

جامعة الجزائر -2-
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

التهج النقدي لدى هربرت ماركيز كنموذج جديد للنقد الاجتماعي

مذكرة مقلّمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، تخصص: غربية حديثة ومعاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:
كمال بومنير

إعداد الطالب:
بوعلام بن شريف

السنة الدراسية: 2015/2014.

جامعة الجزائر -2-
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الهج النقدي لدى هـربرت ماركيز كنموزج جديد للنقد الاجتماعي

مذكرة مقلمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تخصص غربية حديثة ومعاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:
كمال بومير

إعداد الطالب:
بوعلام بن شريف

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
رشيد قوقام	أستاذ التعليم العالي	الجزائر -2-	رئيسا
كمال بومير	أستاذ التعليم العالي	الجزائر -2-	مقررا
جميلة حنفي	أستاذة محاضرة	الجزائر -2-	عضوا مناقشا
أحمد كيشي	أستاذ محاضر	الجزائر -2-	عضوا مناقشا

السنة الدراسية: 2015/2014.

إهداء

إلى كل أفراد أسرتي ، أمي وأبي وأخي الكبير "فريد" ، وكل أساتذتنا الكرام،

إلى كل من ساهم بفكره و عمله من أجل التّنوير،

وإلى كل روح سالت دماؤها من أجل التّغيير،

وتشييد عالم الجمال والسّعادة

واللاّ قمع

أهدي هذا العمل المتواضع.

كلمة شكر

أثقلّم بجزيل الشكر والإمتنان إلى الأستاذ المشرف الدكتور "كمال بومنير"، الذي كان طيلة المشوار العون و السند و الموجه الناصح لإتمام هذا العمل المتواضع. كما أشكر أيضا الدكتور "كيشي أحمد" الذي وجهني فيما يخص بعض المفاهيم الأساسية التي تخدم بحثنا هذا. فجزاهما الله كل خير.

كما لن أنسى جميع الأساتذة الكرام الذين عشنا معهم حيناً من الدهر والزمان، في دروب العلم و العرفان، على ما بذلوه من جهد في سبيل تكوين أساتذة المستقبل.

المقْلَمَة

لقد اهتمت الفلسفة الغربية المعاصرة في شقها الكبير بالبحث في مسألة القيم، محاولة بذلك حل الأزمة التي يعاني منها إنسان الحضارة المعاصرة المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا. و التي هي في الأصل أزمة قيم. بدليل أنّ المفكرين المعاصرين الذين ينتمون إلى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت قد خاضوا في هذا المجال، حيث ساهموا مساهمة فعّالة بغية إيجاد حل لما يسمى بأزمة العقلانية الأداة (la rationalité instrumentale)، التي يقصد بها تحويل رؤية الإنسان للعالم من رؤية عقلانية كانت تتمثل في تلك المبادئ والقيم والتعاليم العقلية الخالصة التي يستعين بها الإنسان لإخضاع الطبيعة الخارجية لمشيئته، إلى حيلة تخدم المجتمع الإستهلاكي الذي تمارس فيه الحكم نخب ذكية من الرجال الرأسماليين الذين يجتهدون في جعل العقل أداة أو وسيلة ليس لتحرير الإنسان من قبضة الحتميات التي تقيده: الحتمية الطبيعية، الحتمية الاجتماعية، الحتمية الاقتصادية والحتمية البيولوجية. بل من أجل إخضاعه إلى نسق النظام القائم الذي تنحصر وظيفته في عملية جمع الأموال عن طريق توظيف ما يسمى بالإشهار التجاري (la publicité commerciale)، الذي يجلب أكبر عدد ممكن من الناس لإقتناء المنتجات الرأسمالية الموفرة. وهذه الآلية الأخيرة التي يركز عليها النظام الإقتصادي المعاصر، هي التي ستحقق حلم تلك النخبة الرأسمالية المتمثل في تشييد عالم الإستهلاك، الذي سيتحوّل فيه الإنسان من كونه كائن عاقل، إلى كائن غريب عن نوعه الإنساني، يستهلك من أجل أن يثبت وجوده. وكأنه يشبه في مثل هذه الحالة، الحيوان الغريزي الذي يسيل لعابه كلما وفرت له كمية معينة من اللحم.

وبمعنى آخر، إنّ إنسان الحضارة الصناعية المعاصرة أصبح خاضعا لمنطق القيم الإستعمالية التي لا تنحصر غايتها في إشباع الحاجة فحسب، وإنّما فضلا عن ذلك، فهي تهدف إلى خلق الحاجة للإستهلاك. لهذا السبب نجد مثلا السلع المتمثلة في الوسائل التكنولوجية: الهاتف النقال، الأنترنت والتلفاز... إلخ، تكتسي طابعا سحريا يجعلها بمثابة محور تأسيس للوجود الإنساني في مختلف أبعاده. بدليل أنّها أصبحت هي التي تحدّد طبيعة الإنسان، بما فيها وعيه وقيمه وحتى طبيعة العلاقة التي تجمعها مع الأفراد الذين يقيم معهم. أكثر من ذلك، لقد إتخذت صورة الطوطام الذي كان الإنسان البدائي يعبد.

والحقيقة أنّ هذه الأزمة التي يتخبط فيها إنسان المجتمعات المعاصرة، أدت بالعديد من الفلاسفة المعاصرين أن يعملوا جاهدين من أجل حلها وتجاوزها، إذ نجد من بينهم الفيلسوف "هربرت ماركيز" الذي يمثل حجر الزاوية في دراستنا هذه، التي نطمح من خلالها أن نحصل على رؤية واضحة تتعلق بوصف طبيعة النهج النقدي الذي اقترحه كنموذج جديد لتجاوز أزمة العقلانية الأداة، التي اختزلت الإنسان فيما هو غريزي، يجري لإشباع

رغباته البيولوجية التي هي في سيرورة دائمة، بدليل أنّه كلما حقق إشباع رغبة معينة، إلّا وظهرت رغبة أخرى يسعى لإشباعها من جديد. وكأنّ الحضارة المعاصرة في هذا السّياق حققت تطورا كبيرا من جهة، ولكن هذا التطور يبدو لنا وكأنّه مزيف، وذلك عندما عمل على هدم القيم الإنسانية من جهة أخرى. ولعل الواقع يشهد أنّ الإنسان المعاصر يعاني من القمع والسيطرة، والسلاح الذي سيحقق به تحرره أصبح هو أيضا يبحث عن منقذ، بحيث تم توجيهه في الطّريق الذي يخدم أغراض الحكم المؤسّساتي من طرف أيدي مجموعة من الرّجال الذين حولوه إلى أداة لتحقيق سيطرتهم على الطبيعة من جهة، وعلى الإنسان من جهة أخرى، وذلك بغية تحقيق أغراضهم الخاصة. والحقيقة أنّ هذا الوضع الذي يعيشه الإنسان المعاصر، يدل على حقيقة لا مفر منها وهي أنّ العقل التنويري قد ظل سبيله، وسقط في كهف مظلم، يبحث فيه هو أيضا عن منقذ، ولكن الظلام الدامس يعيقه دائما في محاولة إيجاد المخرج الذي سيطل من خلاله على النّور من أجل أن يتحرّر.

إن لعبة هذه المفاهيم المتمثلة في: الإنسان ذو البعد الواحد، تشيؤ القيم الإنسانية، القمع، السيطرة، الحرية المزيفة،... الخ، تعكس ظروف وأوضاع مزرية يعاني منها الإنسان المعاصر. وهذه الظروف في واقع الأمر هي التي دفعت بنا أن نتساءل في موقف ماركيز من مفهوم العقلانية التكنولوجية، الذي سبب في بروز ظاهرة التشيؤ، وذلك من خلال كشف أولا وقبل كل شيء طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية - الإقتصادية السائدة في ظل مجتمع البعد الواحد، بغية أن نمهد الطريق للولوج إلى عمق الإشكالية الجوهرية التي تخدم بحثنا هذا، والتي يمكن صياغتها على الشكل الآتي:

يا ترى فيم يتمثل البديل الذي سيحقق خلاص الإنسان المعاصر من مأزق العقلانية التكنولوجية - حسب هربرت ماركيز -؟ هل كان هذا الأخير يتصور أن الطبقة العاملة - كما هو الشأن عند ماركس ولوكاتش - تتمتع بالإرادة التي تمكن أن تحقق إنعتاق الإنسان، أم أنه اقترح نهج نقدي جديد كان يعتبره بمثابة الأمل الوحيد الذي سيحقق حرية الإنسان؟ ما هي أهم الأسس الفلسفية التي تشكل هذا النهج النقدي الماركيزي الجديد؟ وفيم تتلخص الغاية التي ينشدها ماركيز، إن تجاوز الواقع القمعي المعاصر بالإعتماد على نهجه النقدي الذي يربط المادية التاريخية الماركسية بالنظرية البيولوجية الفرويدية؟

لمعالجة هذه الإشكالية سنعمد على المنهج التحليلي القدي، لأنّه الأنسب لطرح قضايا الموضوع، كما يمكننا من التعمق في فكر ماركيز بغية الكشف عن تحليله وانتقاده الموجه ضدّ المجتمعات المتعلّمة صناعيا، باعتبار أنّ

ماركيوز يعدّ بمثابة المنتقد الأكبر لطبيعة هذه المجتمعات، بدليل أنّ كتبه: "الماركسية السوفياتية. تحليل ونقد،" "إيروس والحضارة. مساهمة في فرويد" و "الإنسان ذو البعد الواحد"، فيها من الأدلة القطعية التي تدعّم وجهة نظرنا هذه.

أما عن الدوافع التي قادتنا لاختيار هذا الموضوع، فإننا نلخصها فيما يلي:

- أهمية موقف ماركيز من المجتمعات المعاصرة الغربية المتقدمة صناعيا، والمتمثل في رفضه للقمع الممارس على الشعب الضعيف في ظل مجتمعات متطورة بإمكانها أن توفر كل متطلبات واحتياجات هذه الشعوب. هذا وبالإضافة إلى الموضوعية التي يتميز بها تحليله النقدي الذي وجهه ضد طبيعة الحكم السائد في هذه المجتمعات، والمتمثل في الحكم المؤسسي التوتاليتاري، الذي يعمل قدر المستطاع على تشيئ قيم الإنسان الروحية من جهة، والطبيعة الخارجية من جهة أخرى. ومثال ذلك، أن يغير الإنسان رؤيته الطبيعية للشجرة التي تمثل الرئة التي يحيا بها العالم بأكمله، إلى أداة يصنع بها منفعه الخاصة.

- أما عن الدافع الرئيسي الذي لفت انتباهي لمعالجة هذا الموضوع، يتلخص في قدرة هذه الشخصية القوية على تشخيص العيوب التي تنطوي عليها الحضارة الغربية المعاصرة، ومن ثم تصوره لنهجه النقدي الجديد المتشكل من ثلاث دعائم أساسية يستند إليها الفكر الغربي المعاصر والمتمثلة في كل من المرحلة الثانية من الديالكتيك الهيجلي، والتحليل الاجتماعي الماركسي للمجتمعات السائدة في القرن التاسع عشر والفلسفة الميتا-بسيكولوجية الفرويدية. ثم تصوره للوظيفة التي يؤديها الفن، والقوى الجديدة التي ستؤدي وظيفة التغيير.

إنّ هذه الدوافع هي التي جعلتني أميل إلى الفلسفة الاجتماعية التي تنتقد الأوضاع القائمة، وبالأخص فلسفة ماركيز التي تجمع بين المادية التاريخية والنظرية البيولوجية الفرويدية. بحيث تعد المثال الذي ينبغي الاقتداء به بغية تشييد حضارة لاقمعية، يسترجع فيها الإنسان طبيعته المفقودة ليستمتع ويتلذذ بها. هذا عن الدوافع الذاتية والموضوعية.

أما فيما يخص الإجابة عن الإشكالية التي طرحناها، فقد دفعت بنا أن نقسم بحثنا هذا إلى ثلاث فصول أساسية:

الفصل الأول إقتصرنّا فيه على وصف أزمة العقلانية التكنولوجية، من خلال كشف أسسها الإقتصادية والسياسية والاجتماعية التي أدت إلى ظهورها من جهة، وآليات السيطرة في هذه المجتمعات المعاصرة من جهة أخرى. بمعنى أننا قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين أساسيين. تطرّقنا في **المبحث الأول** إلى تبيان نمط الحياة

الاجتماعية والسياسية - الإقتصادية السائدة في ظل المجتمعات المعاصرة المتقلّمة تكنولوجيا. ثم قمنا في **المبحث الثاني** بفحص أهم الآليات المعتمد عليها في هذه المجتمعات.

لننتقل بعد ذلك إلى لب الإشكالية التي تعد الأساس التي يستند إليها مخطط بحثنا هذا، وذلك في متن:

الفصل الثاني، الذي أدرجنا فيه نهج ماركيز النقدي لدراسة تحليلية بغية الكشف عن طبيعته والغاية التي يسعى لبلوغها، والتي تلخص - حسب ماركيز - في كون أنّ مشروعه النقدي يعتبر بمثابة الوسيلة التي ستفتح بوابة يطل منها إنسان المستقبل على الدور الذي سينير له السبيل الذي يسير فيه إن أراد أن يضع أقدامه في عالم الجمال واللاقع. ولقد جاء هذا الفصل بعنوان النهج النقدي لدى هربرت ماركيز كنموذج جديد للنقد الاجتماعي، والذي تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث رئيسية.

في **المبحث الأول**، ركزنا على الدور الذي لعبته تلك المرحلة الثانية من الديالكتيك الهيغلي المتمثلة في السلب (نقيض القضية) في بروز منظومة ماركيز النقدية. وذلك من خلال وصفنا للوظيفة التي يؤديها العقل في حياة الإنسان المعاشة.

في حين قمنا في **المبحث الثاني** بتناول ذلك الأثر الذي تركه تحليل ونقد ماركس للمجتمعات الرأسمالية إبان القرن التاسع عشر في فكر ماركيز، مركزين في ذلك على المخطوطات التي دوّنها سنة 1844م، نظرا لما تتضمنه من إنتقادات لاذعة ضد نمط الحياة السائد في إطار النظام الرأسمالي الذي جعل من الإنسان كائن مغترب يشتغل كبهيمة، إذ يستفيد من ثمار جهده المبذول كائن آخر يتمثل في صاحب المصنع. أما العامل فما هو إلا بعبد يعبد السلعة التي ينتجها هو في مناخ يعم فيه القهر والإضطهاد والإغتراب.

كما قمنا أيضا في هذا المبحث بعرض موقف (جورج لوكاتش) من هذه الحضارة المعاصرة المتطورة صناعيا، وذلك بالتركيز على كتابه الموسوم: "التاريخ والوعي الطبقي" الذي عالج فيه ظاهرة التشيؤ. وذلك نظرا لكون أنّ فلسفة لوكاتش تعتبر بمثابة الجسر الذي نعبر من خلاله، بحيث يوصلنا إلى هدفنا المتمثل في فهم أهم أفكار النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وبالخصوص مشروع ماركيز الذي تجاوز فيه مفهوم الإنسان الذي كان ماركس يعتبره مناضل وعامل، ونظرية لوكاتش التي تسند مهمة التغيير إلى الطبقة البروليتارية. إذ كان ماركيز يرى أنّ الإنسان المعاصر أصبح خاضع للنظام القائم، إنّه كائن مستهلك، ويسمى بهذه التسمية لأنّه يعبد الأشياء التي يمتلكها. إنّه بقدر ما يستهلك يتحول هو أيضا إلى شيء، أي إلى مثل ذلك الشيء الذي يمتلكه.

أما بالنسبة للمبحث الثالث فقد جاء بعنوان: هربرت ماركيزوف وفلسفة فرويد الميتا-بسيكولوجية، إذ تناولنا فيه موقف فرويد من القلق الذي تعاني منه الحضارة الغربية المعاصرة، وذلك بالتركيز على مفهوم القمع الذي أورده في كتابه: قلق في الحضارة. ثم تطرقنا لمعالجة موقف ماركيزوف من هذه الحضارة والذي تجاوز فيه وجهة نظر فرويد، حينما صّح بأن الإنسان في إطار الحضارة الغربية المعاصرة يعاني في حقيقة الأمر من شبح القمع الزائد.

ولكن، إنّ عملية النقد التي هي وظيفة يؤديها العقل الإنساني تساهم في تشخيص العيوب، ولا تمارس مهمة التغيير في أرض الواقع، ونظراً لكون أنّ تلك القوة التي كانت تمارس الثورة إبان القرن التاسع عشر قد تمّ تحيينها في لعبة الإستهلاك، التي أصبحت بمثابة جوهر المجتمعات المعاصرة، فإنّ ضرورة تغيير الواقع المعاصر المتأزم دفع بنا أن نعالج مسألة جديدة اهتم بها ماركيزوف كثيراً في كتيبه الذي اختتم به مشروعه الفلسفي، والمتمثلة في ذلك الدور المركزي الذي يلعبه الفن في بناء عالم الجمال والسعادة والحرية. ولكن دون اغفال وظيفة تلك الفئات المهمشة والمعزولة خارج المجتمع. أي الانتقال إلى الفصل الثالث والأخير، الذي جاء بعنوان: هربرت ماركيزوف من ثورة الفن إلى ثورة الطلبة والفئات المهمشة. والذي كان من الواجب علينا أن نقسمه إلى مبحثين أساسيين:

في المبحث الأول، ركزنا على الدور المركزي الذي تلعبه كل من ملكة الخيال التي ينتمي إليها الفن. والفئات المهمشة الثائرة ضد النظام القمعي.

في حين خصصنا المبحث الثاني من هذا الفصل الأخير لنقد مشروع ماركيزوف الفلسفي، وذلك بالإعتماد على موقف المفكر الغربي (ألسدير ماكنثير) من جهة، وموقف المفكر العربي (زكريا فؤاد) من جهة أخرى.

وفي الأخير، خالصنا إلى خاتمة، أدرجنا فيها أهم الاستنتاجات المستخلصة من دراستنا هذه.

أما فيما يخص الصّعوبات التي أعاقتنا ونحن نبحت في هذا الموضوع، فهي تتلخص في عدم توفر أهم تلك الدراسات المتخصصة في فلسفة ماركيزوف باللغة الأجنبية في مكتبتنا الجامعية. هذا بالإضافة إلى شبح النقص الذي تعاني منه مكتبتنا الجامعية، فيما يخص العديد من المراجع المكتوبة باللغة العربية، والتي تعالج مواضيع مهمة متخصصة في الفكر الاجتماعي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

الفصل الأول

- أزمة العقلانية التكنولوجية

المبحث الأول

- طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في ظل المجتمعات
المعاصرة المتقدمة صناعيا

المبحث الثاني

- آليات السيطرة المعتمد عليها في المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا

المبحث الأول

- طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في ظل المجتمعات

المعاصرة المتقدمة صناعيا

*بدايات الأزمة الإنسانية المعاصرة

*طبيعة المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا

*طبيعة الأنظمة المسيطرة في هذه المجتمعات

*طبيعة إنسان المجتمعات المتقدمة صناعيا

1- بدايات الأزمة الإنسانية المعاصرة:

إنّ الإجابة على الإشكالية التي تمثل العمود الفقري في بحثنا هذا، هو أمر يجبرنا على العودة إلى القرون الماضية، وبالتحديد إلى الحضارة اليونانية التي تعتبر بمثابة منبع الفكر الغربي المعاصر، وذلك نظرا لاحتوائها على نقاط مهمة تبدو لنا جلية في الطريقة التي انتهجها هؤلاء اليونانيون القدامى في حياتهم اليومية. وفي الحقيقة، إن المسألة الرئيسية التي سنعود من أجلها إلى هذه الحضارة العريقة تتمثل في فكرة الصراع من أجل البقاء، التي تعكس ذلك الدور الذي تؤديه شخصيات قوية، شجاعة وذكية بغية السيطرة على الطبيعة والتغلب على ظواهرها المخيفة.

ومما لا ريب فيه، أن هذه الالتفاتة إلى الحضارة اليونانية القديمة، وضرورة الإطلاع على أحداثها وخاصة ذلك الجانب الميثولوجي^(*) الذي تزخر به، يدل على اعترافنا بتلك الشخصيات التي كانت تصارع ضد الطبيعة المفترسة من أجل أن تضمن وجودها كشخصية أوليس (Ulysse)^(**) مثلا التي ركز عليها الشاعر اليوناني هوميروس (Homère)^(***) في أسطورة الأوديسا (L'Odyssée)^(****)، واعتبرها بمثابة النموذج الرئيسي الذي يعبر عن فكرة السيطرة على الطبيعة، بدليل أن أوليس يعتبر مثالا للإنسان الذي يسعى ويعمل لتحقيق هدفه، المتمثل في التغلب على قساوة الكوارث الطبيعية، في حين تعمل هذه الأخيرة من جهتها على الانتقام منه لتخضعه إلى سيطرتها.⁽¹⁾ وفي الحقيقة، إنّ مثل هذه الشخصية الميثولوجية التي تتمتع بخصائص الرجل الحقيقي، كالقوة والذكاء والشجاعة في مواجهة أهوال الطبيعة تشير في الواقع إلى فكرة ذات أهمية كبيرة مفادها أن الوظيفة المنسوبة للإنسان في حياته تتمثل في الصراع ضد الطبيعة، وذلك بغية أن يحقق هدفه الوحيد المتمثل في العيش بسلام في مناخ يعم الهدوء و الهناء. وإن دلّت التفاتتنا هذه إلى الميثولوجيا اليونانية على فكرة معينة، فإن هذه الأخيرة تتلخص في رغبتنا في إثبات أن ظاهرة الصراع من أجل البقاء سادت منذ الماضي البعيد. هذا عن الحضارة اليونانية.

