يتخذمن المقاومة منفذا له او تنفيسا، غير أنَّ هذه المقاومة كثيرا ما نُسِبت إلى الأنا، هذا مادفع ب "فرويد" إلى إعادة النظر في التقسيمات السابقة (الشعور، ما قبل الشعور، اللاشعور) وعيه الجهاز النفسي يتكون: من الأنا (Ich)، الأنا الأعلى (Uber-ich)، الهو (Es) يعتبر الأنا مركز سلامة العقل و حفظ الذات، و الأناالأعلى يتكون منذ الطفولة، من خلال تأثير الوالدين إلى قيم إجتماعية تتمثل في العرف أو الضمير الخلقي، أما الُهَّو يجمع بين الفطري و المكتسب باعتباره يشكل كل ما هو موروث و موجود منذ الولادة إلى جانب جملة الرغبات التي تكبت [1].

لقد توصل "فرويد" من خلال هذا التقسيم إلى تحديد أهمية الصراع الذي يجري بين هذه القوى الثلاث للوقوف على حقيقة الانسان، القائمة على الإشباع و الرغبة في التحقق هذا من جهة، و من جهة أخرى على الكبت و الحرمان ، و عليه سيبدو هذا الأنا تائها بين هذه المطالب فيقف حائرا بين سيدينن فهل يستطيع فعلا ان يوفق بين هذين المطلبين ؟ من هنا حدد" فرويد" كبت الأنا للدوافع، فإذا كان هذا الأنا، هو نتاج مباشر لفعل العالم الخارجي، فكيف له أن يحقق طاقته داخل هذا العالم؟ فتطور الفرد كان مرهون بذلك الإستبطان الذي فرض على جزء من قوى العالم الخارجي الكابحة إلى جانب تواجد القوى المعارضة داخل الأنا مهمتها المراقبة و الحظر هي ما تسمى "بالأنا الأعلى ، ستزداد أزمة الأنا لأنّه مكره، فمن جهة هو ملزم بتفادي اخطار العالم الخارجي و من جهة أخرى، مراعاة مطالب الانا الاعلى، هذا ما سيضاعف النكوص، فمهمة الأنا

[1] فرويد سيغمون ، الأنا و الهو ، تر ، محمد عثمان نجاتي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط4، بد . سنة ، ص16 .

هو أن يكون دائما تحت وصاية الأنا الأعلى الذي ورث الاهل والمربين بالتالي، سيظل هم الأنا أن لا يخسر حب هذا المعلم (الأهل) = الانا الاعلى [1]

ما يمكن استخلاصه أن فرويد قد أعاد النظر في مفهوم الانسان، عندما أعاد قراءة الوعي قراءة نقدية من خلال مساءلته عن إمكانية إدراك و فهم أحواله النفسية، لقد أحدث "فرويد" قطيعة إبستولوجية مع الأنساق السابقة، فتحت المجال لعلم النفس إلى التطور نحو قراءة ومعاجة جديدة للطبيعة البشرية.

إنّ الخطاب الفرويدي تعبير صريح عن أزمة الأنسان و قلقه، إتجاه ذاته أولا و الحضارة ثانيا، فإهتمامه كان قائم على كشف ذلك الصراع الذاتي والصراع الحضاري ، صاغها ضمن نظرية شاملة ساهمت ضبط مفهوم الإنسان وإعادة بنائه، فهذا المنعطف الفرويدي كشف أيضا عن حقيقةو طبيعة هذا القمع الذي يختزله في جانبه النفسي، من جهة أخرى خرج بنتيجة مهمة و هي: الطبيعة البشرية جبلت على العدوانية؛ إنّ منعطف" فرويد"، أعطى بعدا نفسيا، لقد إكتشفنا مفكرا جديدا سمح لنا بكشف حقيقة الحضارة و نفورنا منها، فلماذا نستاء من هذه الحضارة؟ ان هذا الاستياء لازمنا منذ القدم، دفينا منشؤه الإدانة التي كانت تمارس و تتكرر عبر سيرورة التاريخ، فرضتها الظروف التاريخية بإختلاف أنظمتها، لقد ربط فرويد بين الحضارة و السعادة متسائلا: **هل يستطيع التقدم الحضاري أن يتجاوز الخلل، الذي أحقه بالدوافع البشرية؟ و هل ستحقق لهم السعادة؟**

إذا كانت السعادة تتحقق من إشباع التروات، وهذا يتنافى مع المطلب الحضاري سيكون معناها يحمل تعاسة في الأصل لأنها تطالب الإنسان بالتنازل دائما ، هذا ما جعل "فرويد"، يصرح في هذه الفقرة قائلا: ليس من المستبعد أن يكون عددمن الناس، قد تساءلوا في جميع العصور شأنهم اليوم عما اذا كان هذا، الجزء من مكتسبات الحضارة، يستهل حقا الدفاعا عنه، و يذهب بعضهم، إلى الإفتراض بأن مثل هذا التنظيم الجديد للعلاقات، ممكن إذا تم التخلي عن الإكراه و عن قمع

[1] فرويد سيغموند ، موسى والتوحيد ، تر ، جورج الطرابشي ، ص161.

الغرائز، بحيث ينصب معين الإستياء و التدمر اللذين توحي بهما الحضارة و يصير في وسع البشر بعد التحرر من النزاعات الداخلية أن ينصرفوا بجماعهم إلى اقتناء الموارد الطبيعية و التمتع بها و أن عصرا كهذا سيكون عصرا ذهبيا." [1] ، ألم يحن الوقت للإنسان أن يعيش في وفاق مع الطبيعة، و مع رغباته لماذا هذا الصراع؟ إنّ الضريبة التي يدفعها الإنسان إلى الحضارة حولته وجردته من إنسانيته، لأنها تقايضه بإسم التقدم و السعادة ألا ينبغي لهذا الإنسان أن يبحث عن السعادة و ينشدها في أي وقت و في أي مكان و بأي طريقة تمكنه من أن يكون سعيدا؟ فهل من أمل في النجاح و إلى أي حدّ يخفف عبء الواقع على كاهل البشرن يحكم اضطرارهم إلى التضحية بغرائزهم؟

الإنسان في الحضارة حسب "فرويد" لايمكنه أن يصل إليها ؛ بل يبقى دائم البحث عنها و قد أشار "فرويد "حول هده النقطة إلى تحليل السعادة داخل العالم الإستهلاكي، " إنها سعادة شراء السلع و هي في الأصل سعادة زائفة ما معنى هذا؟ سيتطرق "فرويد" إلى تحليل صورة العمل مؤكدا إلى أنه ينشأ نتيجة الضعط والقمع فلا يغدو العمل تشريفا بقدر ماهو تحقير للذات، إذن مملكة الحرية ستتحقق من خلال اللاعمل فالإستمتاع بالسلع مثلا: لعب الشطرنج أو قيادة السيارات كلها لحظات لهْوٍ، التي يشعر فيها الإنسان بأنه تجاوز قمعا و حقق رغباته فهو يعيد لذة سلبها العمل الخلاق و هو ما يسميه" فرويد " بـــ " ـــزمن التعويض " هو إقتصاص من الإضطرابات التي سببتها الحضارة [2]، ربما هذا ما يجعلنا دوما نعيش عسرا وقلقا داخل الحضارة؛ بل أكثر من هذا سيبدو مستقبل الإنسانية مجهولا واكثر بؤسا.

---

[1] فرويد سيغموند ، مستقبل وهم ، تر ، جورج الطرابشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط4، سنة 1998، ص 10.

[2] Sigmund Freud,Au-delà du principe de plaisir , traduit par S.Jankélevitch1920 , collection » les classiques des sciences sosiales ,dirigée par Jean Marie . site web , htt/www . uqac.uquebec , ca/zone30/classiques dessiences sociales/index.html , pp 48 49.

ان العودة إلى قراءة " فرويد" يمثل مساءلة لما عاشه و يعيشه الإنسان من كبت و قمع، بكل ألوانه، و لعلى غوته* صدق حين قال:

" لا يعرفك ايتها القوى السماوية

تقوديننا داخل الحياة،

و تدعين الفقير يتحول إلى مذنب،

عندئذ تتركينه للعذاب

و هكذا يقتص كل ذنب من نفسه على الأرض[1].

لقد استطاع "فرويد" أن يربط بين الحضارة و ما هو متجدر من عدوانية داخل الإنسان ، وبالتالي ، فستظهر حقيقته ككائن متوحش .

ما نستنتجه، أن الفكر الألماني، عبر محطاته المتنوعة و إشكالياته المتعددة فكرتواصلي، لا يعرف المتاهات، فكر متشبث بروح القومية فالنضال من اجل القومية شكل المسألة المركزية للثورة ، و التي ستشمل كل تاريخ ألمانيا سياسيا و إيديولوجيا، فقد كانت تجليات هده الثورة، في فكرة النقد باعتباره سلاح فتاك على كل تزمت إنه رفض للتقليد، لم يتقيد بمرحلة معينة، حتى وإن كان البعض ينسبه بالدرجة الأولى إلى "كانط"، حاول أن يكون أنموذج للوحدة، فمع المثالية الألمانية عرفنا تحرك البحث المعرفي في نسقية متتابعة، مترامية الابعاد مرورا بالمثالية في نقدها للعقل و للسلطة و الدين وصولا إلى المادية مع كل من" فيورباخ" و "ماركس" ثم بزوغ مدرسة وصفت بانها مدرسة الإبداع والنقد الجماعي، تؤكد بأن النقد منهاجها، إنها مدرسة فراكفورت التي تأثرت بعدة تيارات وانفتحت على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى، سواء الكلاسيكية منها أو المعاصرة فقد ، بدا جليا تأثير الفكر الماركسي و الفرويدي في جل أعمالها ثم، تساءلنا عن

[1] غوته ، مراثي روما ، تر عبد الوهاب الشيخ ، دار الميرث ، القاهرة ، مصر، ط1 ، سنة 2004 ، ص 67

*Goethe1749-1832 فيلسوف وشاعر وعالم طبيعي الالماني من اهم مؤلفاته "آلام فارثر"و"فاوست"[االحاج كميل الموسوعةالمسيرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي،مكتبة لبنان ناشرون،لبنان،ط1،سنة2000،ص385.

مفهوم الإنسان لدى كل من "ماركس" "وفرويد" فتوصلنا إلى أن الإنسان هو كائن مسلوب .. تاريخه هو تاريخ قمعه، و بالتالي تنوع القمع من إقتصادي إلى نفسي، فتحليل" ماركس" لأزمة الانسان التي فرضتها شروط عمل، ألزمته الخضوع التام للملكية الخاصة و وسائل الإنتاج، إنه النظام الرأسمالي، الذي جرده من كل احساس ، ثم سيضيف" فرويد" تصورا عن الإنسان عندما كشف بأن الطبيعة البشرية جبلت على العدوانية، لهذا وجب صقلها من خلال رفض و قهر رغباتها، وتقويض الذة من اجل تقدم حضاري .

تصور كل من "ماركس"و "فرويد" ، كشف عن فقدان الإنسان لبعده الجمالي يقول " ماكس شيللر"Max Scheler[*] في هذه الفقرة : " توغلوا صعدا في فلك الجمال أما تراب فتمكث الثقافة مع المادة التي تخضع لها كل الشكوك و الكفاحات تصمت أمام اليقين الأعلى بالنظر لقد طردت اللوحة ذاتها كل شاهد على الإحتجاج البشري " [1] ، فهل نتكلم عن إنسان في غياب الحرية و هل من مخرج لهذه الازمة التي فرضتها إيديولوجية[**] العلم و التقنية؟ .

---

[*] ماكس شيللر(1874-1928)فيلسوف ألمانيولد في ميونيخ كان تليذا لهوسرلحاول ان يطبق الظاهراتية على مجال العواطف الإنسانية ،أكانت دينية أو أخلاقية من مؤلفاته" الشكلية في الاخلاق والأخلاق المادية للقيم، الجوهر وأشكال التعاطف،مكان الانسان في العالم ،العنصر الأزلي في الإنسان، الحاج كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي،مكتبةلبنان ناشرون،بيروت،ط1،سنة2000،ص325 .

[1] لوكاتش جورج ، دراسات في الواقعية ، تر ناصيف بلوز ، مؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط3، سنة 1985 ، ص11 .

[**] الايديولوجيا: 1 علم الأفكار في لغة القرن الثامن عشر: دراسة الأفكار منجهة تولدها وترابطها قيمتها المنطقية .

2 مذهب فكري يتبناه حزب سياسي أوحكومة و في المدلول الماركسي : مذهب فكري،نظري يدعي لنفسه الحقيقة والإستقلال في البحث،بينماهو كأي مذهب آخر،تعبير عن واقع اجتماعي معين وعن حقيقة إقتصاديةأساسية،وهوتعبير لا يتجاوز العصر الذي نشأ فيه [عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية : فرنسي – عربي ، المركز التربوي للبحوث و الإنماء ، مكتبة لبنان ، لبنان ط1 ، 1994 ، ص 80 .]

الفصل الثاني:

مفهوم الإنسان عند ماركيوز.

" إ ن الأمل لم يكتب لنا ،إلا بسبب أولائك الذين هم بلا أمل."

والتر بنجامن

توطئة .

المبحث الأول: المرجعيات الأساسية لمفهوم الإنسان عند ماركوز(التواصل)

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان في فلسفة ماركيوز (التجديد)

توطئة

اعتبرت مدرسة فرانكفورت المرجعية الأساسية في فكر ماركيوز سواء على مستوى الطرح أو المنهج حتى بدت كتاباته الأولى لا تخرج عن مسار المدرسة، ربما هذا ما دفع بالبعض إلي اعتبار فلسفة ماركيوز لا تخرج عن التقليد الفرانكفوتي، لكن المُتَصَفِحٌ والمُتفَحِصُ في مؤلفاته، يكتشف ذلك الخيط الهادي الذي أضاف إلى فكره غزارة في التحليل بحيث بدت كتابته الفلسفية أكثر تحررا و تنوعا، فما هي المرجعيات التي أثرت في فكره؟ وكيف ساهمت في بلورة ،مفهومه حول الإنسان؟

المبحث الأول:

المرجعيات الأساسية لمفهوم الإنسان عند ماركوز(التواصل)

لكل بناء مواده الأولية؛ والبناء المعرفي يخضع هو الأخر إلى جملة من المواد تعتبر الأسس التي يرتكز عليها ، فالخطاب المعرفي لا يبدأ من العدم، فثمة جملة من المرجعيات يستند عليها الفكر، وهذا ينطبق على فكر "هربرت ماركيوز"؛ فهو كغيره من أعضاء مدرسة فرانكفورت إحتك بواقع معرفي إنصهر ضمن ظروف سياسية وإجتماعية، وحتى معرفية فالرصيد المعرفي الكلاسيكي الألماني الذيضخم ومتنوع، بدءا بـــــــ "كانط" الذي أحدث منعرجاً داخل المعرفة، وصولا إلى "هيجل" ثم تأثير الرومانسية، إلى جانب مداخل غير ألمانية كتأثير الثورة الفرنسية، فهذا لا يعني أن المرجعياتالفكرية في فلسفة "ماركيوز" إرتكزت فقط على على هذين الفيلسوفين؛ بل ثمة إستمرارية ستضيفها فلسَفة "نيتشه"Friedrich Nietzsche(1844-1900) و "هيدغر" Martin Heidegger (1889-1976)كان المشرف على رسالة الدكتوراه "لماركيوز"، إلى جانب المعلم الأساسي داخل مدرسة فرانكفورت " ماركس"، ودون أن ننسى إجتهادات فرويد" وما أضافه للساحة الفكرية عامةً و العلوم الإنسانية خاصةً، سواء من حيث النظرية أو المنهج وهو ما سنحاول أن نتوسّع فيه ضمن هذا التحليل.

1/ موقع هيجل في مدرسة فرانكفورت

جسد فكر هيجل السيادة والسمّو في ألمانيا، لقِيَ من العناية والتدعيم من قبل الدولة "البروسية "بحيث أُعْلنت فلسفته بالرسمية على جميع الأصعدة، دون منازع وهذا ما جعل الفيلسوف "سورين كيركيجارد"(S.Kierkegaard 1813- 1855)[*] يصف أنَّ" النكران سيلحق كل من لم يتعرف إلى هيجل إذ تخلى، إنسان عن هيجل، فلن يكون حتى في مركز تُعَنَون إليه، رسالة بالبريد "[1]، كانت فلسَفة "هيجل" شاملة لكل الإشكاليات، فقد شكَّل

[*] فيلسوف دانماركي، عرف بعدائه ذو الطابع الديني للهوية التي أقامها هيجل بين، ما هو واقعي وما هو عقلي، ان وجود الفرد كما يفهمه شيئ لا عقلاني فقط هو تحديدات أساسية للكينونة أو الوجود، من أهم مؤلفاته " الحاشية الختامية غير العلمية " [ElisabethClément,la Philosophie de A à Z,Editions , Hatier,Paris, avril 2000,p245.]

[1] حسن خليفة فريال، نقد فلسَفة هيجل، دار التنوير والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1،سنة2009، ص5 .

الحلقة واللحظة الحاسمة داخل الفلسَفة المعاصرة خاصة، مدرسة فرانكفورت فهي مرحلة انتقالية ، أضافت للتاريخ حركيَّة بعد نسقية الثبات التي ضلت مسيطرة مع كل من "كانط"، "ليبنتز"Gottfried Leibniz (1646-1716)، و "سبينوزا" Baruch Spinoza(1632-1677)، كان "هيجل" إبن عصر الأنوار، تواجد فيه عقل فارغ، فقط كان إندفاع بدون تبصر، فقد كانت غايته أن يعطي للتنوير معنى،بحيث سيعطي للذات حيويتها ، حين تعود لنفسها هي حركة الوعي الذي أراد أن يتفلسف، حتى يعطي للحقائق معنى، هو الحركة في التاريخ، ووحدة الفكر مع الوجود، هي اللحظة التي سيتساءل فيها "هيجل" عن معنى الوجود.

لم يكن هذا التساؤل بالجديد؛ بل هو تساؤل قديم إرتبط بـــ "ـــبارمنيدس"(Parménide 450 (ق. م)(*) ثم تواصل مع "أرسطو"Aristote (ق.م)322-384 ،لكن لماذا طرح" هيجل" هذا التساؤل؟ وهل قصد به الوجود أم الموجود داخل الوجود؟

كان "هيجل" كبقية مفكري عصره متأثراً بالإرث الكانطي و معجب بالثورة الفرنسية ، لهذا نجد في بعض كتاباته تأكيد على الهوية الألمانية، محاولا الجمع بين الفكر الفرنسي و التراث الألماني،لهذا،كان إهتمام "ماركيوز" بـــــــ "هيجل " من خلال فكرة الجدل وعليه سيخضع السؤال الهيجلي موضوعا لرسالة الدكتوراه الموسومة بـــ "ـــنظرية الوجود عند هيجل" بإشراف "مارتن هيدغر"، وبعد ذلك انتقل إلى تأليف كتابه" العقل والثورة " ولهذا نجد أنّ اللحظات الأساسية في تحليل "ماركيوز" متعلقة أولا بـــــــ: الوقوف على الاختلاف الأنطولوجي.

ثانيا : دراسة مبادئ الوحدة التركيبية (أ) كموضوع و(ب)كعمل ايجابي لفلسَفة هيجل[1]، لقد إكتمل الجدل الهيجلي بالنسبة "لماركيوز" من خلال مؤلفه " فينومينولوجيا الروح "الذي ألفه سنة

* المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية أقر بالحقيقة الواحدة وهي المبدأ الأول للأشياء،وهي الوجود غير مختلط خال من كل صيرورة

Clement Elisabeth,la Philosophie de A à Z ,Edition Hatier,Paris avril 2000,p330.

1807 تجلى الجدل في أكمل صوره، في انتقاله من الوعي الحسي إلى الوعي بالذات، وهو أعمق من الحس، وصولا إلى العقل بإعتباره أعلى درجة لوعي، يجسد للمعرفة المطلقة، ففكرة الجدل هي تصحيح معرفي أساسه النقد وعليه سنجد أعضاء المدرسة قدأدخلوا النقد ضمن مؤلفاتهم بدءا بتسمية المدرسة بالنقدية التي نلمسهافي مؤلف "هوركهايمر " النظرية التقليدية والنظرية النقدية " (ألّفه سنة 1937) إلى جانب مؤلف "أدورنو" بالاشتراك مع "هوركهايمر" في " جدل التنوير "سنة، النقطة المشتركة بين هذين المؤلفين، هي فكرة الجدل حاضرة بقوة داخل خطابات المدرسة،ما هو إلا محصلة مقدمة، هيجلية يكافح العقل ضمن فكرة النقد، في صورة جدل الذي سيخرج مكنونات الفكر الذي طالما أُختُزِل أو حُجِّب من طرف المثالية التي أفقدته روح التغيير.

فكرة السلب فكرة كامنة في الجدل، ثورية أساسها تغيير الواقع، فقدأضاف جمالية لهذه المثالية(المطلقة) عندما حوّلها إلى حركية تفهم مضامين الواقع وهذا ما أكده "ماركيوز"قائلاً: " إنَّها لمفارقة عجيبة، أن تكون فكرة السلب هي وسيلة الفلسَفة المثالية في الإنتقال إلى إتخاذ موقف إيجابي من العالم المحيط بنا، غير أنّ العجب يزول ،إذن إدراكنا أنّ السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا، وهو الذي يضفي عليهما القدرة على إتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وإمتلائها. "[2] فما الفائدةمن فكر يتعالى عن واقعه دون فهمه ومحاولة تغييره؟ لقد أقحم "هيجل" العقل في التاريخ، حتى يتحسس الواقع بمعنى، إخضاعه إلى عالم التجربة يحاول أن يضع العقل تحت المجهر، وبالتالي ستظهر مثاليته أكثر قربا للواقع، من خلال مفهومي الرفض والسّلب، هي في الأصل مثالية إدراك الممكنات، تصف حياة الوعي القادر على إكتشاف و إعادة إنتاج نفسه، وكأننا هنا أمام نوعين من المثالية أولى، بدأت بفكر التنظير ثانية ،إنتهت بربط الفكر بالواقع وتحويله إلى فكر الممارسة القادر على الثورة، مستعملا سلاح السّلب.

---

[1] B.Caze et autre,Marcuse cet inconnu,La Nef,n°36 janvier-mars 1969,Ecole Universelle,Paris16,p74.

[2] زكريا فؤاد ، هربرت ماركيوز، دار الوفاء لدنيا الطباعةوالنشر ، الإسكندرية ، مصر ،ط1سنة 2005ص18 .

تظهر الحياة الإنسانية التاريخية على أنها وعيا ذاتيا يتجه نحو الحياة، من خلال تحقيق الفكر لمنجزاته المتمثلة في خلقه للعالم، فكل شكل من الوجود لا يجد علّة وجوده إلا في شكل أعلى يدعوه على نحو ما أن يتحول ويكتمل من منظور الغاية العليا ، هي الفكر المطلق؛ لقد قرأ "ماركيوز" "هيجل" "قراءة هيدغرية، عندما إنتبه إلى أنَّ "هيجل" فصل بين الوجود والفكر وجعله غائبا عن الزمان والمكان، وبالتالي ألغى أي بناء للواقع يسمح بتجسيد الوجود الإنساني ،فالموجود موجود في الفكرمن منظور"ماركيوز" أفلا يدفعنا هذا إلى التساؤل عن مكانة الموجودات الأخرى؟

إختزال الوجود ضمن دائرة الفكر، يجعل "هيجل" مقيد ضمن دائرة المثالية أو بتعبير "ماركيوز"ضمن المثالية الترنسندنتالية المطلقة، أفلا يحتاج إلى أن يجسد واقعيا الواقع؟ أين تفعيل العقل و إبداعاته؟ العقل والحرية تجلي لهذه الروح، فأين هي الغاية من دائرة الموجودات الأخرى ؟ (ففي فينومينولوجيا الروح) الروح تمثل التاريخ الباطني لتجربة البشرية، هو وجود داخلي يعيش صراعا من خلال إهتزاز الذات اتجاه ذاتها فكيف السبيل إلى إرجاع هذه الثقة ؟ إنّه العقل الذي يرفض أن يكون مشروطا بحيث يكون محتويا على ذاته ومحددا في الآن عينه لنفسه، ففي سنة (1793) كتب "هيجل" إلى "شلنج "يقول: " العقل والحرية سيظلان هما المبدآن اللذان نؤمن بهما "[1] معناه إقتران الفاعلية بالفعل.

أراد "هيجل" أن يستنبط ما هو جوهري للعقل، من خلال العمليات الذهنية العليا المتمثلة في الذاكرة والرغبة، هذه القدرات ستزيد من العقل رغبة في الفهم و إدراك حقيقة الواقع [2]،فقدأضاف ديناميكية لهذا العقل بسلب ذاته وتجديدها أولا، وهذا من خلال منطقه الجدلي، الذي سيجعل العقل ينفي ، فالتناقض وثيقا بالسلب لأنّه المقولة الرئيسية في الجدل، من خلال

[1] هيجل فريدريك، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دارالتنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط،3 ،سنة 2007 ص116.

[2] هيجل فلسَفة الروح ،المجلد الثاني ،تر ، إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت،بط،-سنة،2007 ،ص13 .

تفكيك الجواهر إنها الروح التي لا تعرف استراحة، دائمة القلق، دائمة الحركة إنها تعمل في التاريخ، و" الدولة هي الشكل الكامل الذي تتحقق فيه إمكانات الروح .. وهي الحرية والعقل "[1]، فإهتمام "ماركيوز" "بهيجل" ما هو إلا إهتمام التلميذ بالأستاذ، فتح أمامه إمكانية قراءة الوجود من خلال الجدل و إلى جانب تحديده لفكرة إغتراب الوعي عن ذاته لقد وجد "ماركيوز" مسلكا لفهم معنى العقل عند "هيجل"، قوة السلب ،التي كانت في سبات فرضته نسقية تقليدية سيُظهر زيف العالم، يعتبر أساس الوجود الذي إعتبره "هيجل" المقولة التي تعبر عن درجة من درجات المعرفة، ولكنها أدناه فلا يكفي أن نعرف مثلاً أنّ الشيء موجود بصفة عامة دون أن نعرف عنه شيء آخر .

لقد استخلص" ماركيوز" من " النسق الهيجلي المبادئ الأساسية لفهم مشكلة التاريخ من خلال إنشاء مفهوم جديد للإنسان الذي أسسه "هيجل" من الفلسَفة الكانطية وتعاليم التركيب الترنسندنتالي، فالمعنى الأساسي للوجود يظهر كوحدة أصلية للذاتية والموضوعية "[2]، وستظهر هذه الوحدة في نفيس الوقت متحدة ومفهومة كتظاهرة كينونة هذه الحركة ستعرف كمعيار أساسي للوجود من هنا سيبدأ ذلك الخيط الهادي الذي سيرشدنا إلى حضور الطيف الهيدغري داخل خطابات هيجل أو بتعبير أخر قراءة ماركوزلهيجل هي قراءة هيدغيرية، لأن هيجل بقي وفيا للإشكالية الترنسندنتالية.

ماركيوز والطيف الهيدجيري

يعتبر "مارتن هيدغر" الشخصية الثانية التي أثرت في فكر "ماركيوز" بحكم علاقة المشرف بالطالب، فيلسوف ألماني درس في جامعة "فرايبوبرج"، تتلمذ على يد "إدموند هوسّرل"(Edmund Husserl(1859-1938، حصل على الدكتوراه الأولى سنة

[1] حسن محمد حسن ،النظرية النقدية عند هاربرت ماركيوز،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت،ط،1 سنة،1993،ص،67.

[2] B.cazes ,J.P. Cot,Marcuse cet inconnu ,la Neuf ,n° 36 janvier-mars 1969»E cole universelle ,Paris 16, 1969, p 74 .