(*) الميثولوجيا : علم الأساطير (من اليونانية μυθολογία، تترجم عادة : علم الأساطير) تشير إلى مجموعة من الأساطير الخاصة بالثقافات التي يعتقد أنها صحيحة وخارقة، تستخدم لتفسير الأحداث الطبيعية وشرح الطبيعة و الإنسانية. الميثولوجيا تشير أيضا إلى فرع من العلوم التي تتناول جمع ودراسة وتفسير الأساطير ... وفي السياق العلمي كلمة أسطورة تعني "قصة مقدسة" أو " قصة عن الآلهة " لكنها لا تعني قصة مكنوبة.

(**) أوديسيوس أو أوليس (Ulysse)، هو ملك إيتاكا الأسطوري، زوج بينلوب وأب لتليماك. عزم أن يدافع من أجل استرجاع شرف الفتاة إيلان، فوجد نفسه من بين المحاربين الذين تم استدعائهم لتنظيم معركة ضد الطرواديين، نظرا لذكائه وشجاعته. يعتبر صاحب فكرة حصار طروادة الخشبي الضخم الذي حقق لليونانيين حلمهم المتمثل في اقتحام مدينة طروادة. - نقلا عن: Myriam Philibert: Dictionnaire des Mythologies, France, édition Maxi - Livres, 2002, p.267.

(***) هو شاعر إغريقي أسطوري مؤلف الملحيتين الإلياذة والأوديسة. يقول المؤرخ (هيرودوت) أنه عاش قبل زمانه بأربع مائة عام. أي في 850 ق.م تقريبا، بينما ترى مصادر قديمة أخرى أنه عاش في فترة قريبة من حرب طروادة.

(****) هي رحلة مملوءة بالمغامرات قام بها (أخيل) و(أوليس) الذين سافرا مع محاربي اليونان إلى مدينة طروادة (تركيا حاليا)، والتي عرفت في ملحمة منسوبة للشاعر الإغريقي (Homéros) تتألف من 12200 بيت. وظهرها يعود إلى سنة 700 ق.م. تنقسم إلى 24 جزءا يروي فيها الشاعر رحلات الملك أوليس ومغامراته وعودته السعيدة إلى موطنه في جزيرة (Ithake) التي غادر منها لمدة 20 سنة ليشارك في حملة ملوك اليونان وأبطالهم ضد طروادة. - نقلا عن:

<http://www.wikipedia.org>

(1) بومير كمال: مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هيربرت ماركيز، (رسالة دكتوراه)، إشراف: أ.د/محمد بلعزوقي، جامعة الجزائر، سنة 2007، ص:9. - بتصرف

أما إذا أردنا أن نبين ذلك الدور المركزي الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان، فإننا مجبرون في هذا السياق على الإشارة إلى فكرة مهمة مفادها أن (فرانسيس بيكون) - (1561-1626) - (Francis Bacon) أب الفلسفة التجريبية، يعد "أول من ألقى بالطبيعة في أحضان العلم وجعل المعرفة قوة وممارسة لأجل السيطرة على الطبيعة"⁽¹⁾، إذ كان يرى أن عملية إخضاع الطبيعة للمنهج التجريبي واجتهاد العقل الإنساني في هذا المجال هو العامل الذي سيجعل الإنسان سيدا على الطبيعة. هذا وبالإضافة إلى ضرورة العودة أيضا إلى تلك المرحلة الفكرية التي سادت في القرن السابع عشر عند الفيلسوف الفرنسي (روني ديكارت) - (1596م - 1650م) - (René Descartes) الذي استهل كتابه الموسوم " مقال عن المنهج " (Discours de la méthode) بتلك العبارة الشهيرة التي وردت بالصيغة التالية : " إن العقل هو أحسن الأشياء توزيعا بين الناس (بالتساوي)"⁽²⁾، فالناس يتمتعون كلهم بملكة عقلية وليس هناك أي اختلاف بينهم فيما يخص هذه القوة، التي يفكرّون بها ويعتمدون عليها للتمييز بين الحق والباطل، بغية تحقيق ما يسمى بالوضوح في مجال المعرفة. ويستخدمونها "كوسيلة أو أداة لتحقيق أغراضهم وأهدافهم، [إذ تعرفنا] على قوانين الطبيعة وحقائق الكون."⁽³⁾ ولكن، هل يمكن القول أن الإنسان بوصفه موضوعا هو الذي يستعمل الذات، أم أنّ هذه الأخيرة هي التي تملي عليه الطريقة التي يفضلها سيحقق غايته المتمثلة في السيطرة على الطبيعة؟ إنّ الإنسان عندما كان يعتقد أنه يستخدم الذات لتحقيق أغراضه، وقع في فهم مخالف ومناقض لهذه المسألة، والسبب في ذلك يرجع إلى انشغاله بالهم المتمثل في العمل على جعل الطبيعة تخدمه بعد السيطرة عليها من خلال الكشف عن أسرارها. فشبح الصراع ضد الطبيعة جعل الإنسان يغفل عن تلك الحقيقة القائلة: إنّ "الذات تمثل الكائن لا فقط باعتباره مزودا بالمبادئ (الأفكار العقلية)، بل أيضا باعتباره موضوعا مسخرا للإرادة، أي أن الكائن أصبح لا يكتسب واقعيته إلا من حيث هو موضوع قابل للإستعمال من طرف الذات التي تسخره من أجل تحقيق غاياتها كأداة... جهاز للإستعمال من طرف الإرادة".⁽⁴⁾ وبتعبير آخر، إن الإنسان الذي يعتقد بأنه يستعمل الذات كأداة للسيطرة على الطبيعة، وإخضاعها لسيادته، يغفل بأن هذه الذات هي الجوهر الذي يملي عليه ما

(1) جميلة حنفي: «مدرسة فرانكفورت والتنوير من السلب إلى الإيجاب»، ضمن كتاب جماعي: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، إشراف وتقديم: خديجة زيتلي، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2013)، ص: 75.

(2) رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الحضيبي، مراجعة وتقديم: د. محمد مصطفى حلمي، ط3، (الإسكندرية - مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص: 161.

(3) كمال بومنيّر: «ثيودور أدورنو. نقد العقل الأداتي»، ضمن كتاب جماعي: ثيودور أدورنو من النقد إلى الإستطيقا (مقاربة فلسفية)، إشراف وتقديم: كمال بومنيّر، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011)، ص: 18.

(4) محمد سيلا وعبد السلام بنعيد العالي: الحداثة وانتقاداتها (1) " نقد الحداثة من منظور غربي"، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة رقم: 11)، ط1 (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، 2006)، ص: 70.

سيقوم به، وبالتالي فإنها بمثابة المحر الذي يوجه الإنسان لتحقيق أهدافه.

هكذا كان ديكارت يرى أنه من الضروري على الإنسان، أن يستعين بهذه الملكة العقلية إذا أراد أن يكشف أسرار وظواهر هذا العالم الخارجي الذي يحيط به، وذلك بغية التحكم فيه وتسخير خدمته منفعة الخاصة.⁽¹⁾ إذ تجلت هذه المسألة بشكل خاص في كتابه السابق الذكر عندما راح ينتقد الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس اليسوعية ويدعو إل تجاوزها، ذلك لأن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء المكتب والإستسلام لتأمل بعيد عن الواقع. فالموقف التأملي - حسب ديكارت - لا يطور العلم ولا [يساهم في] إنتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها ويسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى مالا نهاية. [وهذا ما يدل] على أن الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم بمعنى أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة.⁽²⁾

نفهم من خلال هذا المنطلق، أن مسألة الصراع بين الإنسان والطبيعة كانت متجسدة منذ الماضي البعيد، وذلك لأن الطبيعة التي تتميز بطابع الهشاشة وعدم الإستقرار، والتغير جعلت الإنسان يعيش حالة من التوتر. ومما لا شك فيه، أن هذه العلاقة التي يحكمها القلق هي التي جعلت كل منهما في صراع محتدم وعلاقة غير مستقرة، حيث نجد كل واحد يريد أن يرجع الكفة لصالحه. فالإنسان المزود بملكة العقل في مثل هذا الموقع يتغنى بشعار التقدم والتحضّر، الذي سيسود العالم مباشرة عندما يحقق استقلاله من همجية الحالة الطبيعية التي تؤمن بعقيدة القوّالطغيان والإضطهاد، وبالشعار القائل إن الإنسان ذئب للإنسان.

وعلاوة على ذلك، إن عالمنا المعاصر لم يسلم من فكرة الصّراع من أجل البقاء بل اتسعت فيه رقعة السيطرة وأصبح يسيطر فيه القويّ على الضّعيف على الرغم من كل تلك الأفكار والمبادئ الإنسانية التي نادى بها فلاسفة عصر الأنوار من قبل، أمثال فرانسوا فولتير^(*) (1594 - 1778) (François voltaire) وشارل لوي دي

(1) جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، (بيروت : دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م)، ص: 89. - (بتصرف).

(2) المرجع نفسه: ص: 94.

(*) ولد ومات في باريس. فرانسوا ماري أرويه الذي سيتسمي بفولتير، نشأ في وسط بورجوازي، درس في معهد لوي لوغران، الذي كان خير مؤسسة يسوعية للتعليم في فرنسا، حيث تلقى فيه تربية أدبية ممتازة، عمادها اللاتينية، كان يكتب الشعر، بحث راجت أشعاره في هجاء الوصي على العرش مما أوجب نفيه سنة (1716 م) ثم حبسه لمدة عام في سجن الباستيل (1717م). كما يمكن القول أنه كان فيلسوفا مناضلا، يسخر من التوراة والرسل وآباء الكنيسة ... استغل فولتير فترة قيامه في سبواي ببولندا ليكتسب عادات اجتهادية وليؤلف : رسالة في الميتافيزيقا، وأخرى في مبادئ فلسفة نيوتن موضوعة في تناول الناس قاطبة سنة (1737م) . - (نقلا عن: معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون) ، جورج طرابيشي، (بيروت - لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ط1، ص: 434، 435.

سكوندا مونتيسكيو^(*) (1755-1689) « Montesquieu Charles-luis de secondat » في فرنسا وإيمانويل كانط (1724 - 1804) « Emmanuel Kant » في ألمانيا وجون لوك (1632-1704) « John locke » في إنجلترا... وغيرهم من الذين بشّروا بمشروعهم الفلسفي التنويري القائم على العقلانية والمعرفة والحرية والتقدم، بغية تأسيس دعائم العالم الذي سيتعالى ويسمو فيه الإنسان من الواقع الدنيء الذي يعيش فيه، ليتعرف على مختلف قيمه الإنسانية. فهل نجحوا في تحقيق غايتهم هذه؟

في الحقيقة، إن التطور الذي عرفه العقل عبر التاريخ لم يخدم الإنسانية بشكل كبير، وإنما دخل في حالة جديدة من البربرية، وذلك بعد ما عمل الإنسان وبذل قصارى جهده من أجل أن يتجاوز تلك القوى الطبيعية المخيفة التي تهدد دائما وجوده على سطح الأرض. والليل على ذلك، إن الإنسان عند ما أراد أن "يتحرر بواسطة التنوير والعقلانية من النظام القديم ومن الأساطير القديمة... [دفعته به] اختراعات العلمية العظيمة. كالأسلحة النارية [إلى تحويل العقلانية إلى أدوات عنف لم تميز وقادت إلى الحروب العالمية وإبادة البشرية]".⁽¹⁾ وهذا ما أدى إلى إضفاء ما يسمى بكسوف العقل أو إخفاء العقل، الذي سوغ للسلطة التي تمتلك المعرفة أن تفرض قوتها على الإنسان.⁽²⁾ ولقد أشار إلى هذا المأزق الذي سقطت فيه إنسانية الإنسان كل من (ماكس هوركهايمر)^(**) - (1895-1973) (Max - Horkheimer) و (ثيودور أدورنو)^(***) (1903 - 1969) « Theodor Adorno » في عملهما المشترك الذي جاء بعنوان: "جدل التنوير" (La dialectique de la raison)، وذلك عندما أكدوا أن مشروع التنوير عوض أن يعمل على تجاوز الجهل والكسل والخمول والخوف الذي يخيم على الإنسان الذي تم تجريدته من حريته وكرامته، نجد أن

(*) كاتب أخلاقي ومفكر وفيلسوف فرنسي. ولد في قصر دي لا بريد، قرب بوردو ومات في باريس. درس من 1700م إلى 1705م على الآباء الأوراتوريين، في معهد جويي، حيث كان تعليم التاريخ يتبوأ مكانة الصدارة. ودرس القانون في بوردو حتى تخرج محاميا عام 1708م. وفي عام 1714م عين مستشارا في محكمة بوردو العليا. بعد وفات عمه ورث منصبه كرئيس بقعة للقضاة في المحكمة العليا. كان مهتما كثيرا بدراسة العلوم الفيزيائية والطبيعية، إلا وأن الإنسان وخصائص هذا الحيوان الأغرب هي التي ستستأثر باهتمام مونتيسكيو. من أهم كتبه: "روح القوانين". نقلا عن: جورج طرايشي، مرجع سبق ذكره: ص: 601، 602.

(1) إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، (بيروت - لبنان: دار الساقي، 2012)، ص: 525.

(2) المرجع نفسه، ص: 151.

(**) هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1895-1973). تزعم مع أدورنو المدرسة التي تعرف بمدرسة فرانكفورت التي كانت نقطة انطلاقها تأسيس «معهد البحوث الاجتماعية» في تلك المدينة عام 1924... كتب بالإشتراك مع أدورنو جدل العقل المستنير (1947)، كما كتب أفول العقل و نقد العقل الآداتي (1967) و كتاب يحمل عنوان: النظرية النقدية (1968). نقلا عن: جورج طرايشي: مرجع سبق ذكره، ص: 655.

(***) هو فيلسوف وعالم اجتماع وعالم موسيقى ألماني، ولد في عام 1903، وتوفي في عام 1969... قدم في عام 1923، أطروحة عن هوسرل لنيل شهادة الدكتوراه... كتب مع هوركهايمر جدلية الأنوار (1947)... ثم فلسفة الموسيقى الجديدة (1949) المجتمع ووضع دراسة سوسيولوجية حول الشخصية المستبدية (1950) ثم المجتمع و نقد الثقافة (1951)، ومحاولة حول فاغنر (1952) والنظرية الجمالية التي ستصدر بعد وفاته عام 1970. وقد رمت هذه المؤلفات كافة إلى هدف واحد: تحليل «الإستهلاك» الثقافي داخل المجتمع الصناعي. نقلا عن: جورج طرايشي: مرجع سبق ذكره، ص: 43.

ما حدث هو العكس تماما، والدليل على ذلك يتضح لنا في سقوط هذا المشروع التنويري الذي كان يتغنى بمختلف القيم الإنسانية في الأسطورة، اللاعقل (الجهل) من جديد . وبصيغة أخرى، "إن برنامج التنوير الذي كان يهدف لفك السحر في العالم، بغية التعبير عن فكرة التقدم... وتحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا على الطبيعة" (1)... حين مارس وظيفة الحَكَم ظل واقعا أسيرها، والدليل على ذلك يبدو لنا واضحا في انتصار مشروع المساواة القمعية الذي رسمته المنظمات الهيتليرية. (2)

نفهم من كل هذا، أن فكرة السيطرة أصبحت ثابت من ثوابت فلسفة الأنوار الفكرية، في حين كان من المفروض تحليلها ونقدها، مما ساعد على بقاء العلاقة بين الإنسان والطبيعة في حالة صراع، بحيث انعكس سلبا على حياة البشر. (3) كما نستخلص أيضا أن فكرة السيطرة... انطلقت مع إرهابات التنوير التي بدأت مع ديكرات الذي أشاد بالعقل الإنساني وقدرته على الوصول إلى الحقائق، إذا أحسن الإنسان استعماله. وفرانسيس بيكون الذي أكد على أهمية ودور التجربة الحسية في بناء المعرفة خاصة العلمية. إذ كان ديكرات يؤكد بأن غاية عملية التفكير ليست ميتافيزيقية، بل هي ذات طابع عملي - تطبيقي. إذ ينبغي على العلم والتكنولوجيا حسب رأيه أن تكون نافعة، وذلك من خلال منحنا خيرات مادية تعود علينا بالمنفعة. إذ ينبغي أن تضمن لنا صحة جيدة تسمح لنا بالإستمتاع في الحياة، (4) وذلك بجعل العقل بمثابة الأداة التي بواسطتها سيتم تحقيق هذه السيطرة، التي سقط في قاعها عالمنا المعاصر المتقدم صناعيا بعدما "انتصر العقل وحلت عقلنة صارمة خانقة قمعية، إذ أفرغ العالم من كل حمية ومن كل حماس وأسس للعقلنة التقنية التي قدمت لنا آلات رهيبة مذهلة، وأثرت تأثيرا قاسيا على حياة الشعوب التي تعيش "ثورات صناعية". (5)

وللتوسع في هذا الموضوع، فإننا نجد الفيلسوف والعالم الإقتصادي (كارل ماركس) - (1818-1883) (Karl Marx) في هذا المجال يصف لنا بشاعة وشراسة المجتمع البورجوازي ويؤكد أن أساس المأزق والورطة الأكثر ملموسة وذنوبية يكمن في تلك الأعمال الإعتيادية اليومية للنظام الإقتصادي البورجوازي، الذي يمثل في حقيقة الأمر نظاما يسوّي بين قيمنا الإنسانية والأسعار في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مط أنفسنا وتوسيعها سعيا وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة. لأن المجتمع البورجوازي لا يرد الإعتبار للكرامة

(1) ماكس هوركهايمر، ثيودور. أدورنو : جدل التنوير (شذرات فلسفية)، ترجمة: د. جورج كتورة، ط1، (لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2000)، ص : 23.

(2) المرجع نفسه، ص: 33.

(3) بومير كمال : مرجع سبق ذكره ، ص : 09.

(4) Dominique Folscheid : **les grandes philosophies**, 6^{ème} édition, (Paris-France : P.U.F, 2008), p.41

(5) محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي : مرجع سبق ذكره، ص : 11.

الإنسانية، وأنما يساهم في إعدام مختلف قيم الإنسان الروحية وكذا حرياته المكتسبة والممنوحة له.⁽¹⁾ إنه المجتمع الذي يعبد النقود ويؤمن بالمنفعة الخاصة التي تدفع بالإنسان إلى ممارسة عملية التجارة. وإن دلّ هذا على فكرة معينة، فإنها - حسب ماركس - تتمثل في أن الإنسان سيُعرف نهاية قيمته في مثل هذا المجتمع الإقتصادي الرأسمالي المملوء بالتناقضات الاجتماعية، باعتبار أن هذا العالم البورجوازي لا يؤمن إلا بمعادلة البيع والشراء من أجل كسب النقود التي أصبح الإنسان يعبدها، في حين أن ماركس يرى أنه "لا ينبغي على الإنسان أن يعبدها كصنم، لأنها في حقيقة الأمر ما هي إلا برابط اجتماعي يربط بين الأفراد في حياتهم اليومية".⁽²⁾ ولكن، نظرا لكون أن الواقع يشهد بأن الإنسان في ظل هذا الوسط البورجوازي لا يتمتع بأية حرية، لا تلك التي يكتسبها من خلال العمل الذي يصنع به قيمته، ولا تلك الممنوحة له طبيعيا، فإننا يمكن أن نحكم عليه مباشرة بأنه كائن مغترب، تم تحويله إلى بهيمة عمل، يشتغل لمدة زمنية تفوق القيمة المالية التي يتحصّل عليها.

الحقيقة أن هذه المعادلة التي توصل إليها ماركس تدل على أنه يقنّ العامل الذي جعل الإنسان كائنا مغتربا وسط المحيط الذي يعيش فيه، والذي يتمثل في طبيعة المجتمع الرأسمالي الذي يسعى جاهدا لتطوير وسائل الإنتاج بواسطة التقنية... التي تتميز بالطابع الإيجابي والبناء من حيث أنها تعتبر أساس تطوّر قوى الإنتاج. إذ لاحظ أن هذه التقنية موجهة في الحقيقة لتجسيد هذه السيطرة وبالتالي ينبغي تخليصها من هذه الممارسة التي تؤديها الطبقة الرأسمالية، بحيث تستقل التقنية من قبضة هذه الطبقة واستغلالها، ومن ثمة يمكن على غرار ذلك أن يتحقق التحرير الإنساني المنشود ويتم تجاوز حالة الإغتراب التي يعرفها الإنسان في ظل هذا المجتمع القائم على الإستغلال والسيطرة. وهذه المهمة هي التي تؤديها الطبقة العاملة (البيرولتياريا).⁽³⁾ فيا ترى هل استطاعت هذه الأخيرة أن تثور ضد السيطرة والقمع الممارس عليها من طرف الرأسماليين، في مثل هذا العالم المسيطر بتطوير وسائل إنتاجه ومنتجاته؟ هذا ما سنجيب عليه فيما بعد.

نفس المسألة يتطرق لها الفيلسوف الألماني (مارتن هيدغر) (1889-1976) (Heidegger)

(Martin)، بعدما أخضع عصره لمحاورة نافذة إلى أمهات مشكلاته المتمثلة أهمها في تسخير التقنية لفرض رؤية

⁽¹⁾ - مارشال بيرمان: حدائث التخلف، ترجمة: فاضل حتكر، (قبرص: مؤسسة عيال 1993)، ص: 101 .

- نقلا عن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، مرجع سبق ذكره ، ص: 8

⁽²⁾ JeanLacroix: **Marxisme, Existentialisme, Personnalisme**, 1^{re} édition, (Paris-France: P. U. F, 1949), p.39.

⁽³⁾ بومير كمال: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص: 65، 66.