(1914)، الموسومة بـــ " ـــنظرية الحكم في النزعة النفسانية " تفطن "ماركيوز" إلى الجوانب التي كانت تنقص النسق الهيجلي عندما تكلم عن الإختلاف الأنطولوجي وأنّ هيجل بقي ضمن صرح الوعي الترنسندنتالي، فسيكون تركيز "هيدغر" على الوجود الإنساني إعتباره وجودا متكشِّفا يختلف عن الوجود العادي فضمن مؤلفه " الكينونة والزمن " (Sein Und Zeit) سيشير إلى هذا الموجود المتشكل عبر الّزمان و ملقى في الوجود ، فهومشروع لم يكتمل بعد لأنّ إمكاناته متجددة، داخل وضعيات معينة، هنا يكمن التجاوز للرؤية الهيجلية التي جعلت الوعي يتحرك ولكن ينتهي بالرجوع إلى ذاته ،بينما عند" هيدغر" ستكون الذات متوجهة الآخر، هو الوجود الأصيل الذي يسلك طريقا مستقلا عن التقليد و الإعتراف " انه الزمان الذي يعرض نفسه للتفكير " على حد تعبير "هيدغر" [1] لهذا ستبدو صورة الإنسان عند "هيدغر" هو الفرد الذي يتفاعل مع الوجود يجسد تجربة حية، فسؤال الوجود يقتضي حضور سؤال من أنا ؟

ثمة تلازم بين الطرحين الوجود يلازمنا لأنّه إحتواء لهذا الموجود، فماذا تقصد عبارة "أنا موجود" ؟ هو إنكشاف للموجودات الأخرى بمعنى، الموجود الوحيد القادر على الفهم ،الذي يشكل ماهيتة بالنسبة إلى حقيقة الوجود بتعبير "هيدغر"، يبدو هذا الوجود مغاير للآخر قُذِف به ولكنّه قذْف إيجابي ،يشعر الإنسان بالِّتيه فيدفعه إلى البحث لتحديد الإمكانات، لا يعرف الثّبات يحتاج إلى أن يكون حرّا ، قلق ، لكننا لا نقلق من لاشيء بمعنى نحن نقلق عندما تنفلت الكينونة من أيدينا، وسيواصل البحث عنها، هذا هو الوجود الإنساني الذي لا يعرف التوقف، من هنا طرح "هيدغر" مسألة القلق محاولا تأسيس التعيينات الوجودية للدازين (Das-ein)، بمعنى: "ضمن القلق يقذف بالدازين إلى ذاته متحررا في مجال ألهو (للمجهول)[2] هذا المجهول سيمكنه من الإنكشاف .. قدنجد هنا تشابها بين موقف "فرويد" و "هيدغر" حول مسالة القلق كفضاء نحو

[1] بورديو بيير ، الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر ،تر : سعيد العليمي ،المجلس الاعلى للثقافة ،القاهرة ،مصر،ط1، 2005،ص،37.

[2] كونزمان بيتر وآخرون، اطلس الفلسَفة،تر : جورج كتورة،المكتبة الشرقية ،بيروت، لبنان،ط سنة ، 2001، ص،207.

التحرر، فهوإنفراج من قبضة المجهول. بالعمل الذي يتطلب فهما للكينونات، من هنا حدد لنا "هيدغر" الفرق بين الخوف والقلق ، بحيث يكون الخوف متوجها نحو شيء كأن نقول نحن نخاف من مرض فتاك، لكن نقلق من لا شيئ، معنى هذا أننا نقلق عندما ، تنفلت الكينونة من أيدينا، فهي إنفلات الكائن في كلّيته وفقدانه لكل دلالة، فقدان رابطه مع الآخرين أو إنحلاله، من هنا تظهر الحلقة التي سيربط بها "ماركيوز"بين "هيجل"و"هيدجر"عندما يحدد أن فكرة الإنفلات بإعتبارها فك روابطنا مع اللآخر فنظهر وكأننا غرباء،في خضم كينونة موحشةٍ، ما معنى هذا؟

ركّز "هيجل"على إغتراب الذوات،كضرورة تقتضيها المعرفة، لأنها ذوات فاعلة في التاريخ،إكتسبت خبرات وتجارب،وفي حالة عودتها تكون أكثر أولا لذاتها وثانيا للعالم،كانت هذه الفكرة مقدمة لـــــــــ "هيدجر" رغم حضور الطيف الهوسرلي الذي ساهم بقوةفي بلورة وتشكيل فكر "هيدجر" فقد أخذ من أستاذِه المنهج الفينومينولوجي **العودة إلى الأشياء ذاتها**، فهل تكلم "هيدجر عن إغتراب الدازين؟

أضاف "هيدجر طرحا آخر إلى جانب مصير الكينونة ،وهو سؤال التقنية ففي سنة (1939) ردّ "هيدجر على مقال "أرنست جيكر" (Ernst Junker) المُعنون بـــــــــــــــــــــــــــــ:(Der Arbeiter)وجد علاقة بين حضور الكينونة والتقنية، فهذه الاخيرة ليست إلا مظهرا للميتافيزيقا،بحيث رأى في هذا المقال" وصف عميق ومطابق لإنفلات الميتافيزيقا عن إرادة القوة التي ستجد تحققها في تجنيد التقنية."[1]وج"هيدجر" في سؤاله هذا طريقة في تحجب أو انكشاف الكينونة،فعالم التقنية يحمل إزدواجية ،المنفعة والتهديد،معلنا مثله مثل "ماركيوز" أنّ التقنية "جديرة بأن تُؤخذ محمل الجدِّ عندما تبرز جوهرها الحقيقين الذي لأجله تأسست. "[2] ولعَّل البيت الشعري للشاعرالألماني" هوردلين"Johan.c.Hölderlin(1770-1843) يبيِّن جوهر التقنية قائلا:

[1] Palmier-Jean Michel,sur Marcuse ,union générale d'editions,Paris,1969,p36.
[2] Ibid,p39.

"لكن حيثما يكون الخطر

ينمو المنقذ أيضا"[1]

ما معنى هذا؟ لا أحد ينكر دور التقنية كإنجاز إنساني، حاول أن يقلص حجم الحتميات التي سيطرت عليه،فالبيت الشعري يحمل دلالة التقنية في جوهرها ،فكلمة **المنقذ** تحمل دلالة التأمين والخلاص،كما يقول"هيدجر" دلالة إرجع الشيئ إلى ماهيته"فسؤال التقنية هو سؤال عن الوضع الذي يحدث فيه الإنكشاف والإختفاء،أييحدث فيه الأساسي(DasWesende)في الحقيقة"[2]

لا يتمظهر جوهر التقنية من خلال الآلات ، وإنما ماهيتهافي عدم خروجها من الميتافيزيقا،أو هي الميتافيزيقا عينُها تتجلى فيها علاقة الإنسان بالوجود وقد أعلن "ديكارت "سايقا أننا سادة على الطبيعة ،جسد لنا ماهية التقنية في الإنتصار على الطبيعة،وبالتالي أسس للنزعة الإنسانية.يقول "هيدجر" "مع "ديكارت تكتمل الميتافيزيقا الغربية، فتصبح المعرفة موضوعا للتمثل حيث يوضع الشيئ أمام الذات وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقا التقليدية لتمثل الذاتية، حيث يكون الأنا هي موضوع المتّميز والمفضل(...) وما يميز هذه الميتافيزيقا هوأنّ الفكريستحضر بوضوح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيئ حاضر أمامه ومن ثمة يحوله إلى موضوع."[3]من هذا المنظور سيكون التيه أو النسيان للوجود الإنساني داخل هذه الميتافيزيقا يسميها "هيدجر"*بـــــــــــــــــــــــ :(oubli etre) ، هذا ما يتماشى مع التصور الأداتي

هيدجر مارتن،كتابات أساسية الجزء الثاني،تر،إسماعيل مصدق،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،مصر،ط1 سنة،2003،ص 190[1]

1مرتن هيدجر،مصدر سابق،ص195 .

2بومنير كمال،جدل العقلانية في النرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،الدارالعربية للعلوم ناشرون،بيروت، لبنان،ط1سنة2010 ،ص58.

*يميز هيدجر بين التقنية والتكنولوجيا ويعتبر أن التكنولوجيا شكل من أشكال التقنية،[أنظر كتابات اساسية الجزء الثاني،المجلس الأعلى للثقافة ،مصر،ط1،سنة2003،ص172.

للتقنية عندما وظفها كوسيلة للقمعفالغاية النبيلة للتقنية أن تخدم الإنسان وتحرره، يراها "ماركيوز وعد إنساني للعالم،وليس ميتافيزيقي كما يراها "هيدجر".

يبدو الرابط الذي يجمع بين كتابات "ماركيوز" بتصورا ت"هيدجر" ينطلق من نقد للتأصيل الميتافيزيقي، وبالتالي سيتخلص "ماركيوز" **أساليب القمع** الناتجة عن التقنية، المطروحة في مؤلفه **الإنسان ذو البعد الواحد**، أصبح على هامش الآدمية، نتيجة مخلّفات التقنية والتكنولوجيا ، فقد تحولت عن مسارها الحقيقي والجوهري،لخدمة الإنسان، إلى السيطرة عليه.

لقد أضاف "هيدجر" مسألة أخرى متعلقة بـــــــــــــــــــــــ "تاريخ حقيقة الإنسان" وهو عنوان لنص كتبه في الفترة الممتدة مابين(1936-1946)، يحاول فيها مناقشة تجاوز أوتخطي الميتافيزيقا،فهذه الاخيلرة ليست جملة من التصورات أو الآراء،بل هي تعكس طريقة التعامل مع الكائن ونهايتها ليست مقرونة بتطور العلم والتقنية،بل هي تتجلى عبر مسار هذا التطور، انها الميتافيزيقا الجامدة التي أغلقت العقول أو كما يسميها "نيتشه" **الأصنام** التي جمدت العقول وفرضت عليها أفكارامنغلقة يبدو أنّ "هيدجر" متأثرا بـــــــــــــــــــــــــــــ "نيتشه"فقد وجد فيه الناقد الجريئ والجدي للحداثة.

كانت الغاية من تقديم "هيدجر" قبل "نيتشه" متعلقة بمسألة النقد فوجدنا أن "نيتشه" إحتوى النقد بكامله، قد تكون القضية هنا متعلقة بحجم وضخامة أفكار نيتشه ليس فقط بالنسبة لماركيوز بل على كل الفلاسفة، فما هي طبيعة العلاقة التي جمعت بين "نيتشه" و"ماركيوز"؟ كيف أثر الخطاب النيتشوي في بلورة الآراء النقدية لماركيوز؟

اعتبر "نيتشه" مرجع أساسي لدى مدرسة فرانكفورت، فقد سبقهم في نقد لمطلقية العقل،في شخص الكنيسة، وقد وصف بالمصلح الأخلاقي بل بالفيلسوف الأخلاقي، رأى أنَّ العقل أفرز أوهاما فلا يوجد حقائق الاماهو عينيّ وهذا ما أكده في هذا البيت الشعري :

تقشر جلدي وتشقق والأفعى في داخلي تتوق

بهمة إلى الأرض جديدة رغم البراري المقطوعة

إلى غدائي الأبدي أنت ياقوت الأفعى أنت أيها الأرض[1]

لسنا هنا بصدد طرح إشكالية المعرفة لكن إرتأينا أن نربط بين فكرة نقدمركزية العقل،داخل الفلسفات التقليدية وعلاقاتها بالخطاب الماركيوزي في توبفه لنقد المجتمع الصناعي.

كان "نيتشه"من اهم وأشد فلاسفةالغرب قُدْرة ومَقْدِّرةعلى تهديم منجزات الغرب عامة والألمان خاصة،فقد وجَّه أول هجوم إلى الثقافة الألمانيةالتي كانت تظن بأنها الثقافة المميّزة، غير أنّها بدت عكس ذلك، فمفاهيم التقدم والحرية والعدالة والعقل مفاهيم زائفة، كبّلت الإنسان بقيودها وهي في الأصل أصناما،فقد إنطلق من نقده للحداثة بدءا بنقده للفلسفة،التي عظّمت صورة الإنسان عندما وصفته بالكائن الحر، المتحضر، فتاريخ الفلسفة منذ "سقراط" إلى غاية "هيجل" تجلّي لمعاناة الإنسان عبر التاريخ، حاولت الميتافيزيقا أن تكبل هذا الإنسان،بإسم القيم الزائفة وعليه ستظهر الفلسفة بعيدة عن مهامها الأصلي وهو التأمل والحوار،أصبحت مجرد معرفة سلبية تعكس تفكيرا مزيفا من هنا، سيبدأ المشروع النيتشوي بتحطيم الأصنام من خلال الكشف عن تلك الأقنعة التي تخفي الوجه الحقيقي للعقلانية الحديثة القائمة على الأخلاق المزيفة،"فالإنسانية ليست منقادة بنفسها إلى الطريق السوي،ولا حتى مسيّرة البتة من قبل من قبل عناية الهيئة،بل إنها على العكس من ذلك قد فسّحت المجال بمفاهيمها القمعية المقدّسة لغرائز النفي والفساد وغريزة الإنحطاط التي كانت تمارس سيادتها عليها."[2] فالإنزلاق البشرية إلى الحظيرة الحيوانية ناتج عن سيطرة قوى التي كانت تجسد الخلاص الأبدي يشبه المرض الذي ينخر الجسم كلّه ،فعوض علاجه ،تفشى في كامل الفيزيولوجية، هكذا وصف "نيتشه المرض الذي تعاني منه الإنسانية سببه رجال الدين من قساوسة"هي الأصنام المتعددة يتعاطون التقليد والعدّمية، لا ينشدون قيم جديدة مكبلين بقيود

1 نيتشه فريدريك، العلم الجذل،تر،سعاد حرب،دار المنتخب العربي ، بيروت،لبنان،ط1 ،سنة1996،ص،ص15،14.

1 نيتشه، العلم الجذل،مصدر سابق،ص21 .

العِرّف فحيثما ترون مثلا أمورا إنسانية،بل لا شيئ غير أشياء مفرِّطةفي الإنسانية"[1] هذه هي المطرقة النيتشاوية تدق على الأصنام فهذه المطرقة هي فن النقد الذي سيبدأ بتجاوز الذات والإنتصار عليها، وهذا ما أكذه "نيتشه " على لسان زرادشت قائلا:" لايهم يازارا أن تقول له من أية عبودية تحررت،فلتعلن له نظراتك الصافية الغاية التي تحررت منها."[2]

تبدو كتابات "نيتشه" تحطيما لمشروع الحداثة،بدءا بالفلسفة التي غرقت في الميتافيزيقيا وخضعت لسلطة الأنا المتعالين وعليه سيتوجه "نيتشه" إلى العلم الذي سيحقق سعادة الإنسان وفي نفس الوقت سيقوم بنقد مطلقية العلم الذي تحول إلى إيمان يشبه الإيمان الديني، ما معنى هذا؟ العلم نسبي وليس مطلق فإذا لم نحارب هذا الإيمان،سنقع مرة أخرى في لعبة الأصنام فلو إستطاعت الفلسفة أن تتخلص من هذا الصنم بالنقد، وستنطلق من أرضية القيم.

يظهر النقد عند "نيتشه"أكثر عمقا فقد إستطاع الوقوف على حقيقة الوجود الإنساني، من خلال نقدالحضارة و ثقافة القرن الثامن عشر وقد لخصها في عبارة "العدّمية الأوروبية" كشف فيها عن وجود ثقافتين وهما : ثقافة المستضعفين وثقافة السَّادة، فالحضارة تعكس قيما منحطّة،ومن جهة أخرى يؤكد على أخلاق السادة التي يسموا بها الإنسان القوي، فمعيار الأخلاق هو القوة.

يأخذ النقد عند"نيتشه" شكلا جينيالوجيا، الذي سيقوم على فحص القيم من خلال البحث في أصلها، بغية محاربة الصور الزائفة المختبئة في قاع العقل الإنساني ونتيجة ما هي إلا أخلاق ملتوية يقول نيتشه" في الحقيقة للمرء طاقة على كل ذلك، من كان قد وُلِد من أجل كمين تحت الأرض ومحارب، فشأن المرء أن يعود دومًا من جديد إلى وضع النور، شأن المرء أن يعيش دوما من جديد ساعته الذهبية وأن ينتصر ومن ثم أن ينتصب هناك كما ولد، غير قابل للإنكسار، متوترا، متأهبا للجديد .. "[(3)] تبدو العبارة دعوة إلى التغيير من خلال تطعيم إرادة الاقتدار، وشحنها بالعزيمة ،

2نيتشه فريدريك، هذا هو الإنسان،تر،علي مصباح، منشورات الجمل،مصر،بط،سنة1996،ص47.

[2]نيتشه فريدريك،هكذاتكلم زرادشت،تر، فليكس فارس ،دار البصير الإسكندرية،مصر،،بط،سنة1938،51

[3] نيتشه فريدريك، في جنيالوجيا الاخلاق،تر فتحي المسكيني، دار سياترا،تونس،ط-1سنة2010ص7.

إنها إعادة النظر في مفهوم الإنسان هو الإنسان المقوِّم ما معنى هذا؟ لقد عرف" أرسطو" الإنسان بالكائن العاقل، ثم أضاف "هيجل" .. بأنه الكائن الفاعل، إستطاع عن طريف السّلب أن يغيِّر ، لكن "نيتشه" جمع بين المفهومين فالعقل منتج للتصورات التي ستتحول إلى ممارسات ولكن لم يكن هناك تساؤل عن حقيقة هذا العقل أو الفعل وعليه لا بد من إخضاعهما للقيمة وبالتالي يصبح الإنسان كائن يَزِّن ويُقوِّم ،كل هذا تعزّزه إرادة الإقتدار.

الإنعطاف الذي أحدثه "نيتشه" كان من خلال طرح مسألة القيم التي إعتبرها أهم المسائل متجاوزا بذلك الطرح الكلاسيكي من خلال الإنتقال من السؤال الإنطولوجي إلى السؤال الأكسيولوجي ،فالتساؤل حول القيمة يرافق الوجود والمعرفة من أجل غاية هي، جعل النظّر الفلسفي تحت رؤية وحُكم القيمة وعليه سيعيد ترتيب مباحث الفلسفة، بحيث سيصبح مبحث القيم هو قمّة الطرح.

مساءلة "نيتشه" للقيم ما هو إلا فحص للأخلاق المهيمنة ، ودعوة الإنسان إلى الإبتعاد عنها وخلق قيما تجعل منه " سيد القطيع وليس تابعا لها " [1] ومن جهة هي دعوة لاقتناء قيم "ديونيسوس" بدل القيم العدّمية التي أنتجها الفكر الأفلاطوني والمسيحية ،كل هذا يدخل ضمن المهام الجنيالوجي في رجوع الإنسانية إلى ذاتها التي ستجعلها تدرك بوعي معنى حرِّيتها هوإنفتاح على العالم وتقويضه بمثابة، قفزة فرضتها قطيعة إبستولوجية للماضي والمعاصر وإعتبارهما عائقا كبَّل إرادة الإنسان التي ستتحول من تابعة إلى مشرِّعة بهدم الأفول وستكتمل بالنقد، فهذا ليس إنتصارا للإنسان؛ بل هو إنتصار للإنسانية جمعاء.

كان مأزق الإنسانية كان في غياب سؤالين لماذا؟ (Warum ?) وكيف؟ (Wie ?) فهذين السؤالين كانا كفيلين بجعل الإنسان يتقصى حقيقة معيشه، لأنه ترك قيمه تحت رحمة غرائز دنيئة تجسدت في الدمار والفساد ، هذين السؤالين يمثلان شمولية تنفتح على أبعاد مستقبلية هما

[1] الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت، لبنان، ط1 سنة 2008 ،ص40.

تحريك لإمكانات والسّلب، من هنا استطاع "ماركوز" أن يستثمر النقد النيتشوي للحداثة خاصة عندما أعطى صورة لهذا الإنسان محاولا الجمع بين الطرح الانطولوجي والطرح الاكسيولوجي متسائلا من خلال نيتشه " إلى أين سينتهي مصير هذا الإنسان؟ أو بصيغة أدق ما هي صورة الإنسان مستقبلا؟ لقد إنتقل "ماركيوز"من الثورة الأنطولوجية إلى الثورة الإجتماعية، عندما إنتقل إهتمامه من "هيجل" إلى "ماركس" فإذاكان جوهر الهيجلية يقوم على الديالكتيك الذي سيحوله " ماركس" إلى أنطولوجية إجتماعية دون إستبعاد فكرة العقل، وبالتالي سيظهر الفكر والوجود وجهان لعملة واحدة.

أسس"ماركس"نقده على نقد النقد الذي بدأ بنقده لـــ"فيورباخ"، ففكرة الإنسان عند "ماركس" ليست مجرد تصور خال من الواقعية، بمعنى مفهوم يحمل دلالة واقعية تعبر فعلا عن الهموم الأنطولوجية ، لهذا هو يرى أن الفلسفات السابقة منها فلسفات التاريخ،طرحت مفهوم الإنسان ضمن إشكاليتها ، لكن ظل هذا المفهوم مجرّد فقط، فكيف نثبت أن التفكير الإنساني هو حقيقة واقعيةgegenstandliche).

ينطلق "فيورباخ" من واقع أنَّ الدين يبعد الإنسان، عن نفسه إنه " إغتراب له وقد شطر بذلك العالم إلى إثنين عالم، ديني وعالم واقعي، وعليه سيبدو بأنّ الدين يذاب في الإنسان لكن جوهر الإنسان ليس تجريد إنه وعي ينمو ويشعر داخل الجماعة، هذا الذي لم ينتبه إليه فيور باخ "[1]، لهذا بدت النظرية الماركسية مغايرة عن سابقيها بحيث إقتصر ت النظريات الأخرى على تفسير العالم بطرق مختلفة،لكنّهم أهملوه عندما لم يسعوا إلى تغييره، وهنا يشير "ماركس" أيضا إلى اليسار الهيجلي، المتمثل في "برونو باور*"(Brono Bauer(1809-1882 ،رفض مثالية "هيجل" ولكنه وقع في مثالية أخرى ،عندما أكد عدم وجود فكرة مطلقة و إنما وعي الإنسان المتغيّر، لأنّ الرأي هو الذي يحكم العالم، معنى هذا تواجد فكرة هي التي تتحكم في العالم وستبدو الفكرة خالية من الممارسة

[1] ماركس كارل ،موضوعات عن فيورباخ ،ص 31.

و كأن الهيجلية ستعود من جديد فاليسار الهيجلي يتكلم عن الرأي دون التركيز على فكرة النضال من أجل تغيير العالم وبالتالي" أهملوا ا تلك العلاقة الموجودة بين الوعي الإنساني والوعي الإجتماعي"[1] و لهذا سيتوجه "ماركس" إلى الاهتمام بنظرية الإقتصاد و يحلّل فاعلية الإنتاج وحينها سيكتشف حقيقة معاناة الفرد داخل، نمطية النظام، يقول" ماركيوز" "حين ينكشف هذا المضمون ستتحول النظرية الاقتصادية ، إلى النظرية النقدية "[(2)]، ما هو الخيط الذي يربط بين مفاهيم ماركسية وما سبقها من إشكاليات؟ بمعنى ما هو الفرق بين الفلسفة الماركسية والفلسفات التي سبقتها (هيجل ، فيور باخ، اليسار الهيجلي المتمثل في الإخوة باور)؟ الفلسفات السابقة فلسفات نقدية ولكن النقد فيها شمل الجانب النظري فقط أما بالنسبة للفلسفة الماركسية ،تعزز بالممارسة ،لأن هذه الأخيرة تثبت حقيقة الإنسان كواقعة حقيقية ودليلا لقوّته في هذا العالم ،لهذا نجد أنّ كلمة " الممارسة " عند "ماركس" ترتبط بمقولة الطبقة و هي وحدها القادرة على الثورة، بعدما كانت بيد البورجوازية أيام الثورة الفرنسية، يربط "ماركيوز "النقد بالسّلب كمقدمة لكل ثورة،لكن بالنسبة "لماركس" يبدو نقده هابطا شبيه بالجدل الهابّط فقد بدأ أولا بنقد مطلق للعائلة المقدسة ،ثم انتقل إلى تبصير وتنوير الطبقة العاملة ،حتى تكون قادرة على الثورة،والتغيير يكون بيدها وليس بيد الفلاسفة ،[(*)]لقد جمع "ماركيوز" بين "هيجل" و"ماركس"،من خلال إكتشافه للحلقة المفقودة بينهما ، لأنّ مقولات "هيجل" مقولات فلسفية أما مقولات "ماركس" فهي إجتماعية إقتصادية، فسيحاول الربط بينهما من خلال الجمع بالجمع بينهما وتفاعلهما ،

رفض "ماركس" أ، تكون الفلسفة عامال لتغيير العالم على عكس "هيجل" الذي رآها نهاية للفكرة المطلقة، أما مع "ماركيوز" لن تكون مهمة التغيير فلسفية بقدر ما ستكون سياسية، وبالتالي سيظهر "ماركيوز" بعيدا عن المثالية والمادية بل هي مصالحة العقل والمادة .

2محمد حسن محمد،النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،دارالتنويرللطباعة والنشر،بيروت،لبنان،ط1 ،سنة1993،ص79.

[2] المرجع نفسه ص 81 .

[*] يرفض ماركس أن تكون نخبة أخرى غير الطبقة العاملة القادرة على تغيير العالم على عكس الفلسفات المثالية مثل أفلاطون فالطبقة العاملة طبقة تعيش المعاناة وعليه سيظهر النقد هنا اكثر واقعية واجتماعية انها الانطولوجية الاجتماعية .

ستزداد تأثيرات التيارات الفكرية على فكر "ماركيوز" كانت بمثابة فتحا لفضاءات مفاهمية جديدة كميلاد فكرة "القمع الزائد" إنها الفكرة التي أخذها "ماركيوز" من" فرويد "الذي ظلّ ملازما له في كتاباته المتقدمة أو المتأخرة ويظهر جليا من خلال مؤلفه **الايروس والحضارة** الذي ارتكزت فيه الدراسة على استبدال أو بمعنى أدق على توظيف المقولات النفسية توظيفا سياسيا داخل المجتمع المعاصر، خاصة عندما حاول أن يربط بين المفاهيم النفسية في علاقة الفرد بمحيطه أو مع السلطة ،مع الدولة التي يرتبط معها ارتباطا وثيقا، كل هذا استخلصه "ماركيوز" من خلال قراءته لمؤلف "فرويد " **قلق في الحضارة** محاولا أن يعيد النظر في مفهوم القمع وعلاقته بقيام الحضارة، لكن قبل تحديد موقف "ماركيوز" من هذه الإشكالية نحاول عرض موقف" فرويد" من مسألة القمع محاولين طرح الإشكال التالي : **ما علاقة القمع بالحضارة؟**

إذا كان الغرض من التطور هو الخروج بالإنسانية إلى بر الآمان عندما يستطيع هذا التطور أن يرتقي به إلى مرتبة تليق به كإنسان ، لكن هذا لا نعني أن يترك الِعنان لغرائزه تجول دون مراقبة، بل على العكس لا بد من قمعها لأنّ سبب التخَّلف هو الفوضى العام ، فالإنسان لا يملك القدرة على السيطرة على ذاته، لهذاتطلب حضور قوى إجتماعية قادرة على التّحكم فيه، فالفرد إذا ترك العِّنان لهذه الغرائز ستزيد من قيده أكثر من تطوره، إذن الحضارة مرهونّة بالقمع فما هو التعويض؟

إنّ الارتواء الغريزي يتنافى والمطلب الحضاري ،على عكس التّنازل عن الإحتياج الغريزي، كفيل بتحقيق المطلب الحضاري كمطلب السّامي، فالسعادة لا تعني السّمو لأنّها ليست بالقيمة الحضارية، فهل يمكن القول أن القمع هو قيمة حضارية؟ يجيب فرويد " الحضارة تتطلب قمعا متزايدا في الشِّدة ."[1] فإذا كانت البروليتارية ثارت من أجل فك قيود السيطرة التي رسمها النظام الرأسمالي ،وحتى تعُّم رفاهية كل الطبقات، وبالتالي تُقلِّص من المعاناة والحرمان، فقد تحولت هذه الرفاهية إلى إستلاب جديد عرف باسم الحضارة أحد أسلحتها هي التقنية والتكنولوجيا سيعيش

[1] ماركيوز هربرت , الحب والحضارة , تر،مطاع الصفدي ،دار الآداب, بيروت ،ط2،سنة2007،ص15.

الإنسان مرة أخرى حرب الكّل ضد الكّل إنّه اللا– إستقرار بسبب غياب مراقبة الغرائز وتحرّرها، فما هي العلاقة بين الحرية والقمع؟ بين الإنتاج والتدمير؟ بين الطغيان والتقدم؟ أسئلة تدفعنا إلى تساؤل مركزي وهو: هل يمكن بناء حضارة أو تصور حضارة غير قمعية؟ سيجيب "فرويد "بأنّ تصور حضارة غير قمعية ما هو إلا تأملا مجردا طوبا ويا فـــ" التاريخ الإنساني ما هو إلا تاريخ قمعه"[1] فالتأسيس للحضارة القمعية يساعد على تلاشي وزوال القمع بإعتباره بداية أوشرط أي تقدم ، فعندما تتحول اللذة كغاية في ذاتها تتحول معها الغرائز إلى أهداف سامية هذا التوجه العقلاني للغرائز سيساهم في تغيّير القيم ،[من ..... إلى]

الإرتواء المباشر ← الإرتواء المؤجل

تحقيق اللذة ← تقييد اللذة

↓ ↓

كثرة الإنفعالية سيتولد عنها قلق — حضور الأمن

هذا الرسم البياني يمثل لدينا حركة التغيّير التي تصيب مسار الغرائز وتحوّيل مطلبها، فعن طريق العمل نحن نكبت ما يجّمحنا فيتحوّل القلق إلى الشعور بالأمان، عندما نكرس الإرتواء في الإنتاج فتزداد الطاقة رغم التعب،سيحّل هنا مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة؛ لأنه الحارس الأمين للإنسان، لن يجعله ينقاد إلى اللذة؛ بل سيكون خلاصّه، من خلال إحداث تغيّير في ذاته ستكون العرّف و الأحكام الإجتماعية بمثابة المرشد فلن ينفّر الفرد من قوانين المجتمع؛ ، فالغاية من وضع مبدأ الواقع هو تنمية العقل وتعليمه يسزيده خبرة في فهم حقائق الأمور(*)

[1] المصدر نفسه ص 19 .

* كل القدرات العقلية قابلة للتغيير باسم مبدأالواقع ماعدا المخيلة هي دائمة البحث نجدها أكثر حرية لا يحكمها عرفان* انها مرتبطة باللذة تسعى دوما الى بلوغها ويمكن إعتبارها هنا أحد ميكانيزمات الدفاع عند فرويد كأحلام اليقظة .

المجتمع مسؤول عن تنظيم سلوكات الفرد والتّحكم فيها، يملك الحرية في هذه المهمّة فغياب القمع ، يعني حضور الحرية وهذا يتنافى كلية مع قيام الحضارة، فهي كفاح ضد كل حرية . لماذا تناول" فرويد" مسألة الحضارة؟

أراد "فرويد"أن يثبت لنا أنّ الحرية التي تنجم عن وعي ما هي إلا حرية مزيفة، منحّرفة هي حرية مخدوعة، لأنها تشبعت بالإرتواء، بغية الوصول إلى السعادة وعليه ستبدو المفاهيم التالية: الحرية ،السعادة والحق مفاهيم مناقضة ،أعداء الحضارة فهي تشكل تابوهًا لا يمكن إختراقه، وقد أكد على هذا من خلال تحليل التكوين الفردي للطفولة التي لازّمها القمع إلى غاية الوجود الإجتماعي الواعي مؤكدا أنّ الحضارة القمعية بدأت مع، العشيرة الإبتدائية، وصولاً إلى الحالّة أو مرحلة التحّضر يقول "فرويد " "إنّ إظهار الشعور بمركب الذنب بإعتباره المشكلة الرئيسية لنمو الحضارة و إلى إيضاح كذلك ، كيف أن تقدم الحضارة إنما ينبغي دفع ثمنه بضياع السعادة، الناجم عن تعّزيز هذا الشعور .."[1]

المسار الحضاري وما يحمله من تطور ورفاهية ولّد للأفراد البهجة و هذا معناه تغيُّر بحيث إنتقلوا من حالة الجهل إلى حالة الوعّي، لكن هذا التصور بالنسبة لـــــــــــــــــــــــــــ"ـــفرويد،"مرفوض، لأنّ المسار الحضاري عبر تطّوره يُحتم حضور هذا الشعور بالذنب، وبالتالي كل تطور في الحضارة يقابله زيادة في الشعور بالذنب والحضارة المعاصرة تعكس هذا الشعور من خلال الحروب وما ولدته من عنف، فالشعور بالذنب مشحون بذلك التنازل المستمر للغرائز، فالحضارة هي مشروع أخلاقي يهدف إلى تطوير الإنسانية، وعليه فكّل مطلب يحاول الحدّ أو التعديل من هذه السيطرة، هو في الأصل تدمير للحضارة .

[1] هربرت ماركيوز ، الحب والحضارة، مصدرسابق، ص9.

سيضيف فرويد مفهوما آخر، شكّل مركزية في خطابات "هيجل" و"ماركس"هو **العمل**، فكيف ربط "فرويد" بين الحضارة والعمل؟

كل تقدم في الحضارة هو وليد تقدم في العمل، لأنّ كل فرد إستطاع التنازل عن رغباته وغرائزه التي ستتحّول إلى مطلب إجتماعي أو غرائز إجتماعية، من خلال تفجير طاقاته الفكرية، فكل ما هو موجود من ثروات سواء مادية أو روحية هي محصلة هذا التنازل، وعليه الحضارة تدور في فلك التصعيد، وسيادة الألم كان من خلال تأجيل اللذة أو تعليقها إلى حين بلغة الفينُوميُنولوجيا.

وظف "ماركيوز" في مؤلفه " العقل والثورة " مقولات "هيجل" محاولا من خلالها قراءة "ماركس" والوقوف على حقيقة العقل المرهون بالممارسة، فسنجده في مؤلفه **الإيروس والحضارة** الذي يردُّ فيه على" فرويد"محاولا الكشف عنحقيقة القمع وطبيعتهمن خلال نقد كتابه **قلق في الحضارة** الذي أكد فيه "فرويد"على ضرورة إنعتاق الغرائز وليس تصعيدها، فتوصل "ماركيوز" إلى أنّ الخطاب الفرويدي يخفي نقدا مهما كان موجه إلى التفكير الغربي بصفة عامة، عندما صرّح بأّن القمع ملازم للوجود الإنساني؛ بل كشف من خلاله عن الصورة الحقيقية للإنسان عندما أكد على القهر الذي تمارسه الحضارة على الوجود البيولوجي للإنسان (قمع الغرائز)بالدرجة الأولى، فإذا كان التصور الكلاسيكي " قد جعل اللوغوس(logos) هو جوهر فمع "فرويد" سيكون "الإيروس" هو المركز والجوهر "[1]، وهنا يتفق "ماركيوز" مع "فرويد" لكن سيتجاوزه في مسألة قمع الغرائز و ينتقده بشدة متسائلا : لماذا لا تكون ثمة حضارة غير قمعية؟ و إذا إفترضنا بأنّ القمع هو شرط قيام الحضارة ألا يفضي هذا إلى زوال هذه الحضارة من منظور الجدل الماركسي؟

[1] حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر ,بيروت لبنان ،ط،الاولى ، سنة 1993،ص132 .

يؤكد"ماركيوز" على إنعتاق الغرائز وتحررها، فـــالفعل الثوري يقوم بالدرجة الأولى من خلال تحرّر الجنسية، بإعتبارها متمّمة للعمل الثوري الإجتماعي، و عليه لو كان " بإمكان قوى التاريخ أن تغيّر من حقيقة المجتمع لإتنبهت جيدا إلى هذا التصعيد " [1]بتأكيد "فرويد" على الجانب البيولوجي يكون قد أسس لنظرية حول الإنسان عندما ركّز على المرحلة الطفولة كمرحلة تتأسس معها حقيقة الإنسان عندما يتبلور الأنا(Ego) ويتشكل عبر الكبت* والتصعيد،هذا يجعلنا نستخلص مدى اهتمام فرويد بالماضي دون الحاضر لأن شخصية الفرد وإكتمالها تبدأ من الطفولة، لكن ما موقع هذا الفرد راهنيا؟ بمعنى ؛ هل مصير الفرد وتكوينه، مرهون بالماضي فقط؟ هل هذا يعني أن الحاضر لا يشكل قهرا على الإنسان؟ و إذا سلمنا مع "فرويد" بأّن الشخصية تتحدَّد عبر الطفولة هذا يعني أنها ستتوقف، ولكن لا يولد الطفل بشخصية كاملة التكوين، و إنما يبدأ بتكوينها منذ الولادة فالإنسان يعيش الأبعاد الثلاثة، لننظر إلى الحضارة الصناعية وما خلفته من دمار على الإنسانية؛ ألم يساهم هذا في شقائه وإنطوائه؟

إستطاع "ماركيوز" أن يحدث إنعطافا بتأسيسه لفلسفة جديدة كانت في الأصل تركيبا يجمع بين الماركسية و الفرويدية " فالإستغلال الطبقي متحالف مع الكبت الحيّوي ولدَا معًا القمع التاريخي للإنسان فردًا وجماعة "[2] ، لقد أعطى فرويد نموذجا للإنسان عندما تصوره آلة تتحرك عبر المسار البيولوجي ، آلة يحركها الليبيدو*[3] لكن هل هذا الإنسان يتحرك في الفراغ ؟ لأن هذا الليبيدو ينشد لذة عبر الموضوعات المرغوبة وهي تتواجد خارج ذواتنا بمعنى، هذا الإنسان لا يعيش بمعزل عن الجماعة، وعليه فالجانب البيولوجي يتحرك داخل الدائرة الإجتماعية، لهذا أكد "ماركيوز"

---

[1] المرجع نفسه ص 136 .

[2] عباس فيصل ، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، دار المنهل للطباعة والنشر ،لبنان،ط 1،سنة 2005،ص،454 .

*الكبت عملية نفسية لا واعية،لا سيما في سن الصغر، تمنع بعض الأفكار،والتصورات والعواطف،من الوصول الى عالم،شعورالواعي،وتدفع بها الى اللاّوعي.[معجم المصطلحات الفلسفية،ص149.

*إفترض فرويد هذه الطاقة كأساس لتحولات التروة الجنسية من حيث هي الموضوع(إزاحة التوظيفات) ومن حيث الهدف(كالتسامي مثلا) وهويعني في اللاتينية شهوة أورغبة[أنظر،جان لابلاش، معجم مصطلحات التحليل النفسي،ترمصطفى حجازي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع،الجزائر،ط1سنة1985،ص428.

على أنّ نظرية "فرويد"نظرية إجتماعية وليست فقط سيكولوجية، فسيتخذ "ماركيوز" من "فرويد" وسيلة لنقد الحضارة المعاصرة هذا ما إفترضه السؤال التالي :ماذا إستنتج "ماركيوز" من الخطاب الفرويدي؟

لقد أسقط "ماركيوز"المفاهيم الفرويدية على الحضارة الصناعية فقدتناول مفهوم القمع من زاويتين ؛ – أولاً من جانب الفرد، و ثانياً من جانب الحضارة القمعية.

لا يوجد فصل أو تمييز بين الجانبين فدراسة الفرد لا تكون بمعزّل عن الجماعة ،وهو في نفس الوقت يعبِّر عن صورة لحضارة ما، وعليه سيكون مسار القمع قد بدأ مع الخلية الأولى تجسّدت سلطتها في الأب الذي كان يشكل قمعا على الأبناء ،فديمومة القمع لم تعرف تقطعا و إنما ثمة تواصلت عبر حركة التاريخ، وتتمظهر الآن عبر صراع المؤسسات، فإذا كان "فرويد" قد أكد أن المجتمع هو الذي يجبِّر الأفراد على تقيِّيد رغباتهم وتحوِّيلها إلى العمل لتحقيق اللذة الفاضلة، لكن ثمة مسألة يمكن قراءتها ضِمنيا ، وهي: إذا كان توجيه الحياة الجنسية إلى العمل فما هي حقيقة هذا العمل؟ ومن جهة أخرى كيف كانت توزّع منتجات العمل، هل هو توزيع عادل أم توزيع شمل الطبقة المحتكِرة؟ ألا يمكن إلى الرد على" فرويد" بأن " القمع مُورس في كل المجتمعات و بأشكال متعددة حتى داخل المجتمع الذي يعرف بالوفرة "[1] لماذا لا تترك الجنسية متحرّرة دون قيد، هل يفضي هذا إلى الحيوانية أوالبربرية؟ يقِّر "ماركيوز" أنّ تحرير الجنسية يؤدي إلى فكِ القمع عنها و أكيد هذا سيجعلها تسير وفق المطلب الإنساني المعقول فالقول بتحرير الجنسية لا يعني إنهيار القيم إنما هو التعقل الغريزي، فهي الوعي النامي المتحّرر، نلمس هنا تأثير الأسطورة اليونانية على فكر "ماركيوز" عندما تكلم عن'تحرير "الجنسية مشيرا إلى بروميثوس Prometheus [2]باعتباره

2الجوة محمد ، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز،تر ،فتحي الرقيق،دار الفارابي ،بيروت ،لبنان،ط1،سنة ،1994،ص179.

1إبن التيتان إيابيتوس والربة ثيمس أو الأوقيانيدكلوميتي وشقيق إبيميثوس وأطلس، يعتبر أعظم محسن عرفه البشر وبطل الأموات ضد ديكتاتورية زوس أتى إليهم بهدية النار فمهد بذلك الطريق لتقدم مدنيتهم وعلومهم وفنونهم، أنظر[سلامة أمين، معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية،مؤسسةالعروبةللطباعة والنشر والإعلان،مصر،ط3، سنة1988،ص100.

حامل المعايير الثقافية القائمة على القمع 'ضمن وجهيه

'أورفيوس[1]Orpheus'والنرسيسNarcissus يلتقيان مع 'ديونيسوس[2]Dionysus'خصم الإله الذي أقر منطق السيطرة وسيادة العقل "[3] إنهما ينشدان الحياة بالغناء والمرح صوتهما يعكس المرح والتحرر من كل قيد انه صوت السلام، ماذا نفهم من هذا؟ إنها الرسالة الأخلاقية التي تدعونا إلى التصالح، الذي يبدأ من الذوات ثم مع الطبيعة، فالإنسان والطبيعة فرض عليهما قمعا عندما أُعطيت السلطة للعقل على حساب الحساسية فلو نظرنا إليهما نظرة إستطيقية لفهمنا ما تحمله كلمة " الإنسان " و" الطبيعة " من شاعرية، بدل تشيُئِهما، وقدأشار "ماركيوز" إلى هذا عندما تكلم عن التحرّر الجنسي في الحضارة الصناعية، والذي تحول إلى إباحية؛ بل زاد هذا التحرّر قمعا زائدا عندما حول هذه الحرية إلى سلعة تلبى من أجل مطالب السوق هّذه الحرية تحمل بدخلها قتلا للقيم ، فإذا كان عالم التقدم هو الإنفتاح فما حقيقة هذاالإنفتاح؟ سيشير "ماركوز" إلى قمع زائد ستعرفه الإنسانية بإسم الأنظمة الكليانية التي نادت بالمبادئ الإنسانية ولكنها في الأصل كانت عبارة عن خرافة على أرضية

ما يمكن إستنتاجه أن فكر "ماركيوز "فكرمتشعب، ساهمت في تشكيله العديد من التيارات الفكرية ، فبدى فكرا يجول عبرمحطات التقليد والتجديد من جهة، خاصة الفلسفة الهيجليةالتي أخذت أكبر نصيب من تفكيره.

2إبن اوياخروس وكاليوبي ربة الفن، كان شاعرا خرافيا ولد من نهر هيبروس في تراقيا كان لأغانيه سحريبعث السرور في الحيوانات المفترسة أنظر[أمين سلامة ،معجم الأعلام والأساطيراليونانية والرومانية مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلان ،مصر،ط3،سنة1988،ص62 .]

3يسمى ايضا باكخوص،ولوأيوس وبروميوس ،والفيوس، هو ليبر عند الرومان،كان إبن زوس، اعتبر إله الخمر أو بالأحرىاخصاب الطبيعة،كانت قوةالخمرالمسكرة هي رمزالطبيعة المسكرة ولكن معطى الخمر يمثل ايضا أثرها الإجتماعي و أعتبر أيضا رب الشعر الدرامي والمسرح .أنظر [أمين سلامة، معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية،مؤسسةالعروبة للطباعة والنشر والإعلان،مصر،ط3 ،سنة1988،ص200.]

[3] هربرت ماركيوز،الحب والحضارة ،مصدر سابق، ص 179 .

المبحث الثاني:

مفهوم الإنسان في فلسفة ماركيوز (التجديد)

هل بقي "ماركيوز" حبيس الفكر الماركسي والفرو يدي وبالتالي لم يضف جديداً إلى مشروعه؟ هل بقي مفهومه للإنسان، محصوراً ضمن المقولات الماركسية و الفرويدية؟ كيف تصور "ماركيوز" الإنسان ونحن نعيش كارثة التصنع والتكنولوجيا؟ فـــإذا كان الروائي الفرنسي " فيكتور هيجو" Victor Hugoتكلم في مؤلفه " البؤساء "، واصفاً انحطاط البشرية ودمارها بسبب الفقر والبطالة، سنجد ماركيوز يصف شبح إسمه الأنظمة الكليانية الشمولية، إنه مجتمع التكنولوجيا والتقنية، الذي إختزل الإنسان في بعد واحد فما هي مميزات هذا المجتمع؟ وماذا نقصد بالبعد الواحد؟

1 / 3 ماركيوز ومجتمع البعد الواحد

كنا قد اشرنا سابقا إلى أن فكر ماركيوز طُعِّم بالعديد من المذاهب و التوجهات الفكرية بالأخص "هيجل" و"ماركس" ثم "فرويد" لكن هذا لا يعني، أنه بقي حبيس أفكارهم وتصوراتهم، لقد إستطاع "ماركيوز" استثمار مفاهيم هؤلاء المفكرين ، لكن ملامح "فرويد" الخاصة ستظهر جليا ضمن مؤلفه " الإنسان دو البعد الواحد " معلن أن النقد لا يشمل فترة معينة أو نظام معين إنما يشمل الأنظمة القامعة للإنسان بشقيها الرأسمالي والإشتراكي، كلا النظامين مارس القمع على الإنسان حتى اختزل في بعد واحد؟ وعليه سيحاول "ماركيوز" أن يصف صورة الإنسان داخل المجتمع، الذي يسميه بالصناعي التكنولوجي، من خلال طرحه لمسألة مهمة: الإنسان وعلاقته بالثورة ، أو بمعنى أدق ما هو الدافع إلى الثورة؟ فثمة سيطرة وإستلاب،وستكون الثورة أمر حتمي، لكن لماذا لم توجد ثورة داخل البلدان الصناعية؟ هل حياة الرفاهية ،تتعارض مع العمل الثوري؟وعليه ستكون الثورة مرادفة للهدم ؟ يرى "ماركيوز" أن المجتمع المعاصر عرف تطورا من حيث التقنية التي استطاعت توفير للإنسان إحتياجاته، لربما سنتساءل أيضا هل: فعلا ثمة تلبية حقيقية لهذا الإحتياج أم انه الزيف والكذب ؟ " [1] الجواب عن هذا التساؤل هو وصف لهذا

[1] ماركيوز هربرت ، الانسان ذو البعد الواحد,ترة جورج الطرابشي ,منشورات دار الآداب ،بيروت ،لبنان,،ط3،سنة1988،ص12.

الإنسان، الذي يسميه" ماركيوز " **الإنسان ذو البعد الواحد** " هذا الإنسان الذي يظن بأنه يملك الحرية في اختيار المنتجات التي تلبي احتياجه، لكن هذه الحرية ما هي إلا وهم، فالمجتمع يستعمل وسيلة عقلانية لسيطرة لاعقلانية وهنا يظهر، الإختلاف بين القمع السابق والقمع المعاصر في هذه النقطة، يبدو تأثير "ماكس فيبر"Max Weber(1864-1920) الذي أقر هو أيضا بأن المجتمعات الحديثة، اتسمت بسيطرة عقلانية ومنظمة محكمة على الأفراد [1] ، فظاهريا يبدو الإنسان داخل هذه المجتمعات أنه يعيش عالم الحرية والانفتاح، ولكنه مقيد من طرف هذا المجتمع الصناعي الذي خدره إنه مجتمع طبقي يبدو لديه موحدا متساويا فقد أعطى "ماركيوز" مثالاً على هذا قائلاً : العامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، والسكرتيرة ترتدي ملابس لا تقل أهمية عن ملابس ابنة مستخدميها، والزنجي الذي لا يتمتع بحقوقه المدنية يمتلك سيارة كاد يلاك ولكن هذه المظاهر لا تعني أن الطبقية قد زالت؛ بل هي تدل في الحقيقة على تحديد الحاجات التي تضمن استمرار سيادتها "[2]

هذه هي صورة مجتمع البعد الواحد، ظاهريا هو مجتمع ، السلم والإستقرار لكن ، باطنيا هو مجتمع طبقات يعكس حقيقة اللامساواة وتظهر فيه شمولية الممارسة القمعية العقلانية والأزمة الكبرى، أن يفقد الفرد إنسانيته بكل طواعية، وكأنَّ المجتمع الصناعي أخضعه لتنويم مغناطيسي، فهو يمارس عليه قمعا زائدا، لم يشمل الجوانب المادية فقط؛ بل تجاوز الجوانب الفكرية إنه تخدير للفكر، الذي كبَّل و لم يعد قادرا على التغيير ولماذا يغير إذا كانت لعبة التقنية والتكنولوجية حببته فيها، لم يعد هذا العقل قادرا على الثورة وعليه سيفقد جوهر الذي يكمن في السلب و كأننا هنا نعود إلى النص الأنواري الكانطي، ماذا حدث لهذا العقل؟إنه أخطر قمع وأصعبه " فهذا القمع المختلف عميق الإختلاف عن القمع المميز، للمراحل السابقة الأقل تقدما من مجتمعنا "[3] يبدو عقلانيا

[1] بومنير كمال ،جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،دار العربية للعلوم ناشرونيروت،لبنان،طالاولى،سنة 2010،ص78 .

[2] ماركيوز،الانسان ذو البعد الواحد ص13 .

[3] المصدر نفسه ،ص 26 .

وسيطرة فيه لا عقلانية، لقد لعب هذا المجتمع على العقول حتى يظهر الإنسان متوجها طواعية إلى هذا القمع و كأنه ينشده في قراراته، فقد سدَّ مجتمع الوفرة كل الثغرات، جعل الأفراد ينصهرون فيه، فلا أحد ينكر أن الإنسان دائم البحث عن السعادة، يراها أولا في سد الاحتياج الحيوي لدا نجد المجتمع الصناعي أكثر دهاء في إحتواء الأفراد تحت نظامه، إنه يمنع تسرب فكرة التمرد ،وبالتالي يفقد الوعي حسه الثوري، لقد أكد زعيم الثورة الشيوعية" لنيين" Vladimir Lenin*(1870-1924)سابقا في أنَّ الوعي الثوري كثيراً ما يكون عرضة للطمس، بسبب القناع الذي كان يخفي وجه الطبقة البروليتارية، التي اشترتها الرأسمالية، غاب لديها الوعي الثوري، لكن ما فتأت الطليعة الثورية أن تقضي على هذا الزيف والغرور، وبالتالي أعادت للوعي الثوري قيمته ونقائه فإذا كان مصير الوعي والنقد هو الزوال، هذا يعني أن المطالب الإنسانية من حقوق واجبات وعدالة ستصبح مفاهيم باطلة، ففي مجتمع البعد الواحد، نجد الرفاهية لكننا نفتقد فيه الحرية بالإسم الفعل الديمقراطي، هذا أصعب مجتمع عرفه الإنسان، يقتل القدرات والرغبات والدوافع بطريقة عقلانية فهو تمويه للسيطرة والإستلاب بكل ما يحمله هذا المفهوم من معاني، هذا المجتمع يقتل الرأي العام ، في الأصل لم يتأسس، فقوة هذا النظام وسلطته لا تنحصر فقط في الجانب السياسي فقط؛ بل شملت أيضا الجانب الإقتصادي معلنة التحكم في الجهاز التقني هذاهو الإستبداد الذي يساهم في تعبئة الجماهير، حتى يظهروا ككتلة واحدة، لهذا يؤكد ماركيوز سبب أزمة Krisis الإنسان المعاصر، لا تعود إلى غياب التنظيم الإجتماعي؛ بل هي تعود إلى " فاعلية التكنولوجيا في سيطرتها "[1]، أصبحت الآلة أعظم قوة سياسية " فليس هناك أكثر سيطرة عقلانية، من إلغاء الفرد وذلك، بمكننة الأعمال الضرورية اجتماعيا ولكنها أكثر قساوة "[2].

[1] Marcuse Herbert ,L' Homme Unidimensionnel, Traduit del anglais par Monique wittig et l،auteur,les Editions deminuit,Paris1968,p27.

[2] افاية محمد نو ر الدين ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،افريقيا الشرق ، المغرب ،ط1، 1991سنة،ص37.

أصبح التنظير لمجتمع إنساني من اليوطوبيات، فما نشاهده اليوم، ما هو إلا تسييج للأخلاق الإنسانية، كيف تحول هذا الإنسان إلى دمى في أيدي الأنظمة الشمولية؟ يصف "جون ميشال بالمييه" (J.M.Palmier) هذا المجتمع " بالمغلق " ("société " close) الذي قلص كل الأبعاد الوجودية الخاصة و العامة نتجتعنه نتيجتين:إ ستيعاب المصالح والقوات المعارضة سابقا لمراحل الرأسمالية، و إدارة وتجنيد أو تعبئة الغرائز البشرية ،[1] أنه التطويق العقلاني لا يستطيع الإنسان التحرر من قيوده، فقد شمل الجانب البيولوجي والروحي، لقد حوَّل المجتمع الصناعي جوهر الإنسان العقلي إلى حيواني عندما اختزله في بعد واحد فقد انشطرت للقيم الإنسانية، بإسم التقدم الذي استنفذ طاقته، فالإهتمام بالحاجات الاقتصادية، ألغى حرية وعقل الإنسان، هذا هو التشيؤ عينه، تسيره مطالب تكنولوجيا والإقتصاد، فهما شكلان" **لرقابة جديدة** "[2] كما يسميها "ماركيوز" ومن أشكالها – على الصعيد السياسي ،– نجد تلاحم بين الأحزاب فلا توجد معارضة على سبيل المثال، فنقابة العمال لا نجد لها صدى لأنها أدمجت ضمن مصالح الرأسمالية؛ بل يراها "ماركيوز" متواطئة معها، وقد أعطى مثالاً على ذلك من خلال نظرة العامل إلى العمل، قد تغيرت بحيث لم توجه " النقابة إلى التقنية أي نقد، فلننظر إلى الصواريخ، ماذا فعلت؟ لا أحد يستطيع أن ينتقد هذه الصناعة،كل ما فيها متطور، تعكس هذه الصورة أيضا داخل الاشتراكية، طالما نظرنا إليها كَـــ ـــنفي للظلم من خلال نفيها للرأسمالية، لم تختلف عنها إلا من حيث التسمية ،فإنتصار الطبقة البروليتارية على الرأسمالية كان على المستوى السياسي فقط، بينما التكنولوجيا تبقى قابعة داخل المجتمع، مستمرة بطريقة لا عقلانية وهذا أحد نماذج أو شكل جديد من الرقابة، إذا كان زوال النظام الرأسمالي بيد البروليتارية هو زوال لنظام اقتصادي وعلاقات الإنتاج ، و إذا كنا نقر بأن الاشتراكية هي النظام البديل الذي حوَّل العامل المغترب، إلى صاحب قرار و حرية، سيظهر داخل المجتمع الذي وثق به أكثر إستلابا؛ فالعامل سيكون مجرد أداة من مجموع الأدوات

[1] JM.Palmier, sur Marcuse,union général,P aris,p 110 .

[2] Marcuse Herbert ,L'Homme unidimensionnel ,p43.