تدميرية كانت الخطر الأعظم على العالم المعاصر الذي طغت عليه التقنية، بحيث لم يعد الإنسان قادرا على إقامة علاقة حميمة مع وجوده الخاص. بل حوّلت التقنية إلى موجود مغترب، يخضع لإرادتها، متابعا لحركتها الإنتاجية دون وعي أو قصد. لقد تم إخضاع كل شيء لعقلنة علمية يصعب اختراق مجالها والتفكير في خارج تماثلاتها. بدليل أن، التقنية الحديثة أهملت سؤال الوجود، وضاعفت من حجبها إلى درجة استحالة الإنصات إلى ندائه، في الوقت الذي أنشدت الأسئلة إلى مضاعفة مردودية التقنية، وتدعيم مراكز نفوذها. فهيدجر يؤكد بأن التطور التقني المعاصر هو الذي جعل الإنسان غريبا عن العالمي والتاريخي.⁽¹⁾ وذلك بعد أن راح ينبّه الإنسانية إلى خطورة تبريرات العلماء لنتائج العلم المدمرة، ولطغيان النسق التقني على حياة أصبحت أبرد من الجليد. ويؤكد أن عصر التقنية لم يأت من فراغ، وإنما سبقت هذه المرحلة تحولات علمية عظيمة في علم الفيزياء، أّت إلى إحياء هذه الطاقة واستغلالها في غير موضعها الإنساني... فهيدجر يرى أنه حينما تطورت العلوم المعاصرة مكّنت الفيزياء الحديثة الغرب من السيطرة على الطبيعة وإملاء إرادته عليها... حيث أفقدت تطور هذه العلوم فعالية المساءلة حول مصير الوجود، و توجهت إلى السيطرة وإلى إرادة الهيمنة. بمعنى آخر، إن التقنية حينما احتمت بالعلم، عقلنت كل شيء وشدته إلى نظريات علمية، تحولت إلى خطر دائم، إذ أصبح كل شيء خاضعا لعملية الحساب. و ما يدعم هذه الفكرة، هو أنّ الحداثة - حسب هيدجر - سعت منذ القرن السابع عشر مع ديكارت إلى تحقيق ما يسمى بريضة الطبيعة وتطهيرها من كل القدرات الذاتية، إذ أّى ذلك إلى قطع علاقاتها المباشرة بالإنسان،⁽²⁾ وذلك بخلق مسافة كبيرة تفصل هذا الأخير عن قيمه الروحية، التي من بينها وظيفة العقل المتمثلة في عملية التفكير، هذه الأخيرة أصبحت - حسب هيدجر - خارجة عن إطار التفكير.

ومالا يمكن الشك فيه، أن الفيلسوف (إدموند هوسرل) - (1859-1938) Edmund Husserl

أب الظاهراتية تطرق هو أيضا لمعالجة هذه الأزمة قبل تلميذه هيدجر، وذلك في كتابه الموسوم "أزمة العلوم الإنسانية والفينومينولوجيا المتعالية"، بحيث "يؤكد في هذه الدراسة أنّ أزمة الضمير التي كانت تعيشها أوروبا تعود في قسم كبير منها إلى التطور الأعلى للعقلية العلمية. والواقع أن العلوم حينها كانت تقدّم نظرية رياضية وموضوعاتية خالصة للطبيعة. وبهذا فهي تفرغ العالم أو الطبيعة والحياة من كل دلالة".⁽³⁾

⁽¹⁾ علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر «الفن والحقيقة» أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، (بيروت - لبنان: دار الفارابي، 2008)، ص: 183، 195، 199. - (بتصرف)

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص: 188، 189، 191.

⁽³⁾ جون ميشال بيسنيه وجون فرانسوا دورتييه وآخرون: فلسفات عصرنا (الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها، مذهبها، أعلامها وقضاياها)، ط1، إشراف: جان فرانسوا دورتييه، ترجمة: إبراهيم صحراوي، (بيروت - لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، ص: 44.

لثابت أنّ، السبب الأول والرئيسي الذي انجرت عنه هذه الأزمة -حسب هوسرل- يتمثل في تحوّل موضوعية العلوم إلى المذهب الوضعي، هذا الأخير الذي ليس في الواقع شيئاً آخر سوى الوهم أو "الخرافة" التي سبق لهوسرل أن كشف عنها من قبل، سنة (1911م) في إحدى مقالاته التي نشرها⁽¹⁾... وذلك باعتباره لا يتناول تلك القضايا الرئيسية التي تملأ حياة الإنسان، إنه يهمل قيم الإنسان الروحية ويغفل التساؤل في معنى الوجود الإنساني وغاية هذا الوجود الإنساني. هذا وبالإضافة إلى واقع أوروبا الذي يعكس أوضاع تلك الحرب الكونية التي خلّفت لدى هوسرل وعيا مهجنا لواقع التقنية وحافزا للتذكير بالقيم العقلية التي تفكر في ما هو إنساني وتقاوم اللامعنى الذي حفّز الفكر على اختيار سبيل الحرب واللاعقلانية بمختلف أشكالها مثل النازية والفاشية والنزعة التقنية. إن هذه الطريقة في التفكير تبدو لنا وكأنها نزعة نقدية، تنتقد العقل الذي انخرّف من تأدية وظيفته الإنسانية،⁽²⁾ وأصبح يلعب دورا سلبيا في حياة الإنسان. وهذا الانحراف في حقيقة الأمر هو الذي جعل هوسرل يفكر في ضرورة تشحين الفلسفة بعلم الرياضيات وجعلها كعلم دقيق يساهم بواسطته الفيلسوف الذي يعتبره هوسرل "مدرسا وقائدا للإنسانية"،⁽³⁾ في حل الأزمة التي تتخبط فيها الإنسانية المعاصرة.

في الحقيقة، لقد مثلت كل تلك الشخصيات الفلسفية الواردة إلى حدّ الآن في بحثنا هذا من فرانسيس بيكون إلى روني ديكارت مروراً بماركس و إدموند هوسرل وصولاً إلى مارتن هيدغر، الأسس أو الدعائم التي بنى بفضلها رواد مدرسة فرانكفورت نظرياتهم النقدية. وذلك نظرا لكونهم يؤكّدون على أنّ " العلم المعاصر مهيمن ومستبعد ومزبل للإنسانية، لأنّه أعمى عن القيم، لا يتعلق إلا بالأفعال والبراهين والتجارب والحسابات و النتائج التجريبية. فهو غير قادر على الحكم على القيم، بل هو مخرب ومهدم لها.⁽⁴⁾ وهذا ما يبدو لنا جليا في مجالات تحتل الصدارة في المواضيع التي يعالجها العلم الدقيق المعاصر، و التي لم تفسح المجال للقضايا الإنسانية أن تكون موضوعات من نصيب هذا العلم المعاصر، باعتبار أن هذا الأخير لا يستطيع أن يحلّها أو يفسّرها، وإنما سيحتهد من أجل فهمها فقط، وذلك لأن الظاهرة الإنسانية ليست بشيء يمكن إخضاعه لميدان التجربة. بدليل أن العلم المعاصر هو علم حسابي يخضع للدراسة ما هو مادي، فهو بعيد كل البعد عن مثل هذه القضايا الروحانية، لأنّها لا تخدم التطور الإقتصادي داخل العالم الرأسمالي.

(1) بونفكة نادية : فلسفة إدموند هوسرل (نظرية عالم الحياة)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012، ص: 141.

(2) محمد حسن الزاوي : الفنونولوجيا والمسألة المثالية، ط1، (بيروت - لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص: 22. - (بتصرف)

(3) فونر شنيدرس: الفلسفة الألمانية في القرن العشرين ، ترجمة: محسن الدمرداش، ط1، (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص: 65.

(4) جون ميشال بيسينييه وجون فرانسوا دورتييه، مرجع سبق ذكره، ص: 45، 46.

ومن بين هؤلاء الفلاسفة الذين ثاروا ضد طبيعة هذه المجتمعات المعاصرة التي جعلت من المال بمثابة السيد الذي يسيطر في السوق الحر⁽¹⁾ وبالتالي يتحكم في طبيعة العلاقات الإنسانية. سنركز في دراستنا هذه على أهم مفكر الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، وهو (هربرت ماركيز)^(*) (1898-1979) - (Herbert Marcuse) الذي "ساعد على تحريك نشاط المعهد العلمي والسياسي، ودعي فيما بعد بـ «مهندس النظرية النقدية»".⁽²⁾ بحث سنعمل جاهدين لكشف عيوب المجتمعات المتقدمة صناعياً التي نتجت عن التطور العلمي التكنولوجي المعاصر. وفي الأخير، بعد أن قمنا بالتقدم لهذه الأزمة التي يعاني منها عالم الغربي المعاصر، سنخطو خطوة جديدة إلى الأمام بحيث نشرع في سرد بعض الخصائص التي تطبع طبيعة المجتمعات المتقدمة صناعياً، ثم ننتقل إلى تبيان تلك الطبيعة أو النمط من النظام الذي أضفته هذه المجتمعات عليه، وكذا طبيعة الإنسان الذي يعيش في هذه المجتمعات. وذلك بالتقيد بتحليل هربرت ماركيز لهذه المجتمعات.

1- طبيعة المجتمعات المتقدمة صناعياً:

تتميز المجتمعات المتقدمة صناعياً سواء تمثل في المجتمع الرأسمالي أو المجتمع السوفييتي ببعض الميزات الخاصة التي تحدد طبيعة أو نمط الأنظمة المسيطرة فيها، وكذلك طبيعة الإنسان الذي يعيش فيها. فما يبدو لنا ظاهراً هو أنّ المجتمع الرأسمالي^(**) مثلاً متقدم ومتطور والدليل على ذلك يظهر في مختلف التقنيات التي يمتلكها والتي يدفع بها عجلة التقدم نحو الأمام. ولكن، ألا يمكن القول في بعض الأحيان بأن مثل هذه المظاهر خداعة؟ ألا يمكن القول بأنه هناك هدف وراء كل هذا التسارع نحو بلوغ ذروة التقدم والرفي بين بلدان العالم؟ ضف إلى ذلك، ألا يمكن الحكم بأن الغرض من كل هذه الوفرة هو السيطرة، وبالتالي فإن المجتمع المعاصر هو مجتمع السيطرة؟ ألا يمكن القول بأنه عالم عالم الصراع من أجل البقاء؟

(*) _ ولد في برلين. غادر سنة 1920م برلين إلى فرايبورغ - إم - فرايسغو حيث كان يدرسه هيدغر. هناك أتم دراسته الفلسفية، بحث نشر سنة 1932م أطروحته عن هيغل. اضطّر إلى الهجرة بعد صعود النازية للحكم، فهاجر إلى سويسرا وباريس أولاً، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث عّلم في جامعات شتى إلى حين وفاته. ارتبط بمدرسة فرانكفورت، بالتقاليد الفلسفية الألمانية بمجموعة من المقالات كتبها بالألمانية بين سنة 1933م و1938م والتي صدرت لاحقاً في كتاب مستقل بعنوان (الثقافة والمجتمع)، وفي دراسات في السلطة والأسرة التي كتبها بالتعاون مع أدورنو. ثم أصدر بالإنجليزية على التوالي: العقل والثورة: هيغل وصعود النظرية الاجتماعية (1941م)، إيروس والحضارة: مساهمة في فرويد (1955م)، الماركسية السوفيتية، تحليل نقدي (1958م)، وأخيراً الكتاب الذي أذاع شهرته في العالم: الإنسان ذو البعد الواحد (1964م). وكان آخر نص أصدره قبل وفاته: البعد الجمالي، نحو نقد الجمالية الماركسية. نقلاً عن: جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)**، (بيروت - لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ط1، ص: 576.

(1) André Piettre : «où va la société de consommation ? », en collaboration avec. Cardinal Daniélou et autres, La Revue de Paris, la livraison : 6 f 30, Paris, 1969, p.66.

(2) إبراهيم الحيدري : النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص : 134.

(**) _ الرأسمالية: هو نظام اقتصادي متميز بالمكننة والتخصص في العمل والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والمنتجات. - نقلاً عن: Armand Cuvillier - **Nouveau Vocabulaire philosophique**, 17^e édition, France, Librairie Armand Colin, 1956, p.30.

في الحقيقة، يرى ماركيز أن الطّاقة الهائلة التي يتمتع بها المجتمع المعاصر، مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدّمة (مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية ومجتمع الإتحاد السوفياتي) حققت له ما يسمى بالهيمنة والسيطرة على أفرادهِ. وهذه السيطرة هي في الحقيقة في نظر ماركيز تتجاوز - إلى حد كبير - كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفرادهِ، وذلك لأنّها كانت - على مر العصور - تأخذ شكلا لا عقلانيا من أشكال العلاقات الإنسانية كسيطرة حاكم مستبد مثلا، لهذا كان في وسع الإنسان دائما أن يعقلها ويفضحها ويطلب بوضع حد لها. بيد أن السيطرة الاجتماعية في عصر التقدّم التكنولوجي تتلبس طابعا عقلانيا مجرد سلفا كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها،⁽¹⁾ بحيث يجتهد النظام ويعمل على تحسينها وإخضاعها في لعبة الاستهلاك^(*)، بغية أن يجعل منها قوّ زائدة إلى قواه فتخدمه عوض أن تنفيه أو تنور عليه. وبهذا المعنى، يمكن الحكم بأن المجتمع المعاصر هو مجتمع السيطرة والهيمنة التي تعتمد على التقدّم التكنولوجي، إنه مجتمع يفرض التقدّم التكنولوجي، لأنّه كلّما ازدادت فيه التكنولوجيا في تطوّرها، فسح له المجال لممارسة الهيمنة والقمع على أفرادهِ. ولكن، يا ترى كيف يمكن للتكنولوجيا المعاصرة المتطورة، أن تمارس الهيمنة على الإنسان الذي من المفروض عليها أن توسع من دائرة حريته؟ أو هل يمكن للحضارة الغربية المعاصرة أن تمارس وظيفة مخالفة لطبيعتها المتمثلة في التطور؟ بصيغة أخرى، يا ترى فيم يكمن سر هذا التناقض؟

إن سر هذه القضية يتجلى لنا في تلك الحيلة الماكرة التي يستعين بها الرجال الرأسماليون، الذين جعلوا من "الإشهار التجاري بمثابة الوسيلة التي توقّض في المستهلك مجموعة من الدوافع التي تثير الرغبة في اقتناء المنتوجات الصناعية والتكنولوجية الراقية"،⁽²⁾ وذلك من أجل تحقيق حلمهم المتمثل في السيطرة. وفي الحقيقة، إن هذه الظاهرة تبرهن - بحسب ماركيز - بأن المجتمع المعاصر هو:

"مجتمع لا عقلاني برمته، لأن تطوّر إنتاجه لا يؤدي إلى تطوّر الحاجات والمواهب الإنسانية تطوّرا حرا، بل على العكس من ذلك تماما، فإننتاجيته لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمعت تطوّر الحاجات والمواهب الإنسانية وفتحتها

⁽¹⁾ قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز، ط1، (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م)، ص:8.

⁽²⁾ Yohan Gicquel : **Nos théories et propos sur le comportement du consommateur**, France, Le Génie des Glaciers éditeur, 2008, p.118.

(*) - هي خاصية ووظيفة العالم الاقتصادي المعاصر المتطور صناعيا وتكنولوجيا، الذي يركز بدرجة كبيرة على ثرواته المنتجة أو الأشياء الاستهلاكية. - نقلا عن:

_ Armand Cuvillier : **Nouveau Dictionnaire Philosophique**, op. Cit, p.43.

الحرّ (1)

بدليل أن التقنية المتطورة هي الأداة التي يفرض بها المجتمع المعاصر سيطرته الكلية على الإنسان، فهي القوة التي تتحكم في النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام مشروع للسيطرة.⁽²⁾ وما يدعم هذه الفكرة - حسب ماركيز - هو أنّ، العالم التكنولوجي المعاصر تسيّره وتتحكّم فيه نخبة من رجال الحكم الذين يمارسون السلطة بطريقة قمعية، إذ يمكن القول أنّ، هذه النخبة لم تساهم في خدمة طموحات الإنسان، بل عملت على تلوّث المحيط الذي يقيم فيه بحيث أصبح خاضعا للنظام العسكري من جهة، و لمبدأ المردود والمنافسة الذي شوه طبيعته الحقيقية وأفقده بعده الجمالي الأصيل الذي كان يتمتع به، والذي هو في الواقع مخالف تماما لطبيعة الحياة المعاصرة القبيحة والفسادة التي تتمثل غايتها في هدم قيم الإنسان الروحية.⁽³⁾ من جهة أخرى. وهذا يعني أن التكنولوجيا المتطورة لا تهتمّ بالعالم الإنساني بحيث تتساءل مثلا في معنى الوجود الإنساني، وترد الإعتبار للقيم الإنسانية الروحية، بل على العكس من ذلك، لقد هيمنت على الوجود الإنساني من خلال التحكم في الإنسان عن طريق الآلة، أي تحويل طبيعة ذلك العالم التي تتطابق وتتماشى مع طبيعة الإنسان، إلى عالم تطغى فيه الآلة والتقنية، عالم يفقد فيه الإنسان لطبيعته الإنسانية. يقول ماركيز في هذا السياق وهو يصف لنا طبيعة هذا العالم المعاصر ما يلي:

"وجدنا أنفسنا أمام مظهر مزعج و محزن يتسم به المجتمع المتقدم
صناعيا، إنه: الطابع العقلاني للاعقلانية. هذا الطابع الذي يتجلى لنا
في هذه الحضارة المنتجة، الفعّالة التي تستطيع أن تحقق نموا وتكاثرا
واسع النطاق... وتتمتع بالقدرة على تحويل ما هو مخرب ومهدم إلى
بناء وتطور. وذلك من خلال تحويل عالم الأشياء إلى أبعاد تستقطب
الإنسان جسدا وروحا فيتعلق بها... والدليل على ذلك، أن إنسان الحضارة
المعاصرة يتعرف على طبيعته في السلعة، إذ يجد روحه في سيارة من آخر

(1) هيرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت - لبنان: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2004)، ص: 4.
(2) كمال بومنيّر: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص: 55.

(3) Herbert Marcuse : **contre-révolution et révolte**, 1^{ère} édition, trad. Didier Coste, (Paris- France : éditions Du Seuil, 1973), p.83.

طراز وفي المنزل المريح ومعدات الطبخ...⁽¹⁾

هذا وبالإضافة إلى العديد من الأدوات التكنولوجية التي توفرها الحضارة المعاصرة من أجل أن تحقق غاية واحدة هي السيطرة من خلال إستهلاك هذه المنتجات. ولعل أفضل مثال يصف لنا هذه الظاهرة الأخيرة، هو ملاحظتنا مثلاً مجموعة من الرجال أو النساء في مطعم معين، يجلسون على طاولة ويضعون هواتفهم النقالة على هذه الطاولة، يتلذذون بأشهى المأكولات من جهة، ويقوم كل واحد منهم، بين الحين والآخر بإجراء مكالمات هاتفية.⁽²⁾ إن هذه الظاهرة تدل على أن المجتمع المعاصر هو مجتمع تجاري تتحكم فيه لعبة الإستهلاك. لأن الغرض من اختراع الهاتف النقال يتمثل في استهلاك المال من حين لآخر.

أكثر من ذلك، إن ما يحدث في المجتمع الصناعي المتقدم الذي تسيطر عليه التكنولوجيا، هو أن هذه الأخيرة تبذل جهداً كبيراً لإقناع الإنسان بأن ما تفعله هو تحقيق لما يصبو إليه. إذ يرتبط الإنسان بفكره وواقعه من خلال ما تصنعه له هذه الأجهزة من زيف. أي أنه يرتبط بهذا الواقع ويعتقد أنه هو الذي خلقه ويجب عليه العمل على المحافظة عليه، في حين أنه لا يحافظ إلا على دوام سيطرة التكنولوجيا عليه وعلى الحياة بصفة عامة. لهذا أصبح من العسير تحقيق الثورة العالمية الشاملة، إذ هل من المعقول المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يومياً قدرته على تنمية الإنتاجية وتوفير الحياة الرغيدة والرفاهية لأعضائه؟ طبعاً، إنه من المستحيل تحقيق هذا الحلم نظراً لكون أن أفراد المجتمع الحالي أصبحوا يدافعون على الوضع الراهن، ويدعمون هذا الوضع الاجتماعي الراهن، ويناضلون ضد الحلول البديلة التي تهدد هذا النظام القمعي.⁽²⁾ لقد أصبح الإنسان داخل العالم المعاصر خاضعاً في لعبة الإستهلاك، إنه أصبح يرغب في الخضوع، والسبب في ذلك يرجع إلى كون أن:

"الجهاز الإنتاجي، الخيرات والخدمات التي يوفرها وينتجها تفرض علينا النظام الاجتماعي الذي سيسود... فوسائل النقل، والسهولة في اكتساب السكن، وفي توفير التغذية والملبس، هي إنتاجية تفرض أكثر فأكثر تلك المواقف والعادات... التي تربط المستهلكين بالمنتجات... ولكن هذه المنتجات تشكل شعوراً خاطئاً في حقيقة الأمر... أكثر من ذلك، إنها إذا أصبحت مفيدة ومقبولة من عدد كبير من الأفراد في طبقاتهم الاجتماعية الأكثر اتساعاً، فإن قيم الإشهار ستساهم في إضفاء

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **L'homme unidimensionnel**, trad. De Monique Wittig, (Paris - France : les éditions de minuit, 1968), p.34.

⁽²⁾ ويليام جرايدر: «عالم واحد من المستهلكين»، بالإشتراك في كتاب: ثقافة الإستهلاك: الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة، ترجمة: ليلي عبد الرزاق، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص:33. - (بتصرف)

⁽³⁾ فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ط1، (بيروت - لبنان: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2005)، ص: 583، 584.