العاملة، تبرر وجودها وتستمده من خلاصة إنتاجها، ولكن في الأصل هم لا يدركون بأنهم عادوا إلى عهد القرون الوسطى التي افرز عبودية مطلقة، أوالتسويق، الذي حول كل شيء إلى مادة للتجارة هنا يظهر جليا حقيقةالإنسان داخل هذه الأنظمة، حولت العنصر البشري إلى مجرد سلعة تباع وتشترى ضمن مجتمع تكنولوجي سلطوي، لكن كيف أصبحت السيطرة والعقلانية التكنولوجية متلازمتان؟

من أهم الأسس التي يرتكز عليها النظام **الرأسمالي** هو إيمانه بمفهوم فلسفي هو الحرية، فسعى جاهداً إلى تأكيدها، وقد تجلت داخل النظام الليبرالي الذي فتح باب التنافس، حتى يستطيع الفرد أن يظهر قدراته و إمكانياته الذهنية وعليه وجد فيه أنموذجا حقيقيا، لكن هذا التنافس نجم عنه مفهوم الإحتكار، الذي ستزول معه فكرة الحرية والمنافسة اللتان ستفضيان إلى تفجير الملكات الإبداعية للإنسان فسيذوب الفرد داخل المصالح الرأسمالية، وبالتالي سيظهر لنا ملامح السيطرة بيد رأسمالية الدولة، لا يستطيع الفرد أن ينفلت من قبضة هذه الرأسمالية، فهي السيطرة في أقصى حدودها ، فهذا الإبداع سيخدم الدولة أكثر مما يخدم المبدع، حتى وإن شعر الفرد المبدع بأنّه حر في إبداعاته لكن الدولة تمارس عليه رقابة مشددة، نفس الشيء موجود داخل، **الإشتراكية** التي اعتبرت المفاهيم الماركسية الخلاص الإنساني لأنها تحتضن المساواة والملكية العامة، لكن هذه مفاهيم انحرفت – إن صحّ القول – عن المسار الماركسي الأصيل، وهذا ما حاول أن يوضحه ماركيوز ضمن مؤلفه " الماركسية السوفياتية " فقد انتقدها على ضوء المذهب الماركسي، فإذا كان "ماركس" قد أكد على أشكال الدولة التاريخية التي كانت في الأصل تعبر عن الطبقية، فهذا ينطبق حتى على الاشتراكية التي تحولت إلى البروليتارية المنظمة، فلو قارنا بين الإشتراكية الأولى لوجدنا ،أنها تأسست على الإكراه لأنها كانت مشبعة قليلاً بالإرث الرأسمالي، (الطبقة، البورجوازية) عكس البروليتارية الجديدة ذابت داخل الدولة ظنا منها ، بأنها تعبر عن مصالح العامة وهي في الأصل تخدم طبقة معينة، الصورة الثانية لهذا المجتمع يكمن في التغير الوظيفي للدولة، بحيث لن تعد مهام الدولة يشمل فقط الجوانب الإدارية؛ بل وظيفتها الحقيقية هي ملامسة الواقع الإجتماعي

بمعنى، ملامسة مشاكل أفرادها، لكن هل هناك فعلا معايشة للواقع الإنساني؟ كان المطلب الماركسي أن تعيش الطبقة الفوقية، هموم الطبقة التحتية، من خلال الاندماج والمشاركة وبالتالي لا نرى المجتمع متكونا ،إلا من طبقة واحدة، هذه الطبقة، شبيهة بالورقة وجهيها الحكومة والمواطن، فإذا قمنا بتمزيقها سنمزق الوجهين معا، إنَّ المجتمع السوفياتي الماركسي َمارس وظائفه الحكومية ضد البروليتارية نفسها، وبالتالي، سيظهر القمع من جديد داخل هذا المجتمع، باسم التقشف والتسيير والتوجيه فهو تعزيز إستبدادي في تحديد إختصاصات العمل، مثلا "الإحتكار البيروقراطي سياسي ،اقتصادي ، عسكري "[1] ما هو مطلب الطبقة البروليتارية سابقا؟ هو إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، و لم يتحقق هذا إلا بالثورة، لكن إذا حرمت الطبقة الشغيلة من هذا الحق، أكيد سيفضي هذا إلى الثورة حتى نُحد من التناحر القائم بين الأفراد والحكومة، فثمة تباين بين مستوى الإنتاج ومستوى الإستهلاك، فالصراع في الأصل قائم بين مصالح الإتحاد السوفياتي ومصالح الأحزاب الشيوعية الأجنبية، لا يوجد تعايش، لقد انحرف المجتمع السوفياتي عن تراتبات الديالكتيك الماركسي وبالتالي لا يوجد إلا سيطرة باسم حكومة سوفياتية انه القمع في بلد تأسس على مفاهيم ثورية وهو في الأصل لا يمارسها؛ بل يمنع ممارسة الثورة من أجل التغيير، ستعود فكرة الاغتراب من جديد، والنقطة التي سيشير إليها "ماركيوز" هنا في عدم التوافق بين الفكر والممارسة، وقد استمد هذه الفكرة من جورج لوكا تش[*] (Gyorgy Lukhacs) الذي أكد أن النقد حتى يزداد قوة عليه أن يتجاوز الاقتصاد السياسي؛ بل لا بد " أن يتغلغل إلى داخل العلاقات الاجتماعية، لأن "هيجل" رفض أحادية الجدل رفض، جدل العقل عند هيجل وجدل

[1] ماركيوز هربرت، الماركسية السوفياتية ،تر، جورج طرابشي،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،ط2، سنة1973،ص61.

[*] جو رج لوكاتش1885-1971، فيلسوف مجري،وناقد أدبي اشتهر بكتاباته في فلسفة الفن والجمال ودفاعه عن الواقعية الاشتراكية وعن ديكتاتورية الطبقة العاملة,من أهم مؤلفاته (الروح والأشكال ، ونظرية الرواية ،التاريخ والوعي الطبقي، أنطولوجيا الوجود الإجتماعي)،الحاج كميل ، الموسوعة الميسرة للفكر الفلسفي والإجتماعي،مكتبة لبنان ناشرون،لبنان، ط1سنة2000،ص500.

المادة عند ماركس فمزج بينهما، في ثنائية تكون متفاعلة مع حركة المجتمع " [1] إنها بداية لتأسيس وعي ثوري، لقد استفادت مدرسة فرانكفورت من أعمال" لوكاتش" عندما حولت النقد إلى المجال الإجتماعي بكل مظاهره، وهذا ما ذهب إليه" نيتشه" متغيرا، لقد ربط الأخلاق بالأرض، حتى يخلصها من ذلك التعا لي المزيف سواء المتجسد في اللاهوت أو المثالية، ينطبق هذا على المجتمع السوفياتي الذي قام بتأسيس الأخلاق من خلال امتصاص القيم الذاتية للأفراد باسم القيم العامة، جعلت الفرد ينسجم مع المطلب الجماعي لكن في الأصل لا يوجد انسجام؛ بل كل ما هنالك تأثير مطلق يجعل من حرية الفكر مزعومة، فهل من العدل، أن تفرض قيما وتلغى الحرية و الإرادة؟

حاول المجتمع السوفياتي تجاوز المجتمع الرأسمالي ومواجهته من خلال تأسيس مجتمعا اشتراكيا و كان هذا مقترنا بالتصنيع السريع، ، و يضيف" ماكيوز" أنَّ المجتمع السوفياتي اعتمد على تطبيق قيم النضال للطبقة البروليتارية من أجل تثبيت تعاليم الشيوعية، لكن الطبقة البروليتارية كانت مشبعة بقيم الطبقة البرجوازية ، وبالتالي ستتخذ من هذه القيم سُلما للوصول إلى مصالحها، ألا يتعارض هنا المطلب الأخلاقي مع المطلب النفعي؟ وبالتالي ليست كل منفعة أخلاقية لأنَّ المجتمع السوفياتي سيتخذ من القيم وسيلة للوصول إلى هدفه ، أو كما يسميها ماركيوز " أذاتية الأخلاق "[2] ستتجلى هذه الأذاتية على مفهوم أخر عالجه "ماركيوز" وهو الثقافة: فما مصير هذه الأخيرة داخل مجتمع البعد الواحد؟ ماذا فعلت التقنية والتكنولوجيا بالثقافة؟

2 /3 ثقافة البعد الواحد.

لقد استطاعت التكنولوجيا أن توفر للإنسان ما يحتاجه وما يستهلكه ولكن في الأصل هو المُسْتَهْلَكُ، فقد أصبحت الثقافة في قفص الإتهام، ففي السابق كانت الثقافة بيد الأقلية هم النواذر الذين يتذوقون طعمها،و يفهمون مظاهرها، لكن الآن وأمام هذه التكنولوجيا طمست قيم الثقافة

[1] حنفي حسن وأخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان,ط 1،ماي 2005،ص47 .

[2] ماركيوز، الماركسية السوفياتية ،ص 130.

و أُدْمِجَت داخل النظام سيفضي إلى عدم التمييز بين مظاهرها، فهل يستطيع الإنسان أن يفرق بين السياسة والدين والفن و الأخلاق، فغاب الحس الفني و الذوق الجمالي ، فالتكنولوجيا حوَّلت الثقافة إلى بضاعة وقد أعطى لنا ماركيوز مثالاً على هذا عندما أكد أنّ " موسيقى الروح هي أيضا موسيقى تجارية ،"[1] انتقل المجتمع الصناعي من سدّ الحاجيات بيولوجية إلى سدّ الحاجة الروحية ، تجلت فيه صورة القمع الزائد،وهذا هو أعظم قمع تعرفه الإنسانية عندما يدرك الإنسان بأنه أصبح جافا لا يملك ذوقا مادام المجتمع الصناعي هو من يلقِّن له القيم الجمالية، وهذه مفارقة العقل الأداتي ، الماركسية السوفياتية انحرفت عن المطالب الإنسانية، فقد خيبت آمال الأفراد الذين وجدوا فيها الخلاص المطلق من الظلم والاستبداد الذي فرضه النظام الطبقي، إنها أكذوبة سياسية لم تأخذ بتعاليم الجدل ومفاهيم الماركسية الأصيلة وعليه فهي" تدعي أنها إشتراكية في مجتمع غير اشتراكي"[2] ، كانت الأنظمة بنوعيها الرأسمالي والاشتراكي تحدد مصداقيتها، من خلال التنظير فقط معلنة في العديد من خطاباتها أنها تسعى جاهدة إلى القضاء على الإيديولوجية التي أوصلت الإنسانية إلى الدمار، لكن مجتمع البعد الواحد هو مجتمع الإيديولوجية تبلور داخل قناع يسمى" العقلانية التكنولوجية"، أفرزت كل أشكال للسيطرة والقمع، وأخطر هذه الإيديولوجية أن تستحوذ على الوعي فلا تترك له مجالا لتفكير وقد يقبل الإنسان بهذا القمع طواعية و هذا هو القمع الزائد منفى لكل نقد أومعارضة، فلم يعد هناك مجال للحرية فقد ضاعت مع تيار الإستهلاك و المكننة والرفاهية.

التكنولوجيا أعمت النقد والمعارضة، فلا يوجد شعور بالمعاناة، كل ما هنالك رفاهية من الطراز الأول، أعظم إيديولوجية أن يتخذ مجتمع البعد الواحد السِّلم كذريعة للسيطرة حتى تمتص كل معارضة أي القوى الراديكالية المعارضة للنظام، وبالتالي فكرة التسامح تكون شاملة بحيث "

[1] L'Homme unidimensionnel,p82.

[2] حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان،طالاولى ،سنة 1993-ص-186.

الشعب يسامح الحكومة، والحكومة تتسامح مع المعارضة "[1]، حتى يظهر المجتمع أكثر ديمقراطية ظاهريا ولكن جوهرها قمعي، إنها ديمقراطية الأقلية التي تتحكم بزمام الأمور، لقد خربت هذه الديمقراطية الإرادة وأحبطتها بكل ألوان الطغيان معلنة أنها تحارب الدمار وتنهض بالإنسانية إلى التقدم، بالإسم الوفرة، المطلب الإنساني يريد دوما التقدم لهذا حاول "ماركيوز" البحث في حقيقة هذا المفهوم من منظور التحليل النفسي، فإذا كان التقدم يتماشى مع القياس الكمي لمجموع الانجازات بغية تحقيق احتياجات الإنسان التي ستتضاعف بتطور الحضارة لهذا سيتساءل "ماركيوز" : ماذا قدم هذا التقدم للإنسان؟

كل ما نشاهده هو التقدم التقني الملموس القابل لتكميم، لكن أين هو التقدم المعنوي ،الروحي؟ لقد حدَّدَ "هيجل" سابقا،أنّ التقدم يعني تحقيق أكبر قدر من الحرية إذن فهو مرهون بهذا الحق الطبيعي، لكن لو نظرنا إلى التقدم المادي، سنجده المطلب الأول الذي سعى إليه الإنسان، حيت يحقق مبدأ التملك ومنه السيطرة ، وهذه الأخيرة هي شرط حريته، ، لكن استقراء الواقع يجعلنا ندرك، أن التقدم والسيطرة ساهم في قيد الإنسان أكثر من تحرره وخير مثال مجتمع الوفرة والرفاهية وعليه سيكون المفهوم المعاصر للتقدم، ليس توفير أكبر حاجيات للإنسان و إنما هو اكبر سيطرة على الطبيعة، ومنه سيصبح التقدم مساوياً للشمولية، فكلما أنتجنا أكثر نكون سادة على الطبيعة، لكن ما هي حقيقة هذه الإنتاجية؟ هل فعلا نحن ننتج من أجل سدِّ الإحتياجات كالملبس و الأكل والمسكن، أم أننا ننتج ما يدمرنا كالأسلحة مثلاً؟ الجواب عن هذا السؤال هو صورة المجتمعات الكليانية المسيطرة بإسم التكنولوجيا فعندما ننظر إلى صورة العمل في هذه المجتمعات نجده مقبرة تدفن فيها الغايات الإنسانية، فما هو مؤكد أن العمل عُرِف كغاية سامية لما يحمله من قيم أخلاقية، لكن هذه الصورة تلاشت بسبب القمع ، سعى الإنسان إلى تحقيق الاستقرار والسعادة بالعمل ولكن في صورته هو انحطاط للقيم بهذا الشكل ،سيكون التقدم حاملا لدلالة سلبية وعليه ما هو منظور التحليل النفسي لمسالة التقدم لقد اخضع "ماركيوز" التقدم إلى رؤية

[1] المرجع نفسه ص196.

نفسية كشف من خلالها الجانب السلبي للتقدم الذي يتأسس على الكبت ، والقمع فالتاريخ " شاهد بأن الكشوفات التقدمية هي تجلي واضح للحروب من اجل البقاء أو تحقيق الوجود "[1]، توصل ماركيوز إلى أن السيطرة كانت بإسم منطق الإستهلاك المفروض من طرف الرأسمالية و منطق الإنتاج، المفروض من طرف الاشتراكية، وعليه التقدم يقف ضد كل إرتواء جنسي، يراه "ماركيوز" أساس الأزمة و إنعتاقها تفكيك له، لكن سيتساءل "ماركيوز": هل بإمكاننا التأسيس لمجتمع قادر على التقدم دون سيطرةو يجسد ثقافة غير قمعية؟

أصالة كتابات" ماركيوز" متجذرة وعميقة لأنه استطاع أن يندد، رافضا بشدة القمع الزائد، الذي يميز المجتمعات الصناعية المتقدمة ،وقد وضع إمكانية وجود ثقافة غير قمعية من خلال التوفيق بين الماركسية والتحليل النفسي، لأنه استطاع أن يحدث حواراً بين إنسان العمل و إنسان الرغبة، لماذا لا يعيش الإنسان سعيداً؟ هل يبدو هذا مستحيلا؟ ألا يحق للإنسان أن يفرح ؟ إن المجتمع البعد الواحد جعل الإنسان يتواطأ مع القوى المسيطرة، وبالتالي الحوار المفتوح بين هذين النموذجين (إنسان العمل و إنسان الرغبة) يكشف الوظيفة القمعية التي تؤديها الثقافة تتجلي في الوظيفة سياسية، يؤديها القمع الجنسي ببراعة، وعليه" المجتمع الذي يرجع كل قيمة فيه إلى العمل، تكون المتعة فيه منخفضة القيمة ." [2] إن غياب القيم الأخلاقية السامية هو الذي جعل الحضارة ،تبدو مبتذلة ، فلو اقترنت بالحرية والوعي سيضفي جمالية لهذه الثقافة التي سيحظى فيها الإنسان بأكبر قدر من السعادة، كنا قد أشرنا سابقا إلى أن الثقافة استعملت كسلاح سيطرة وبسط الهيمنة، لكن لو تساءلنا قليلا، بالرجوع إلى النتيجة التي توصل إليها "ماركيوز"(محادثة بين إنسان العمل و إنسان الرغبة،) جمع فيه "ماركيوز" بين البعد الاقتصادي والبعد النفسي للخروج بهذا التساؤل : لماذا لا يكون هناك وفاق بين الآلة و الإنسان؟ بحيث تظهر فيه كمساعد ، أن تحمل،

[1] آسون بول لوران،التحليل النفسي أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى،تر محمدسبيلا،منشورات عكاظ،المغرب،ط2،سنة،1987،ص117.

[2] روبنسون بول أ , اليسار الفرويدي ، تر عبده الريس ،المجلس الاعلى للثقافة ،القاهرة ،مصر ،ط1،2004،ص163 .

عنه عبئ العمل الشاق، على الأقل ستساهم في هدوئه و هذا أعظم إحتياج للإنسان يريد السِّلْم والسَلاَم حتى يحضى "بحياة مسالمة راضية (L'existance Pacifiée) "[1] إن الثقافة مرتبطة بالتسامي والعلو لأنها تعبرعن قمية خلقية يعززها الوعي المتبصر المتطلع للمستقبل منتجا لأفكار تقدمية؛ لكن في مجتمع البعد الواحد تصبح الثقافة شبه منعدمة،في هبوط فكل 'شيء تسيره القيمة التبادلية ، صورة الثقافة في مجتمعات الوفرة هي سلعة تباع وتشترى، فقدت الثقافة قيمتها الجمالية، لأنها فقدت تفرد الذوات في إبداعاتهم، وهل نستطيع أن نصف مجتمع بالمثقف والحرية الجنسية مرتبطة بالقيمة البضاعية؟

3/3 لغة في مجتمع البعد الواحد

الثقافة ليست مجرد تكميم لانجازات؛ بل هي قيم روحية تعكس صورا جمالية تأسست على قيم ذوقية، ستزداد صورة القمع أكثر و أكثر عندما تناول" ماركيوز" موضوع الفلسفة واللغة، فالإنسان لا يتبادل الأشياء فقط؛ بل هو يتبادل الأفكار أيضا، لذلك عندما نتكلم عن اللغة مجتمع البعد الواحد لا نجد لغة أكاديمية تعكس الثراء الفكري؛ بل كل ما هنالك لغة مبتذلة، لغة شارع تعكس تدني الفكر؛ بل غيابه بسبب انحطاط اللغة إلى المستوى العامية، لا توجد لغة راقية تعبر عن غزارة فكرية، كل ما هنالك إخفاء لغوي، " فثمة فقط تمجيدا لكلمة دارجة هي لغة فرضها مجتمع الرفاهية مفاهيمها جافة ومعانيها فارغة فثمة تقليص للغة بحيث لم تعد " مفاهيم ،العالم، التجربة والحرية تستعمل استعمالا عميقا، بل أصبح التعبير عنها، يشبه تعبيرنا عن الطاولة "[2] فتحول اللغة بهذه الصورة ، جعلها تحصر الفكر في أفق ضيق محصور فقط بالاحتياج اليومي، غير قادرا على النقد، وبالتالي لن يكون هناك القدرة على خلق مفاهيم تلامس الواقع وتحاول فهمه، فإيديولوجية المجتمع الصناعي أفقدت الإنسان اللغة الشاعرية،فلا نجد إلهاما الذي يحرك القريحة على

[1] زكريا فؤاد, هربرت ماركيوز،دار الوفاء لدنيا الطباعةوالنشر ،الاسكندرية،مصر, ط1،سنة2005،ص58.

[2] L،homme unidimensionnel,p201.

الكتابة مثلا فيظهر يظهر أكثر سموا ، وإذا كان النقد أحد اخصائص الفلسفة،فهو مفقود داخل اللغة الفلسفية وهذا راجع إلى اللغة العامية فهي المسيطرة، أكثر إنتشارا،لأنّها مرتبطة بالسلوك اليومي، فلا نجد مثلاً المفاهيم الفلسفية كالجوهر، الإنسان ، مطروحة للنقاش، "نجد أنَّ اللغة الفلسفية هي أكثر تجريدا لهذا الواقع حتى يسهل تفسيره وفهمه "[1] لغة البعد الواحد تتجه إلى معنى، القياس والتوحيد لأنهم صفات، الإنتاج الهائل للأشياء " انه المجال الذي تعبر فيه عن عاداتها الفكرية فالضغط يزداد، بين المظهر والواقع، بين الفعل وعوامله، بين الجوهر والسمة قابل للاختفاء "،[2] اللغة لا تعبر عن حقيقة الأشياء؛ بل فقط مظهرها وهذا ما يعرف بـــ " ـــكذب الأشياء " [(*)] فهي سطحية لا تملك تلك القدرة السحرية وهذا يعني أنها فقدت حساسية التأثير أو وقعها الوجداني على النفوس، تزداد سيطرة المجتمع الصناعي لتشمل مجال الإعلام لما تروجه من ثقافة السيطرة بإسم السعادة والحرية فعندما نلاحظ الإعلانات الإشهارية هي في الأصل شعارات سياسية لأنها تشكل إلزام يفرضه المجتمع من خلال الشعار الذي يتظمنه وهذا ما يعرف بالتخدير الفكري ، كل إشهار تعبير عن ترويج لما يفرضه المجتمع، فبعض الإشهارات تحمل رسائل تحثُ الأفراد على التحرر جنسي ،كل هذا زيف يبعد الإنسان عن الحقيقة يقول "ماركيوز" إن مستخدمات المكاتب " الفاتنات والبائعات " الفاتنات " والمدراء الشبان والرجوليين هم وبضائع لها قيمة تجارية كبيرة ،أما صحبة عشيقة ظريفة محببة – وهي الصحبة التي كانت وقفا على الملوك و الأمراء واللوردات– فإنها تسهل التقدم إلى عالم الأعمال ."[3]

---

[1] Ibid ,p203.

[2] La nef , marcuse cet inconnu,p69.

[*] لقد أشار الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الى طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر فأكد على الطابع الثنائي او الاداتي للغة بانها قادرة فقط على التعبير عن الاشياء الخارجية ةبينما العالم الداخلي للانسان فهي عاجزة عن وصفه ، انظر مؤلفه (الضحك) .

[3] بومنير كمال ، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،ص113

ما يمكن إستنتاجه ،السيطرة شملت كل الجوانب وأخطرها الجانب الروحي من أن فقد تحول الإنسان إلى أداة إستغلال، كل شيء فيه بثمن، تحول إلى بضاعة تعرض في أسواق كليانية ، فقد غاب الضمير الإنساني،فكل ما حوله يوحي له بأنه سعيد، خاصة وان المجتمع الصناعي قد حرره من الكبت المتمثل في التحرر الجنسي ، يظنها حرية حقيقية أ خطر ما في هذا المجتمع أنه يقمع بعقلانية فقد ركزَّ على اشباع الرغبات بدل تقويضها وهنا يظهر جليا إختلاف مجتمع البعد الواحد وآراء "فرويد"الذي يرفض فكرة انعتاق ،الغرائز .

لقد جمعت النظرية النقدية عن ماركيوز بين التقليد والتجديد ، بين الثابت والمتغير،قد يدفعنا هذا الى التساؤل عن موقع الفلسفة في خطاباته أو بمعنى أدق موقع الفلسفة في مؤلفه (الإنسان ذو البعد الواحد) هل يحق لنا أن نصفها بفلسفة البعد الواحد، لحقها تغيير كما لحق بمفهومي اللغة والفلسفة؟

اهتم "ماركيوز" بالفلسفة من خلال دراستها من زاويتين أولا : البحث في الواقع العيني ،عن جملة المفاهيم التي أصبحت مجردة .

ثانيا : البحث عن الأسس، التي تحدد التيارات الفلسفية في هذاالعصر و النتيجة المتوصل إليها :الذات تتحرك داخل المجتمع ولنأخذ مثال عن ذلك الحرية كمفهوم مجرد لا تدرس دون ربطها بالمجتمع الذي يحولها إلى ملموس من خلال دراسة نقيضها وهو الحتمية، وعليه فان الفلسفة عرفت محطتين، مرحلة التغيير ومرحلة الثبات، بحيث المرحلة الأولى تعكس ذالك التلازم بين التطور البشري الذي يتماشى مع تطور الفلسفة و المحطة الثانية فهي تعبر عن ثبات الفلسفة وعدم تغيرها، لقد كان موقف "ماركيوز" لا يختلف عمن سبقه خاصة عندما نتكلم عن كل من "هيجل" "وماركس" ثم "هيدغر" في تأكيدهم على حقيقة فلسفة وتميزها بالطابع العيني، فقد أكد أن فلسفة العصر البورجوازي المثالية جعلت الفلسفة تغيب عن الواقع و أعطى مثالاً على هذا : "الشخص الذي ولد مشلولا يستحيل علاجه، كيف سيتغلب على هذه الضرورة ؟ سيترك العنان لعقله،

بحيث سيحدد احتياجاته فقط، ضمن دائرة أهداف رجل مشلول »[1]، إذن ستصبح مقولات الفلسفة ،مقولات ذاتية فقط لا تنطلق نحو الواقع، ومن جهة أخرى يرى تحول الفلسفة إلى إيديولوجيا وهذا ما لاحظه في بعض المذاهب الفلسفية أنها اتجهت إلى دراسة الواقع العيني إلا إنها كانت نموذج للإيديولوجية فأصبحت أداة قمع وسيطرة، وعليه سيؤكد بضرورة تجريد الفلسفة في حالة ما إذا تحولت إلى إيديولوجية لأنها الخطاب الفلسفي يحمل بداخله خطابا سياسيا، لأن الايدولوجيا الراهنة تطالب الفكر أن يصف الواقع، وبالتالي تفقده روح النقد والسلب و إذا كانت الفلسفة تستمد فعاليتها من الديالكتيك وهذا منعدم في مجتمع البعد الواحد، لأن المفاهيم الفلسفية، في تنافر مع الخطاب اليومي، لأنه (اليومي، العامي) فلا توجد جدية في تناول قضايا الانسانية ، فهل استطاعت الفلسفة أن تحتضن معاناة إنسان البعد الواحد؟حتى وان وجد سيكون عبر دائرة مايسمح الرقابة الإجتماعية ، بمعى في إطار مايسمح به المجتمع، "إن كل تفكير في الإنسان مسموح به ولكن في إطار ما يسمح به المجتمع ، و إذا أردتم ترجمة الواقع فلتفعلوا المهم أن تكون الترجمة في دائرة سلطتنا، لا نرفض الشعر فآلتكن لغتكم شعرية ولكن لن يتحقق إلا بشرط وهو نكون قادرين على تأويل وترجمة رموزكم، صوركم ضمن مفاهيم اللغة العادية "[2] لا يمكن للفكر الفلسفي بهذه الصورة أن يخرج من هذا الانغلاق الفكري إلا بما يسميه "ماركيوز" المهمة العلاجية للفلسفة الإنشائي الذي سيكون من خلال التحرر من كل أسلوب إنشائي مبتذل، إن ما ركوز لا يرفض اللغة العادية ولكن رفضه أن تكون هي عنوان ثقافة مجتمع مسيطر لا يسمح بالتفكير والتجدد والتغيير، لقد استطاع ماركوز في مؤله " الإنسان البعد الواحد أن يقف على حقيقة المجتمعات الشمولية وهي مجتمعات التقنية والتكنولوجية، حتى يحدد لنا ملامح السيطرة وتنوعها واختلافها ، من خلال مسار القمع و صيرورته عبر التاريخ، الأخطر هو أن القمع المعاصر لا يوجد فيه أشكال لأنه يظهر أكثر عقلانية بالمقارنة مع القمع القديم، المجتمع الصناعي، قزَّم الإنسان عندما

[1] حسن محمد حسن ،النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ،ص 153.

[2] Lhomme unidimensionnel,p215-216.

فتح أمامه سبلا للترفيه والإرتواء، ولكنها في الأصل إعدام مطلق للإنسانية، هو مرض معاصر يزداد إنتشار بإزدياد التصنع مقابل غياب الفكر والنقد والتمرد، ولكن كل مرض يتطلب علاجا أو حتى وقاية حتى لا يتفشى هذا ما سينص عليه "ماركيوز" من خلال الإنعتاق و إزالة التصعيد، كل هذا سيسمح بتقليص السيطرة من خلال البحث عن آفاق تسمح للإنسان أن يظهر إنسانيته ويضفي جمالية لجوهره، صورة الإنسان ذو البعد الواحد هي صورة الإنسان " الذي لم – يزل بحكم الجهل المستحكم – يفكر تفكيراً أقرب إلى الأسطورة اللاعقلانية ،"[1] فكلما شددت التكنولوجيا قبضتها على الطبيعة، سيطر الإنسان أيضا وشدد قبضته على الإنسان، لن ننتصر ونخرج من هذا العالم الأسطوري إلا بالوعي والتحرر فما فائدة قراءة "ماركيوز" "لهيجل" و "هيدغر" و "فرويد" و"ماركس" وبالتالي إذا كان "ماركيوز" قد انتقد واقع الفلسفة بأنها بعيدة عن الواقع العيني، فموقها مرهون في ابتعدها بل تخليها عن الطابع السالب للفكر ، عليها أن تكشف عن تناقضات الواقع ، من خلال البحث عن الوسيلة التي ستخرج الإنسان من جحيم البعد الواحد،وهنا يكون فعلا قد أسس لفلسفة عملية تتجاوز التنظير والوصف، فعندما طرح سؤاله التالي ؟ ماذا بقي لإنسان البعد الواحد؟ لا توجد إلا الإرادة ، وعليه سيحاول ماركيوز شحنها بغية التغيير ومنه سيفتح أمامه باب الثورة ، فلن ينتظر الإنسان حلا من المجتمع، إذا لم يعي جيدا، واقعه المرير ويبدأ هذا الحل من الإدراك بأنّ: الحرية حقيقة كامنة في داخله،و ما عليه إلا يجسدها عمليا، هنا تتحقق قدرته على التغيير ، سيؤكد "ماركيوز" على الثورة باعتبارها الحل العقلاني لواقع غير عقلاني من خلال عبارته التالية :" أما زال من الضروري أن نكرر أن العلم والتكنولوجيا هما العاملان الرئيسيان للتحرر."[2]

خلاصة القول، بدت آراء "ماركيوز " مُتــَشعبة ومشبّعة بآراء سابقيه لذلك بدت نظريته النقدية ،إمتداد وتطوير للهيجلية،أكثر منها للماركسية وهذا راجع إلى مصدرين وهما :

[1] فؤاد زكريا ،هربرت ماركيوز ،ص68 .