أسلوب جديد في الحياة، إذ تتخذ هذه الأخيرة شكل الفكر والسلوك اللذين يصنعان عالم البعد الواحد.⁽¹⁾

أي أن النظام الإقتصادي المعاصر المتطور سواء تمثل في النظام الرأسمالي في الغرب أو النظام الاشتراكي المتقدم في الاتحاد السوفييتي، يقوم بتزيين الحياة للأفراد الذين ينتمون إليه من كل الجوانب، ويسهل لهم أسلوب العيش والتأقلم في الحياة فينخرطون فيه بمحض إرادتهم، إلى درجة أنهم يغفلون ذلك. كما يؤكد، بأن العامل الرئيسي الذي ساهم في تحيينهم في لعبة هذه الأنظمة الإقتصادية المتقدمة، هو كون هذه الأخيرة متقدمة ومتطورة، ولعل ذروة هذا التطور تبدو جلية في تلك الآلات التي ابتكرها كبار الرجال الرأسماليين الذين يسهرون على خدمة أوامر الحكم المؤسسي. وبصيغة أخرى، إن هذه المجتمعات المتقدمة حققت لأفرادها سعادة هشة، تحوي كل صفات القلق والخوف والتعاسة. إذ فقد الإنسان المعاصر في ظل هذه السعادة الهشة المزيفة حريته، كما فقد وعيه... وبهذه الطريقة "ينكمش البعد الخلاق الداخلي للإنسان. البعد القادر على النقد والاحتجاج والمعارضة والتمرد، ويصبح الإنسان في هذا المجتمع إنسانا ذا بعد واحد يفقد الوعي بالتناقض بين عقلانية النظام التكنولوجي ولاعقلانية الوعي الإجتماعي، يفقد الوعي بالتناقض بين العقلانية السائدة والحرية المفقودة، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ويصبح كائنا سطوحيا، مستسلما، عاجزا، راضيا باستسلامه وعجزه اللذين لا يعيها.⁽²⁾ ومن المؤكد، أن من بين القوى التي ستنصهر وتذوب فيما يسمى بلعبة الإستهلاك نجد الطبقة العاملة (العمال). يقول ماركيز في كتابه الموسوم "الإنسان ذو البعد الواحد" ما يلي:

"إن ذلك الموقف السلبي الذي تتمتع به الطبقة العاملة يضعف ويتراخي في العالم التكنولوجي الجديد. ولا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي الذي يسلب المجتمع القائم.⁽³⁾

لأن هؤلاء العمال الذين كانوا في الماضي يمثلون القوة الرافضة للأوضاع المزرية القائمة، أصبحوا هم الذين يدعمون النظام الرأسمالي عن طريق شراء منتجات هذا المجتمع وتصريفها. وذلك يعود إلى تلك العملية الإنتاجية

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **l'homme unidimensionnel**, op. Cit. pp. 36, 37.

⁽²⁾ محمود أمين العالم: هربرت ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، ط1، (بيروت - لبنان: دار الآداب، 1972)، ص: 67.

⁽³⁾ هيربارت ماركوز: مصدر سبق ذكره، ص: 67. - (بتصرف).

التي تطّور من نوعية المنتوجات الصناعية لرفع مستوى المعيشة. بمعنى آخر، لقد أصبح للعامل في مثل هذا المجتمع مصلحة في بناء النظام وازدهاره، باعتبار أنّ هذا المجتمع من جهته هو أيضا يسهّل طريقة العيش لهذا العامل، كأن يوفر له السيارة والتلفاز والثلاجة بأرخص الأسعار، بشرط أن يبقى هذا العامل مقيدا بديون. فبفضل هذه الطريقة السليمة سيتم إدماج الطبقة العاملة في النظام بشكل كامل، عن طريق تقليص أظافرهم الثورية والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم.⁽¹⁾ إذ يدل هذا الإنخراط أنّ الطبقة العاملة لم تعد أداة التغيير، لأن التناقض لم يعد قائما بل تم تسويته بطلا من أن تكون الطبقة العاملة أداة الثورة أضحت الثورة قوة مضادة للثورة وذلك بتأثير الخطة المعتمدة من طرف الحكام الذين يسهرون على تحويل التناقض الكامن بين الرأسمالية والعمال إلى مصلحة واحدة تتمثل في الإبقاء على النظام القائم.⁽²⁾ ومعنى هذا أن طبقة العمال التي كانت تمارس وظيفتها النقدية إبان القرن التاسع عشر، حيث ترفض وتثور ضد الأوضاع اللاإنسانية المسيطرة آنذاك، أصبحت خاضعة في ظل النظام القمعي المعاصر. وهذا هو ماركيز يؤكد في هذا الصدد "أن التحول الراديكالي للنسق الاجتماعي، ما يزال يعتمد في النسق الرأسمالي المتقدم، على الطبقة العاملة".⁽³⁾ بدليل أنها أصبحت تمثل العامل الرئيسي الذي يساهم في تهدئة الأوضاع في ظل مجتمع بيروقراطي يتسم بكل الخصائص التي تتناقض مع إنسانية الإنسان.

يواصل ماركيز تحليله هذا المطبق على المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا فيضيف قائلا في كتابه الذي نشره قبل بروز "الإنسان ذو البعد الواحد" و الموسوم: "الماركسية السوفيتية، تحليل نقدي"، ما يلي:

"إنّ مهمة البروليتاريا تتلخص في دحض النظام الرأسمالي، و لكن، إذا استمرت الرأسمالية في العمل بطريقة عادية من أجل رفع مستوى الحياة الذي تعيش فيه هذه الطبقات الكادحة. فإنّ هذه الأخيرة يمكن أن تتحول إلى عنصر من عناصر النظام الرأسمالي، وذلك في إطار لا يحقق مهمتها المتمثلة في الثورة، وإنّما تصبح ذا طبيعة إيجابية تخدم النظام القائم... إذ تخلق حالة من الإستقرار و الثبات والّواج و الإزدهار الذي يعرفه النظام الرأسمالي. في مثل هذا الوضع ستعرف الطبقة البروليتارية سقوطها تحت سيطرة الأفكار «الرأسمالية» ومنافعها (الإقتصادية).

(1) فؤاد زكريا: هيرت ماركيز، ط1، (الإسكندرية- مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، 2005)، ص: 261. - (بتصرف).

(2) شحاتة صليحة: النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، ط1، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2009)، ص: 131.

(3) أحمد سليمان أبو زيد: نظرية علم الاجتماع. رؤية نقدية راديكالية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، ص: 328.

وبكل إختصار، ستعرف البروليتاريا مرحلة انتقال لخدمة المنفعة الواقعية للرأسمالية⁽¹⁾.

إذ يصف لنا في نصه هذا مدى ذكاء ودهاء الرأسماليين الذين ساهموا مساهمةً مآلة من أجل تحويل الطبقة العاملة من قوة سلبية (ثورية)، إلى قوة إيجابية تدعّم نظامهم الإقتصادي المتقدّم، وذلك عن طريق العمل على إخماد نار الثورة، التي تعتبر بمثابة القوّ أو الحرك الذي يحرك العمال، إذ تتم المحافظة على الكرامة الإنسانية كما يتم استرجاع الحقوق المفقودة. وتمثل الحيلة التي ركز عليها الرأسماليون لتحقيق غايتهم هذه، في العمل على تطوير الجهاز الإنتاجي، الذي سيتم بالإعتماد عليه إنتاج منتجات جدّ متطوّرة. وهذا من المؤكد هو العامل الرئيسي الذي ساعد على جلب العمال لاقتناء هذه المنتجات المتطوّرة من جهة، وهو الذي يبين لنا بأن هؤلاء العمال أصبحوا كائنات مستهلكة فقط، أي أنها مقيدة بيولوجيا، من جهة أخرى.

كما لا يفوتنا أن نذكر أنّ هذا التقدّم العلمي والتقني، أدّى في ظلّ المجتمع المتقدّم صناعياً إلى ضرورة إدخال تعديلات على وضع العامل، وخاصة على مستوى شروط وظروف العمل، من حيث أن هذا التقدّم العلمي والتقني قلّل من الكدح و العناء في العمل، غير أنّ ذلك لم يلغ الإستغلال الذي يعانيه العامل في النظام الرأسمالي، بل كان يرمي إلى إدماجه وتكييفه مع إيقاع الأشياء (Le rythme des choses)، بمعنى أن يحاكي الآلة أثناء عمله وتقليد حركاتها حيث تصبح هذه الأخيرة وكأنها تمارس عليه نوعاً من "التنويم المغناطيسي" إن صحّ التعبير⁽²⁾. إنّه - الإنسان العامل - بهذه الصفة يصبح هو والآلة شيئاً واحداً، لقد تمّ تشيئته من طرف النظام القائم بحيث أصبح عاجزاً عن تأدية وظيفته الثورية التي كان يمارسها ضد الوضع المسيطر في القرن التاسع عشر للميلادي.

في الحقيقة، هذه هي الطريقة المنتهجة من طرف المجتمع الصناعي المتقدّم الذي يعمل على امتصاص قوى السخط المتمردة عليه، ويجعلها قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم بحيث تجعل لنفسها مصلحة في استمرار هذا الوضع... لقد أصبحت الطبقتان المتضادتان البورجوازية والبروليتاريا، لهما معاً مصلحة في الإبقاء على الأوضاع الراهنة، بحيث لم تعد الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي أداة أو واسطة للتغيير الاجتماعي⁽³⁾.

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **le marxisme soviétique**, 1^{ère} édition, trad. de. Bernard Cazes, (Paris-France: éditions Gallimard, 1963), pp. 21, 22.

⁽²⁾ بومير كمال: جدل العقلانية في النّظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (ماركوز نموذجاً)، ص: 67، 68.

⁽³⁾ زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 31. - (بتصرف)

وما لا جدال فيه، أن ما ترتب عن هذا الخضوع للنظام الرأسمالي يتمثل في تجريد هاتين الطبقتين البورجوازية والبروليتارية من مبادئهما وقيمتيهما الأصلية. "فالطبقة الرأسمالية، تقليدياً، طبقة ليبرالية تزدهر في ظلّها الحريات البورجوازية المعروفة: حرية الرأي، والكلام، والتجمع، وتكوين الأحزاب والمعارضة الخ... بحيث كانت هي المزايا التي جعلت المرحلة الرأسمالية تمثل تقدماً كبيراً بالقياس إلى المرحلة الإقطاعية السابقة عليها. غير أنّ هذه المزايا في المجتمع الرأسمالي المتقدم تلغي نفسها، بل تتحول إلى عيوب. فالتعددية، التي تتمثل في وجود كثرة الآراء والإتجاهات والأحزاب تتحول بالتدريج إلى واحدة..."⁽¹⁾ بحيث تغيب المنافسة بين الآراء، ويظهر الإتفاق وقبول الرأي الذي يصدر عن النظام القائم، وأما فيما يخص الطبقة الثانية والمتمثلة في البروليتاريا فإنّ "التغير الذي يطرأ عليها في المجتمع الرأسمالي المتقدم، أخطر بكثير، فالمفروض حسب النظرية الماركسية التقليدية، أنّ هذه الطبقة تنظر إلى نفسها على أنّها ضمير الإنسانية كلها، وعلى أنّها الطبقة القادرة على تخلص البشرية من مظاهر الشقاء والظلم... ولكن التطور الفعلي الذي حدث في المجتمع الرأسمالي، منذ مطلع القرن 20م بوجه خاص، أدى إلى إدخال تغيير جذري على الطبقة العاملة وموقفها من النظام الرأسمالي القائم."⁽²⁾

ومما لا شك فيه، إن العامل الرئيسي الذي اتخذته الرأسماليين كحيلة لإخضاع العمال هو القرض. ولكن هذه المرة يختلف في طبيعته عن ذلك الذي ساد في العصور الماضية عندما كان الفقير يتحصل على الخبز من عند الخباز عن طريق القرض. والدليل على ذلك، أنه أصبح منظم من طرف المنتجين في حد ذاتهم، وذلك من أجل أن يبيعوا أكبر عدد ممكن من منتوجاتهم كوسائل النقل والأجهزة المنزلية. هذا وبالإضافة إلى الصور الإشهارية التي تتضمن معاني لاعقلانية تبين لنا أن الحضارة الغربية المعاصرة تنعت بأنها تمثل بامتياز ما هو سمعي - بصري.⁽³⁾

أما من زاوية أخرى، فإنّ ما يساعد الأنظمة الإقتصادية المعاصرة - كالنظام الرأسمالي السائد في الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، والنظام الاشتراكي المتقدم القائم في الإتحاد السوفياتي من جهة أخرى - على تحقيق سيطرتها، يتمثل في كونها تبسط قواها في السيطرة لتشمل بذلك كل من ميدان العمل ومجال التسلية، الذي هو أيضاً لا يسلم من طغيان وسيطرة هذا الآخر الذي يتوفر على خدمات ذات الطابع الإستقطابي المذهل، والذي يتضمن في داخله على عامل المراقبة الذي تعتمد عليه مختلف الأجهزة السياسية والعسكرية التي تتمتع بإرادة قوية

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 32.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص: 33، 34.

⁽³⁾ André Piettre : «où va la société de consommation ?», op.cit, pp. 68, 69, 70.

وفعالة.⁽¹⁾ تتجلى لنا واضحة من خلال استغلال المجال العلمي والتكنولوجي مثلاً، من أجل خلق تقنية جديدة تساهم في تحديد طرق وأساليب التدمير، بحيث تصبح هذه الطرق والأساليب موهمة، أي أنّ الأنماط الجديدة للعدوان تدمر دون أن تجعل أيدي الإنسان قذرة، أو تجعل جسمه يتلوث، أو تجعل عقله يشعر بالجرم، فالقاتل اليوم يظل نظيفاً جسمى وكذلك عقلياً. وذلك لأن عمله لا يزيد على الضغط على (زر) بسيط لتتم العملية الإجرامية بنجاح ودقة.⁽²⁾

هكذا نفهم، أنّ الوجه القبيح الذي تتسم به حضارتنا المعاصرة - حضارة القمع - هو أنّ التصنيع والعلم والتكنولوجيا أصبحت وسائل للقمع، بدلاً من أن تؤدي وظيفة تحرير الإنسان من تلك الحتميات التي تقيده. أو أن تكون وسائل للتحرر، ذلك لأن هذا التقمّ التقني الذي يمكنه تلبية كل الحاجات الحيوية في ظرف مدّة قصيرة، اتخذ منعرجاً، إذ اتجه إلى الطريق المعاكس، والسبب في ذلك هو أنّ التطور الذي ترتّب عنه إنتاج وفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادته، ولا لإشباع حاجات الإنسان الحقيقية، بل لإشباع نهم المنتجين إلى الربح وإلى مزيد من الإنتاج... الذي يزيد من حدة القمع، فكلّما تقدّمت حضارتنا من الناحية العلمية والتكنولوجية كلّما ازداد القمع فيها. ومن هنا يأتي التناقض الهائل الذي يمزق حضارتنا. ومما لا شك فيه، أنّ هذا التناقض يتجلى في كون أنّ عصرنا الحالي مزود بإمكانيات تسمح له ببناء حضارة لاقمعية، إلّا أنّ الواقع يشهد العكس من ذلك. نظراً لكون المبدأ المهيمن في حضارتنا المعاصرة يتمثل في مبدأ العائد (le principe de rendement) الذي ظلّ هو المسيطر فيها، وهو الصورة الوحيدة لمبدأ الواقع.⁽³⁾

ولقد أكد ماركيز أنّّه هناك علّتين رئيسيتين مسؤولتين عن قيام هذه الحضارة القمعية في عصرنا الحالي رغم توفر جميع الإمكانيات لقيام ما يسمى بالحضارة اللاقمعية. وهاتان العلّتان تتمثلان حسبه في:

"سيطرة مبدأ المردودية، الذي يعتبر بمثابة المبدأ الموجه للمجتمعات المتقدمة صناعياً بحيث تستند إليه وتعتبره الأساس الذي تقوم عليه والذي يوجهها في سيرورة ممّتلة ومنتشرة تقوم على المنافسة من أجل الربح والكسب... ويتم خلال هذه السيرورة

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **contre-révolution et révolte**, op. Cit, p.17.

⁽²⁾ Herbert Marcuse: **Négations**, pp. 263-265

- نقلاً عن: قيس هادي أحمد، مرجع سبق ذكره، ص: 118 .

⁽³⁾ قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 119، 120. - (بتصرف)

عقلنة السيطرة إلى حد كبير: إذ يكون المسار الذي يتبعه العمل الاجتماعي يؤمن دوام واستمرار المجتمع لتحسين ظروف الحياة.⁽¹⁾

فمساهمة النظام المعاصر المتقدم صناعيا في رفع مستوى المعيشة هو العامل الذي جعل الإنسان المعاصر يتأقلم مع طبيعة هذه الأنظمة البيروقراطية التي تضطهده وتقمعه. إذ يمكن القول من هنا، إن العيب الذي يميز حضارتنا المعاصرة هو سيطرة مبدأ المردودية فيها، بحيث يفسح المجال للمنافسة بين مختلف الشركات التي يتكون منها العالم الإقتصادي الرأسمالي فيؤدي ذلك إلى تحقيق وفرة في إنتاج منتجات جد راقية تسمح "بقمع مناطق كانت تعد محرومة فيما سبق والمتمثلة في حرية الإنسان الداخلية"،⁽²⁾ أي قمع الجانب البيولوجي في الإنسان، من أجل تحيينه في مناخ غير اجتماعي يناقض حرياته الحقيقية.

وبالإضافة إلى ذلك، إن مبدأ المردودية و بحكم نمط العمل المتبع فيه، في ظل المجتمع الأمريكي الصناعي البيروقراطي الذي تستغله صفوة صغيرة، عندما يدفع بالإنسان في عالم الشغل، فإنه يغرقه في عالم الإغتراب. يقول ماركيز في هذا السياق وهو يصف ظاهرة الإغتراب، التي يتخبط فيها إنسان المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا ما يلي:

"إن الإنسان الذي يشتغل داخل مصنع في المجتمعات المتقدمة صناعيا لا يتلذذ بطعم الحياة الذي يحلم به، والذي يرغب فيه، لأن هذه المجتمعات تقوم على مبدأ المردودية الذي يحول الإنسان إلى كائن يقوم فقط بملأ فراغ تلك الوظائف التي تفرض عليه ... إن فرض العمل عليه بهذه الطريقة لا يسمح له بالتعبير عن حاجاته، و لا يعكس ملكاته التي يؤد أن يحييها عن طريق العمل وإنما هو أولا وقبل كل شيء منغمس في عالم الإغتراب، هذا العالم الذي يكون فيه العمل مغتربا، لا يشبع حاجات ورغبات الإنسان"⁽³⁾

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **EROS et civilisation**, trad. J. G. Hény et B. FRAENKEL, (Paris- France: éditions de minuit, 1968), p50.

⁽²⁾ حسن محمد حسن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (ماركيز نموذجاً)، (الإسكندرية - مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دون تاريخ)، ص: 118.

⁽³⁾ Herbert Marcuse : **EROS et civilisation**, op. Cit, p.50.

فالإنسان كما يرى ماركيز مستلب في إطار هذه المجتمعات المعاصرة، وأساس ظاهرة الإستلاب يتمثل فيما يسمى "بالخطة" التي هي نوع من التنظيم الأعلى يفرضه الحكم المؤسسي على كل فرد، ويمارس على الجميع نوعاً من الإرهاب غير المنظور، وهي أقوى الوسائل التي يستخدمها البيروقراطيون الإقتصاديون والسياسيون في السيطرة على المجتمع،⁽¹⁾ وجعل الإنسان كشيء مادي أو بتعبير آخر، كائن متشيع، إذ يصبح هو والسلعة المنتجة شيئاً واحداً لا يمكن التمييز بينهما. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

" في هذا العالم الذي يسيطر فيه مبدأ المردودية يتحول كل من الجسد والروح إلى أدوات أو وسائل نتيجة العمل المغترب. مما يعني أنّ الإنسان يحقق وجوده كأداة مغتربة تلخص مهمتها في تجسيد منفعة المؤسسات الحاكمة. أي أنّ ماهيته تتحدد تبعاً للمردود الذي يحققه، لا أكثر ولا أقل." ⁽²⁾

وفي الأخير، نصل إلى القول أنّ المجتمعات المعاصرة - سواء تمثلت في المجتمع السوفييتي أو المجتمع الأمريكي، التي تمارس فيها الحكم نخبة من الحكام يسعون دائماً إلى تحقيق أغراضهم الخاصة - اتخذت من مبدأ المردودية كـليّة الأساسية التي تهيمن بها على شعوبها، بطريقة عقلانية. هذا فيما يخص العلة الأولى التي جعلت من حضارتنا المعاصرة حضارة قمعية. وإلى جانب سيطرة مبدأ المردودية نجد أيضاً ما يسمى بالقمع الإضافي، وهو غير ضروري ومصطنع وغيروبر. لهذا السبب نجد ماركيز يميز بين نوعين من القمع:

أ- قمع أساسي: وهو الذي تختمه الضرورة البيولوجية، إنّه الأساس المنظم للعلاقات الحينية بين الناس، وهذا نوع من القمع لا يناقش ماركيز مسألة استبعاده أو إزالته.

ب- قمع إضافي: وهو الناتج عن قيود اجتماعية تضيف إلى تلك القيود الضرورية الطبيعية قيود إضافية لا يبرّر لها على الإطلاق، وتفرض هذه القيود الإضافية أشكال السيطرة الاجتماعية ونظمها ومصالحها عبر التاريخ. وهنا يشلّد ماركيز ضرورة استبعاد هذه القيود، إذا أراد الإنسان أن يعيش حراً ومتحضراً في آن واحد.⁽³⁾

⁽¹⁾ Nikolovi Novikov : **Organizational Society**, p.152-177.

- (نقلاً عن: قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره: ص: 138، 139)

⁽²⁾ Herbert Marcuse : **EROS et Civilisation**, op. Cit, p.51.

⁽³⁾ قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 184، 185.

أما فيما يخص طبيعة القمع الممارس في حضارتنا المعاصرة كما بين لنا ذلك الدكتور (فؤاد زكريا) في كتابه الموسم: "هربرت ماركيز"، وهو يتحدث على لسان (ماركيز)، هو "قمع غير ضروري، وإنما هو مصطنع من السهل التخلص منه عن طريق إجراء تغيير جذري في الأسس التي تقوم عليها حضارتنا الهنئة، فعلى حين أن الضرورة الطبيعية، التي تتمثل في ندرة الموارد لتلبية الحاجات، كانت فيما مضى تحتّم القمع وتجعله أمرا لا مفر منه في بناء الحضارة، فإن الوفرة التي حققتها الحضارة المعاصرة تجعلها غير مضطرة إلى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية، فالقمع الحالي هو مجرد قمع معتمد ومصطنع أوجده الإنسان المعاصر نفسه، وهو المسؤول الوحيد عنه. وبعبارة أخرى، إن العلاقات الاجتماعية والسياسية - لا العوامل الطبيعية - هي التي تؤدي إلى القمع السائد الآن، وهي التي تدفع المجتمع إلى تطبيق أساليب معينة في توزيع ثروته، تحتّم سيطرة البعض على البعض الآخر.⁽¹⁾

وإذا كان القمع الممارس في حضارتنا المعاصرة يرجع سببه إلى ذلك الإنتاج الوفير الذي يعد كمساهمة من طرف الأنظمة المتقدمة صناعيا، بغية أن تحقق أغراضها الخاصة، فإننا نفهم أن المجتمع المعاصر هو أيضا مجتمع الوفرة، إذ تتجلى لنا هذه الوفرة في الخصائص الرئيسية لهذه الحضارة المتمثلة فيما يلي:

- 1- إنه يعكس قدرة صناعية وتقنية وافرة تنفق إلى حد كبير في إنتاج وتوزيع السلع الكمالية وأدوات الدمار والمصنعية المخططة والمعدات العسكرية وشبه العسكرية.
- 2- إنه يوفر مرتفع من المعيشة إذ تمتد فيشمل قطاعات من السكان كانت بعيدة عن الإمتيازات من قبل؛
- 3- درجة مرتفعة من التركيز على القوى الاقتصادية والسياسية مرتبطة بدرجة مرتفعة والتنظيم والتدخل الحكومي في الاقتصاد.⁽²⁾

يتابع ماركيز تحليله للمجتمعات المتقدمة صناعيا لهدف الكشف عن عيوبها فيقول في "إيروس والحضارة" :

"في المجتمعات الصناعية المتطورة، يمارس فيها السيطرة مجموعة من الأفراد، يتمثل غرضهم في تثبيت والمحافظة عليها في موضع يتمتع بامتياز، بحيث يتم الإغلاء من فعاليتها (السيطرة). مثل هذه السيطرة لا تقصي التقني المادي

⁽¹⁾ زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 269.

⁽²⁾ هربرت ماركيز: فلسفات النقي (دراسة في النظرية النقدية)، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، (القاهرة - مصر: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2011)، ص: 249.

والذهني... ولكنها تحافظ على البؤس والضغط اللاعقلين... وذلك بغية
تحويل الكائن الإنساني إلى أداة يتميز بأنه أكثر حساسية، وأكثر ليونة. وبهذا
المعنى، إنّ المجتمعات المتقدمة صناعيا خلقت ثروة اجتماعية كبيرة، وذلك من
أجل خدمة غاياتها الذاتية.⁽¹⁾

بصيغة أخرى، إنّ هذه السيطرة تمارسها المؤسسات الاقتصادية والإدارية باسم المعرفة العلمية والتقنية، وذلك
لتقليص عالم الحياة واستعباد الإنسان وجعله يذوب داخل هذه المؤسسات بحيث يفقد حريته واستقلاله الذاتي
(L'autonomie). ولكي تحقق هذه المؤسسات غرضها هذا تقوم بتحويل المعرفة العلمية والتقنية إلى أداة
تستعمل وتوظف في السيطرة على الإنسان قصد إخضاعه لأجهزة الإنتاج الضخمة، و المؤسسات الإدارية
والبيروقراطية والإستهلاكية التي يجب أن يكيف الأفراد أنفسهم مع ضغوطها و مطالبها، و يضطرون من أجل
ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى "عدم الشعور" بالقمع الذي تمارسه عليهم
تلك الأجهزة و المؤسسات التي أصبحت توحد أنماط سلوكهم، بل و تخلق فيهم حاجات مادية و روحية زائفة
كما أكد هربرت ماركوز.⁽²⁾

والدليل على ذلك، هو أن النظام الرأسمالي المتقدم صناعيا أخضع ليس فقط الإنسان كجسد، كما كان
وضعه في القرن التاسع عشر بحيث يستغله النظام الرأسمالي لتحقيق غاياته. بل حين أيضا الجانب الذهني
والبيولوجي فيما يسمى بلعبة الإستهلاك، فتجاوز مفهوم الإستغلال (L'exploitation) الذي وظفه (كارل
ماركس) من قبل وسيطر على كل الكيان الإنساني بلحمه و روحه. بصيغة أخرى، إنّ النظام الرأسمالي عندما حقق
سيطرته على الإنسان، تجاوز مفهوم الإستغلال و لعل السبب في ذلك - حسب ماركيز - يرجع إلى كون أن:

"المجتمع المعاصر المتقدم تم إنتاجه داخل مجموعة من الأشياء والعلاقات
التي تتسم بطبيعة تقنية تستغل الإنسان بطريقة تقنية. بعبارة أخرى، إنّ الصراع
من أجل البقاء، إستغلال الإنسان والطبيعة أصبح يتم أكثر فأكثر بطريقة علمية
وعقلية."⁽³⁾

⁽¹⁾Herbert Marcuse: **EROS et civilisation**, op. Cit, p.51-88.

⁽²⁾كمال بومنيّر: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص: 47، 48.

⁽³⁾Herbert Marcuse : **l'homme unidimensionnel**, op. Cit, p.169.

وهو ما يعني أنّ السيطرة الممارسة في هذه المجتمعات المعاصرة على الإنسان من جهة، وعلى الطبيعة من جهة أخرى تمت بطريقة عقلية، إذ فكرت النخبة الرأسمالية في ضرورة تطوير الوسائل والأدوات التي سيتم بفضلها السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لمشئمة الإنسان، كما فكرت أيضا في تنظيم العمل داخل المصنع، وذلك بالتقليل من عبء العمل عن العامل المغترب والتقليل من ساعات العمل وتوفير ما يسمى بالعطلة الأسبوعية، وعطلة شهر كل سنة، وذلك من أجل تحسين نمط الحياة المهترئ. ولكن، ليس في إطار المنحى الذي سينظم حياة هذا الإنسان المعاصر، لأن "التصنيع في ظل العالم المتقدم صناعيا ما هو إلا بآلة جهنمية تسير في طريق معاكس لما هو إنساني، أي في طريق التحول ضد الإنسان نفسه وحلمه الحضاري. إنه بالمعنى العميق للكلمة، يشوه طبيعته، وبتشويبه له سيصبح كائن لا إنساني يفقد لقيمه الروحية."⁽¹⁾

بالإضافة إلى ذلك، يشير ماركيز عندما صرح بأن هدفه يتمثل في تبيان الخاصية النوعية التي تتميز بها هذه التكنولوجيا الأداتية باعتبارها تمثل شكل من المراقبة والسيطرة الاجتماعية،⁽²⁾ إلى قضية مهمة وهي أن المشكل الكبير يتمثل في ظاهرة السيطرة التي لازالت تفرض وجودها. يقول موضحا ذلك ما يلي:

"إنّ السيطرة لازالت تتواصل في تحقيق وجودها، لقد اتّسعت وامتدت مساحتها وذلك باعتمادها على الوسائل التكنولوجية، في الوقت الذي تعد هي في حدّ ذاتها تكنولوجيا، وهذه التكنولوجيا تبرز في الوقت الذي نجد فيه السلطة السياسية تمتص كل مجالات الثقافة. إذ تساهم التكنولوجيا في هذا العالم في إخضاع حرية الإنسان لمنطقها، وتوضح بأنّه من المستحيل أن يكون الإنسان مستقلا، أو أن يحدّد معالم الحياة التي يجذب العيش فيها. فيشهد الإنسان بهذا المعنى نقص في حريته التي تعكس خضوعه للمنتوج التقني الذي يوفر الرفاهية في الحياة، ويضخم إنتاجية العمل."⁽³⁾

إذ يؤكد في نصّه هذا أن العامل الرئيسي الذي يمارس السيطرة على الأفراد داخل هذه المجتمعات المتقلّمة صناعيا، يتمثل من دون أيّ شك في التطوّر التكنولوجي الذي حققته هذه المجتمعات. والدليل على ذلك يبدو لنا واضحا في كون أنّ النظام القائم في ظل العالم الرأسمالي المتقدم من الناحية الصناعية و التكنولوجيا يتولى خلق ما يمكن أن

⁽¹⁾ ر. بورون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: الدكتور سليم حداد، ط1 الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص: 495.

⁽²⁾ Herbert Marcuse: *l'homme unidimensionnel*, op. Cit, p.181. (بتصرف) -

⁽³⁾ Ibid., p. 182.

يسمى بالحاجات الكاذبة أو الزائفة لدى البشر. والتي كان النظام يحرص على إنتاجها من أجل القضاء على حرية الإنسان وجعله إنسان ذو بعد واحد، يحاول دائما التكيف في مجتمع البعد الواحد دون أن يعي ذلك، وغافلا أنه أهمل حريته الحقيقية حيث إستبدلها ب وهم الحرية.(1)

ومن أهم الأمثلة التي أوردتها ماركيز والتي تبين اغتراب الإنسان في المحيط الذي يعيش فيه من جهة، وسيطرة العالم المعاصر المتقدم صناعيا على كيان الإنسان بلحمه و روحه، جسده وعقله من جهة أخرى، بحيث تجعل منه بمثابة كائن مشيء من طرف النظام القائم، فاقدا لقيمته الروحية، يفكر بمنطق المنتج التقني الموفر له، ويرى فيه ماهيته على الرغم من انقياده به، نجد تلك السيارة المتعددة المميزات الجميلة من جهة والقبوحة من جهة أخرى، تخلق في صاحبها حالي القلق والحيرة اللتين تحركان فيه عملية التفكير، هذه الأخيرة التي تنطلق بتأثير هذا المنتج الموفر، أي بتأثير الشركة التي أنتجت هذه السيارة مثلا. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"إنني أسوق سيارة جديدة، أختبر جمالها، نظافتها، قوتها... ولكنني أعني أنها ستلف في زمن قصير نسبيا وأنها ستكون بحاجة إلى إصلاح، و أن جمالها عادي وهيكلها ليس متينا وقوتها لا مجدية... وأنني لم أجد مكان لتبنيها. ثم أجد نفسي و أنا أفكر بسيارتي..."(2)

بمعنى أنه على الرغم من كل تلك الخصائص الإيجابية المتوفرة في هذه السيارة، كالإستراحة وريح الوقت أثناء التنقل، إلا أنها لا تخلو من العيوب والتي في مقدمتها أنها ليست بسيارة مثالية، فهي معوضة للإتلاف والزوال. ذلك لأن صاحب للشركة الذي يوفرها ينتج سيارات معوضة للإتلاف كي ينجح في عملية البيع وكسب النقود، وذلك بغية تحقيق مصلحة الشركة التي تنتجها، وكذا مصلحة صاحب هذه الشركة، لأن:

"صاحب المصنع... لا بد له هو الآخر أن يعيش. فالأجور والضرائب مرتفعة أكثر مما ينبغي..."(3)

(1) زولتان تالز نظرية الإجتماعية ونقد المجتمع (الفلسفة والإجتماعية للمدرسة النقدية)، ترجمة وتقديم: د. على ليلة، مصر، كلية الآداب - جامعة عين

الشمس، 1992، ص: 69.

(2) هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت - لبنان: دار الآداب، 1988)، ص: 238.

(3) المصدر نفسه، ص: 239.

هكذا كشف ماركيز عرقلك الخصائص التي تميز المجتمع المعاصر المتقدم تكنولوجيا من كل النواحي، هذا المجتمع الذي يسعى دائما إلى تحقيق هدفه المتمثل في خلق عالم البعد الواحد، بعد أن قام بامتصاص كل القوى المعارضة. وذلك بعد أن وصف أهم القسمات المميزة للعالم الحديث، كقدرة المجتمعات البشرية على زيادة إنتاجيتها، وزيادة نسبة السلع المنتجة قياسا إلى الحجم الكلي للسكان. أي مضاعفة إجمالي ثورة المجتمع بصورة هائلة دون أن يتضمن هذا أي إشارة إلى جانب العدالة أو الإنصاف في توزيع الثروة بين أبناء المجتمع. ونجد أن ماركيز قد أدرك بأن جوهر هذا الإنجاز يتمثل في توافر سبل من الأدوات التقنية النابع من المصادر الجديدة للطاقة التي تتميز بها الآلات والمكينات وتجهيزات الإنتاج الضخم،⁽¹⁾ الذي يتلخص هدفه في استعباد وإخضاع أكبر عدد ممكن من الأفراد.

ومن خلال كل ما ذكرناه نصل إلى الحكم، أن العلم المعاصر هو الذي أدى في الحقيقة بعالمنا الراهن إلى مشارف الانحطاط وذلك أن فقد خاصيته الموضوعية التقنية والخالصة وأصبح بمثابة علم تقني يعتبر إحدى أدوات السيطرة الغربية على كل العالم، بحيث يعد مشروع تحرري ومشروع سيطرة، وهذان الوجهان حاضران باستمرار ومتداخلان... فالتقنية هي في جوهرها موقف استعمالي وأداتي ونفعي، بالدرجة الأولى، فخلفها هناك مجموعة من القضايا الخفية، اللاّمفكر فيها والتي تحكم التقنية وتوجهها دون وعي منها.⁽²⁾ ومن المؤكد أن هذه التقنية يتحكم فيها حكام المؤسسات التكنولوجية، "أصحاب العقول الممنهجة، يفكرون فيما لا يمكن التفكير فيه، ومن ثم فإنهم لا يفكرون. إنهم ينطلقون من مجموعات من الشروط المصاغة بشكل فرضي، من دون أن يكونوا قادرين على التيقن، عن طريق التجربة، من صحة الفرضيات التي انطلقوا منها. والحال أن هذه البنيات الفرضية للبنيات المقبلة تشكو على الدوام من الشرخ المنطقي... التي تسببت في بناء 'واقع' سرعان ما يسفر بدوره عن ويلات سلسلة من 'الوقائع غير الواقعية'. مما يدل على أننا هنا لسنا في إزاء علم مزعوم، بل إننا في إزاء جهد يائس تقوم به العلوم الاجتماعية، كما يقول (نعوم تشومسكي^(*))."⁽³⁾

(1) آر. آيه. بوكانان: الآلة والقوة والسلطة، ترجمة: شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص: 89.

(2) محمد سيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، (الدار البيضاء- المغرب: دار توبقال للنشر، 2000)، ص: 82، 83.

(*) نعوم تشومسكي أفرام: (1928 - ؟)، هو أستاذ لسانيات وفيلسوف أمريكي إضافة إلى أنه يعد عالم إدراك (الدراسة العلمية للعقل والذكاء)، وعالم بالمنطق (دراسة صور الفكر وطرق الاستدلال السليم)، مؤرخ وناقد سياسي. درس في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا لمدة 50 عاما... اشتهر بنقده للسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، ورأسمالية الدولة ووسائل الإعلام الإخبارية العامة، ويتجلى لنا ذلك واضحا في الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع (إدوار هيرمان) الموسوم: الاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام الجماهيرية (1988).

(3) حنة أرندت: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، (بيروت- لبنان: دار الساقي، 1992)، ص: 08.

والحقيقة أنّ ماركيز قبل أن يكتب مؤلفه الموسوم "الإنسان ذو البعد الواحد" الذي أحدث به ضجة في كل أرجاء العالم، نشر كتابا مهما جدا يحلل فيه وينقد الماركسية السوفيتية. إنه الكتاب الذي جاء بعنوان "الماركسية السوفيتية. تحليل نقدي." إذ كان الدافع الذي أدى به لنقد الماركسية السوفيتية هو أنه في العقد الثاني من هذا القرن، كان الكثير يعتقد بأن التجربة السوفيتية هي مبعث الأمل في أن يظهر نظام آخر تحتفي فيه نهائيا مظاهر الإستغلال وتزول فيه أساليب السيطرة المادية والمعنوية على الإنسان، وتحقق فيه لأول مرة حرية حقيقية للبشر. إلا أن ما لاحظته ماركيز هو أنّ هذه التجربة لم تحقق شيئا من هذه الأهداف وأنها على العكس مما تدعي، قد تنكرت للمبادئ الأصلية التي قامت من أجل وضعها موضع التنفيذ.⁽¹⁾ فهذا هو الدافع الرئيسي الذي دفع به ليميز بين الماركسية الأصلية والماركسية السوفيتية. ويرى بأن الأولى تعكس تلك المبادئ الأصلية التي دعا إليها ماركس كالحرية والمساواة والعدالة... الخ التي ستسود في العالم الشيوعي الذي تتم فيه عملية توزيع الثروات بكل مساواة، بعد أن تقوم الطبقة البروليتارية بتفجير الثورة ضد النظام الرأسمالي. والثانية تتمثل في القمع والإضطهاد والعقاب الذي كان يمارسه ستالين^(*) (1878-1953) (Staline) في أحد المعتقلات المتواجدة في سيبيريا بحيث كان العقاب يمارس على كل من يحاول الثورة على الواقع الذي يفرضه. لهذا راح يصف الماركسية السوفياتية بصفة السخف فيقول موضحا ذلك في كتابه "الماركسية السوفيتية" ما يلي:

"إن سخف الماركسية السوفيتية يعكس سخف الوضع التاريخي، أين أصبحت المبادئ الماركسية الأصلية بمثابة وعود فقط...، وقوى الإنتاج الجديدة في هذا العالم تخدم تطوّر أدوات القمع."⁽²⁾

وبمعنى آخر، إن ماركيز يؤكد في قوله هذا بأن تلك القيم التي تتكون منها الماركسية الأصلية أصبحت غير فعالة وذات طبيعة سلبية في ظل المجتمع السوفيتي، فقيمة العمل مثلا أصبحت لا تعبر عن كرامة الإنسان، بل العكس إنها تساهم في خدمة الحكم المؤسسي الذي يضطهد الإنسان. وكأن العمل أصبح لا يساهم في تحرير الإنسان وإنما يقمعه، أي أنّ الإنسان لم يعد يعمل وإنما النظام هو الذي يستغله من أجل تحقيق أغراض معينة. أكثر من ذلك، إن صفة السخف هذه تتجلى لنا في العمل على تسييس تلك القيم الماركسية الأصلية. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

(1) فؤاد زكريا: مرجع سبق ذكره، ص: 36.

(*) - هو جوزيف فيساريو نوفيتش ستالين (1878/12/18) - (1953/03/05). يعتبر قائد الإتحاد السوفيتي. عرف بقسوته وقوته وأدّه قام بنقل الإتحاد السوفيتي من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي مما مكّن الإتحاد السوفيتي من الانتصار على دولة المحور في الحرب العالمية الثانية و الصعود إلى مرتبة القوى العظمى. ولد في مدينة (غوري) في الإمبراطورية الروسية لإسكافي يدعى (فيساريو) أمّ فلاحة تدعى (إيكاترينا). نقلا عن: www.wikipedia.org.com

(2) Herbert Marcuse : le marxisme soviétique, op. Cit, P. 115.

"إن من بين خصائص المجتمع السوفييتي، ما يسمى : بتسييس القيم، إن هذه الخاصية تمثل السمة العامة للأخلاق السوفيتية." (1)

بمعنى أن، المجتمع السوفييتي يمارس حيلة مأكرة، تتمثل في العمل على تسييس تلك الأخلاق التي كانت فيما مضى بمثابة المعيار الوحيد الذي يميز به الإنسان بين الخير والشر، وذلك من أجل الوصول إلى تجسيد أفعاله للأخلاقية كالسرقة والقتل وكل الصفات القبيحة التي يجني بها أرباحه الخاصة. فهذا هو ماركيز يميز مثلاً بين الحرية الطبيعية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها وتلك التي يفرضها النظام، بحيث ينصح إنسان هذه المجتمعات المعاصرة على ضرورة إتباع تلك النصائح الصادرة عن خطاب ضميره الذي سيبنى له عالم الحرية. يقول في هذا السياق ما يلي:

"إن عملية التفكير، والشعور تفرض الحرية ولكن، تلك الحرية التي تنتمي إلى الفرد، وليست تلك التي تخدم الدولة والمجتمع القائم. إن الأفكار والعواطف الفردية وما ينبعث منها من تعابير، ينبغي أن تكون ملكاً له، ينبغي أن يستعملها، ويوجهها، متبعاً في ذلك مختلف ملكاته ووعيه هو، لا ينبغي عليه أن يطيع بكل سهولة القواعد الشاملة التي يضعها النظام القائم، ولكن من الواجب عليه أن يقوم هو بوضع تشريعاته الأخلاقية." (2)

يواصل ماركيز بحثه في طبيعة الأخلاق السوفيتية، فيعمد مباشرة إلى وصف وظيفة الأخلاق الشيوعية التي سادت مع لينين فلاديمير (*) (1870-1924) "Lénine Vladimir Ilitch" فيقول ما يلي:

"إن وظيفة الأخلاق الشيوعية قد تم تحديدها في مقال لينين في المؤتمر الوطني الثالث (III) للاتحادية الشبابية الشيوعية الروسية، يوم 02 أكتوبر 1920م التي نصت على:

(1) Ibid., p : 287.