[2] كمال بومنير،لجدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،ص151.

- تاثير مخطوطات 1844
- كتابات فرويد خاصة الفلسفية منها ، التي قامت بنقد الحضارة منها ، *مستقبل وهم *و قلق في الحضارة.

، ربما هذا ما سيجعل من مفكرا مقلدا اكثر منه مجددا ، فقد كان إهتمامه بكتب "ماركس" الشاب لذلك بدت قراءته للماركسية قراءة لا تعبر عن تجديد، بحيث بقي وفيا لآراء "ماركس" دون زيادة أونقصان ، لكن لو حاول أن يقرأ الماركسية من الداخل ، سيتوصل إلى أن كتابات "ماركس" المتأخرة كانت أكثر إهتماما ، بالبعد الإنساني والجمالي .

لقد استمد"ماركيوز "مفهوم الإنسان من قوة السّلب المتواجدة في الهيجلية، إلى جانب آراء الماركسية والفرويدية، لكن النقد الذي يتكلم عنه" ماركيوز "نقد سالب وليس ايجابي ، فقد وصف صورة الأنظمة المسيطرة ،دون أن يحدد لنا البديل، ثم الإقرار بمبدأ الإرتواء قد تكون له قراءة أخرى، فإذا كان "ماركيوز" قد وصف معاناة إنسان البعد الواحد، وأسباب قمعه المتمثلة في تصعيد الغرائز، فطالب بإنعتاقها كمجال للتحرر، ألا يفضي هذا الإنعتاق إلى بربرية الغرائز مادامت لا تخضع للرقابة؟ سنضيف لـــ" لماركيوز"سؤالا آخر :هل يمكن إعتبار الطبقة البروليتارية خصما لباقي الطبقات لأنها انحرفت عن غاياتها الأصلية؟لقد أشار" ماركيوز" للبروليتارية التي إنصهرت داخل البرجوازية، لكنه نسيَ تماما بأنَّ المجتمع الرأسمالي، عرف تطورا من خلا ل ميلاد أو نمو طبقة وسطى، وبالتالي سيكون "ماركيوز"قد إنزلق إلى تبني " الماركسية الأرثودكسية "التي تتعارض تماما مع جوهر نظريته النقدية."[1]

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،ص225.

الفصل الثالث:

آفاق الخطاب الماركيوزي.

"لكم أضعنا من الوقت ، منذ ان وجد الإنسان في كفاح لمعرفة ما يكون عليه العالم الآخر ! وبقدر ما كان الجهد المبذول للمعرفة شاقا ،بقدر ما كانت معرفة الإنسان للعالم الحقيقي الذي يعيش فيه اقل."

سين أوكزي Sean O. casey

توطئة

المبحث الأول: الفن و الثورة

المبحث الثاني: محاولات جديدة لتأسيس مفهوم الإنسان (هابرماس ، هونيت)

المبحث الثالث : خطاب ماركيوز والواقع العربي

توطئة

إذا كان الإنسان ذو البعد الواحد، نتيجة حتمية للسيطرة التي فرضها واقع التكنولوجيا الصناعية، حتى أصبح هذا الإنسان مجردا من إنسانيته، لا يملك إلاغاية الإستهلاك، وهي إيديولوجية التقنية التي أفرزت عبودية أكثر العقلانية لا بد من فكِّها، والانتصار عليها ؟**فكيف سيتم تجاوز هذه السيطرة؟ ماذا يعني الفن عند ماركيوز؟ ماهو مفهوم الثورة ؟ وهل نَظَّرَ "ماركيوز" في تأسيسه لمفهوم الإنسان ،للرَّاهن،أم لما يجب أن يكون؟ كيف سيتعامل الواقع العربي مع فلسفة ماركيوز؟**

المبحث الأول:

الفن و الثورة

أعتبر مؤلف "ماركيوز "الإنسان ذو البعد الواحد" الذي ألفه سنة (1964) الصرخة الإنسانية، ضد السيطرة المعاصرة حملت معها،كل سمات الدَّمار الشامل من خلال القمع الذي تلوَّن بلون التقنية والتكنولوجيا،فكان هذا المؤُلَف بداية التفكير نحو الثورة، فما فائدة وصف الواقع دون البحث في تغييره؟ ،كانت هذه أهم السِّمات على الفلسفة ،أن تتقيد بها، حتى لا تبقى ضمن التجريد والتعالي،هذا ما لمسنا لدى "ماركيوز" عندما انتقد فلسفة البعد الواحد، محاولا تمديد فكرة النقد إلى فكرة الثورة، فكان حضور هذا المفهوم قويا في معظم كتاباته القديمة ،منها و الجديدة وقد تناول مفهوم الثورة لإحياء هذا النقد ، بل إحياءا للفكر السالب ،فكيف وظَّف "ماركيوز" الثورة داخل المجتمع الإستهلاكي ؟ فإذا كانت التكنولوجيا قد اختزلت المطمح الإنساني في بعد واحد ألا نستطيع أن نوجه هذا الطموح إلى أبعاد متعددة؟ هذا ما تساءل عنه "ماركيوز" محاولا إيجاد مخرج للازمة الإنسانية، من خلال التأكيد على التغيير الذي سيكون بالثورة، ومن هنا سيكون الإنتقال من الفكر النقدي إلى الفكر الثوري، عند طرحه لمسألة الحساسية فأعادالنظر فيها، لم يكن "ماركيوز" الوحيد الذي إهتم بفكرة الحساسية؛ بل كانت إنشغال كل أعضاء المدرسة، من خلال ربطها بالبعد الجمالي، مثل "أدورنو" و "فلنير بنيامين" (Walter benjamin(1892 - 1940)، لكن آراء " أدورنو" حول الفن بدت مختلفة، لأنّه رفض أن يكون الفن تعبير عن السعادة أو لذة؛ بل هو تعبير عن معاناة " يجب أن لا ننسى أنه، أيضا تسجيل للآلام المتراكمة خلال التاريخ و في مجتمع لا يكف عن الصراع والصدام "[1]، للخروج من سيطرة المجتمعات الأداتية التكنولوجية ،وبالتالي فتاريخ فكر "ماركيوز" لا يفترق عن تاريخ مدرسة فرانكفورت ، فما علاقة الحساسية بمفهوم الثورة؟

وُصِفَ "ماركيوز" بـــ **الفيلسوف الحالم** و أحيانا لقب بـــ "**فيلسوف الثورة الجديدة**"، حلم ونادي بفكرة الحرية والتحرر من قيود معاصرة، لذلك نجده قد طرح مسالة الحرية وناقشها من

[1] كمل بومنير وآخرون، تيودور أدورنو من النقد إلى الإسطيقا ، منشورات الإختلاف، الجزائر ، دار الأمان ، الرباط ، المغرب ،ط1، 2011، ص102.

زاوية الغرائز، من خلال ملامسة الحياة الشخصية بإعتبارها جملة من العواطف والأهواء وعليه سيسعى جاهدا إلى مجابهة القمع عن طريق استحداث ما يعرف لديه بـــ « ـــالحساسية الجديدة » (Nouvelle sensibilité) التي اعتبرت عاملا سياسيا، أحدثت منعرجا في تطور المجتمعات المعاصرة، يفرض على الفكر النقدي أن يدمج هذا البعد الجديد في نظامه المفهومي وأن يدرس مضمونا لإنشاء مجتمع حر "[1] فـــ ـــكيف وصلت المجتمعات المعاصرة إلى هذا التطور؟ إنها التكنولوجيا لكن ماذا رافق هذه التكنولوجيا؟ هو قمع غريزة الحياة، التي حلت محلها العدوانية لهذا ينادي "ماركيوز" بإدماجها كعامل أساسي للتحرر لأن هذه الحساسية هي إنعتاق من قبضة السيطرة ، فالحساسية الجديدة هي الخلاص الإنساني، وعملاً ثورياً يتطلب وعياً ثورياً، وهذا الأخير لابد أن يكون مرفوقا بأحاسيس نابعة من الحرية فالإشارة إلى الفن كبعد تحرري تجاوز لما هو قائم، هذا الفن الذي سيسمح للمخيِّلة إجتيازا لقيود التكنولوجيا، فأكبر مجتمعات الوفرة ألغت الحساسية، بإسم التقدم لأنَّها ستفتح باب الخيال الذي يتحرك ضمنه الفكر بكل حرية، أكيد المجتمع التكنولوجي يرفض هذا، فالخيال في هذه المجتمعات يعني غياب الإبداع وحتى الفكر هو ذاته مبرمج تحت فكرة الإنتاج والاستهلاك، ومنه لو إستطاعت "الحساسية الجديدة أن تتَّحد مع التكنولوجيا، ستُفجر الطاقات الخلاَّقة التي تكشف عن إبداع الإنسان، القادر على خلق علوم جديدة يسميها "ماركيوز" الفنون "[2] بإعتباره مصدر التحرر من قبضة المجتمع الاستهلاكي، به تحل المتناقضات، فالخيال عند" ماركيوز" هو المنطقة الوحيدة التي لم تخضع إلى سلطة، به نتجاوز الواقع القمعي، من خلال إطلاق العنان للأفكار في أن تسبح في ملكوت الحرية، أنه التجاوز للواقع العقلاني، وهنا تكمن أهمية الخيال بالنسبة للفلسفة حتى لا تبقى حبيسة الحاضر، أو الماضي فـــ"ـــبدون الخيال (L'imagination) تكون المعرفة الفلسفية مقطوعة الصلة بالمستقبل الذي هو الرابطة الوحيدة بين الفلسفة،والتاريخ الحقيقي،للنوع البشري. "[3] يطالب "ماركيوز" بأن

[1] ماركيوز هربرت، نحو ثورة جديدة، دارالعودة ، بيروت، لبنان، بط،1971 ، ص47.

[2] المصدر نفسه، ص48.

[3] حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنويرللطباعة والنشر، بيروت لبنان،ط1، 1993،ص،141.

يكون العقل تابعا للإيروس بحيث هذه التبعية تفتح أفق الخيال نحو المستقبل، على الفلسفة أن تسير وفق هذا الأفق، لتتطلع نحو حلول مستقبلية، هذه إحدى نتائج الخيال في خلق معارف جديدة وهذا ما يعرف بـــــــ "الخيال المبدع"(Imagination créatrice) هو " القدرة على تلفيق الصور الجديدة،انطلاقا مما هو في الذهن أو الواقع "[1]، وحتى على المستوى النفسي يساهم الخيال، في إحداث التوازن داخل البنية النفسية، لأنه يخفف من حدة التوتر النفسي من خلال إطلاق صَّراح الرغبات والدوافع في أن تنشد التحقق، ومنه هذا الخيال منافساً لمبدأ الواقع، الذي يرفضه بشدة فهو يجسد التمرد والتغير، لذلك يضفي عليه "ماركيوز" الصفة السياسية، بحيث يُلِّح على أنَّ وظيفة الخيال لا تقتصر على خلق وإبتكار للمعارف؛ بل لابد، من إقترانه بالعمل السياسي، فإذا كانت السياسة تعرف بأنها "فن حكم الدولة " بحيث تظهر مهارات السياسي في توجيه وتنظيم العلاقات بين الآخرين أو كونه قادرا على تحقيق السلم والأمان، عن طريق، التمرد على العقل القمعي بشحن الحساسية الإنسانية، فثورة المثقف مثلاً هي ثورة واعية لواقعها، مشحونة بقوة الحساسية المدركة للواقع الاستغلالي، وعليه يصبح الفن تجريبا لعقلانية جديدة وليس هروباً، هو تجاوز لفكرة السيطرة، **الفن** (Art)كما يرى" ماركيوز" " يخلق ويبدع عالما من التفكير والممارسة داخل عالم موجود إنَّه أكثر عقلانية من المجتمع اللاعقلاني "[2].

الفن بهذه الصورة يكشف عن الواقع الإنساني ،كما يتلاءم مع كامل تاريخ الجنس البشري بالإضافة إلى أية أوضاع محددة، يملك القدرة على النفي، والتجاوز الواعي للوجود المغترب، قادر على كشف كل الجوانب السلبية للعقلانية السائدة، وفي هذه النقطة يتشابه "ماركيوز "مع زميله "أدورنو" في أنَّ المهمة الحقيقية للفن ليست هي المنفعة وقد أشار "أدورنو" إلى الفرق بين الإنتاج

[1] الحلو عبده،معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي-عربي)، المركز التربوي للبحوث والانماء ،لبنان ،ط1،سنة1994،ص81.

[2] Marcuse Herbert ,philosophie de l'émancipation ,Traduit par GérardRaulet ,presses universitaires de France,199, p224.

الفني والإنتاج الصناعي، الأول: غايته اللذة الجمالية بينما الثاني : غايته صناعة الأدوات من أجل الإنتفاع بها.

يبدو الإنتاج الصناعي جليا على أرضية الواقع وسِمة من سمات الحضارة ،إلا أنه يحمل في طياته إغتراب إنساني، لأنَّه يفرز قمعا سادَّ بإسم عقلانية التكنولوجيا وهذا ما يسميه أدورنو "ضياع أو أفول الهالة " [1] لقد ضاع العقل في خضم التقنية والتكنولوجيا وبالتالي فقد الروح الذوقية الجمالية، بإسم التحرر والتقدم لم يعد الإنسان يدرك معنى الفن، أصبح في متناول الجميع، الفن حسب" أدورنو" يختص به النواذر، أصحاب الذوق الجمالي ويضرب لنا مثالاً على ذلك من خلال المقارنة " بين ممثل المسرح و ممثل السينما، **الأول** يكون في لقاء مباشر بالجمهور، يبذل مجهودا أكثر أما **الثاني** يتقدم إلى الجمهور عن طريق الكاميرا ،فالسينما تحاول أن تعوض ضمور الهالة من خلال بناء مصطنع لشخصية الممثل خارج الاستديو "[2].

أصبح الفن مجرد سلعة تستعمل من أجل الترفيه فقط ، بعدما كان يعبِّر عن تربية وجدانية تحرك الوعي نحو التطلع إلى الحرية، ومن جهة أخرى هو يعبر عن إيديولوجيا، وهذا ما حاول" ماركيوز" أن يشير إليه ضمن مؤلفه "البعد الجمالي " محاولا نقد الجمالية الماركسية، التي اتخذت من الفن طابعا طبقيا، وأهم ما أقرت به هو ذلك التلازم بين الفن والشروط المادية، بحيث أيّ تغيير يحدث في علاقات الإنتاج ينجم عنه تغيير في الفن، فـــ ـثمة تطابق بين البنية الجمالية و السياسية، فيظهر حينها الفن معبرا عن طبقة اجتماعية معينة، وكأن الفن هنا حكر على الطبقة البروليتارية داخل المجتمع الرأسمالي، بإعتبارها الطبقة الثورية الصاعدة ،وعليه تصبح بقية الطبقات الاجتماعية الأخرى قادرة عن إنتاج فقط لفن رديئ ،لو تساءلنا مع "ماركس" ما هو المطلب الذي سعت إليه الإنسانية؟ أكيد سيكون جوابه هو الحرية والانفلات من قبضة السيطرة، فإذا كانت هذه أهم الأطروحات التي نادت بها الجمالية الماركسية عندما اختزلت الفن فقط بيد البروليتارية ألا يكون

[1] كمال بومنير وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الاسطيقا، ص106.

[2] المرجع نفسه ، ص 107.

هذا تهميش لباقي الطبقات الإجتماعية! "إن هذا التصور فيه تشويه لعلم الجمال، وهذا ما أكده" ماركيوز" قائلاً[*] " ينطوي المخطط ضِمنا على تصور معياري، هو تصور القاعدة المادية التي هي بمثابة ، الواقع الحقيقي الأوحد، وعلى إنتقاص سياسي مُوازٍ من قَدَر القوى غير المادية"[1]، إن هذا التصور يحمل إيديولوجيا داخل إيديولوجيا،هي: إيديولوجيا سياسية وأخرى فنية، إننا نسقط للمرة الثانية ضمن اللاشعور الجمعي المتمثل في الوعي الطبقي، الفن يعزز القدرات الذاتية ويسمح لها بأن تتحرر من كل إكراه، وهنا نجد الإكراه يطالبنا بأن نبدع ما يراه الآخر ويفرضه بقوة، ومن شروط الثورة أن يكون هناك وعي ثوري قادر على إستيعاب مشاكل المجتمع، فكيف نطالب هذا الوعي بالتغيير والثورة ونحن نفرض عليه وعي طبقة معينة؟ التغيير تحركه القوى الذاتية، تمتزج معه الرغبات والمشاعر وعليه سيغدو الفن ليس إنعتاق بقدر ما هو تقويض "الليبيدو"(Libido)، سَيُعاد قمع الغرائز من جديد وَسَيَتَّمُ تصعيدها بإسم "الوعي الجماعي"، أليس هذا هو " التشيؤ " عينه؟ ومن جهة أخرى عندما ننظر إلى تظاهرات الإفراد نجد أن الاختلاف جَمَعَهُم ، ولكن هذا الاختلاف لا يقصي تاريخهم الخاص ، فكل فرد يحمل بداخله أهوائه وأفراحه ولكن هذه الخصوصية لا تلغي وضعهم الطبقي لأن المظاهرة تجعل كل الطبقات تلتحم فيما بينها فتتلاشى الفروقات والاختلافات الطبقية "فقدر الأفراد ، وبخاصة في مظاهرة غير مادية ،يتعدى الإطار الطبقي على سعة".[2]

تكمن حقيقة الفن في تجاوز الواقع المعطى وتفجيره عبر أشكاله، سيُجَسِّد اللامنطوق، وبالتالي ستظهر عقلانية جديدة، تعتمد على حساسية مغايرة تماما ،في اتحادهما يتحقق هذا التجاوز، الذي سيسمح بالإنتصار على التشيؤ، من خلال تفجير للتجربة الفردية، التي ستعطيننا "شكلا جماليا"، قادرا على تحويل المعطى الواقعي أو تمثيله،" ومنه" وظيفة الفن النقديةهي مساهمته في النضال في

[*] لايؤمن ماركيوز بقدرة البروليتاريا على الثورة، بل يراها عند الطبقات الأخرى.

[1] ماركيوز هربرت ، البعد الجمالي ،تر: جورج الطرابشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ،لبنان ،ط2، 1982 ،ص15.

[2] المصدر نفسه، ص17.

سبيل التحرر ،تكمن في الشكل الجمالي، فالعمل الفني، لا يكون أصيلا أو حقيقيا، بحكم مضمونه (أي بحكم اشتماله على تمثيل"صحيح" للشروط الاجتماعية) ولا بحكم شكله "الخالص" وإنما لأن المضمون صار شكلا" [1]، لتحقيق المطلب الجمالي حتى يحقق فكرة التجاوز من خلال إنعتاق الحساسية والخيال، سيكون الفن بمثابة مبدأ من مبادئ تماسك العقل مع نفسه، انه مبدأ عدم التناقض ، إذا كانت اللغة تعرف بأنها "وظيفة التعبير اللفظي، عن الفكر الداخلي والخارجي"[2]. لغة الفن تتجاوز اللغة العادية بحيث تبدو اللغة الفنية ،أكثر اتساعا لأنها تُبَلِّغ حقائق تعجز أية لغة أخرى عن تبليغها، .

ربط "ماركس" إغتراب الإنسان بالنظام الاقتصادي، المرهون بعملية الإنتاج وتقسم العمل، و الفن لا يخرج عن هذه القاعدة، بأنَّه يستند إلى قوى الإنتاج وبالتالي، هو لا يتجاوز الشروط الإجتماعية، هويحمل صبغة الوضع الطبقي، لكن هذا سيكون منافيا لما قلناه سابقا بأنّ الفن يتجاوز الواقع، هذا ما وقعت فيه الجمالية الماركسية، عندما ربطت الفن وحصرته في البعد الإقتصادي، هذا يعني أن الفن سيفقد أحد ركائزه وهو الحرية، فالجمالية الماركسية تقيده من جهة ومن جهة أخرى تضفي عليه سمة الشمولية والكونية، من هنا حاول "ماركيوز" أن ينتقد "ماركس" في هذه المسألة متسائلاً: " لا يكفي العمل الفني،كيف ما يكون أصيلا، أن يمثل حقا مصالح البروليتاريا، أو البورجوازية، أو رؤيتهما للعالم ،فهذه، الميزة **المادية** يمكن أن تسهل تلقيه ،يمكن أن تضفي عليه ،قدرا أكبر من العيانية، لكنها ليست بحال من الأحوال، من مقوماته، فكونية الفن أو شموليته ، لا يمكن أن تبنى على عالم طبقة خاصة ، وعلى تصورها للكون، لأن الفن يوجه منظوره، نحو كل عيني، نحو الإنسانية غير المحتواة في أية طبقة خاصة، ولا حتى في بروليتاريا ،طبقة ماركس"الكونية" "[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص21.

[2] لا لاند اندريه،موسوعة فلسفية ،الجزء الثاني(Q،H)،منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص722.

[3] مصدر سبق ذكره ، ص ص28 29.

الفن أكبر من يحصر ضمن طبقة ضيقة تجسد جزءا من الكل، وهذه إيديولوجية صريحة، فعندما ننظر إلى رواية " البؤساء " للكاتب والروائي الفرنسي "فيكتور هيجو" ندرك حقيقة البؤساء كتعبير عن الشقاء والسيطرة والفقر الذي تعرفه الإنسانية جمعاء، وليس مجتمع معين ضمن نظام معين، التعبير يضرب جذوره عبر التاريخ، لكي يبيّن لنا قوة الصِّراع وصلابته الذي لا يعرف الهدوء بين كل من "الايروس" و"الثاناثوس"، فهما يكّرسان سلطتهما في بقاء الصراع الطبقي إلى الأبد.

هذه الرواية تعكس قِمَّة الفن وجماليته، عندما ابتعد عن الشروط المادي وصف حقيقة الواقع ،متحررا من كل الضغوطات، هذا يعني أنَّ الفن، كلما أُخضع لسيطرة ما، لن يستطيع التعبير عن حقيقة المعاناة، هذا هو الإغتراب الفني، " **فكلما ازددنا تقدما تقنيا ،ازددنا ، تحرراً** " كانت هذه القاعدة التي تسير عليها الرأسمالية المتقدمة، بالتالي " التقنية قلصت الفن التقليدي فتزداد الهوَّة بين العمل الذهني والعمل اليدوي، وبالتالي ستحاول الرأسمالية أن تعلن موت الفن،" [1] ولكن الفن لا يقتصر على طبقة؛ بل هو تعبير عن الإنسانية وهذا التعبير يحمل وعيا لواقعه، وقد ربطت الجمالية الماركسية هذا الوعي بالبروليتارية التي تدرك معنى المعاناة داخل المجتمع الرأسمالي و تسعى جاهدة إلى تغييره من خلال الثورة وعليه، سيكون خلاص البشرية بهده الطبقة وهي التي ستزكي هذا الفن، لكن "ماركيوز" في مؤلفه " الإنسان ذو البعد الواحد " أكد أنَّ هذه الطبقة لم تعد داخل المجتمع الاستهلاكي، بل انصهرت داخل الطبقة البرجوازية ، الفن هو وعي جماعي ملتحم يوحده ذلك الشعور الذي تحركه رغبة التحرر، ولعَّل "نيتشه" كان محقا عندما أكد في مؤلفه « **هكذا تكلم زرادشت** » " إلى الجميع ،وإلى لا أحد"

لن تتحقق الثورة في غياب وعي فردي تعززه رؤية جماعية متحدة، بهذه المعادلة تتحقق وظيفة الفن؛ بل هذه المعادلة هي التي تكشف لنا عن حقيقة الفن، لكن لماذا طُرِح الفن كوسيلة للتحرر؟ هل يمكن القول إن "ماركيوز" عجز عن إيجاد مخرج للإنسانية، وبالتالي هو ينظر لمجتمع يوطوبي؟

[1] Marcuse Herbert , Contre-Révolution et révolte,Traduit par , Gérard Bily,Editions de Seuil,1973 p127.

لقد عرفت الثقافة تقهقراًداخل المجتمعات الغربية، ومن ضمنها الفنون التي فقدت بريقها وهذا ما أكَّده "أدورنو" قائلا: " فبعد أن إستحالت تابعًا، قد صارت ،دون مترلتها، وقد تخلى عنها محِّبوها السعداء سرا،وفي الوقت نفسه، يجعلها البائعون ضمن وسائل الإعلام."[1] وجد "ماركيوز" في الفن المنفذ الوحيد لتجاوز القمع الزائد، فهو يجسد عالما تحرري للإنسان على الأقل بينه وبين ذاته، يطلق العِنَّان لمخيلته، لن يجد قيودا تمنعه، فهو يفتح أفقا؛ويحرر أبعادا ، فلم تستطع أية تجربة من تحقيقه؛ لأنَّ الفن من سيحقق الأبعاد الإنسانية من خلال لغته الجمالية التي ستتكلم عن المكبوت والمحرَّم و المحضور، الفن احتجاج على الواقع القائم؛ بل شكل من أشكال الحرية ، ففكرة الفن عند "ماركيوز" لا تخرج عن نطاق القيم الجديدة التي تدور كلها في فلك الجمالية، السيطرة، التكنولوجيا والتقنية ،أفقدتنا السكينة والحب؛ بل زادتنا توحشا، بفقداننا لطاقتنا الحيوية أين هو الايروس؟ لقد تبخّر في عالم كلُّه عنف.

تصور "ماركيوز"الإنسان الذي جردته الأنظمة الشمولية من كل معطى انساني، فسَّيجته بسيِّاج التطور، لكنها سلبت منه جماليته كانسان، فإذا كان" فرويد" قد أشار سابقاأنَّ تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، سيكون الفن هو الأداة التي تحارب هذا القمع عبر التاريخ، لننظر إلى الشاعر مثلا فقد استطاع أن يمارس نفيا من خلال أشعاره، " إنه تقويض للعالم ، من خلال إقامة علاقة بين الإنسان والطبيعة"[2]، لكن القيم التي يدعو إليها "ماركيوز" قيم تمهد لتأسيس مجتمع جديد يقوم على حياة قائمة على الحب والتضامن يطلق فيها العنان للغرائز، "هوالمجتمع الذي لا يعترف بكتلة واحدة تسمى طبقة البروليتارية وإنما، الكتل الجماهيرية الكبيرة تفكك إلى مجموعات صغيرة من الأفراد مطالبين بالاتحاد ، والتضامن حتى تكون المسؤولية مشتركة في تغيير واقعهم هذا فمع الاتحاد ستتلاشى ، الرغبات الذاتية ،بهذا كله ، سيصل ماركيوز إلى[3] ما أسماه "باليوتوبيا " والتي تعني

[1] ادورنو. ثيودورف،هوركهايمر ماكس،جدل التنوير ،تر ،جورج كتورة،دار الكتاب الجديد المتحدة،ألمانيا،ط1، 2006، ص188

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص52.

[3] حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص143.

عنده ، الرفض الكبير،يجب أن يكون التفكير بالتناقض قادرا على الفهم والتعبير عن الإمكانات الجديدة لوجود مختلفا كيفا ، أنه يجب أن يكون قادرا على تجاوز قوة القمع التكنولوجي ، وأن يدرج في مفاهيمه عناصر الارتواء التي تكون، مقهورة ومعاقة من خلال القمع ، وبعبارة أخرى فان التفكير بالتناقض، يجب أن يكون في تعارضه، مع الواقع، القائم، أكثر قدرة على النفي واليوتوبيا." إن اليوتوبيا عند "ماركيوز" لا تعني عالما من الخيال وبالتالي يصبح تصوره نوع من المثالية ؛ بل هي تعني إمكانية التأسيس لمجتمع جديد يختلف عن المجتمعات الوفرة والتكنولوجيا ، هي إمكانية إنسانية، فإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة جعلت منا أحرارا بالمعرفة وبالتالي تحرَّرنا من قبضتها وإستطعنا أن نحدث تغيرا في العالم من خلال التقنية والتكنولوجيا، فلنا أيضا إمكانية تأسيس مجتمع يقوم على المبادئ الإنسانية ، هذا يعني أنَّ اليوتوبيا لا تحمل بداخلها تناقضا، بحيث ستصبح متناقضة عندما نأتي إلى تطبيقها على أرضية الواقع ، يشهر"ماركيوز" علانية على أن الإنسان المقموع قادر على تغيير وتحويل الواقع من جحيم إلى جنَّان ، لكن من جهة أخرى يرى في اليوتوبيا ، نوع من الخيال عندما ، تبتعد عن المعقول وتصبح مجرد خيال ، أو وضعية ليست قوية ، أو متينة، أو تتنافى أحيانا مع القوانين العلمية أو البيولوجية، وحتى فيزيائية ، ما معنى هذا ؟"هل بامكاننا مثلا أن نعيد العصر الذهبي ؟ هل نستطيع أن نعيد المسِّنين إلى مرحلة شبابهم ؟ أكيد لا ؛ فاليوتوبيا عليها أن تتجاوز الوقائع الإنسانية ،"[1] هل يمكن القول أن ،إن كل مرحلة تجاوزت فيها الإنسانية نظاما معينا استطاعت أن تحقق ولو جزءا من اليوتوبيا ؟ إن ماركيوز يشير إلى أن تظافر كل من القوى المادية والفكرية ، من أجل تحقيق مجتمع حر، قد تكون موجودة ، لكنها تتحول إلى جمود تام داخل مجتمع لا يقر بالحرية الشخصية إذا تساءلنا مع ماركيوز أيهما اسبق في تحقيق المجتمع الإنساني، هل القول بالحرية أم بالاحتياج الحيوي إن هذا التساؤل يحيلنا مع

[1] Herbert Marcuse ,laF in de l'utopie,dirigée par Claude Durant Editions combats,Seuil Paris ,p9.