(2) Ibid., P: 289.

(*) هو مؤسس الحزب الشيوعي السوفييتي، والمنظر الثالث للمادية الجدلية بعد ماركس وإنجلز... تعلم في كازان بالمراسلة، وسجن سنة 1895، ونفي إلى سيبيريا سنة 1897... شارك في الثورة الروسية... من أهم مؤلفاته نجد: المادية والتجريبية النقدية 1909، كراسات فلسفية، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية 1916، الدولة والثورة 1918 طور فيها النظرية الماركسية عن الدولة كأداة للسيطرة الطبقية، وأضاف أشياء لم يذكرها ماركس وإنجلز، فقال بضرورة تحطيم جهاز الدولة البورجوازية، وإقامة دولة البروليتاريا، وديكتاتورية البروليتاريا، و ميز بين مرحلة الانتقال إلى الشيوعية التي شعارها: إلى كل حسب عمله، ومرحلة الشيوعية التي شعارها: إلى كل حسب حاجته، وفيها تضمحل الدولة. نقلاً عن: الحفني عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، من ط إلى ي، مكتبة مدبولي، 1999، ط2، ص: 1183، 1184.

ـ سلب الأخلاق التقليدية، بمعنى، رفض كل القيم والقواعد الأخلاقية التي تستند إلى المفاهيم "الدينية" المتعالية ، أو إلى المسلمات "المثالية" (1)

لأنّ القيم الأخلاقية ليست مشروطة أو مرتبطة بأية قوّة مطلقة متعالية، و إنّما الواقع الاجتماعي هو الذي يحدّها، وهذا الواقع -حسب لينين- يتمثل في ثورة البروليتاريا. و الدليل على ذلك هو أن الأخلاق الشيوعية التي لها علاقة مباشرة بالواقع المعاش تخدم حياة الطبقة البروليتارية، يحدّها العمال، باعتبارها توفّر لهم منافعهم وأغراضهم. فالثورة -حسب لينين- تهدف إلى تحقيق هدف معيّن... يتمثل في دحض و زوال ظاهرة استغلال العامل في المصنع. (2)

لقد كانت هذه بعض الخصائص التي يتسم بها المجتمع المعاصر المتقدّم صناعيا، سواء تمثّل في (المجتمع الرأسمالي) أو (المجتمع السوفيتي)، إذ من المؤكّد أنّها تلعب دورا كبيرا في تحديد طبيعة هذه المجتمعات التي تعكس شبح البعد الواحد. كما أنّه ليس هناك أيّ شكّ في قولنا أن طبيعة الأنظمة في هذه المجتمعات هي التي تحدّد ملامح هذا العالم الذي يؤمن بالسيطرة و القمع. ولكن، إذا كان النظام الإقتصادي - السياسي يلعب دورا فعالا في تحديد طبيعة المجتمع القائم فيا ترى ما طبيعة الأنظمة القائمة في هذه المجتمعات؟ بالإضافة إلى ذلك، ما هي الصفة التي تميز إنسان المجتمعات المعاصرة؟ بصيغة أخرى، ما هي الخصائص التي تتسم بها طبيعة الإنسان في هذه المجتمعات؟

2_ طبيعة الأنظمة المسيطرة في هذه المجتمعات:

في الحقيقة، إنّ هذا الوضع القائم في المجتمعات المتقدّمة صناعيا يؤدي دون أيّ شكّ إلى تكريس السيطرة والهيمنة الكلية على نشاطات الإنسان المعاصر، إذ يعبر ماركيز عن هذه الهيمنة الكلية بمصطلح الشمولية (*) (le totalitarisme)، التي أصبحت تسيطر وتميز المجتمع الصناعي المتقدّم (من خلال النموذج الأمريكي والسوفيتي). (3) يقول في هذا السياق ما يلي:

(1) Herbert Marcuse : **Le marxisme soviétique**, op. Cit, P. 292.

(2) Ibid., P. 293.

(*) - هو نظام سياسي تكون فيه كل نشاطات الإنسان خاضعة في لعبة النظام القائم. - نقلا عن:

- Armand Cuvillier : **Nouveau Vocabulaire Philosophique**, op. Cit, p.187.

(3) كمال بومير : **جدل العقلانية في لأظريّة الدّقيّة لمدرسة فرانكفورت، (ماركوز نموذجاً)** ، ص: 138. - (بتصرف)

إنَّ الطريقة التي نظّمت بها هذه المجتمعات الصناعية قاعدتها التكنولوجية تؤدي بها إلى الميل لتطبيق النّظام الشمولي (الاستبداد السياسي).⁽¹⁾

بدليل أنّ مصطلح "الشمولية" و"الدولة الشمولية" تم استعمالها لأوّل مرّة في ميدان القانون والسياسة... وأنّ مثل هذا النمط من النّظام السياسي كان يعكس بصفة خاصة النّظام الألماني الهتلري... وفيما بعد أصبحت الشمولية يقصد بها نزعة تتصف بها بعض الأنظمة التي تم تمييزها عن باقي الأنظمة الأخرى بمبدأ التركيز (la concentration) الذي تمارسه هذه السلطات في نفس الجهاز أو العضو الذي تنتمي إليه...، بصيغة أخرى، "إنّه نظام يعكس طريقة أو نسق معيّن يهدف للتنظيم عرف ليس فقط في النظام "الشمولي النازي" ولكن تجسّد أيضا في النظام "الشمولي الستاليني"..."⁽²⁾ أي أنه يعتبر بمثابة نظام انتهجه الحكام الديكتاتوريون الذين جعلوا من القوة الركيزة الأساسية التي ستحقق لهم منافعهم الخاصة. أكثر من ذلك، إن الواقع المعاصر يشهد على أن، النّظام الشمولي لا يقصد به فقط تلك الحالات من البربرية و البؤس التي يجسدها الحكم المؤسّساتي. ولكنه يمكن أن يصاحب معه أيضا بعض الميزات التي تتصف بها الديمقراطية، وإن لم يتحقّق ذلك فإنّه سيعمل جاهدا من أجل التحلي بمثل هذه الصفات.⁽³⁾

بمعنى آخر، إنّ الشمولية ليست فقط مصطلحا تنصف به تلك الأنظمة و الحركات السلطوية والديكتاتورية التي عرفتها أوروبا في فترة ما بين الحربين العالميتين، كالنظام الفاشي^(*) أو النازي^(**) الذي يتميز بالاستبداد وإرهاب الدولة ومناهضة الديمقراطية وقيمها السياسية (الحريات، العدالة، حقوق الإنسان...). بل إنّ ما نشهده اليوم هو بروز شكل جديد من الشمولية الخاصة في المجتمع الصّناعي المتقدّم الذي أصبح يتميز بجملة من الإمكانيات والطاقت الهائلة على المستوى التكنولوجي والتي أصبحت أساسا للتنظيم العقلاني وللفعالية والإنتاجية والأداء، لكنّه مع ذلك أنتج في الوقت نفسه السيطرة على الإنسان.⁽⁴⁾ يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

⁽¹⁾ Herbert Marcuse: **L'homme unidimensionnel**, op. Cit, P.29

⁽²⁾ Jean Michel- Palmier: **sur Marcuse**, (Paris: Union Générale d'édition, 1968), pp.113,114.

⁽³⁾ Ibid, P.114.

^(*) -النّظام الفاشي: هو نظام فكري و إيديولوجي يقوم على تمجيد الفرد على حساب اضطهاد جماعي للشعوب، و الفاشية تمثل سيطرة فئة ديكتاتورية ضعيفة على مقدرات الأمة ككل، طريقها في ذلك هو العنف وسفك الدماء و الحقد على حركة الشعب وحرته و الطراز الأوروبي لهذا النّظام تجسّد مع سلطة الزعيم الديكتاتوري الإيطالي (موسوليني). و هناك عشرات التنظيمات الفاشية التي ما تزال موجودة حتى الآن و هي حاليا تجد صداها عند عصابات متعددة في العالم الثالث.

^(**) -النّظام النازي: مذهب سياسي يشير مباشرة إلى نظام هتلر الذي تسلط في ألمانيا في ثلاثينيات القرن الماضي. و تشير النازية إلى حكومة مستبدة يترأسها نظام

ديكتاتوري يقوم على العنف و القوة في علاقاته مع شعبه ومع الدول الأخرى. - نقلا عن: www.wikipedia.org

⁽⁴⁾ كمال بومنيّر: مرجع سبق ذكره، ص:139. - (بتصرف)

"إنَّ النَّظَامَ الشَّمُولِيَّ لَا يَبْدُو لَنَا جَلِيًّا، وَلَا يَنْبَغِي حَصْرُهُ فَقَطْ فِي تِلْكَ الْأَفْعَالِ
النَّوَعِيَّةِ الَّتِي يُؤَدِّيهَا حَكْمٌ مَعِينٌ أَوْ حِزْبٌ مِنَ الْأَحْزَابِ، وَلَكِنَّهُ يَنْبَغِي أَيْضًا مِنْ
ذَلِكَ النَّظَامِ النَّوْعِي الَّذِي يَرْمِي إِلَى تَحْقِيقِ الْإِنْتِاجِ التَّقْنِيِّ. إِنَّ النَّظَامَ الشَّمُولِيَّ لَا
يَتِمَثَّلُ فَقَطْ فِي ذَلِكَ التَّنْظِيمِ السِّيَاسِيِّ الْإِرْهَابِيِّ، وَلَكِنْ، هُوَ أَيْضًا نَوْعٌ مِنَ التَّنْظِيمِ
الْإِقْتِسَادِيِّ التَّقْنِيِّ." (1)

بِمَعْنَى أَنَّ النَّظَامَ الشَّمُولِيَّ غَيْرَ مَنْحَصَرٍ فَقَطْ فِي الْمَجَالِ السِّيَاسِيِّ أَوْ فِي تِلْكَ الْأَنْظِمَةِ الْإِقْتِسَادِيَّةِ الْمُنْتَهَجَةِ، وَلَكِنَّهُ فِي
الْحَقِيقَةِ يَعْكُسُ أَيْضًا ذَلِكَ السَّيْرَ وَالتَّقَدُّمَ الَّذِي يَعِيشُهُ عَالَمُنَا الْيَوْمَ. وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ، هُوَ أَنَّنَا نَعِيشُ الْيَوْمَ فِي عَالَمٍ
مُجْزَأٍ إِلَى قُطْبَيْنِ، فَمِنْ جِهَةٍ نَجِدُ مَجْتَمَعَاتٍ صَنَاعِيَّةً مُتَقَلِّمَةً، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى نَجِدُ مَجْتَمَعَاتٍ تَسِيرُ فِي طَرِيقِ النَّمُوِّ،
وَتَسْعَى إِلَى اللَّحَاقِ بِهَذِهِ الدُّوَلِ الْمُتَقَلِّمَةِ. إِذْ يَحَافِظُ كِلَاهُمَا وَ يَدَافِعُ عَنِ النَّظَامِ الشَّمُولِيِّ، وَذَلِكَ فِي إِطَارِ الْإِتِّحَادِ
وَالْتَعَاوُنِ الْمَزِيدِ بِظَاهَرِهِ الْإِسْتِغْلَالُ، وَتَنْظِيمِ الْإِنْتِاجِيَّةِ التَّقْنِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ الَّتِي تَمِيلُ بِالضَّرُورَةِ إِلَى تَحْسِيدِ بَعْضِ الْمَظَاهِرِ
التَّوْتَالِيَّتِيَّةِ. فَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ تَوْظِيفِ مُصْطَلَحَاتٍ تَعْبِّرُ عَنْ حُرِيَّةِ الْإِنْسَانِ مِثْلُ: الْحُرِيَّةِ وَالطَّبَقَةِ، دَاخِلَ هَذَا الْمَنَاحِ
الْجَدِيدِ مِنَ الْحَيَاةِ الْمُؤَسَّسَةِ عَلَى الْإِنْتِاجِ وَالْعَمَلِ الَّذِي أَصْبَحَ بِطَبِيعَتِهِ شَمُولِيًّا، إِلَّا وَ أَنَّ مَارْكِيوزَ يَكْشِفُ بِأَنَّهَا جَرَدَتْ
مِنْ مَضْمُونِهَا النَّقْدِيِّ. (2)

وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ، هَذِهِ الْفِكْرَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ "الشَّمُولِيَّةَ السَّائِدَةَ فِي الْمَجْتَمَعِ الصَّنَاعِيِّ الْمُتَقَدِّمِ قَدْ تَحَوَّلَتْ فِيهِ إِلَى
نَسْقٍ أَوْ نِظَامٍ (système) كَلِّيٍّ، يَحِثُّ يَكُونُ فِيهِ كُلُّ نَشَاطٍ أَوْ فَاعِلِيَّةٍ مَا بِمَثَابَةِ السَّبَبِ الَّذِي جَعَلَ الْإِنْسَانَ
خَاضِعًا لِمُعَايِيرٍ وَقِيَمٍ وَأَهْدَافٍ الْعَقْلَانِيَّةِ التَّكْنُولُوجِيَّةِ الْمُتَمَثِّلَةِ خُصُوصًا فِي الْفَعَالِيَّةِ (l'efficacité) وَالْإِنْتِاجِيَّةِ (la
productivité) وَ الْمُرْدُودِ (Le rendement) تَتَضَمَّنُ هَذِهِ الْعَقْلَانِيَّةُ وَ الَّتِي عَوْضٌ أَنَّ تَوْذِي إِلَى تَحْرِيرِ
الْإِنْسَانَ وَ تَحْقِيقِ سَعَادَتِهِ فَإِنَّهَا عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ تَمَامًا أَخَذَتْ أَشْكَالًا جَدِيدَةً مِنَ السَّيْطَرَةِ عَلَى الْإِنْسَانِ". (3)
فَالذَّائِزَةُ بِحُكْمِ أَنَّهَا نِظَامٌ مِنَ الْأَنْظِمَةِ الشَّمُولِيَّةِ اكْتَسَبَتْ حَقِيقَتَهَا الْمُرْعَبَةَ مِنْ كَوْنِهَا تُخَفِّفُ أَنْوَاعَ السُّلْطَةِ اللَّاشَّرْعِيَّةِ،
بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْفِكْرَةَ الْأَسَاسِيَّةَ الَّتِي يَقُومُ عَلَيْهَا الْحُكْمُ النَّازِي هِيَ النَّقِيضُ التَّامُّ لِلشَّرْعِ وَ الْمُنْطَقِ وَ ذَلِكَ نِظَرًا
لِاعْتِمَادِهَا عَلَى مَبْدَأِ الْإِنْتِمَاءِ الْقَوْمِيِّ الْعَنْصَرِيِّ. وَ كُلُّ وَعْيٍ قَوْمِيٍّ هُوَ وَعْيٌ فَاشِيٌّ بِالضَّرُورَةِ لِأَنَّهُ قَائِمٌ عَلَى فِكْرَةٍ

(1) Herbert Marcuse: **L'homme Unidimensionnel**, op. Cit. P.29.

(2) Jean Michel - Palmier: **sur Marcuse**, op. Cit, PP.115, 116.

(3) كمال بومنيّر: مرجع سبق ذكره، ص: 139، 140.

نفي الآخر، وهو ينتج وسائل عنفه وقمعه في حالة تموضعه داخل السلطة السياسية.⁽¹⁾ والدليل على ذلك يتمثل في أهم الآليات التي تصف لنا حقيقة الوجه التوتاليتاري القبيح والبشع الذي يقوم عليه الحكم النازي، كتلك الآليات التي تدّعم السخرية والإبادة. إذ أصدرت النّخبة النازية مثلاً عدّة قوانين تحمل شعار ضمان الصحة العرقية لفائدة الجنس الآري، فوضعوا البشر تحت تصنيفات مختلفة، حيث جاء ذلك على السلم التالي:

• **المستهلكون الذين ليس لهم نفع اقتصادي:** مثل المعوقين والمتخلفين عقلياً والمصابين بالشيزوفرنيا^(*) والأطفال المعوقين والأفراد المتقدمين في السن ومصابي السل.

• **المنحلّون:** وهم الشيوعيون والشواذ جنسياً وعدد كبير من أعداء المجتمع الذين يتسمون بالسلوك غير الاجتماعي، مدمنو الكحول والعاهرات والمجرمون، ومدمنو المخدرات ومن لا مأوى لهم.

• **أعضاء الأجناس الدّنيا:** مثل السلاف^(**) والغجر^(***) واليهود الذين لا يوجد مبرّر قوي لوجودهم إلّا باعتبارهم مادة خاما توظف لصالح الجنس الآري الأرقى.⁽²⁾

كما تبدو لنا أيضاً بشاعة النّظام الإستبدادي الذي طغى في عالمنا المعاصر في طبيعة الحكم المؤسّساتي الخفي. أي في تلك الأفعال التي يمارسها ضدّ أفرادها. حيث تستخدم المؤسسات المتخصصة لتنفيذ الجريمة، وهي مؤسسات بيروقراطية منفصلة عن القيمة، تتجاوز الخير والشر، ولا تتساءل عن السّبب، وإتّما تطبّق فقط الأوامر، ولتحقيق ذلك نجدها تتساءل وتبحث عن الوسيلة فقط... والعاملون في هذه المؤسّسات لا يتّخذون قرار قتل الأطفال، بأنفسهم، ولا يتّخذون جريمة القتل بأيديهم، وإتّما هناك لجان متخصصة تجتمع لمناقشة مثل هذه المسائل بطريقة علمية وبيروقراطية وفي لغة محايدة تتّخذ القرارات في ضوء ما تراه هو الصالح العام. ثم يصدر الأمر في النّهاية...⁽³⁾ في الأخير، فهذه هي بعض الملامح التي يتّسم بها النّظام في المجتمعات المتقدمة صناعياً، هذا الأخير

⁽¹⁾ علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ط1، (بيروت-لبنان: منشورات مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ)، ص: 60.

^(*) - الشيزوفرنيا (schizophrénie): مرض عقلي يعود سببه إلى عدم الانسجام العقلي أو الذهني بمعنى: ظهور توتر في الساحة الذهنية والعقلية للإنسان. بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور انقطاع في تعامل الإنسان مع العالم الخارجي. وتظهر أعراض هذا المرض في ذلك الخوف الشديد عند الإنسان، بمعنى، تجاوز هذه الطبيعة الهيجانية عند الإنسان حدودها الطبيعية، إذ يصبح المصاب بهذا المرض يخاف لأنفثه الأسباب. نقلا عن: **le petit larousse - dictionnaire encyclopedique pour tous, (paris - france : librairie larousse, 1978) , p. 930.**

^(**) - السّلاف: أو الصقالية، هم جماعة عرقية لغوية يتحدثون باللغة السلافية يستقرون أسساً في أوروبا الوسطى، و أوروبا الشرقية، و دول البلقان. قاموا في العصور الأخيرة باستيطان آسيا الشرقية... هناك نظرية تخبر أنّهم يعود أصلهم إلى السهول الروسية الموجودة في المنطقة الواقعة في أوكرانيا و الأجزاء الجنوبية من روسيا.

^(***) - الغجر: ينقسمون بشكل أساسي إلى الرومن (في أوروبا) و الدومر (في الشرق الأوسط) يعتبرون من بين الشعوب التي تعرضت للاضطهاد النازي. أما في شأن تاريخهم وأصولهم، نجد آراء مختلفة، أحدهم يرى أنّهم من شعوب الهند و إيران ومناطق وسط جنوب آسيا، هاجروا من أراضيهم في حوالي القرن الرابع الميلادي فاستوطنوا في المجر، سربيا، البلقان، بولندا، السويد، إنجلترا... نقلا عن: ويكيبيديا الموسوعة الحرة .

⁽²⁾ عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، (دمشق - سوريا: دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، 2002م)، ص: 230.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 208. - (بتصرف).

الذي يدعي الديمقراطية وهو يختبئ وراء سيماته المتوحشة والبشعة التي بينت فيما بعد بأنه نظام توتاليتاري في أصله. ولقد صدق ماركيز الذي قال بأنه مجتمع يتصف بالطابع العقلائي للاعقلانية. إنه يوفر من جهة ويقمع من جهة أخرى.

3_ طبيعة إنسان المجتمعات المتقدمة صناعيا :

بعدما قمنا بعرض تلك الخصائص التي تتقاسمها المجتمعات المتقدمة صناعيا، والمتمثلة في كونها مجتمعات السيطرة والقمع، مجتمعات بلا معارضة، توتاليتارية، استبدادية من حيث النظام الذي تتبناه، مجتمعات أخضعت كل القوى المعارضة لها حتى أصبحت تتسم بمبسم البعد الواحد (L'unidimensionnalité) سنخطو خطوة أخرى نعمل فيها لوصف طبيعة الإنسان الذي يسكن في هذه المجتمعات المتقدمة صناعيا، وذلك بالتمعن في الإجابة عن الإشكالية التالية: هل للإنسان المعاصر حقوق يتمتع بها وحرية يسعد بها أم أنه مقيد بشبح البعد الواحد؟ يقول ماركيز في أحد نصوصه المهمة التي تبين غرض العقلانية التكنولوجية ذات الطابع اللاعقلاني، المتمثل في تشيئ الإنسان وجعله أداة تخدم فقط منافع السلطة، ما يلي:

"ليس هناك أي نسق علمي خالص يستطيع أن يضمن لنا تجسيد المهمة المتمثلة في بناء أو تأسيس هذا الواقع التكنولوجي الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة، ذلك لأن سر وتقدم العقلانية التكنولوجية هو في الحقيقة تقلم سياسي في جوهره. وهذا العامل الأخير يستعمل التقنية كي يجعل من الإنسان والطبيعة أشياء... بعبارة أخرى، أصبحت التقنية بمثابة الوسيلة التي تصحب معها عامل التشيؤ. وهذا الشكل من التشيؤ عرف اليوم بأنه أكثر فعالية."⁽¹⁾

إذ يشير في نصه هذا إلى فكرة مهمة مفادها، أن الأنظمة البيروقراطية المعاصرة استغلت أيضا الموضوعية العلمية وذلك من أجل أن تدعم سيطرتها على الإنسان والطبيعة فتجعل الإنسان يعيش بعيدا عن قيمه الّوحية التي تميّزه عن الحيوان الغير الناطق، أو كبهيمة يستغلها النظام المسيطر لتحقيق منفعه الخاصة. أكثر من ذلك، كائن فاقد حتى لإحساسه بالإغتراب، بدليل أن أفراد المجتمع الرأسمالي أصبحوا تائهين في عالم مليء بالتناقضات، يتوجهون

⁽¹⁾ Herbert Marcuse: **L'homme unidimensionnel**, op. Cit, pp.191, 192.

بأنفسهم إلى الوجود المفروض عليهم، والذي فيه يجدون تطورهم وإشباعهم... وهذه هي الظاهرة التي يسميها ماركيز "بالتشبؤ" الذي يقصد به، فقدان الإنسان لقيمه الروحية وكرامته الإنسانية، ولكل إنسانيته بصفة عامة، بحيث تحول إلى أداة، شيء... بتعبير آخر، إنه مشتاق لكرامته وحرّيته... وفقير في علاقاته الإنسانية، دمية سوقية... يتلاعب بها النظام المسيطر كما يحلو له.⁽¹⁾

ومما لا شك فيه، أنّ العامل الرئيسي الذي جعل هذا الإنسان المعاصر مشبئاً يتمثل في طبيعة الخبرة وقوة الذكاء اللتين يتمتع بهما هؤلاء الرجال الرأسماليين الذين زيفوا له سعادته في مختلف المنتجات التي اصطنعوها، إذ جعلوا له مجموعة غير متناهية من الرغبات في صورة منتجات مادية، وذلك عندما صنعوا مثلاً أدوات التجميل فتشيات المرأة المعاصرة وأصبحت "ترى شخصيتها في الأدوات المعاصرة كأحمر الشفاه الذي تجده فيه طبيعتها الأصلية."⁽²⁾ والدليل القطعي يشهد عليه الواقع المعاش حيث تحول فيه ذلك الإنسان الذي كان في الماضي بمثابة الأنا التي تفكر للتحرر من مختلف الحتميات التي تقيدها، إلى كتلة من الرغبات يتلخص شغله في الإستهلاك. وبصيغة أخرى، لقمّ قلب الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى كوجيتو الإستهلاك: "أنا أستهلك إذن أنا موجود"، فأصبح الإنسان يستهلك فقط ولو دولاراً واحداً في اليوم. يقول جورج زيناتي في كتابه الذي سبق ذكره ما يلي: "كلما زاد استهلاك الإنسان كلما زادت سعادته، استهلك واصمت، يبدو أنّ هذا هو شعار التكنولوجيا الحديثة. إذ ليس من غاية أخرى للحياة سوى زيادة القوى الشرائية أي كمية الإستهلاك إلى درجة نستطيع أن نقول فيها بأن معدل النمو الإقتصادي أصبح المقياس الوحيد للحضارة... وبهذا المعنى، قد تم نقل الإنسان من مساحة الأنا إلى عالم الإستهلاك، وبالتالي أصبح عبيد الرغبات."⁽³⁾

وفي الحقيقة، إن هذه الظاهرة هي التي دفعت بماركيز أن يكشف رفضه لطبيعة الحياة السائدة في ظل العالم المعاصر، ويؤكد أن الإنسان الذي يعبد المنتجات الاستهلاكية هو إنسان فقير بأغراض عالمه الخارجي، إذ يقول في هذا السياق ما يلي :

"إن الفرد الذي يضع أسمى هدفه، السعادة، في هذه السلع، يجعل نفسه عبداً

للناس وللأشياء. إنه سلمحريته. والثورة والرّفاهية لا تظهران أو تستمدان وفق

⁽¹⁾ حسن محمد حسن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (ماركيز نموذجاً)، ص: 198. - (بتصرف).

⁽²⁾ Yohan Gicquel : **Nos théories et propos sur le comportement du consommateur**, p.123.

⁽³⁾ جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص: 77، 78.

قراره الذاتي بل من خلال المصير المتقلب للظروف المهيمنة. وهكذا يخضع الإنسان وجوده لغرض موضوع خارجه. مثل هذا الغرض الخارجي من نفسه يمكن أن يفسد الناس ويستعبدهم إذا ما نظمت الظروف المادية للحياة بشكل تعس، أي إذا نظم إنتاجه من خلال فوضى المصالح الاجتماعية المتعارضة.⁽¹⁾

وهذا يعني، أن الإنسان الذي يخضع نفسه لإرادة هذا المجتمع المعاصر، هو إنسان تائه ومغترب لا يتمتع بأية قوة فعالة، يساهم بها في تغيير الحكم وتجاوز الفوضى التي يعيش فيها، بل العكس، إنه بمثابة كائن ضعيف تمت السيطرة عليه من طرف مؤسسات كبرى، تمارس فيها الحكم نخبة من الرجال الرأسماليين الأذكياء. ولكن، ألا يبدو لنا بأن تحليل ماركيز للمجتمعات المعاصرة يركز كثيرا على مفهوم السيطرة؟ لماذا استبدل مفهوم الإستغلال بمفهوم السيطرة؟

في الحقيقة، إن تركيز ماركيز على مفهوم السيطرة لدليل قطعي على أن ظاهرة الإغتراب التي يعيشها الإنسان اليوم لم تعرف حدودها في المجال الإقتصادي، بل امتدت وشملت حياته الجنسية أيضا، لقد أصبح الإنسان المعاصر مشيئ حتى من الناحية البيولوجية، نظرا لكون أن "طبيعة الأنظمة الاجتماعية للحضارة المعاصرة تستهدف الربح قبل كل شيء، وتبدل في سبيله كل شيء... تتخذ من الجنس سلعة تنتج بالجملة، وتباع وتشتري بالسوق، تقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صورة نمطية للجنس والتلهيل لها و فرضها على أذواق الناس فرضا. وتتسع أبعاد الجنس ظاهريا، إلى حد كبير، ويتدخل في كل جوانب حياة الإنسان. ولكنه يظل مع ذلك، بعيدا عنه محصورا في إطار يحدد المجتمع منذ البداية، حتى لا يصبح حرا طليقا."⁽²⁾ وبالإضافة إلى ذلك، إن ظاهرة الإستغلال التي عرفها الإنسان في ظل المجتمع الصناعي المعاصر، لا تتعلق فقط بالعامل الإنساني، بل تذهب حتى التدمير. لأن الإنسان المعاصر هو كائن صناعي ينهب الكرة الأرضية والحياة نفسها. وهذا النهب هو الذي يسبب في تلويث الهواء والماء بنفايات المصانع والأسلحة النووية، التي تهدد ديمومة الجنس البشري.⁽³⁾

في الحقيقة، هذا هو العالم المعاصر الذي يعمل دائما على تحيين مختلف القوى التي يتمتع بها الإنسان، إذ يحاول دائما أن يحصر الإنسان في لعبة الإستهلاك، وذلك من أجل الحصول على منافعه الخاصة. ومما لا شك فيه، أن الإنسان هو الذي يمارس مثل هذه التصرفات اللاإنسانية ضد قيمه الروحية.

(1) هيربرت ماركوز: فلسفات الوعي (دراسة في النظرية النقدية)، ص: 100.

(2) قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 121.

(3) ر. بورون وف. بوريكو: مرجع سبق ذكره، ص: 494. - (بتصرف)

ومما لا ريب فيه، أن هذا الواقع الكارثي هو الذي ميز إنسان الحضارة المعاصرة عن ذلك الإنسان القديم، إذ جعله كائنًا "قلقًا على الرغم من كونه يعيش في زمن السلم وفي جوّ التقدّم الإقتصادي، [وذلك] لأنّ عالم التكنولوجيا الذي يشكل محيطه المباشر، والذي فصله عن عالم الطبيعة الذي تطوّر فيه الإنسان أصلاً، فشل - أي عالم التكنولوجيا - في توفير حاجات الإنسان الأساسية التي لم تتغير ولم تتبدّل. ومن نواحي كثيرة يشبه إنسان العصر "الحيوان البري" الذي يقضي حياته في حديقة الحيوانات، فالإنسان الآن كهذا الحيوان... يتوفّر له الغذاء الكافي والحماية الكافية من القسوة، ولكنه يحرم من المثيرات الطبيعية الأساسية للعديد من وظائفه الجسدية والفكرية... وبهذا المعنى أصبح إنسان غريب ومعزول عن أعماق ذاته... لقد أصبح بلا هدف له، حيوان تكيفه الآلة... تخطط له وتسيطر عليه لمصلحة منظمات جماعية تخدم منافعها وأغراضها الخاصة فقط." (1) ولعل انحراف العقل من تأدية وظيفته النقدية، وتبنيه لمنطق عالم البعد الواحد المتمثل في القمع والسيطرة، يعد بمثابة العامل الرئيسي الذي جعل عالمنا المعاصر تسيطر عليه قوة أقلية تهتم بالحفاظ على ذاتها، متجاهلة أنه من الممكن أن يوجد واقع مغاير للواقع الاجتماعي السائد بالفعل. (2)

هكذا يمكن القول في الأخير، أن ماركيز نزع الستار الذي كان يغطي الوجه الحقيقي الذي يتصف به العالم المعاصر، وكشف بأنه عالم يمارس فيه العذاب والترهيب والعنف والقتل بطريقة منظمة... إلخ. إذ يصحّ بذلك في إحدى عباراته الشهيرة قائلاً ما يلي: "لقد تم تحويل العالم المعاصر إلى عنف منظم و مؤسّس." (3)

لقد قمنا إلى حدّ الآن بتبيان الخصائص التي تميز المجتمع المعاصر المتقدّم صناعياً، و التي تكشف لنا بأنّه مجتمع السيطرة و القمع، مجتمع البعد الواحد بصفة عامة تقيّد فيه الحريات الإنسانية. ثم انتقلنا إلى تبيان طبيعة الأنظمة التي تقوم عليها هذه المجتمعات، و بالتالي طبيعة الإنسان التي أضفتها هذه الممارسات الإستبدادية التي يمارسها الحكام المتسلطون. أما الآن، فسنخطو خطوة جديدة إلى الأمام من أجل أن نعرض مختلف تلك الآليات الجديدة التي تعتمد عليها هذه المجتمعات المعاصرة المتقدّمة صناعياً لتحقيق مشاريعها، و التي توصلت بالإعتماد عليها إلى بناء عالم جديد تنطبق عليه تسمية عالم البعد الواحد، هذا الأخير الذي يعيش فيه إنسان ذو بعد واحد.

⁰ رينيه دوبو: إنسانية... الإنسان (نقد علمي للحضارة العلمية)، تعريب: د. نبيل صبحي الطويل، ط2، (بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر والتوزيع، 1984)، ص: 49.

سليمان أبوزيد: مرجع سبق ذكره، ص: 329، 330. - (بتصرف)

(3) Marcuse Herbert : **contre-révolution et révolte**, op.Cit, p.166.

المبحث الثاني:

- آليات السيطرة المعتمد عليها في ظل المجتمعات المعاصرة
المتقلّمة صناعيًّا

التيّ تنظيم القمعي للجنسانية.

*تشية اللغة.

*إخضاع الثقافة والفن وتوجيههما.

*الإحتواء السياسي.

الفصل الثاني

النّهج النقدي الماركيزي كنموذج جديد للنقد الاجتماعي

المبحث الأول

تأثير النقد الهيجلي في بروز مشروع ماركيز النقدي

المبحث الثاني

تأثير تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في بروز موقف ماركيز من

المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا

المبحث الثالث

هربرت ماركيز وفلسفة فرويد الميتا-بسيكولوجية

المبحث الأول

- تأثير الديالكتيك الهيجلي في بروز مشروع ماركيز النقدي

* مفهوم الديالكتيك الهيجلي

* وظيفة الماركيزي لجوهر الديالكتيك الهيجلي

تمهيد:

لقد كانت تلك الخصائص والمميزات التي سبق وأن أشرنا إليها في محتوى الفصل الأول، تعكس طبيعة المجتمع المعاصر القبيح والشرير اللاعقلاني المتناقض مع المبادئ العقلية الأخلاقية، وذلك نظرا لسيادة روح الأنانية فيه، أي في المجتمع الرأسمالي الغربي والمجتمع السوفييتي الشرقي. إذ دفعت هذه الخصائص السلبية بمربرت ماركيز إلى أن يساهم هو أيضا مساهمة فعالة في بناء نمط نقدي، سلبى لمثل هذه المجتمعات المتقدمة صناعيا والمتكّن من (هيجل و ماكس و فرويد)، بحيث كان يرى في هذه الفلسفات بصيص الأمل الذي لعله يحقق حرية وسعادة الإنسان، باعتبار أن الحرية والسعادة هما اللتان تعبران عن كرامة الإنسان.

فإذا كان (هيجل) يؤكد في كتابه الموسم (محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ج1) أن الغاية من تغلغل ألّوح (العقل) في التاريخ تتمثل في تحقيق الحرية وذلك عن طريق حركية ألّوح أي ما يسميه هيجل الديالكتيك، فإن ماركيز لم تغفل عنه فرصه الإستفادة من هذا الجدل الهيجلي. وعندما نقول أنه استفاد من الجدل الهيجلي لا يعني أنه راح يعيد إحياء فلسفة هيجل، أو هيجل الذي كان يدعي المطلق، بل إن ما لفت انتباهه هي اللحظة الثنائية من هذا الجدل و المتمثلة في السلب (أو النفي). وإذا كان (كارل ماكس) يشير إلى "إمكانية وجود عالم بدون كدح"،⁽¹⁾ عالم شيوعي، يتم فيه توزيع الممتلكات بالتساوي، بحيث يتحقق ذلك عن طريق تغيير العالم، وليس بتفسيره فقط، فإن ماركيز، قد أثرت عليه أيضا هذه الفكرة. وإذا كان (سيغموند فرويد) يلح على "أن السعادة الكاملة لكي تكون ممكنة لابد من رفع القيود الاجتماعية"،⁽²⁾ فإننا نعتبر أن هذه الفكرة جعلت من فلسفته بمثابة السلاح المدّم الذي سيطّل به على كل ما هو خفي في باطن هذه المجتمعات من أجل أن يكشف عن أسرارها.

لقد استطاع ماركيز أن يجعل كل هؤلاء يتحدثون بلسان الإنسان المعاصر في المجتمع الصناعي المتقدم، إما من خلال نداء اللحظة الثنائية من الديالكتيك الهيجلي المتمثلة في النقد اللاذع الذي يسلب التناقضات الاجتماعية...، أو على شكل تحليل علمي ودراسة نقدية ومنهجية لأسس الصّواع الاجتماعية واغتراب الإنسان في عمله وإنتاجه، وتحديد مصدر ذلك الصّواع في (البنية الاقتصادية والاجتماعية) كما نجده عند ماركس، أو تحليل

⁽¹⁾ Robert w. marks: **the meaning of Marcuse**, p.29.

- نقلا عن: د. قيس هادي أحمد، مرجع سبق ذكره ، ص:21.

⁽²⁾ المرجع نفسه.

لأسس الصّراع في (البنية الغريزية)، كما نجده عند فرويد.⁽¹⁾ إذ يدل ذلك على مدى تأثير ماركيز بهذا المثلث الفكري الذي اعتمد عليه في بناء نهجه النقدي الجديد و الذي سنقوم بعرضه في الفصل الثاني من بحثنا هذا، بحيث نبدأ مباشرة بوصف الديالكتيك الهيغلي من خلال تبيان العنصر الجوهرى الرئيسى الذى أثر فى ماركيز. ثم ننتقل مباشرة إلى ذلك التأثير الذى مارسه عليه تحليل و نقد كارل ماركس لمجتمع التناقضات والنزاعات، مجتمع يستغل فيه الإنسان أخاه الإنسان، بحيث يغترب فيه هذا الأخير فكراً و عملياً (نظرياً وتطبيقياً). لنصل فى الأخير إلى إبراز مدى أهمية الفلسفة الفرويدية التى وصف فيها فرويد طبيعة القلق الذى يعيشه الإنسان المعاصر فى مناخ تسيطر فيه مختلف الاختراعات التقنية التى هيمنت على صحة الإنسان من الناحية النفسية و الجسمية، و كرامته من الناحية القيمة. إذ كان يرى بأنها مجتمعات قمعية بطبيعتها، تسبب دائماً فى ظهور مختلف الأمراض النفسية التى تعد بمثابة الشبح المخيف الذى يطارد الإنسان أين ما كان و فى كل لحظة زمنية.

هكذا، جاء مخطط الفصل الثانى من هذا البحث، بحيث أحبذ كثيراً أن تحمل الخطوة الأولى منه عنوان: تأثير النقد الهيغلي فى بروز مشروع ماركيز النقدي التى سنقوم فيها بالتعريف بالجدل الهيغلي من خلال تبيان أهميته، ثم سنباشر فى وصف ما سميناه بالتوظيف الماركيزى لجوهر الديالكتيك الهيغلي.

مما لا شك فيه، أن فلسفة هيغل تمثل لحظة حاسمة فى الفلسفة المعاصرة... و لعل أهمية فلسفته تعود إلى رفعها الفلسفة الألمانية إلى درجة الكونية، إذ لم يقف الإهتمام بفلسفة هيغل عند القرن العشرين، و الدليل القطعى على ذلك، هو أن الأعمال الفلسفية المنسوبة إلى مدرسة فرانكفورت تعكس حضوراً قوياً للهيغلية.⁽²⁾ وهذا هو الموضوع الذى سنركز عليه فى هذا المبحث الأول من الفصل الثانى، و ذلك باعتبار أنه يشكل أساس النهج النقدي الماركيزى، بدليل أن الديالكتيك الهيغلي مارس تأثيراً عميقاً فى فلسفة هيرت ماركيز فى الوقت الذى كان يفكر فى بناء نمطه النقدي الجديد المتكّن فى الأساس من هذا الديالكتيك و النقد الإجتماعى الماركسي و التحليل الفرويدي للحضارة المعاصرة. إذ كان ماركيز يرى فى الجدل الهيغلي الركيزة الأساسية التى تستطيع أن تزعم تلك التناقضات الإجتماعية، التى يعاني منها الإنسان المعاصر القلق من شبح مجتمع البعد الواحد. و ذلك نظراً لما تزخر به هذه الحركة الجدلية من ديناميكية تتجلى فى عملية النقد أو السلب التى تتقدم و تتطور من لحظة إلى أخرى، و كأنها تبدو لنا كثورة قائمة فى حيز العالم المجرد قبل أن يتم نقلها إلى العالم الطبيعى

(1) المرجع نفسه، - (بتصرف)

(2) حسن حنفي و آخرون: أوراق فلسفية (الفلسفة الألمانية)، (القاهرة - مصر: العدد السادس (06)، يوليو 2002م)، ص: 209.

الواقعي. ولكن، قبل القيام مباشرة بتبيان مدى تأثير الجدل الهيجلي في منظومة ماركيز النقدية ينبغي علينا أن نرجع إلى مفهوم الديالكتيك لدى فلاسفة اليونان.

1_ مفهوم الديالكتيك الهيجلي:

• أصل نشأة مفهوم الديالكتيك: في الحقيقة، إن أصل مفهوم الديالكتيك يعتبر إرث الفلسفة اليونانية مع فلاسفة اليونان الذين أكدوا منذ القدم تأكيداً قاطعاً تحول الوجود واعتبروا العالم كصيرورة، وافترضوا تغير كل خاصية إلى عكسها. إذ نجد من بين هؤلاء الفلاسفة (هيرقليطس) "Héraclite" (*) (1) الذي قرّر المبادئ التالية:

- كل شيء في الكون في تغير وحركة مستمرة.

- العالم نار حية دائمة البقاء.

إذ نجده يعبر عن المبدأ الأول بقوله: كل شيء في سيلان دائم أي أن كل شيء يتلخرو لا شيء في سكون. كل شيء منذور للتغير المستمر، كل شيء ينهار، كل شيء في صيرورة، كل شيء يتحول إلى ضده: البرد يصبح حاراً، النهار يصبح ليلاً، الكبير يصغر والصغير يكبر، الحي يموت... فالحياة بهذا المعنى تتجلى في هذه الثورة القائمة بين مختلف الأضداد، إنها صراع للأضداد. (2)

أما فيما يخص المبدأ الثاني، فيشرحه في قوله: "إن العالم واحد للجميع، ولم يخلقه أي إله وأي إنسان، بيد أنه كان أو سيكون ناراً أبدية حية تشتعل وفق قانون وتنطفئ وفق آخر. فالعنصر الأساسي هو النار... وانطلاقاً من هذا العنصر الأول تظهر، من خلال سلسلة تغيرات، المياه والأرض وكل الأشياء ثم يعود كل شيء وبطريقة معاكسة إلى النار وينمحق في احتراق عام. (3)

(*) _ فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قال بالتغير الدائم... ولد حوالي 500 ق.م. ولا نعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بأسيا الصغرى). كان يعتقد أنه امتلك ناصية الحقيقة الأبدية، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين، بل فكر بنفسه و تعلم كل شيء بنفسه. ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس (Logos)، إذ يؤكد على وجود اللوغوس. فماذا يعني باللوغوس يا ترى؟... اللوغوس عنده يدل على العقل الإنساني، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم [وهذا ما يشير إليه هيجل فيما بعد في كتابه العقل في التاريخ، ج1.] وهذا اللوغوس شامل و سائد في كل الكون. لكنه يتصوره تصوراً مادياً، أي على أنه كيان مادي من عنصر النار، لأنه يقول أن كل الأشياء متحولة من النار، فالمظهر المادي للوغوس هو النار... والنار في نظره تمثل أعلى وأصفى أشكال المادة، ومنها يتكون العقل و ألوح (...). نقلا عن: الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد الرحمان بدوي، ج2، ص: 533، 534.