ماركيوز إلى القول بان ثمة " انثروبولوجيا جديدة تحولت إلى لعبة عندما اتخذت كنموذج للحياة،"[1] .

ما ينادي به "ماركيوز" من خلال التنظير لمجتمع قد يحقق للإنسان الحب و الأمان ، لا يعني يوتوبيا قادرة على التغيير الجذري و إنما على الأقل ستخفف من حدة السيطرة ، لن تلغي اليوتوبيا العمل ولكنها على الأقل ستزيل إغترابه ، كل هذا سيكون بيد طبقة همشت بإسم الأنظمة المعاصرة ، فلن تكون الثورة بيد الطبقة العاملة ، و إنما على كل المهمشين من طلبة وشباب على إختلاف أجناسهم بصريح العبارة ،هي القوى الإجتماعية القادرة على ممارسة السلب والنفي.

[1] Ibi ,p10.

المبحث الثاني:

محاولات جديدة لتأسيس مفهوم الإنسان

(هابرماس ، هونيت)

ولد يورغن هابرماس Jürgen Habermas [*] سنة 1929، فيلسوف ،و عالم اجتماع، وصحفي، ألماني، يدخل ضمن الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت طور من النظرية النقدية، إلى عقلانية أكثر بعدا عن الماركسية، كما " أحيا فكر الأنوار تحت علامة التواصل وقدرة العقل على إنتاج فضاء عمومي، قائم على اتفاق ديمقراطي بين العقول "[1] بسبب الانشقاقات الاقتصادية والاجتماعية، جاءت شهرته في وقت مبكر، و أيضا عالمية، له مؤلفات كثيرة وعلى نحو واسع مترجمة، تأثر بالعديد من المفكرين والفلاسفة سواء كانوا من خارج المدرسة أومن داخلها، ولعل "ماكس فيبر" هو أكثرهم في ترك بصماته على معظم كتاباته، لإتخاده من الظاهرة الاجتماعية موضوع دراسة ونقد، لقد رافق النقد جل أعمال أعضاء المدرسة على اختلاف توجهاتهم وموضوعاتهم،بدءا بنقد العقل الأداتي، ومحاولة البحث عن التحرر منه من إجل إعادة بناء مجتمع أكثر عقلانية، متجاوزا بذلك عقلانية السيطرة ، فـــهابرماس لا ينحرف عن مسار المدرسة في مسالة النقد ولكن انعطافه، سيكون من خلال طرح جديد يحاول من خلاله أن يحدد معالم الإنسان داخل المجتمع، هو العقل التواصلي الذي أحال العقل الأداتي، فالعقل التواصلي يقوم على التفاهم الذي تحدده اللغة، باعتبارها الممثل الرئيسي لتواصل الأفراد، ربط "هابرماس" بين الحداثة والتواصل للوصول إلى تحديد حقيقة الإنسان داخل العالم التواصلي ما معنى هذا ؟

أكد الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت وخاصة " هوركهايمر" قدرة تحمل النظرية النقدية على عاتقها الظاهرة الاجتماعية، بالنقد من خلال عقلنة الواقع وكذلك، البحث بالدرجة الأولى عن المصلحة الإجتماعية و تتبع آثار هذا العقل عن طريق الكشف عن الأسباب التي حولته إلى

* درس هابرماس في جامعتي ،جوتنجن ،وبون التي حصل منها على الدكتوراه، في عام 1954،رسالة عن المطلق والتاريخ (التمزق في تفكير شيلنج)، وحصل على الدكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي سنة 1961، الموسومة بـــ "تحول بنية الرأي العام ،بحوث عن احدى مقولات المجتمع البورجوازي) سنة 1962 .

[1] Jacquelline Laffitte , Noella Baraquin ,Dictionnaire des philosophes ,Edition Armon colin/VUEF , Paris. 2000, p 132.

اللاعقل الذي استعمل كأداة يمارس القمع بها وفيها "[1]رأى هابرماس أنَّ مرحلة الرأسمالية كانت أخطر مرحلة عرفتها البشرية لأنّها ضخمت الحداثة، بمعنى هي مرحلة عرفت أكثر تطورا ومن جهة أخرى أكثر إستغلالا، هنا يتفق "هابرماس" مع "ماركيوز" في إعتبارالرأسمالية الجديدة ،غير الرأسمالية القديمة، فهي عقلانية تحمل بداخلها لاعقلانية مسيطِرة، اختزلت القيم الإنسانية وأبعادها في بعد واحد أطلق عليه ماركيوز إسم **البعد الواحد** .

ينظر" هابرماس" إلى العقل الاداتي من زاويتين.

أولا: هو مُنْجَز معرفي ،أو أسلوب في التفكير أو حتى كأداة لرؤية العالم وفهمه

ثانيا: هو عقل إيديولوجي.

فللخروج من قبضة هذه الإيدولوجيا ،علينا أن نؤسس للعقل التواصلي، فالعقل كرِّه تبعيته للعقول الأخرى، فتحرره يكون ضمن التفاهم والتضامن الذي تحدده اللغة، لهذا نجد إهتمام "هابرماس" بمسألة التواصل، يرمي للوصول، إلى فهم حقيقي للحياة الإجتماعية، بل عقلنتها ، فإذا كان أعضاء مدرسة فرانكفورت ونخص بالذكر هنا كل من : "هوركهايمر" "أدورنو"، "ولتر بنيامين" و ماركيوز" قد اهتموا بنقد العقل الاداتي من خلال الوقوف، على نتائجه العلميةو نقدها، للخروج بنتيجة نهائية وهي : التقدم العلمي والتقني هو محرك التاريخ ومأساته، لأنّ" التصورات العلمية تأكيد صريح على إنتصار الترعة الوضعية "[2] فالتطور العلمي أصبح قادرا على، إضفاء شرعية على الجانب السياسي، والاجتماعي أصبح العلم متحكما في الكل إنها التقنية بوصفها إيديولوجيا، على حد تعبير" هابرماس" في لمؤلفه، الذي كتبه سنة (1968) ،لهذا انتقد

[1] آبل كارل أوتو، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز،تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،الجزائر ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان،ط1،2005، ص ص17-18 .

[2] آفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة،افريقيا الشرق،الدار البيضاء ، المغرب ،ط1، 1991،ص61.

"هابرماس" (*) هذا العقل، من خلال زعزعة مركزه الفلسفي والوضعي، و التي ستحرر طاقته داخل التواصل، هذا الأخير يلامس الحياة الإنسانية ملامسة واقعية، فداخل التواصل تترجم الذوات، إهتماماتها وإنشغالاتها، لقد حاول هابرماس بهذا " أن يخرج العقل إلى الميدان العام وجعله مقوما أساسيا من مقومات الحياة الاجتماعية، أو حياة البينذاتية التواصلية ."[1] فتفاعل الذوات يسمح بتجاوز ذلك الإكراه الذي عرفته الإنسانية، فالفعل التواصلي ينظِّر للقيم الإنسانية المتطلعة إلى التحرر وهذا لا يتحقق إلا بفعل الحوار، عندما تكلم "نيتشه "في مؤلفه (**أفول الأصنام**) أكد على ضمور الأخلاق الدينية المسيحية بإعتبارها أخلاق مطلقة لا تسمح إلابالسيطرة، رافضة لكل إحتجاج فلا نجد إلا الطاعة وغياب الحوار، لكن الفعل التواصلي يعكس قيما أخلاقية تقوم على الحوار، الذي يحترم القناعات الذاتية فهوخطاب عقلاني يخضع لأخلاقيات النقاش، لهذا كان هاجس" هابرماس" هو تأسيس لنظرية تواصلية تختزل فيها الأنانية والسيطرة، قادرة على إحتواء الهموم الأنطولوجية التي طالما رافقت الإنسان عبر التاريخ ،فالعقلانية الغربية إختزلت العقل، فقط جعلت منه وسيلة لتحقيق مصالح ،أما العقلانية التواصلية فهي إنسانية بالدرجة الأولى تقوم على الخطاب الذي يحقق تكاملا داخل بنية إجتماعية هو إلتحام الوعي الفردي داخل الوعي الجماعي ، و هذا الإلتحام يختلف عما أشار اليه "ماركيوز" بالنسبة لسيطرة الشعور الجمعي على إبداعات الفرد عندما إنتقد الجمالية الماركسية.

العقلانية التواصلية تقوم على الصدق ، وليس على السيطرة والإحتكار ، فلقد إستبدل "هابرماس" الوعي الذاتي المتعالي بوعي مُتَفَهِم ومتفاهِم داخل المجتمع ، لهذا هو يرى أنَّ اللغة، ليست مجرد وسيلة للاتصال بل هي تُحقق تهذيبا للسلوكات داخل الخطاب، فميزة العقل التواصلي لا يقر بإمتلاك الحقيقة، فتفاهم الذوات ،يفضي إلى إحترام القناعات ، ففكرة الإمتلاك تعكس سيطرة الوعي الذاتي، لكن داخل التواصل سنجد الذات تلتحم بالذوات الأخرى ، هناك مسألة

[1] هابرماس يورغن ،اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ،تر ،عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط1، 2010،ص،15.

مهمة يحاول أن يركّز عليها وهي: ربط هذا التواصل بالأخلاق، ما معنى هذا؟ يقول هابرماس :" لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد[الـــ] ـــعالم فقد كل مرجعياته ،لنتواصل ونتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه، هذا هو جب التناقض الذي وضعنا فيه." [1] ما فائدة العيش ضمن الرفاهية والتكنولوجيا في غياب الحب والتماسك ؟ إننا نتصل مع العالم عبر ما أنتجناه، لكننا نعيش عزلة في غياب التلاحم الاجتماعي، فكثرة الاتصال، ألغت التواصل الاجتماعي، الحوار هو الحل الوحيد الذي يؤسس لمجتمع يكون أكثر عقلانية لابد أن يشمل كل الميادين الإجتماعية والسياسية والثقافية، فعلى الحوار أن يكون شموليا، فهو يضع القلق الإنساني موضع النقاش ، بحيث يسمح لذوات الأخرى أن تعيش هذا القلق وتتفهمه هي المعايشة والمكابدة المشتركة هكذا تظهر إتيقا المناقشة عند "هابرماس" " باعتبارها إتيقا الحقيقة التي أعتبرت مع اليونان بأنها قيمة القيم قاطبة " [2] الحوار قيمة أخلاقية متى سمحت بتداولية الذوات لأنها تقطع حبل سيطرة الأنا المتعالي وتفتح مجال لفهم الذوات فيما بينها ، وعليه سيكون تحرر الإنسان عبر التواصل، لكن هذا التداول يخضع لشروط حتى نحقق أخلاقا تواصلية حتى لا يتحول التواصل إلى نزعة ذاتية أو إيديولوجية لأنّ الكلام كثير ما يخفي حقائق ، بمعنى إذا كنا نسعى إلى تأسيس مجتمع عقلاني لا بد أن يكون تواصلنا عقلاني لا يحمل فوضى وهي:

1. المعقولية، بحيث يظهر منطق الكلام الذي يتكون من جمل مركبة تركيبا ، صحيحا .

2. الحقيقة، علينا أن نفرق بين الخيال والواقع حتى يبدو تواصلا تعبيرا عن وقائع ملموسة وليست مجرد نسيج من الخيال والوهم .

[1] مصدق حسن ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط1، 2005،ص141.

[2] يورغن هابرماس ،اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ،ص14.

3. المصداقية ،هي التي تظهر العلاقة بين المتحدثين ،بحيث" يظهر تطابق الفعل اللغوي متماشيا مع معايير المجتمع"[1]

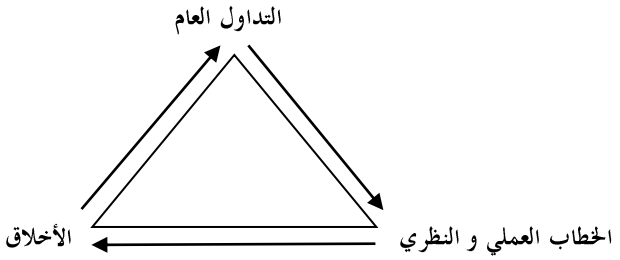
4 الصدق، الحوار لابد أن يقوم على معايير أخلاقية بحيث يظهر المتكلم صادقا في تعبيراته، فليس كل ما يقال يصدق. هذه الشروط لا تبقى مجرد فرضيات بل عليها أن تنتقل إلى المجال الإجرائي التطبيقي، حتى لا تظهر نظرية الفعل التواصلي،إفتراض بعيد عن الواقع.

لقد استطاع" هابرماس" أن ينتقد فلسفات الوعي التي جعلت العقل يسيطر على الأوضاع وبالتالي لن يكون التحرر من مركزية هذا العقل إلا بالعقل التواصلي، فهو سيكشف عن قصور الذات في إمتلاكها للحقيقة بل "على نوع الخطاب البرهاني، الذي ينطق به الأشخاص القادرين على الكلام وعلى الفعل ،وفي إطار تواصلي ذي طابع اجتماعي "[2] ،إذا كان كل من أعضاء مدرسة فرانكفورت ، خاصة "هوركهايمر" ، "ادورنو" ، "ماكيوز" قد اتفقوا على فكرة أنّ العقل الأداتي كان مسؤولا عن إستلاب الفرد و تشيئه سنجد "هابرماس" أيضا، لا يخرج عن مسار هؤلاء الأعضاء ؛ بل سيضيف مفهوم أخر هو " العالم المعيش "[*] الذي تضرر من جراء هذا الإستلاب ، فهو التي أصاب الحضارة بل الكون كله . شكلت نظرية التواصل عند "هابرماس" مثلتا يقوم على التداول العام،الخطاب (العملي ،والنظري) و الأخلاق.

[1] المرجع نفسه ،ص147.

[2] محمد نور الدين آفاية ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،ص 240.

[*] من بين الإشكاليات البارزة خصوصا في الفلسفة الألمانية المعاصرة : عالم المعيش (Die Erlebenswelt) و إن حقق إنوجاده في الفلسفة البرغسونية ، فنجد كذلك حضوره في الفلسفة الرومانسية مثلاً "شيلنج و شوبنهاور و نيتشه و حتى فلسفة دلتاي الذي كان أقرب إلى صياغة حقيقة لمفهوم المعيش من خلال فكرة " الخبرة " ليظهر بعد ذلك في كتابات هوسرل المتقدمة من الأبحاث المنطقية (1900 / 1901) إلى غاية كتابه الموسوم : الأزمة (1936) .



الشكل (أ) : أسس التواصل عند هابرماس

لقد طور" هابرماس" نظريته التواصلية إلى نظرية معيارية، عندما حاول أن يضيف مفهوما آخر إلى التواصل محاولا الربط بين الأخلاق والحق ، وبالتالي سينتقل النقاش إلى المسائل السياسية، ستكون نظرية الفعل التواصلي مبرمجة داخل المؤسسات السياسية والقانونية وبالتالي فإن إتيقا المناقشة لا تبقى حكرا فقط على الفضاء العمومي؛ بل " مبدأ المناقشة يفتح أيضا لمناقشة القضايا السياسية والقانونية "[1] إ القانون هو الذي يحقق ذلك التواصل بين الدولة والمواطن يملك حق المواطنة، هذا ما كان يرمي إليه "هابرماس" أن تكون نظرية الفعل التواصلي نظرية تحترم الحقوق الإنسانية من خلال الإصغاء والمناقشة وبالتالي يكون قد تجاوز بهذا التصور الذي أعطاه الفيلسوف الانكليزي "توماس هوبز" ، بأن الطبيعة البشرية خيرة كفيلة بتحقيق الانسجام من خلال تعاقد يزكيه الحو، قادر على تأسيس مجتمع عادل [*]

أكد الكثير من المفكرين بأنّ النظرية التواصلية تحمل تناقضا، فإذا كان" هابرماس" إنتقد مركزية الذاتية، هل يعني هذا أنه لم يقع هو أيضا في مطب الذاتية؟ فهل الإقرار بمسألة التداول ينفي عدم الوقوع في سيطرة الحوار من خلال التعصب لإتجاه ،أو قضية أو رأي ؟ وهل استطاعت النظرية التواصلية فعلا أن تلغي فكرة الاستلاب والسيطرة؟ هذه الانتقادات ستفضي إلى تصورات

[1] اسماعيل مهانة ، محمد شوقي الزين ، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات الى السرديات الصغرى، ابن نديم للنشر والتوزيع،وهران، دار الروافدالثقافية –ناشرون ،الحمراء ،بيروت ،لبنان،ط 1، 2012،ص 233 .

* كان لكتاب جون راولز "العدالة كإنصاف " تاثيرا قويا على هابرماس خاصة في تحديد التأسيس لفلسفة الحق ولكن التأثير القوي يعود إلى الفيلسوف الألماني كانط خاصة فلسفته في الحق الذي شكل منعطفا، داخل فلسفة هابرماس عندما نقل الأخلاق إلى مجال الفلسفة السياسية.

أخرى لمفهوم الإنسان و تأسيس لنظريات مغايرة للنظرية التواصلية، هذا ما سنحاول التعرف عليه من خلال منظور جديد لمفهوم الإنسان الذي سيتبناه اكسيل هونيث.

ولد "اكسيل هونيث"Axel Honnet) سنة (1949) بمدينة أيسن درس الفلسفة وعلم الاجتماع بمدينة بون و إلتحق بمعهد غوته، بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية تأثر كثيرا بالجيل الأول للمدرسة ثم بالجيل الثاني مثله مثل كل أعضاء المدرسة لم يفارقه النقد في خطابه، حاول أن يعطي نظرية نقدية خاصة، تميزت أولا بمراجعة النظرية النقدية الأولى، ثم النظرية النقدية الثانية، الغاية من هذه المراجعة والنقد هو سد نقائص المدرسة"[1] هذا من جهة ومن جهة أخرى ستكون هذه المراجعة فتحا لتأسيس نظرية جديدة استمد مفهومها من" هيجل" إنها نظريته حول الإعتراف ، الذي يأخذ عند "هونيت" منحى إجتماعي، دون صبغة ميتافيزيقية ففكرة الإعتراف لديه عنوان الإنسانية القائمة على تفاعل الذوات، " إن الجيل السابق للمدرسة في نظر" هونيث" سيطرت عليه النظرة الاقتصادية الماركسية في تفسير البِّنية الإجتماعية مهملين بذلك الجوانب الحقيقية للظاهرة الإجتماعية ،أكيد كان إهتمامهم بتوظيف الرؤية النفسية وحتى الإجتماعية، في فهم الحياة الاجتماعية باختزالها في بنيتها الاقتصادية "[2] وعليه فقد أهملوا الجانب الأخلاقي والمعياري كمحدد للنشاط الإجتماعي، لذلك فهو يؤكد أن الجيل الأول لم يستطع الخروج من التقليد إلا مع ظهور "هابرماس" وتأسيسه للنظرية التواصلية التي أضفى عليها طابعا إتيقيا أخلاقيا ومنه سيكون "هابرماس" الوحيد الذي" أعطى مقاربة تسمح باكتشاف الاجتماعي وإعادة اتصال الرأي النظري ، مع التطبيق الفعال المعتمد على قواعد جديدة "[3].

[1] هونيث أكسل ، التشيؤ ،تر :كمال بومنير، دار الأمل ، الجزائر ،بط، 2013، ص7.

[2] Honneth Axel ,la Société du mépris ,vers une nouvelle théorie critiqueTraduit par Olivier Voirol, Editions La decouverte, 2008,Paris,p11.

[3] Ibid, p12-13.

أحدث "هابرماس" منعطفا مهما داخل المدرسة من خلال نظريته التواصلية ، ليؤكد التقليد الجِدِّي للجيل الأول من المدرسة، هذا المنعطف بمثابة تجاوز لأسلافه (نعني هنا الجيل الأول من المدرسة)، فقد وضع المجال الإجتماعي موضع تحليل، لأن هذا المجال لم يهتم به الجيل الأول، عندما أخضعه للفعل التواصلي فهو متنوع الموضوعات، يسمح بتحرير هذه الموضوعات، فهي تعبير عن" عالم المعيش المستعمر من طرف منظومة ، السلطة والاقتصاد "[1]، وعليه سيكون التواصل تحررا طالما هددته العقلانية المعاصرة، إنّ الفعل التواصلي لا يتحقق دون تفاهم الذوات وهذا التفاهم أكيد يتطلب لغة ، من هنا يدخل نقد " هونيت" للنظرية التواصلية الهابرماسية باعتبارها تحققا فعليا ،كان فقط على مستوى القوالب اللغوية أو التجربة الكلامية ، لكن هل يكفي أن نتواصل حتى نحقق تفاهما ؟ لننظر إلى الإحتجاجات والتمرد والثورة وما ينجم عنها من إساءة وظلم، هل نسمي هذا تواصلا فعلي أم تفاهما ؟ هنا جاء نقد "هونيث" للنظرية التواصلية ، حتى يكشف لنا عن غياب مفهوم مهم داخل التواصل وهذا ما أغفل عنه "هابرماس" وهو:التجربة الأخلاقية لأنه العنصر المعياري الحاسم ،الذي يكون حاضرا ، في الحياة اليومية ،لكنه يغيب عن وصف "هابرماس" " التواصلي" للحياة الجسدية ، و الإنفعالية والنفسية هو، الكفاح من أجل نيل التقدير الإجتماعي ."[2] يرى "هونيث" أن إهتمام "هابرماس" باللغة التي جعلها ضمن أولويات وبالتالي سيكون هنا، تقصير في فهم الواقع الإجتماعي "فكل ما هو مرتبط باللغة له معنى بالنسبة لعلاقات التواصل بين الناس"[3] هذا النقص في النظرية التواصلية هو الذي جعل "هونيث" يبحث ويجتهد لتحديد براديغم جديد كفيل بفهم وتفسير الظاهرة الاجتماعية هو" **الاعتراف** " فعندما تكلم "هيجل"عن " المقاومة من أجل الوجود" وجد "هونيث" فيه الفيلسوف الأول، الذي حدّد العلاقات الإجتماعية من خلال تبادل الذوات وهذه إحدى خصائص التجمعات البشرية، تظهر فيها الطبيعة البشرية ميالة إلى التواصل والتفاهم والتشارك وهي نظرة تختلف عما وصفه كل من

---

[1] Ibid , p15.

[2] بومنير كمال ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة ،الجزائر،ط1،2012،ص88.

[3] المرجع نفسه ،ص89.

"توماس هوبز" (T.Hobbes) و نيقولا ميكيافيلي (N.Machiavel) [*] وتواصلهم هذا لا يكون إلا من خلال الإعتراف ، الفكرة الأساسية مأخوذة من "هيجل" الشاب (قبل كتابته لفينُومينُولوجيا الروح سنة 1807)، الأخر شرط ضروري لفهم ذواتنا ، سيكون تركيز "هونيث" من خلال تحديد معايير هذا الاعتراف وهي ،**الحب** ، **الحق** ، و**التضامن** ، لم يقتصر "هونيث" على أفكار "هيجل" حول الإعتراف و إنما إهتم بالفلسفة الإجتماعية ، والعلوم الإجتماعية ، وكذلك التحليل النفسي ، لكي يعطي لنا مقدار الإحتمالات في تكوين هوية الأشخاص عبر وساطة الآخر فمن خلال فكرة الاعتراف، يقول هونيث :" عالم المعيش ، الأولي الخاص ، بالوجود الإنساني هو عالم الإعتراف، لا عالم التفاهم اللغوي والأولوية للإعتراف لا ، للتفاهم وهو أمر يمكن إثباته بسهولة وذلك لأن، الإعتراف العاطفي يسبق دوما من الناحية ،التكوينية – عملية إكتساب اللغة."[1]

يتجلى الإعتراف من خلال المعاملات، ليست كبقية المعاملات الأخرى تبدأ أ ولا بالحب كانفعال طبيعي، يترجم على شكل لغة طبيعية ، مثمثلة في البكاء أو الضحك وخير مثال على ذلك علاقة الطفل بأمه هي التجسيد الأولي لهذا الحب باعتبارها ، الوحيدة في سدّ إحتياجه البيولوجي من خلال فعل الرضاعة ، وعليه فمعايير الإعتراف تبدأ أولا : مع **الأسرة** بإعتبارها الخلية الأولى بل النواة الأساسية الحاضنة للحب ، فشعور الأفراد بتلاحمهم داخل الأسرة يعكس تشارك ذواتهم ،وشعورهم بالانسجام والانبساط، لأن الرابط روحي أكثر منه بيولوجي ،" الوعي بوحدتي مع الأخر بحيث ،لا أكون في عزلة أنانية ،لكني أظفر بوعي الذات فقط على أنه إلغاء

---

[*] I. توماس هوبز ، فيليسوف انكليزي ،ولد سنة (1588-1679) تلقى تعليمه، بمودن،هول بجامعة أكسفورد،تكونت، آراءه تحت تاثير أفكار كوبرنيكوس،وكبلر،وغليليو،وخلال الثورة الإنكليزية ،اضطر هوبز الى مغادرة انكلترا ،الى القارة ،الأوروبية، من اهم مؤلفاته،(بهيموث 1668 محاولات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة ،سنة1671، الى جانب ترجمته للإليادة والأوديسة.[عباس فيصل ،موسوعة الفلاسفة ،،دار الفكر العربي ،بيروت ،لبنان،ط1، 1996،ص94]

II. ميكيافيلي 1469- 1527 منظر سياسي ايطالي ،بدا اشتغاله بالسياسة ةعام 1494 ،عندما طردت أسرة مريتشي ،من فلورنسيا ،ظل يحتل منصبا عاما حتى عودة الأسرة كرسحياته في كتابة الفلسفة والسياسة ،من اهم مؤلفاته

[1] كما ل بومنير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 90.

لإستقلالي ،ومن خلال معرفتي لنفسي بوصفها وحدة لذاتي مع الآخر"[1] فالكيان الفردي يتشكل داخل الأسرة وداخل المجتمع الإجتماعي ، فذواتنا تبدو مستقلة عن الآخر من حيث التفكير ، ولكن هل تفكيرنا خالص ، ألا يوجد راسب اجتماعي ؟

المعيار الثاني للإعتراف : الحق ، فالذوات لا تعيش في فوضى، هي تنتمي إلى مؤسسة قانونية مهمتها تنظيم حياة الأفراد ، من خلال تحديد حقوقهم وهذا أكبر إعتراف للإنسان ،وهذا الإقرار مرهون بالفعل الإرادي الحر وتحمل الفرد لنتائج أفعاله، بمعنى الإعتراف مرتبط بمسؤولية الأشخاص ،وعليه ستكون مهمة القانون من خلال تحديد الحقوق لتقويم السلوكات الإنسانية، من خلال التخفيف من النزعة التسلطية التي يحركها حب التملك ومن جهة ثانية ستبدو المجتمعات أكثر مدنية وبالتالي أكثر تقدما على كل الأصعدة .

المعيار الثالث للإعتراف :التضامن ، به تحضى المجتمعات بالإحترام والتقدير ، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي ، فالتضامن يعكس حياة المشاركة وتفاعل الذوات، هو إعتراف متبادل البنذاتي، بدءا بمحبة الذات وإحترامها ثم الوثوق فيها ،و هذه الثقة ستزداد بإحترام الآخر لنا الذي يبادلنا الحب ويشاركنا الآلام،هذا كله يعطي لنا قاعدة في الاعتراف .

يبدو "هونيث" أكثر ملامسة للواقع عندما حاول أن يبين لنا قيمة الإعتراف وضرورته في تحديد هوية الأفراد، لقد نقَّب عن مفهوم الإعتراف من خلال تحليل مفهوم التشيؤ عند بعض الفلاسفة، خاصة عند "جورج لوكاتش " ، فأحدث مقاربة بين التشيؤ والإعتراف للخروج بهذه المسلمة وهي : " التشؤ نسيان للإعتراف ،" التشيؤ عند "لوكاتش" يعني " كل التحولات المتعلقة مع العالم الموضوعي، أي المجتمع والذات، لكن من دون تركيز الإهتمام على الإختلافات والفوارق القائمة

[1] المرجع نفسه ،ص 94.

*يعرف التشيؤ عند هابرماس بأنه "العملية التي تنفذ من خلالها ،أنماط لسلوك الإستراتيجية " التأملية"الدوائرالإجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية ".

"[1] العلاقة بين الإنسان والطبيعة سمحت له بإستثمار خيراتها والانتفاع بها ، وهنا يظهر لنا العقل الأداتي غايته المنفعة ، لكن هل نتعامل مع الإنسان الآخر بنفس الصورة التي تعاملنا فيها مع الطبيعة ؟ هل ننظر إلى الذوات نظرة شيئية ؟

عالج "لوكاتش" التشيؤ ضمن العلاقات الاقتصادية، ثم نقلها إلى واقع العلاقات الإنسانية بمعنى داخل الحياة اليومية للأفراد ،" التشيؤ تحّول إلى طبيعة ثانية للإنسان في ظل النظام الرأسمالي ."[2] ا التشيؤ حوَّل الأفراد إلى مجرد سلع، فجعل من الذوات مجزأة وبالتالي فاقدة للوعي ،هو تجريد إنساني من كل قوة مبدعة وخلاقة، فقط تابعة، تحوّلت الذوات إلى مجرد مشاهد سلبي ،ألا يمكن اعتباره هنا غياب للإعتراف أو ضياعه؟ ان التشيؤ كان وليد القمع وهو إلغاء للقيم الانسانية [*] ، لكن ما حاول "هونيث إستخلاصه من مفهوم التشيؤ عند لوكاتش، هو تعميم فكرة الإعتراف، ليس فقط على العلاقات الإنسانيةو إنما حتى في علاقاتنا مع الطبيعة ، " التعامل الأداتي مع الطبيعة هو أمر ، يصطدم فعلا مع الإفتراض الأساسي، لممارستنا الإجتماعية "[3]

يبدأ نسيان الإعتراف بإحتقار الآخر ثم إحتقار ذاتي، لأنّ الصِّراعات والنزاعات هي المسببة في إنتـــشار الإحتقار فكل مظاهر الأنانية لازالت قائمة ،وهذا الإحتقار يرافق كل المجالات يقول "هونيث" :" تعتبر تجربة الإعتراف من الناحية الإجتماعية ، شرط هوية الشخص ، وإذا لم يتحقق هذا الإعتراف فإن المرء سيشعر لا محالة بالإحتقار، وهو الأمر الذي يهدد بإمكانية إندثار شخصيته وزوالها "[4] لننظر إلى الجرائم العالمية كلها تفضي إلى نتيجة واحدة هي: إحتقار الإنسانية بفعل الإختلافات العرقية أو القومية أو الجنسية ، فهل فكرة الإعتراف تلغي الإختلاف ؟ ومتى يتحول الإعتراف إلى إيديولوجية؟ خاصة عندما نحاول ربط فكرة الإعتراف عند" هونيث"بقضية **يهود**

[1] أكسل هونيث، التشيؤ،ص34.

[2] المصدر السابق ،ص35.

[*] راجع الفصل الثاني :(مفهوم الإنسان عند ماركيوز) القمع والقمع الزائد داخل المجتمعات الصناعية .

[3] المصدر السابق،ص81.

[4] كمال بو منير ،قراءات في الفكر النقدي لمدرية فرانكفورت ،ص121

الألمان وما تعرضوا له من إحتقار ، عند صعود النازية ، الإعتراف باليهود وعلاقته بالواقع العربي خاصة عندما نتكلم عن فكرة الإحتلال داخل البلدان العربية ،المحتلة .

تبقى نظرية الإعتراف عند "هونيث" مقاربة ضمن مقاربات النقدية لدى مدرسة فرانكفورت التي لا تخرج عن كونها مدرسة حاولت جاهدة إحياء الطابع السالب للفكر، من خلال نقد العقل الأداتي وتطوراته التي أفرزت أشكالا متعددة من القمع.

المبحث الثالث :

خطاب ماركيوز والواقع العربي

كان الأساس الذي انطلق منه "ماركيوز" هو النقد لأنّه السمة الأساسية التي تميزت بها مدرسة فرانكفورت والنقد الماركيوزي، شمل بالأخص المجتمع المعاصر المتمثل في، الرأسمالية والإشتراكية، من خلال ربط التطور بمسألة القمع الذي ولدته التقنية، وخرج لنا بمفهوم الإنسان، المتشيئ ضمن صورة "البعد الواحد"، شكل هذا النقد، إدانة بكل معنى الكلمة لمجتمع، سيطرت فيه ا لتقنية و المصلحة ضاربا بذلك، القيم والأخلاق عرض الحائط، فبدت صورة الحداثة ، كمشروع تهديمي، خاصة إذا كانت السيطرةقد تجاوزت الجانب المادي إلى الجانب الروحي والفكري، فماذا بقي لهذا الإنسان؟

وضع "ماركيوز"آفاقا تطلعية، هي بمثابة الإنفتاح نحو المستقبل متجاوزا عالم السيطرة، فسطَّر سبلاً للخروج من مأزق العقلانية التكنولوجية، عندما حدَّد معالم الثورة (*) من أجل تحقيق الحرية الإنسانية، لكننا سنقف على هذه العبارة ونتساءل: هل نظَّر "ماركيوز" لقيم كونية، أم أنّ هذه الهموم الأنطولوجية هي فقط هموم الإنسان الأوروبي عامة والألماني خاصة؟ أين موقع الخطاب الماركيوزي داخل الفكر العربي؟ ماذا قدمت فلسفة ماركيوز للفكر العربي؟

لا يخرج المجتمع العربي من زمرة المجتمعات المضطهدة ، بحيث عرف أشكالاً من السيطرة والاستغلال، بد ليل الثورات العربية الحديثة والمعاصرة، كلها تكشف عن عمق القمع، وعمق المطلب التحرري يقول المؤرخ "عبد الله العروي" (**) "إذا نظرنا إلى الحرية في نطاقها التاريخي،

* أحيانا يقصد به الدورة أوالد وران، في علم الفلك، وكذلك في علم الآلات،كل دورة كاملة لجزء أساسي من الآلة، أو لجرم سماوي حول جرم آخر الثورة،تغيير أساسي مفاجئ، في الأنظمة والأوضاع السياسية والاجتماعية،يتميز من التطور التدريجي في سرعته، ومضمونه وأسلوبه.[عبده الحلو ،معجم المصطلحات الفلسفية،ص153.]ثمة علاقة بين التعريفين وعليه تصبح الثورة هي التطور العائد في حركة دورا نية بحيث لا تبقى مقتصرة على السلب والنكوص فقط .إن الإنعتاق من الرق في المدلول الاجتماعي القديم–حالة الكائن عير مقيد،بقيود خارجية؛ بل يتصرف وفق إرادته وطبيعته، وهذا المعنى يشمل التصرفات الإنسانية وغير إنسانية في المعنى الفلسفي العام ،قدرة الإنسان على التصرف، أو الاختيار من غير، الإرادة نفسها .وهذا المعنى هو المعروف بحرية الاختيار[معجم المصطلحات الفلسفية ،ص96.]

** عبد الله العروي(1934) مؤرخ ومفكر مغربي متحصل على شهادة ليسانس في التاريخ ،من كلية الآداب بالرباط،نال شهادة دوكتراه دولةفي التاريخ من جامعة السوريون،من أهم مؤلفاته"أزمة المثقفين العرب ، الإيديولوجية العربية المعاصرة.

وجب علينا، أن نعترف، أن المؤشرات عليها في البلاد العربية ضعيفة .. لكن المجتمع العربي بصدى، دعوة متجددة إلى الحرية."[1] فإذا كان "ماركيوز" يؤكد على إحياء الفكر السالب، القادر على النقد والتغييرإ نجد الوعي العربي أيضا مطالب بالتحلي بهذا الفكر [السالب] فقد رفض "ماركيوز" الفلسفة التي لا تلامس الوقائع الإجتماعية ،بحيث تظهر بعيدة عن عالم المعيش فالبحث الفلسفي، في الحرية تافه جدا، لأنّه لا يبرهن بحال،على الحرية الواقعية، "يحس القارئ العربي ،في الظروف القاسية الراهنة أنّ التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئا، لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلا لدراسة طرق الإبداع والتغيير يستحق، بالعكس التقدير والتشجيع."[2] هنا تظهر حقيقة مهام الفلسفة، أن تكون ممارسة فعلية لا تعتمد على إنتاج مفاهيم دون استثمارها وتفعيلها؛ لأن فصل الفلسفة عن العمل قد يؤدي سإلى سيطرة الفر دانية المنغلقة، وعليه ستصبح الفلسفة هي" تلك النظرة المتميزة والنقدية للعالم، أي الواقع،والهادفة بالتالي لا إلى مجرد تأمل؛ ..بل إلى إعادة صنعه من جديد."[3] فعيب المذاهب الفلسفية أنها بقيت غارقة في النسقية دون الإلتحام بالواقع، فعظمة الفلسفة في عملها الذي ينتقل من التنظير إلى الممارسة، وهذه الأخيرة لن تتحقق إلا بوعي ثوري، حتى فكرة الثورة لن تكون هي أيضا عبثية أو مجرد مطابقة الواقع لتصورات فكرية، وهذا ما أكده" هيجل" عندما أقر أنَّ **كل ما هو واقعي هو عقلاني**، فالواقع العربي على إختلاف قوميته أو أنظمته الإقتصادية، عرف هو الأخر السيطرة والاضطهاد، بالدرجة الأولى في الاستعمار القديم [الإسباني، البرتغالي، الفرنسي، الانكليزي، الايطالي] فكانت فكرة الثورة مصاحبة للفكر العربي، من مشرقه إلى مغربه، ولعَّل الوقوف على الثورة الجزائرية خير مثال على ذلك، من هنا حاولنا وضع مقاربة بين مفهوم الثورة عند "ماركيوز" وعند الأستاذ الدكتور "حمانة بخاري" [*] أشار "ماركيوز" أنّ الفلسفات السلب، المتمثلة في الفلسفة اليونانية خاصة عند "سقراط" ، و "هيجل"

---

[1] العروي عبد الله، مفهوم الحرية،المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء،المغرب،ط4، 2008، ص137 .

[2] المرجع نفسه،ص8.

[3] حمانة البخاري، فلسفة الثورة الجزائرية،دار الغرب للنشر والتوزيع،وهران،الجزائر،ط1،2005، ص31.

[*] البخاري حمانة أستاذ فلسفة بجامعة ألسانيا وهران ،له العديد من الإسهامات الفكرية منها المكتوبة باللغة الفرنسية وأخرى باللغة العربية أهمها .les écrits philosophiques،فلسفة الثورة الجزائرية،

و"نيتشه" ،هي فلسفات ثورية بالدرجة الأولى، لكن بالنسبة للمفكر الجزائري "حمانة البخاري" هي فلسفات معقدة لما تحمله من مفاهيم ثورية قد يعجز الوعي عن استيعابها، لكن كلما كانت المفاهيم الفلسفية أكثر بساطة، كانت الفكرة أكثر فهما ووقعا على الوعي وأسرع للتغيير، فقد امتازت "ثورة نوفمبر (1954) بالبساطة الاجتماعية، والثقافية والسياسية والعسكرية للرجال الذين، شكلوا طلائعها الأولى وواكبوا انفجارها وانتصارها .. وذلك لعدة أسباب كذلك من بينها : معظم الثورات الدينية والسياسية التي عرفتها الإنسانية منذ فجر تاريخها إلى اليوم كانت طلائعها من البسطاء.."[1] هنا نلمس ذلك التقارب بين الفيلسوفين في مسألة تحديد قيادة الثورة والتي ستكون بيد الطبقة العادية، التي يطلق عليها "ماركيوز" ثورة المهمشين، فقدكانت ثورة نوفمبر شاملة إحتوت كل الجزائريين على اختلاف مستواهم الفكري، [التحم الطالب مع الفلاح ، مع الطبيب] الكل مجنّد للثورة،القادرة على التغيير فقد غيرت تلك النظرة التشاؤمية، السلبية ة فعندما أدرك الشعب الجزائري إغترابهم داخل الواقع الإستعماري، ولّد لديهم حسرة وتفكك على كل المستويات وأعظمها المستوى النفسي، لكن هذا التشاؤم ما فتئ، أن يتحول إلى إدراك عقلاني عززه الشعور وفهم لمعنى الإغتراب، والتوجه إلى العمل الثوري، هنا سنندرك جيدا معنى" ولادة الفلسفة من الثورة، التي جعلتها تتطور من خلال حركية متجددة باستمرار، "[2] فحقيقة فلسفة الثورة أنها واقعية وليست حالمة فقط، ليست مجرد خيال أو تمني ، وهنا يظهر الإختلاف جليا، بين التصورين فإذا كان "ماركيوز" قد فتح باب الخيال على مصراعيه باعتباره تعبيرا عن الاحتجاج والرفض، سنجد المفكرالجزائريعكس ذلك رافضا لهذا الخيال؛ لأنّه يجسد حلما فقط، أكيد العمل الثوري يضع الحلم صوب عينيه لكن يحوله إلى حقيقة عن طريق العمل والممارسة، فالتغيرات الثورية تصبح أحيانا مجرد أحلام، إذا غاب عنها قرار التغيير فـــ "ـــالثورة التي لا تحركها هزّة تكاد تكون،شطحة صوفية فليست بثورة."[3]

---

[1] حماد حس (فلسفة الثورة عند البخاري حمانة) مجلةأوراق فلسفية ،العدد 39، 2013،ص319.

[2] فلسفة الثورة الجزائرية، ص35.

[3] بن نبي مالك، بين الرشاد والتيه، دور الفكر، الجزائر، سوريا، ط2، 1988، ص51.

نّظر "ماركيوز" لعالم يوتوبي، خال من كل سّمات السيطرة والإستغلال فهنا، قد يتعارض مفهوم **اليوتوبيا**، مع مفهوم **الثورة**، ولكن في الأصل هما متداخلان لأن داخل الفعل الثوري ثمة، محرك يوتوبي تتجسد في الغاية من الثورة وهي التأسيس لمجتمع ، حر وعادل، فثورة نوفمبر قد إستطاعت أن تنفذ إلى الواقع وتغيره، يقول الأستاذ "حمانة البخاري" "نفهم لماذا عجز عمالقة في الفلسفة، وفي التنظير وذلك أمثال سقراط، و أفلاطون، وهيجل، ونيتشه وغيرهم في تغيير واقعهم الوطني المُزّري وكيف إنتهوا بالتالي إلى الإستسلام له في حين نجح بسطاء من أمثال "غاندي، وهوشي منه وجمال عبد الناصر، وبن مهيدي وعبان رمضان وكثيرون في تغييره جذريا "[1]

لقد أضاف "ماركيوز" مفهوما آخر إلى الفعل الثوري وهو **التمرد**، فأحيانا نجد فكرة الثورة مطابقة لفعل التمرد، بالنسبة للأستاذ "حمانة" يرى في التمّرد أقل وقع من الثورة، لأّنه يقوم على الرفض فقط دون وضع مشروع بديل، وبالتالي تكون الثورة شاملة لكل الميادين منها السياسية والاجتماعية والثقافية والفلسفية، بينما التمرد يقف على جانب واحد فقط، فثورة نوفمبر شاملة تنوعت فيها العوامل الفكرية من حيث تحضيرها "فلم تكن بداية الفكرة الوطنية، تماما كالثورة التي تجسدت من خلالها؛ ...بل كانت بمثابة النتيجة الطبيعية لجهود فكرية وروحية، وطنية متواصلة ..تمتد جذورها البعيدة في أعماق تاريخ الجزائر ..البعيد وتاريخ المقاومة التي قادتها ضد كل الحملات الاستعمارية التي ظلت تستهدفها بسبب موقعها،الإستراتيجي طيلة ذلك التاريخ، تعد الحملة الاستعمارية الرومانية ..والبرتغالية والاسبانية والفرنسية بعض نماذجها "[2] ثورة نوفمبر لا تبدو ثورة محلية؛ بل هي ثورة عالمية ،كانت مقدمة لفهم حقيقة الإستعمار، لأنّها ساهمت في تحضير الوعي العربي حتى حقيقة ثورته التي تزكيها عقيدته الدينية، فكل مظاهر [الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية] التي كان ينشدها الإسلام عبر العديد من الدول داخل الدولة الجزائرية، فهي الثورة ،إحتوت هموم الشعوب المضطهدة، فظهرت الثورة الجزائرية في ثوب عالمي .

[1] فلسفة الثورة الجزائرية ، ص152.

[2] المرجع نفسه، ص54.

تحمل فكرة التغيير، معايير أخلاقية بالدرجة الأولى والحديث عن التغيير لا ينحصر فقط على الثورة الجزائرية، بل على الثورات التي شهدها الربيع العربي،بحيث كان التغيير فيها، نابعا من القرآن الكريم كأنموذج حقيقي ومنطقي، يقول: الأستاذ بوعرفة[*] "إّن القرآن هو ذاته ثورة،لأن القرآن الكريم جاء في شكله ومضمونه ثورة على الماضي وعلى الحاضر ودعوة صريحة وملحة للتغيير نحو الأفضل "[1] هذا التغير ينشد قيما تربوية تهدف إلى توعية الفكر وحتى يستطيع أن يدرك أن التغيير عقلاني الهادف، وليس مجرد فوضى عمياء يفرزها عنف وسيطرة "إن التغيير يحتوي على عنصر تربوي ونفسي هام يتمثل في طابعه المتدرِّج الذي يجنب الإنسان عنصر المفاجأة ويتيح لها الفرصة للتوقع والفهم، وبالتالي يجعله نتيجة لذلك، أكثر فهما لما يجري وأقل معارضة ورفضا لها بالتالي وهذا هو المنهج الحديث في التربية اليوم كما هو معلوم ."[2] هل يمكن القول عن الثورة التي كان ينتظرها "ماركيوز" " تحتامل لهذه المعايير الأخلاقية؟ خاصة لما يحمله مفهوم التمرد من معان سلبية، فقد يُفهم أحيانا بـــــ الخروج عن المعقول بإسم القهر والسيطرة وهنا يكون مرادفا للفوضى والتخريب ،اللذان يتنافى مع حقيقة و المطلب الإنساني.

نقل "ماركيوز" إلى الواقع العربي صورة حيّة عن إستعمار جديد، ثبَّت جذوره السياسية، الإقتصادية ،الإجتماعية والثقافية، خاصة عندما ننظر إلى واقعنا الراهن فلا نجدإلا مخلّفات تجارب أمريكية، سمحت للفرد العربي أن يظل مخدرا إلى الأبد فإذا كان "ماركيوز" قد أشار إلى مجتمع الوفرة والرفاهية جاعلا من الإستهلاك قانون المتحكِّم في مصير الأفراد، بحيث أصبح التفكير منصبا فقط، على سّد الإحتياج البيولوجي، فكل شيء متوفر للإستهلاك، ما عدا القدرة على فهم وإدراك مدى خطورة السيطرة العقلانية الأداتية،فهو مطيع لها له دون قيد،ولا شرط بسبب الإنبهار أمام عظمتها، جعلت المجتمع العربي يستوردها من جهة التقليد، الذي،طَّمسُ هوية العقل

[*] أستاذ التعليم العالي بجامعة السينيا،وهران، مدير مخبر الأبعاد القيمية.

[1] بوعرفة عبد القادر(جدلية الثورة والتغير في القرآن)أوراق فلسفية،العدد39،2013 ، ص، 301.

[2] بوعرفة عبد القادر(جدلية الثورة والتغيرفي القرآن)أوراق فلسفية،العدد39، 2013، ص301.

العربي،وهو ما أشار إليه "ماركيوز" ضمن الغايات التي تختزل فقط في البعد الواحد، "فالمغلوب مجبول على تقليد الغالب في كل شيء."[1] هذه الرفاهية جعلت الوعي العربي يعيش سباتا دون أن يحرك ساكنا، فالإنبهار أمام التكنولوجيا جعلته تحت رحمتها، فكيف يمكن لهذا الوعي أن يعيش حالة من اللاتعيين، بسبب الرفاهية؟ أنظر إلى الشارع العربي، سنجد أن نسبة عالية من الأشخاص يملكون من السيارات الفخمة والهواتف الخلوية باهظة الثمن، ومن جانب آخر المجتمعات العربية، الأخرى تعيش فقرا وقهرا، "قد نتحرر من الطبيعة، بأرقام وإحصاءات من التصنيع والإنتاج ومعدل الوفيات وعدد المدربين، ولكن بأي مقياس أو مقاييس يمكننا أن نحدد الشخصية الإنسانية المتحررة والقيم التي تنطوي عليها وتشع منها."[2] إن مطمح الشعوب أن تبحث دوما عن إستقرارها داخل مجتمعات ولكن هذا الإستقرار مرهون بالحرية وهي مفقودة فيه ، فقد الوجدان العربي الثقة في أنظمته، فأين الحرية والديمقراطية التي ترددت على لسان قادته؟، لا توجد إلا المصالح الشخصية، إنها لمفارقة عجيبة، هذا العقل العربي الذي طالما وُصف بالعجز وعدم قدرته على التغيير، إستطاع أن يبهر العالم في التمرد والتحرر، يقول الأستاذ الدكتور "عبد القادر بوعرفة "استفاق الغرب على الربيع العربي وهو الذي كان يعتقد أن الإنسان العربي بعيد كل البعد عن الثورة والحرية، فهو إنسان يؤمن بالحتميات، ويحول زعمائه وقادته إلى أصنام رابطة في عقله ومخياله."[3]

أثبتت الثورات العربية أنها ثورات وعي وليست مجرد تمرد [*] دون فائدة، أو مشروع واضح، بدليل هذا التعاقب في الثورات كانت البداية مع الثورة التونسية، ثم تلتها الثورة المصرية، ولا زالت الغرب يلصق بالوعي العربي ذلك التزمت والفوضى ، هذا المنظور أحادي لا يعترف إلا بحقيقة واحدة هي: الوعي العربي يفتقر للديمقراطية؛ متعصب لا يعرف ثقافة الحوار؛إذن هو ،مجتمع

[1] العروي عبد الله،ثقافتنا في ضوء التاريخ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء،المغرب،ط4،1997، ص200.

[2] العروي عبد الله ،مفهوم الحرية ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،ط4،2008، ص123.

[3] بوعرفةعبد القادر(جدلية الثورة والتغيير في القرآن)مجلة أوراق فلسفية،العدد39،2013، ص297.

* التمرد، عصيان ورفض لقانون أو نظام سياسي أو أخلاقي أو لأمر وا قع،سواء كان هذا التمرد صادرا عن شخص واحد أو مجموعة أشخاص، [عبده الحلو معجم المصطلحات الفلسفية ،مرجع سابق ،ص153.]

متخلف، كانت سياسة مجتمع الوفرة قائمة على حصر أفق الإنسان فقط في الاستهلاك ،حتى لا يفكر في التغيير أو الإنتفاضة، هذا ما أكده "ماركيوز" مرارا وتكرار، في معظم كتاباته، الموقف عينه ينطبق على الواقع العربي، بحيث تبقى هموم العربي، مرتبطة فقط بالاحتياج البيولوجي، ولا يفكر أبدا في عمق مأساته، إنها ثقافة(*) معدومة، يقول المفكر الجزائري مالك بن نبي(**) "عندما نطرح سؤال [ما هي الثقافة؟] فإننا نجد فكرا حرا ، ولكننا نراه محاطا بكل تلك المشاكل ..."[1]

حاولنا أن نربط بين هذا السؤال والواقع الجزائري ونتساءل مرة أخرى هل توجد ثقافة بالجزائر؟ سيكون الجواب كالتالي: المجتمع الجزائري عرف تخلفا على كل الأصعدة، فهل سيفكر المواطن الجزائري في البحث مثلا، عن وسائل التسلية والترفيه كشرائه مثلا تذكرة الدخول إلى المسرح أو السينما، لن يفكر أبدا فتفكيره تجاوز البحث عن الترفيه إلى الانشغال بهمومه الأنطولوجية المتجسدة في البطالة ،سوء التغذية ونقصها ، تفشي الأمراض والأمية كلها مظاهر، تعكس مشكلة الإنسان العربي والجزائري خاصة ، أشار "ماركيوز" في كتابه "الثقافة والمجتمع " إلى نقد الثقافة، متناولا بذلك مسألةالفنُوقد أشير في الفصل السابق إلى إعتبار الفن مخرجا من الأزمة، خاصة عند أعضاء مدرسة فرانكورت، باعتباره وسيلة للتحرر، لقد ركَّز كل من "أدورنو" و"ماركيوز" على البعد الجمالي الإسطيقي ،الذي تحوَّل إلى البعد الواحد، أصبحت صناعة الثقافة محددة؛ بل هي في الأصل لا تحمل المعنى الحقيقي للثقافة؛ بل توجد (لاثقافة) تعكس ذلك الفراغ الروحي والاجتماعي، وهما السّمتان المتواجدتان داخل الهوية العربية، كمثال ناطق ، ألا يتساءل الواحد منا عن غياب أو افتقار الساحة العربية، مثلا لشعراء الغزل أو المدح أو الوصف؟ لا نقول غيابا تاما؛ بل حضور شكلي فحتى وإن وُجدت قصائد ،هي لا ترقى إلى مرتبة شعراء المعلقات،

---

* ميزة الإنسان،الذي نمى،بالمعرفة،ذوقه،الأدبي،وحسه النقدي وقدرته العقلية،وأصبحت هذه،كلها حالة ثابتة فيه، في علم الإنسان:اتخذت لفظة ثقافة معنى واسعا جدا،فأصبحت،تدل على كل أمر أحدثه الإنسان الاجتماعي،ولم يكن أصلا،في الطبيعة الفردية الأولى بهذا المعنى يقابلون بين الطبيعة والثقافة [عبد الحلو ، معجم المصطلحات الفلسفية،ص38.]

** مالك بن نبي ،ولد سنة 1905وتوفي سنة 1973 عين مديرا للتعليم العالي سنة 1963،من أهم مؤلفاته بين الرشاد والتيه قضايا كبرى ،في مهب المعركة ،شروط النهضة.

[1] بن نبي مالك،قضايا كبرى، دور الفكر ،الجزائر،سوريا،ط1، 1991، ص68.

مثلا عندما نقرأ أشعار "المتنبي" أو "امرئ القيس" حول الطبيعة، نجد مُتعة في هذه القراءة ولذة روحية تعكس جمالية الكلمات ،المطابقة لجمال الطبيعة والكون، فلماذا غابت القريحة لدى شعرائنا اليوم ؟ غابت القريحة والإلهام و تقلص الإبداع وحلَّ محله الشعر المبتذل لا يحمل جمالية روحية، فالدعاية تساهم في نشر هذه الثقافة، الهزلية أمام هذه الصورة ألانستحق أن ننعث بالمجتمعات المثقفة أم المتخلفة؟ أم أننا مجتمع من العالم الثالث؟ إننا نعيش أزمة فكرية بسبب العصرنة ومخلفات التكنولوجية، فما ينطبق على الكل، ينطبق على الجزء لكن "ماركيوز" يرى في العالم الثالث القوة القادرة على مجابهة المجتمع الصناعي وهذا مشروط بعدم الدخول في اللعبة التكنولوجيا،حتى لا تلحق به التبعية المطلقة، فهو يشكل قوة متمرِّدة قادرة على شق طريقا مغايرا، عن طريق النظم الصناعية، لكن هل يمكن تحقيق هذه الرؤية على أرضية الواقع؟ يجيب "ماركيوز" قائلا: "لا يمكن أن يوجد شكل من التقدم متلائم مع طبيعة البلاد، إلا إذا حدث تغيير في سياسة الكتلتين الصناعتين، الكبيرتين اللتين، تصنعان العالم اليوم بالصورة التي تشاءان..وأعني بهذا التغير، التخلي عن الإستعمار الجديد، بمختلف أشكاله، وليس هناك في الوقت الحاضر أي بارقة أمل تسمح لنا بتوقع تغير كهذا."[1]

عندما إنتقد "ماركيوز" مجتمعات الرفاهية عنَى بذلك كل من النظامين الرأسمالي والإشتراكي، فأقام موازنة للخروج بفكرة القمع المشتركة بين النظامين وبالتالي، هما يشكلان معا إستعمارًا معاصرًا وقد تأثرت البلدان العربية بهما، حتى وإن كانت معظم البلدان العربية قد إتخذت من النظام الإشتراكي أنموذجا تقتدي به لأنّه النظام العادل على جميع الأصعدة؛ يقّر بالملكية الجماعية، لكن النقد الماركيوزي، سمح للعقل العربي من أن يدرك تناقض هذا النظام من خلال المماثلة التي أقامها "ماركيوز" وعليه ستكون مبادئ هذا النظام مبادئ مشكوك فيها، خاصة مبدأ الثورة .

شكّك "ماركيوز" في نطال هذا المبدأ، حتى في مساندته للبلدان الضعيفة، فقد إنهار المثل العالمي أما العقل العربي" النظام الاشتراكي عامة، والإتحاد السوفيتي بوجه أخص، تسوده نفس العقلانية

[1] ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد ،مرجع سبق ذكره ،ص83.

التكنولوجية القمعية، التي تسود النظام الرأسمالي وهو يسعى في ظل سياسة التعايش السلمي، إلى ملاحقة التقدم في البلاد الرأسمالية على حساب حرية الإنسان وسعادته."[1]، ربما ستكون هذه إحدى الأسباب التي جعلت بعض مثقفي العرب ينظرون إلى "ماركيوز" كفيلسوف ثوري كشف عن قناع المجتمعات الصناعية، فقد كان أكثر جرأة في وصف القمع وبذلك فتح أمام الفكر العربي سُبلاً نحو التغيير عندما وضع أمامه طريقا نحو التغيير، فقدلخص لنا المفكر العربي "محمود أمين العالّم" خريطة الثورة عند "ماركيوز" وعلاقتها بالمجتمع العربي وهي:

– النظام الرأسمالي في البلاد الصناعية المتقدمة نظام متماسك مستقر، يستوعب كل سكانه،يسيطر عليهم بعقلانيته التكنولوجية، يغريهم بالوفرة والإعلام والتكييف المذهبي العقائدي.

– النظام الإشتراكي، لا يختلف عن النظام الرأسمالي في قمعه، وبالتالي كلاهما يُشكل شكلًا من أشكال الإستعمار المعاصر.

–لم تعد الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي هي الطبقة الثورية ،بل هي ثورة مضادة لأنها أدمجت داخل النظام الرأسمالي.

– الطبقة العاملة في المجتمع الإشتراكي عامة ، وفي الإتحاد السوفيتي خاصة، لم تعد القوَّة االمُغَيِّرة لأنَّها لا تشارك في النظام الإجتماعي السائد، فلا يوجد لها دور إيجابي في عملية التنمية .

– الثورة لا تخضع لأي تنظيم محدد.

– القاعدة الثورية للقوى الرافضة في البلاد الصناعية التقدمية، هي تلك الحركات الثورية في بلدان العالم الثالث.

[1] محمود أمين العَالم ،ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود،دار الآداب،بيروت،لبنان،ط1، 1972، ص170.

– نجاح الحركات الثورية في بلدان العالم الثالث، مرهون بإبتعادها عن مسَّار الكتلتين الكبيرتين.[1] بالطريق المسدود .

هل يمكن القول أنَّ مخطط "ماركيوز" الثوري قابل للتنفِّيذ؟

إستفاد الوعي العربي من أفكار "ماركيوز" خاصة، عندما حدَّد لنا أشكال القمع ومعالم السيطرة العقلانية و سبيل التحرر، لكن من جهة أخرى يبدو هذا التحرر غير منظم، لأنَّه في الأصل ما هو إلا تمردا وانتفاضة عفوية، فعندما نقف مع "ماركيوز" أمام فكرة تحرير الجنسانية، فمن جهة نصطدم مع حقيقة عقيدتنا الرافضة، لعشوائية الجنس، بل تطالب بإخضاعه لعقد عقلاني سليم، [الزواج]، ومن جهة أخرى نسأل "ماركيوز" مرة ثانية: هل يمكن الإستغناء عن التقنية والتكنولوجيا؟ إنتقد"ماركيوز" بشدة التقنية والتكنولوجيا لكن الواقع يثبت العكس؛ فالإنسان يزداد يوما بعد يوم تمسكه بالعلم والتكنولوجيا، التي أصبحت هاجسا يصعب السيطرة والتحكم فيه، ثمة نقطة أخرى، قد تتبادر إلى أذهان العديد من القراء أو المفكرين وهي: موقف "ماركيوز" من إسرائيل؟ فعندما ننظر إلى هذا الفيلسوف الذي وقف ثائرا ضد كل إضطهاد إنساني كيف سينظر إلى الإضهاد الذي يعاني منه الإنسان [الفلسطيني]؟

لنتأمل هذا النص " إنني أعتقد أن الهدف التاريخي، الذي دفع إلى إقامة دولة إسرائيل، هو منع تكّرار معسكرات الإعتقال والمذابح والأشكال الأخرى من التعذيب والاضطهاد والتمييز، وأنا أتمسك تمسكا كاملا بهذا الهدف ،الذي هو جزء من النضال من أجل الحرية والمساواة، لكل الأقليات العرقية والقومية، المضطهدة في أنحاء العالم، إن السعي إلى تحقيق هذا الهدف،في ظل الظروف الدولية الراهنة يفترض وجود دولة ذات سيادة، قادرة على أن تقُبل وتحمي هؤلاء الذين يعيشون تحت الاضطهاد ولو أن هذه الدولة كانت قائمة أثناء، قيام الحكم النازي،لكانت منعت إبادة ملايين من اليهود."[2] كيف سيفهم هذا النص؟ هل يمكن القول هنا أن ماكيوز ينظر لقيام

[1] ماركيوز ،المرجع نفسه ،ص ص170 171.

[2] محمود أمين العالم، ماركيوز، مرجع سابق ،ص184.

مجتمع إسرائيلي بكل معنى الكلمة وبالتالي سيضرب حرض الحائط هموم الإنسان الذي شكل أهم إشكالية داخل فلسفته؟ اذا كان ماكيوز يرى في الحكم النازي مثالا حيا للعنف والهمجية، فلماذا لا يصف المجتمع الإسرائيلي بالهمجي؟ فلطالما انتقد ماكيوز الإيديولوجية هل يمكن القول هنا انه يجسد إيديولوجية بموقفه هذا؟

لسنا هنا في موقف يسمح لنا بإصدار الأحكام، فقط نحن نثير إشكاليات لربما ستكون في المستقبل محل الدراسة والتحليل والنقد. لأن الموضوع يتسع أكثر، من أن يحصر ضمن مبحث لكن، يبقى الخطاب الماركيوز ضمن الخطابات الفلسفية الطامحة إلى الأمل في الإنعتاق.

خاتمة

توصلنا مع "ماركيوز" إلى أنَّ أزمة الإنسان المعاصر لا تنحصر فقط في الأسباب المادية كما رأت الماركسية وأتباعها، حينما ربطت بين البعد الاقتصادي وفكرة الاغتراب، ولَّدها الجهاز الإنتاجي وقانون تقسيم العمل، ومن جهة أخرى، لا تعود أيضا إلى أسباب نفسية فقط، خاصة عندما شكَّك "فرويد" في مصداقية الوعي كأساس لفهم عمق الحياة النفسية، وبالتالي هذه الزعزعة جعلته يكشف عن ذلك البعد الخفي المظلم من هذه الحياة، ومنه ستكون دوافعنا ورغباتنا في قبضة الكبت كخلاص من سيطرة الحتميات والإكراهات والذي سيتطور إلى قمع، يعتبره "فرويد "شرط التقدم الحضاري.

رفض "ماركيوز" أن يكون القمع أساس التطور الحضاري، معلنا بذلك أنَّ القمع لا يزيد من التقدم، بل من السيطرة فطالب بإنعتاق الغرائز وتحرُّرها، "فعندما يتم تحرير الدوافع والغرائز من قبضة وطغيان العقل القمعي، (la raison répressive)، فإنَّ هذه الدوافع والغرائز ستميل إلى إقامة علاقات وجودية حرَّة ودائمة، فينشأ إثر ذلك مبدأ جديد للواقع ."[1] من جهة أخرى كشف لنا عن قمع جديد داخل المجتمعات الصناعية عرف باسم القمع الزائد، في المجتمعات الرأسمالية والإشتراكية معا، فقد مارست قمع بكل عقلانية هذا ما جعل "ماركيوز" يصنِّفها بـــــالسيطرة العقلانية أفرزت كمًا هائلا من التقنية والتكنولوجيا قيدت الإنسان أكثر مما حررته؛ بل زادته قمعا باسم الرفاهية وقانون الاستهلاك ، لقد وجد "ماركيوز" أن «قمع المجتمعات الصناعية» هو أخطر قمع، تعرفه البشرية فبعدما كان العلم والتكنولوجيا غاية للإنسان نحو التحرر من سيطرة الطبيعة، أصبحت هي القيد ذاته، لكن قيدٌ مدّروس مزيف بدقة، فلم يزيف المجتمع الصناعي، الحاجات المادية؛ بل زيَّف أيضا الإحتياج الفكري، ستقوم بغلق كل منافذ النقد والتمرد والثورة، ولماذا يثور وكل ما يحتاج إليه متوفر وموجود! هذا ما يعرف عند ماركيوز باسم "مجتمع

[1] بومنير كمال ، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،سنة2010،ص171.

البعد الواحد" الذي يحمل تصوراً متشائماً، لواقع الإنسان المعاصر، مستنداً إلى معطيات فعلية تجلت في معالم الإستلاب، وأخطرها إستلاب الفكر، في قدرته على التغير.

فتح "ماركيوز" أمام إنسان البعد الواحد، إمكانية التحرر عندما أدرج مفهوم الفن، باعتباره المجال الوحيد الذي يسمح للمخيّلة أن تبدع وتنتقد ما تشاء، فالخيال كما هو في التعبير المشترك لا يخضع للسلطة والقمع، تتحرر القيود عندما يتجسّد في ذلك تدشين العمل الفني، وبالتالي سيكون التحرر من خلال البعد الجمالي، بإعتباره نقدا موجه للعقلانية التكنولوجية، إذن فعاليَّة فعل التحرر بالفن وحده.

انتقد "ما ركيوز" الجمالية الماركسية التي إختزلت و أخَصَّت الفن في الطبقة البروليتارية فأضفت عليه بعدا ثوريا وهنا يتفق "ماركيوز" مع "ماركس" إلى إعتبار، الفن وسيلة نقدية تحررية، لكن التحرر لا يكون فقط بيد الطبقة البروليتارية وإنما يتجاوزها إلى كل طبقة مضطهدة شاملة قد تكون بيد الطلبة، العمال، الفقراء ويطلق عليهم تسمية «المهمشين»، هؤلاء القادرين على التغيير من خلال تلاحمِّهم، لكن من جهة لا يمكن إعتبار الثورة تمردا دون تبصرا، بل تتطلب حضور الوعي، هنا يكمن الدور التنويري "للإنتلجينسيا"، في توجيه الفعل الثوري.

تشكل الثورة نقطة تحوُّل في مسار القمع والسيطرة ، وهنا تبدو حقيقتها ، فهي لا تهدف إلى التغيّير السياسي ، و الإجتماعي فقط، بل هذا التغيير يتجه إلى القيم الجمالية بالدرجة الأولى.

لقد وقف "ماركيوز" على حقيقة الإنسان داخل المجتمع الصناعي، محددا لنا فكرة القمع وأسبابها وانعكاساتها على الإنسان، لكن السيطرة لا تكون فقط باسم التقنية والتكنولوجيا ، قدتكون بسبب غياب التواصل ، نادت به نظرية الفعل التواصلي للفيلسوف "يورغن هابرماس"، فداخل الحوار تزول السيطرة ويتحقق التعايش ، ويضيف لنا الفيلسوف "أكسل هونيث "مفهوما آخر للإنسان عندما ركَّز على مفهوم الإعتراف يحدد به تفاعل الذوات إنها البنذاتية التي تنفتح على بعضها من خلال الحب والتضامن .

ثمة محاولة لإزاحة سلطة القمع ،وفقا للممارسة النقدية، التي تتحرك عبر ميادينه، فبدت مغامرة الفكر مفتوحة نحو المستقبل، فقد كان المشروع الثقافي الغربي، يرمي إلى وضع حدا للإختلاف، لكنّه وقع في مأزق هذا الإختلاف وهذا ما ما لمسناه من خلال التطرق لإشكالية الإنسان التي بدت واسعة من حيث الدراسة وشاسعة من حيث التصورات والمفاهيم التي تضبطها ، فوجدنا أنَّ الخطاب الماركيوزي واحد من بين الخطابات التي إقترحت تصورا حوله،خاصة عندما تناول البعد الجمالي كخلاص له، فالبحث في هذا البعد، لم يذكر بصورة واضحة في [هذا البحث]، لكن حاولنا أ، نستشفه، عبر الأسباب التي طمسته عندما وقفنا على فكرة الإغتراب والقمع ، متسائلين :هل البعد الجمالي للإنسان مرهون بغياب القمع؟ حتى وإن كان الجواب بـــــ ـــنعم ، سيكون هذا البعد مقموعا دائما وإلى الأبد مادامت تحركه الإيديولوجيات، فالمشروع الثقافي الغربي و العربي مرهونا بتجاوز القمع ليسقط في قمع آخر لا نعرف إسمه بعد، لهذا سيبقى الخطاب الماركيوزي خطابا مفتوح على آفاق قدتكون يوتوبية، لكنه خطاب قد ينقد المجتمعات من طريق مسدود .

بيوغرافيا الفيلسوف

من هو ماركيوز؟

هربرت ماركيوز Herbert Marcuse (1898 - 1979)، فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، معروف بتنظيره لليسار الراديكالي، وحركات اليسار الجديد ونقده الحاد للأنظمة القائمة.

ولد بـــ ـــبرلين لعائلة يهودية، إذ هو من بين اللذين شهدوا الإنتفاضة السبارتكية التي أعقبت إنهيار ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، و في عام (1920) غادر برلين متجه إلى فرايبورغ ودرس بجامعتها وهناك أتم دراسته الفلسفية حيث حصل على الدكتوراه عام (1922) بعنوان: " الأنطولوجيا عند هيغل و النظرية في التاريخ "، التي نشرت حتى عام (1932)، وتابع العمل بعدها لغاية عام (1928) في بيع الكتب، ثم انضم إلى مساعدة "مارتن هيدغ" في دراساته، و مع صعود النازية للحكم بألمانيا عام (1933) أضطره الأمر إلى الهجرة [*] إلى سويسرا و باريس أولاً ثم الولايات الأمريكية المتحدة، أين درَّس في جامعات عديدة ابتداء من عام (1934): كولومبيا و هارفرد و بوسطن و أخيراً جامعة سان ديغو (كاليفورنيا)، و بالإضافة إلى بعض المراكز في أنه عمل خلال الحرب العالمية الثانية في أجهزة الاستخبارات الحربية الأمريكية (مكتب المعلومات الحربية ومكتب الخدمات الإستراتيجية) حيث عمل في الدعاية المضادة للنازية وتفكيك النازية.

[*] لقد كان ماركيوز منتسباً لمعهد الدراسات الاجتماعية في فرانكفورت (حيث انه كان يشكل جماعة فكرية ذات توجه ماركسي) لغاية عام 1933، حيث بعد استلام الحزب الاشتراكي القومي (الحزب النازي) السلطة قام الحزب بإغلاق المعهد إين بدأت رحلات ماركيوز.

لا يقل فكر" ماركيوز" إنفصالا عن تاريخ معهد الأبحاث الإجتماعية الذي أنشئ في فرانكفورت عام (1923)، و بلغ ذروة تفتحه عام (1931) مع تعيين "ماكس هوركهايمر" مديراً له و أكثر ما يظهر إرتباط "ماركيوز" بمدرسة فرانكفورت و بالتقاليد الفلسفية الألمانية بصفة عامة، في مجموعة المقالات التي كتبها [1]، ولقد ركز في كتاباته على نقد الرأسمالية وتجديد الأطروحات الماركسية مثلا: أن أهم تهديد للأنظمة القائمة سيأتي من الطلاب والأقليات في المجتمع وليس من طبقة العمال التي تُطويعها من خلال النمط الاستهلاكي وتحقيق احتياجاتها السطحية لتكون خاضعة للأوضاع القائمة والتركيز على البعد الفردي خلال النسق الماركسي، توفي ماركيوز عام (1979) بسكتة دماغية أثناء زيارته لألمانيا وكان برفقته "يورغن هابرماس" (من الجيل الثاني من جماعة فرانكفورت).

من أهم مؤلفاته :

1- بعض المقالات بالألمانية التي نشرت بين عامي (1933 و 1938).

2- " العقل والثورة " بالإنكليزية: (Reason and Revolution 1941).

مترجم إلى العربية

3- " الإيروس و الحضارة " بالإنكليزية: (Eros and civilization1955).

مترجم إلى العربية

[1] جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة : الفلاسفة – المناطقة – التكلمون – اللاهوتيوّن – المتصوّن ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت – لبنان ، ط3 ، 2006 ، ص 623.

4- " الماركسية السوفياتية " بالإنكليزية: (Soviet Marxism 1958).

مترجم إلى العربية

5- " الإنسان ذو البعد الواحد " (One Dimentional Man 1964).

مترجم بالعربية

6-الثقافة والمجتمع سنة 1965

7-التحليل النفسي والسياسة سنة 1968

8-نحو التحرر(ما بعد الإنسان ذو البعد الواحد) سنة 1969

مترجم إلى العربية

9-الثورة والثورة المضادة سنة 1972

10-Actuel الراهن 1975

11-البعد الجمالي(من أجل نقد الجماليات الماركسية) سنة 1977

12-نهاية اليوتوبيا سنة 1980

بعض المقالات التي نشرها

- الثقافة والمجتمع سنة 1934 نشرت بمعهد البحوث الإجتماعية –فرانكفورت-

- السلطة والعائلة عمل جماعي نشر بمجلة المعهد سنة1936

- الثقافة والمجتمع عمل مشترك مع "ماكس هوركهايمر"سنة 1937

- مدخل إلى فلسفة سنة1939-1940

قائمة المصادر و المراجع

مؤلفات ماكوز:

I.بالعربية

[1]البعد الجمالي، تر: جورج الطرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط2، 1982.

[2]نحو ثورة جديدة، دارالعودة ، بيروت-لبنان، بط، 1971.

[3]الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب، بيروت، ط4، 2007

[4]الانسان ذو البعد الواحد، تر: جورج الطرابشي، منشورات دار الآداب، بيروت-لبنان، ط2، 1988.

[5]الماركسية السوفياتية، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973.

II.بالفرنسية

[6]La fin de l'utopie،dirigée par Claude Durant, éditions combats, seuil ،paris.

[7]Contre-révolution et révolte, traduit par: Gérard Bily, editions de seuil, 1973 .

[8]L'homme unidimensionnel, traduit de l'anglais par Monique wittig etl, auteur, les editions deminuit,1968.

[9]Raison et révolution, traduit par robert caste et pierre Henri Gonthier , éditions de minuit, 1968 paris.

[10]philosophie de l'imancipation, traduit par Gérard Raulet, presses universitaires de France،1992.

المراجع

I.بالعربية

[11]إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، تر: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط1، 1988.

[12]أفاية محمد نو ر الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقيا الشرق، المغرب، ط1،سنة 1991.

[13]العالم محمود أمين، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الأداب، بيروت–لبنان، ط1، 1972.

[14]المحداوي على عبود، إسماعيل مهانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، دار إبن النديم للنشر و التوزيع، الجزائر و دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، 2012.

[15]بن نبي مالك، قضايا كبرى، دور الفكر، الجزائر-سوريا، ط1، 1991.

[16]بومنير كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

[17]جان توسنار و آخرون، تاريخ الفكر السياسي، تر: على مقلد، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 1983.

[18]حنفي حسن وأخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 2005 .

[19]زكرياء فوأد، هربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، مصر، ط1، 2005.
[20]زندكولر هنس، المثالية الألمانية، المجلد الثاني، تر: أبويعقوب المزروقي و آخرون، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2012.
[21]عباس فيصل، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2005.
[22]عكاشة أحمد، فرويد حياته و تحليل النفسي، مؤسسة المعارف للطباعة و النشر، بيروت، بط.
[23]غوته، مراثي روما، تر: عبد الوهاب الشيخ، دار الميرث، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
[24]فرويد سيغموند، مستقبل وهم، تر: جورج الطرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت-لبنان، ط4، 1998.
[25]نيتشه فريدريك، العلم الجذل، تر: سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
[26]ادورنو.ثيودور، هوركهايمر ماكس، جدل التنوير، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ألمانيا، ط1، 2006.
[27]آسون بول لوران، التحليل النفسي أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى، تر: محمد سبيلا، منشورات عكاظ، الرباط،المغرب، ط2،1987.
[28]الجوة محمد، مفهوم القمع عند فرويد و ماركيوز، تر: فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 1994.
[29]الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
[30]العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ،المركز الثقافي العرب ، الدار البيضاء، المغرب، ط4،سنة1997.
[31]العروي عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط4، 2008.
[32]بن نبي مالك، بين الرشاد والتيه، دور الفكر، الجزائر، سوريا، ط2، 1988.
[33]بورديو بيير، الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، تر: سعيد العليمي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط1، 2005.
[34]جماعة علماء السوفيات، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر، نشوء الفلسفة الماركسية، تر: حسان حيدر، دار الفارابي بيروت-لبنان، ط1، 1990.

[35]حسن خليفة فريال، نقد فلسَفة هيجل، دار التنوير والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2009.
6[3]حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1993.
37حمانة البخاري، فلسفة الثورة الجزائرية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، ط1، 2005.
38روبنسون بول أ، اليسار الفرويدي، تر: عبده الريس، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
.
39فرويد سيغموند، الأنا و الهو، تر: محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط4 ، بد . سنة.
[40]فرويد سيغموند، الطوطم و المحرم، تر: جورج الطرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت- لبنان، بط.
41كارل ماركس، المخطوطات الفلسفية و الاقتصادية 1844، تر: محمدمستجير مصطفى، الحوليات الالمانية الفرنسية.

[42]زكريا فؤاد، هربرت ماركيوز، دار الوفاء لدنيا والطباعة و النشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2005.
43كمال بومنير وآخرون، تيودور أدورنو من النقد إلى الاسطيقا، منشورات الاختلاف، الجزائر ،دار الامان، الرباط-المغرب، ط1، 2011.
[44]ونزمان بيتر وآخرون، اطلس الفلسَفة، تر: جورج كتورة،المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1،2001.
45لوكاتش جورج، دراسات في الواقعية، تر: ناصيف بلوز، مؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت-لبنان، ط3، 1985.

[46]ماركس كارل، فريدريك انجلز، الايديولوجية الالمانية، تر: فؤاد أيوب، داردمشق سوريا، ط1، 1976.
47حمد حسن محمد، النظرية النقدية عندهربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشرة، بيروت-لبنان، ط1، 1993.
[48]يتشه فريدريك، في جنيالوجيا الاخلاق، تر: فتحي المسكيني، دار سياترا، تونس، ط1، 2010.
49نيتشه فريدريك، هذا هو الانسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل،مصر،بط،سنة1996.
[50]نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، دار البصير، الاسكندرية-مصر ، بدط سنة1938.
51هابر ماس يورعن، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ط1، 1995.
[52]هيجل فريدريك، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الاول، تر: امام عبد الفتاح امام، دارالتنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
[53]هيجل فلسَفة الروح، المجلد الثاني، تر: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، بط،2007 .
54هيدجر مارتن، كتابات أساسية (ج2)، تر:اسماعيل المصدق ،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.

II.بالفرنسية

[55]Palmier-Jean-Michel, sur marcuse, union générale d'éditions ,paris ,1969.
[56]Paul laurent assoun, l'école de francfort ,edition quardrige, PUF , 2012 paris.
[57]Ruffié Jacques encyclopaedia universalis, corpus 11 guerre et paix-incendies , éditeur à paris – France, 1990.
[58]Arvon enri, La philosophie allemande, éditions Seghers, paris, 1970 .
[59]B.cazes ,J.P.cot,marcuse cet inconnu ,la neuf ,n° 36 janvier-mars 1969»école universelle ,paris 16. 1969.
[60]Sigmund freud,Au-delà du principe de plaisir, traduit par S.Jankélevitch1920, collection » les classiques des sciences sosiales dirigée par jean Marie site web , htt/www . uqac.uquebec,ca/zone30/classiques dessiences sociales/index.html.

المعاجم و الموسوعات:

I.بالعربية

.

61الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي-عربي) المركز التربوي للبحوث والانماء، لبنان، ط1، 1994.

62فرانز بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كنتورة، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، ط8، 1999

[63]لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، المجلد(H-Q) منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

[64]ميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، ط، 1982.

II.بالفرنسية

[65]Baraquain Noella et laffitte Jacqulline, dictionnaire des philosophies, edition Armond Colin 2 edition, paris, 2000.

[66]Elisabeth Clément, la philosophie deAàZ, editions hatier, paris, 2000 .

[67]Labica George, dictionnaire critique du marxisme, presse universitaire de France, paris, 1982.

المجلات بالعربية

[68]بوعرفة عبد القادر، جدلية الثورة والتغيير في القرآن، أوراق فلسفية، العدد39، 2013.

[69]حماد حسن، فلسفة الثورة عند البخاري حمانة، أوراق فلسفية، العدد 39، 2013.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة .....أ

الفصل الأول: مشروع ماركيوز في الفلسفة الألمانية المعاصرة.

توطئة .....

المبحث الأول: موقع ماركيوز في الفلسفة الألمانية المعاصرة.....

المبحث الثاني: مفهُوم الإنسان في الفَلسَفة الألمانية المعاصرة (ماركس و فرويد).....

الفصل الثاني : مفهوم الإنسان عند ماركيوز.

توطئة .....

المبحث الأول: المرجعيات الأساسية لمفهوم الإنسان عند ماركوز(التواصل) .....

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان في فلسفة ماركيوز (التجديد) .....

الفصل الثالث: آفاق الخطاب الماركيوزي.

توطئة .....

المبحث الأول: الفن و الثورة .....

المبحث الثاني: محاولات جديدة لتأسيس مفهوم الإنسان (هابرماس ، هونيت)

المبحث الثالث : خطاب ماركيوز والواقع العربي.....

خاتمة .....

بيوغرافيا الفَيلسُوف .....

معجم المصطلحات .....

قائمة المصادر و المراجع .....

فهرس الموضوعات .....

يقترح هربرت ماركيوز وضع آلية ضابطة وموجهة للعقل ألأنواري، حتى لا ينحرف عن مبادئه وغاياته الإنسانية وذلك استنادا للفاعلية النقدية، على إحداث القطيعة الإبستمولوجية داخل عالم التقنية ، بحيث لن تظهر هذه القطيعة كنفي مطلق للواقع التكنولوجي؛ بل تصحيحا له ، فهل استطاع ماركيوز بهذا التوجه النقدي أن يؤسس لمفهوم الإنسان؟ لقد كان مفهوم القمع مقدمة كبرى استخلص من خلالها حقيقة الحداثة ،فثمة سوء فهم لشكل الإنسانية في ظل المنافع والاختلافات ، وعليه سيكون الخطاب الماركيوزي خطابا انطولوجيا يهدف إلى إعادة بناء للجمالية الإنسانية في بعدها الفني باعتباره الخلاص من أشكال القهر، انه البعد الذي سيحرره ويخلق لديه روح التسامح التي سيقرها الحوار، انه الثورة العقلانية التي تمجد.

Herbert Marcuse propose de mettre un système pour discipliner et orienter la raison, pour ne pas la dévier de ses principes et buts humains et cela est une exception pour la théorie critique en mettant une rupture épistémologique à l'intérieur du monde technique, afin que ce terme n'apparaisse pas comme un refus absolu pour la réalité technologique, mais une correction pour celle-ci. Est-ce que Marcuse a pu par cette théorie critique arriver à construire la définition de l'homme? Il a conclu de la définition de la répression la vérité sur la modernité et une mal-compréhension de la formation humaine au seuil des profits et des différences. C'est pour cela que le discours de Marcuse sera un discours anthologique, éthique et esthétique et aura pour but de construire la beauté humaine à partir de la pensée artistique comme un sauvetage. Cette dimension esthétique comme révolution va créer une âme de tolérance du dialogue rationel esthétique.

Herbert Marcuse schlägt ein System vor, um die Vernunft zu disziplinieren und orientieren, damit sie nicht von ihren menschlichen Prinzipien und Zielen abweicht. Dies ist eine Ausnahme bei seiner "kritischen Theorie", indem sie einen Bruch innerhalb der technischen Welt darstellt, damit dieser Begriff nicht als totale Ablehnung der technologischen Wirklichkeit, sondern nur als Korrektur erscheint. Ist Marcuse durch diese "kritische Theorie" gelungen, eine Definition des Menschen zu geben? Aus der Definition der Repression zieht er die Schlussfolgerung in Bezug auf die Wahrheit über die Moderne und auf ein Missverständnis über die menschliche Bildung an der Schwelle der Profite und der Unterschiede. Aus diesem Grund ist der Diskurs von Marcuse ein anthologischer, ethischer und ästhetischer Diskurs, der sich zum Ziel gesetzt hat, die menschliche Schönheit aus der künstlerischen Gedankenwelt als Rettung aufzubauen. Diese ästhetische Dimension, die eine Revolution darstellt, wird zum Aufbau eines Toleranzgeistes innerhalb des rationellen ästhetischen Dialogs beitragen.