(1) م. روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، (بيروت - لبنان: دار الطليعة و النشر، 2006)، ط2، ص: 160.

(2) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، (من ش إلى ي)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984)، ط1، ص: 533، 534.

(3) شارل حلو: موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)، ج2، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1992)، ط1، ص: 543. - (بتصرف)

وفي الحقيقة، إنّ أصل مفهوم الديالكتيك يعود إلى اللغة اليونانية بحيث يكتب كالتالي: (Dialekti-kê)، ويعني فنّ النقاش... وهو العلم الذي يهدف إلى دراسة القوانين العامة للتطوّر الطبيعي والاجتماعي وحتى الفكري. وبكل اختصار، لقد كان الديالكتيك (فنّ النقاش) في بداية ظهوره يشير إلى منهج المناقشة الذي يقوم على السؤال والجواب،⁽¹⁾ بحيث يعد سقراط (470ق.م-399ق.م)، (Socrate) مؤسس هذا المصطلح، إذ كان يقصد به المناقشة بطريقة الحوار،⁽²⁾ الذي يساعد الروح - حسب أفلاطون (428ق.م-348ق.م)، (platon) - في نموها كلما تطورت تطورا عقليا من فكرة إلى أخرى، مخلقة وراء ذلك نتائج دقيقة وصارمة.⁽³⁾

أما فيما يخص العصر الحديث، وبالضبط مع هيجل في القرن التاسع عشر، نجد هذا الأخير يؤكد بأنّ الحركة الديالكتيكية تعكس في الحقيقة ذلك التطوّر الذي ينقل الكائن الإنساني من حالة نسبية مجرّدة إلى حالة أكثر غنى، و ملموسة في آن واحد. إذ نجد في مثل هذه الحالة كل فكرة سالبة لذاتها، أي أنّها تتحوّل إلى فكرة أخرى تنفي ذاتها أيضا، بحيث تصبح أمام فكرتين تتعارضان وتتناقضان وذلك كي تكشفنا على لحظة ثالثة تصبحان متضمنتين فيها. وبتأثير هذه الحركة الديناميكية تنشأ وحدة متعالية⁽⁴⁾ يطلق عليها هيجل تسمية المطلق بعد التركيب أو الإصلاح بين الفكرة الأولى ونقيضها. ومن الملاحظ أنّ الجدل بهذا المعنى يعكس مسار اللّوح التي تنتقل من خطوة إلى خطوة أخرى، إذ تخلف أثناء عملية السيورة هذه "توسع و انفتاح: نمو وازدهار، إنّه عند هيجل حركة اللّوح، وما التناقض إلّا لحظة في حياة اللّوح تدفع بالإنسان إلى التفتح على وجوده وعندما يتفتح الإنسان يتحرر من ذاته الفردية والجزئية إلى الذات الكلية"⁽⁵⁾ كما تخرج لفكرة من حيّز الذاتية^(**) لتطل على حيّز

(1) I. Frolov: **Dictionnaire philosophique**, (Moscou : éditions du progrès pour la traduction française: 1985), P. 132

(2) هتشسون: **معجم الأفكار والأعلام**، ترجمة: خليل راشد الجبوشي، (بيروت - لبنان: دار الفارابي، 2007)، ط1، ص: 211.

(3) Dominique Folscheid : **les grandes philosophies**, op.Cit., p.10.

(4) René Serreau: **Hegel et l'hégélianisme**, (Paris-France: P.U.F, 1962), P.16.

(5) فاروق عبد المعطي: **نصوص ومصطلحات فلسفية**، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، ص: 498.

(**) _ **الذاتية**: نزعة فلسفية قوامها رد كل حكم قيمي أو واقعي إلى أفعال أو أحوال فردية واعية. في مجال الميتافيزيقا ترد كل وجود إلى وجود الذات أو الفكر بصفة عامة. وفي مجال المنطق هي نظرية ترفض بأن يكون للتفريق بين الصواب والخطأ، قيمة موضوعية، أو أيضا، نظرية تحصر اليقين في حالة من الرضى الفردي المقرر. أما في مجال الأخلاق نجد نظريات أخلاقية ترى أن أصل التفريق بين الخير والشر إما التفريق بين الرفاهية والعذاب الفردي، وإما بين الانفعالات الشخصية استحسانا أو استهجانا. هذا و بالإضافة إلى موضوع الجماليات الذي يتضمن جانب من الذاتية يعتبر أن الأحكام الجمالية لا تعبر إلا عن أذواق فردية. و في النفسانيات، هي نزوع الفرد إلى الانغلاق في أفكاره ومشاعره الخاصة، عجز (أو رفض إرادي) للنظر إلى الأشياء من زاوية موضوعية. و في الأخير، وبصفة عامة هي مذهب فلسفي [...] يرفض الاعتراف لما هو موضوعي بقيمة أعلى مما هو ذاتي. - نقلا عن: أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثالث (R-Z)، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1996)، ط1، ص: 1351، 1350.

الموضوعية.* نظرا لكون أن هيكل يؤكد على أن المسار الديالكتيكي الذي تحذو حذوه الفكرة يؤدي بها في الأخير أن تتموضع في الواقع وتتحول إلى واقع لأن ما هو واقعي - حسب هيكل - لم يعرف وجوده من ذاته، بل إنه يمثل في حقيقة الأمر تلك الفكرة التي تتموضع و تنعكس خارج ذاتها.⁽¹⁾ بمعنى، إنها ستعرف تحررها من ذلك العالم المجرد الوهمي لتتغلغل في التاريخ، وتتجلى لنا على هيئة مؤسسات اجتماعية وسياسية، تسير وفق إرادة التعاليم العقلية المثالية التي يعتبرها هيكل بمثابة الشرط الأول أو الأساس الذي يبني الحضارة. هذا من جهة.

أما فيما يخص بعض تلك المعاني الواردة في مختلف المعاجم والموسوعات الفلسفية التي تشرح لنا مفهوم الديالكتيك، فإننا نجد "أندريه لالاند" (1867 – 1963)، (André Lalande) الفيلسوف الفرنسي يرى في الجزء الأخير من موسوعته الفلسفية، "أن هيكل يطلق (لحظة جدلية) (dialektisches moment) على الانتقال من حدّ إلى حدّ آخر يكون مناقضا له، وعلى التحفيز الذي تقلّمه للعقل، الحاجة إلى تخطي هذا التناقض... بدليل أن كلمة جدل إتخذت في الهيغلية الجديدة^(**) وخصوصا في الماركسية، المتحرّك، المتقدّم، المتطوّر. أكثر من ذلك، لقد أضحى هذا الإستعمال إلى ولادة فعل (Dialéctiser) جدل: لطف مفهوماً، انتقل من زاوية الثبات إلى زاوية المتغيّر، استبدل مفهوما ثابتا و محددا تماما، بمفهوم أقل تحديدا و وقفا.⁽²⁾ بصيغة أخرى، استبدال مفهوما ثابتا بمفهوم متحرّك، متغيّر، ذي طابع ديناميكي حيوي، تتخطى فيه ألّوح ثلاث مراحل تتمثل فيما يلي:

- أ_ اللحظة المجردة، التي تنتمي إلى ملكة الفهم، بحيث تقوم بعزل ما هو عيني، محدد؛
- ب_ اللحظة الديالكتيكية، التي تمثل سلاح العقل السلبي، الذي بفضلها ينشأ التناقض؛
- ت_ اللحظة النظرية المطلقة، التي تميز العقل الإيجابي، بحيث يستقي هذه السمة الإيجابية من ذلك التصالح الذي سيتحقق بين الفكرة و النقيضة، أي ما يسميه هيكل بالتركيب. ولكن، إن ما لا يمكن الشك فيه هو أن الجوهر الذي يكمن في عمق هذه الحركة الديالكتيكية يتمثل في القائد الذي يقود هذه العملية المنطقية العقلية، وهو ما

^(*) _ الموضوعية: الموضوعية وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك للذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوّهها بنظرة ضيقة [ذاتية]، أو بتحيّز خاص والموضوعي هنا يقصد به الدكتور جميل صليبا في الجزء الثاني من معجمه الفلسفي أنّه يتمثّل في كل مذهب يقر أنّ الذّهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة. و الموضوعي هو المستقل عن الذاتي.⁽⁴⁾ وهذا ما يدل على أن الموضوعية تؤسس كل معرفة علمية خارج أحاسيسنا وتخيلاتنا الفردية فتجعل المعلوم مجردا قائما على قوانين ثابتة معترف بصلاحياتها من طرف المجتمع.⁽⁺⁺⁾

(+) _ نقلا عن: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، (بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبناني، ص: 449، 450). و:
(++) _ نقلا عن: يوسف الصليبي: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، (ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، دون تاريخ)، ط2، ص: 154.

⁽²⁾ Jacques Ellul : **La pensée marxiste**, (Paris-France : éditions de la Table Ronde, 2003), p.30.

^(**) _ تيار فلسفي مثالي ظهر في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كرد فعل للمادية التاريخية والوضعية، وللنّفاق عن الدّين والفلسفة التأملية (مع كل من غرين، برادلي، رويس، مانتجارت وغيرهم). ومع بداية القرن الحالي سارت الهيغلية الجديدة في تيار معاد للماركسية، وهذا التيار في إيطاليا مع (كروتشه) و(جينتيله) مثلاً، وفي روسيا مع (أي، ألبين) وآخرون، وفي هولندا مع (ج. بولاند). وبرزت الهيغلية الجديدة الألمانية عشية وعقب الحرب العالمية الأولى. وبعد الحرب العالمية الثانية انتشرت في فرنسا وامتزجت امتزاجا جديداً بالوجودية. والهيغلية الجديدة بصفة عامة ترفض الجدل وتقتصر تطبيقه على مجال الوعي فحسب، وتفسر هيكل بشكل لا عقلاني بروح فلسفة الحياة. - نقلا عن: الموسوعة الفلسفية، للجنة العلماء الأكاديميين السوفييتيين، مرجع سبق ذكره، ص: 568.

⁽²⁾ أندري لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A - G)، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001)، ط2، ص: 275.

يسميه هيغل بالسلب الذي يؤدي مهمة تحقيق التقدّم والسير بالفكرة إلى الأمام. وهذه المرحلة السلبية تتجلى لنا في نقيض القضية التي تعكس تلك اللحظة التي يلد فيها التناقض.⁽¹⁾ وفي الحقيقة، إننا نفهم من هنا أن لحظة السلب تعتبر إحدى القوانين الأساسية التي تشكلت للمرة الأولى في النسق المثالي الهيجلي، نظرا لكونها تؤدي وظيفة الربط بين حركته والحركة السابقة عنه بغية الكشف عن خاصية التقدّم والتطوّر. بصيغة أخرى، إن السلب في الديالكتيك يمثل التحوّل من موضوع إلى آخر وذلك عن طريق هدم الموضوع الأوّل، ولكن بشرط أن يتضمن في الحقيقة ذلك الهدم الذي يفتح المجال لتطوّر جديد ويتدخل كعنصر أو رابطة بين ضدين يعيشان في حالة صراع،⁽²⁾ فيركب بينهما من أجل أن يبلغ الحقيقة التي ينظر إليها هيغل "على اعتبار أنها هي التطور الديالكتيكي للعقل المطلق الذي بتعديده «للأطروحة» ثم بتعديده «لنقيض الأطروحة»...، فإنه يصل بعد ذلك إلى مرحلة ثالثة هي «التركيب»."⁽³⁾ أي المرحلة الأخيرة التي يكتمل فيها العقل وتظهر فيها الحقيقة كمعرفة مطلقة توحد بين الأضداد.

أكثر من ذلك، إن هيغل يؤكد بأن الجدل لا ينحصر فقط في قانون الفكر، إنّه يعكس أيضا كل ما هو كائن، إذ نجد في هذا الصدد هرقليطس المعلم الأوّل الذي علّمنا بأن الكل في حالة حركة، الكل يتغيّر، الكل في حالة جريان. فالعالم والمجتمع الإنساني لا يتقلّمان إلّا من خلال التعارض والقتال للذّراع، فالحرب لن تعرف التوقّف أبداً، إنّها متواجدة في كل مكان... هكذا هي أيضا الفلسفة الهيجلية، إنّها فلسفة التحوّل التي تصنع بسلاح السلب منبع كل حركة وكل حياة.⁽⁴⁾ فهذا هو هيغل بدوره يقدم لنا مثالا رائعا يصف فيه قيمة وأهمية هذه الحركة الديالكتيكية، وذلك عندما اعتبر أنّ الإنسان يحسّ وكلّه مقذوف في عالم غريب عنه. وكأنّه يبدو له كعدو أو معارض، يحسّ وكأنّه تائه فيه. ولكن، هناك دور مهم جدا ينبغي أن تلعبه الفلسفة - حسب هيغل - وهو الذي يتمثّل في تقريب الإنسان إلى حقيقة هذا العالم الخارجي، إذ ينبغي أن تؤدي دور الجمع والإصلاح بينهما كي يتعارفا، وذلك من خلال الكشف عمّا هو متجانس بين هذا العالم وروح الإنسان لأن الروح إذا فهمت هذا العالم سيتحقق مبدأ الإعترااف بحيث يتعرّف الإنسان على هذا العالم، ويفقد في هذا الحين تلك العداوة التي كان يحسّ بها إتجاهه... في هذه المرحلة يمكن القول بأنّ الإنسان فهم الواقع. وفهم الواقع، هو جعله عقلا في كلّ جوانبه. هذا هو الهدف الصحيح الذي ينبغي أن تحذو حذوه الفلسفة. ينبغي أن يكون كل ما هو معترف به

⁽¹⁾ René Serreau: **Hegel et l'hégélianisme**, op.Cit., pp. 16, 17.

⁽²⁾ I. Frolov: **Dictionnaire philosophique**, op.Cit., p. 347.

⁽³⁾ بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، (طرابلس - ليبيا: مؤسسة الفرجاني، دون تاريخ)، ص: 35.

⁽⁴⁾ René Serreau: op. Cit, p.21.

عقلياً، بمعنى أن يكون قابلاً للمعرفة عن طريق العقل.⁽¹⁾

يبدو لنا من خلال هذا المثال أن الفلسفة عند هيغل "ترتدي شكل نسق تام، يعرض مصالحة كاملة بين العقل والتاريخ، بين الإنسان والعالم"⁽²⁾ وذلك بتغلغل العقل في التاريخ. إلا وأن ماركيز يرفض هذه المرحلة الأخيرة من النسق الهيغلي، ويصّح بأن ما يهمه من الجدل الهيغلي هو الملحظة الثانية المتمثلة في السلب، التي تمثل جوهر "العقل الذي هو الثورة التي ستهلّم النظام القائم...، وتلغي العالم المعاصر... باعتبار أن تلك الوظيفة التي يؤديها العقل والمتمثلة في توفير الإنسان حريته تتجلى لنا -حسب ماركيز-... في إعادة بناء واقع جديد... من خلال تحطيم النظام القائم وما يدعو إلى تأسيسه، والحديث بلغة مخالفة للغة هؤلاء الذين يصنعون العالم القمعي."⁽³⁾

2_ التوظيف الماركيزي لجوهر الديالكتيك الهيغلي:

لقد أشرنا سابقاً إلى أن مختلف الجرائم التي ارتكبت من طرف هؤلاء الحكام المقيدون بالعنصر البيولوجي الغريزي، والتي ملأت المدى التاريخي الممتد من الماضي إلى الحاضر، بحيث يشهد التاريخ عنها ويؤكد بأنها كانت تمارس باسم العقل. لكن ليس ذلك العقل الذي تسلح به عصر الأنوار، وإنما العقل الذي انحرف من تأدية وظيفته الحقيقية، وعرف منعرجاً فسقط في اللاعقل وأصبح أداة تغريه المنفعة الخاصة. بصيغة أخرى، لقد أصبح بمثابة عقل حسابي لا تهمه الأسئلة أو البحث في مجال الكيف، وإنما ما يهمه هو البحث في مجال الكم. وتعبير آخر، لم يعد العقل يخوض في المجال الميتافيزيقي كأن يطرح السؤال فيما يخص عالم الإنسان (قيمة مثلاً)، بل أصبح يهتم فقط الجانب المادي الملموس. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"إن العلم الذي يعدّ من بين النشاطات العقلية، ما هو إلاّ بأداة للصراع بين الناس و ذلك من أجل البقاء، إنّه أداة يصارع بها الإنسان ضدّ الطبيعة و ضدّ أخاه الإنسان. و أفضل مثال يدل على ذلك هو: الأنموذج الغاليلي... الذي يبحث في مجال الكم أو المقدار، بحيث يستبعد عن المجال العلمي كل ذاتية غير قابلة للحساب. إذ يمثل هذا المنهج الشرط الأول لكل أشكال التقدّم المادي أو التقني المسجلة منذ العصر الوسيط... لقد ساعد على بروز الشروط الأولية للمجتمع العقلاني... وساهم من أجل تضخيم الوسائل العقلية المهلّمة و المسيطرة في هذه المجتمعات المعاصرة، أي الوسائل التي تعيق تحقيق إنسانية الإنسان."⁽⁴⁾

⁽¹⁾ Ibid., PP. 28, 29.

⁽²⁾ أندريه نواراي و آخرون: مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، (بيروت-لبنان: دار الطليعة للطباعة و النشر، 1988)، ص: 10.

⁽³⁾ Lucio Colletti : **le marxisme et Hegel**, trad de l'italien par : Jean-Claude Biette et Christian Gauchet, 2^e partie, (France- Paris : éditions Champ Libre, 1976), pp.78, 79.

⁽⁴⁾ Herbert Marcuse: **Culture et Société**, op. Cit. PP. 326, 327.

فماركيوز يؤكد في هذا النص بأن هذه الوسائل المخربة و المشوهة للعالم الإنساني الجميل الذي تقيم فيه قيم الإنسان الروحانية، لا تعد من اختراع ذلك العقل الذي كان يريد التحرر من قبضة الظلم (الأسطورة و اللا عقل) مع فلاسفة عصر الأنوار كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في بداية بحثنا هذا، بل هي من اختراع العقل الحسابي (La raison quantifiable) الذي تهمه السيطرة على الطبيعة والإنسان وذلك بغية كسب المنفعة الخاصة. وهذا هو بدون أي شك الحلم الذي يسعى النظام الرأسمالي دائما لتحقيقه.

ومن الثابت أن التاريخ كان يشهد منذ الماضي البعيد بأن الدور المركزي الذي يلعبه العقل يتمثل في العمل على تحرير الإنسان من كل الحتميات التي تقيده، مما يدل على أنه يتضمن مجموعة من المبادئ والتعاليم الذهنية المسؤولة عن مراجعة وتصحيح مختلف المظاهر اللاعقلية التي شوهت طبيعته. لهذا راح ماركيز يعتبر أن العقل يؤدي مهمة الثورة على الواقع المعاش وذلك بعد أن أثر عليه الديالكتيك الهيجلي. ولعل كتابه الذي جاء بعنوان " العقل والثورة " لدليل قطعي على ذلك. إذ كرس هذا الكتاب كما صرح الدكتور زكريا فؤاد في مقدمته الواردة فيه " لإثبات أن فكر هيجل يحوي عناصر منها ما هي ثورية خالصة ومنها ما تمجد مباشرة للثورة... باعتبار أن هيجل على التخصيص، لم يكن من هؤلاء المثاليين الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم إلى لغة الواقع، ويقتصرون على المجال الفكري الخالص، بل إن الصفة المميزة لهيجل هي أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع، فتجعل الفكر منبثقا من قلب الواقع، معبرا عن نبضه وإيقاعه، محلدا لإتجاه حركته."⁽¹⁾

وهذا إن دل على معنى معين، فإنه يتلخص في كون أن ماركيز يحاول تفسير فلسفة هيجل على أنها فلسفة ثورة، وأن العقل عنده لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى الثورة، خاصة وأن العقل نفسه نشأ في ظل التفكير على الثورة، وخاصة الثورة الفرنسية...^(*) التي أسست للمجتمع الليبرالي الذي ورث المجتمع الإقطاعي القديم، وجاءت الرأسمالية الصناعية فورثت الثورة الفرنسية وقضت على مبادئها [التمثلة في الحرية والأخوة والمساواة] واستغلت الدعوة للحرية، وفسرت التحرر على أنه نشاط حر لرأس المال الصناعي، وأوحت بأن التوسع الصناعي هو الوسيلة

⁽¹⁾ هيرت ماركيز : العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2، (بيروت - لبنان : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص: 07.

^(*) _ الثورة الفرنسية : اندلعت في الرابع عشر من يوليو عام (1789) حتى (1799) بتأثير مجموعة من الاضطرابات الاجتماعية و السياسية في فرنسا و التي أثرت بشكل بالغ العمق على فرنسا و جميع أوروبا، حيث انهار خلالها النظام الملكي المطلق في غضون ثلاث سنوات، و الذي كان قد حكم فرنسا لعدة سنوات. بدأت الثورة الفرنسية في عام 1789 م و شهدت السنة الأولى من الثورة الهجوم على سجن الباستل في يوليو، و صدور إعلان حقوق الإنسان و المواطنة في أغسطس، و المسيرة الكبرى نحو البلاط الملكي في فيرساي في شهر أكتوبر... كما تم إعدام الملك لويس السادس عشر في عام 1793... و في عام 1899 وصل نابليون الأول إلى السلطة و أعقب ذلك إعادة النظام الملكي تحت إمرته بحيث أعاد الاستقرار إلى فرنسا... امتد تأثير الثورة الفرنسية في أوروبا والعالم، بنمو الجمهوريات والديمقراطيات الليبرالية و انتشار العلمانية و تطوير عدد من الأيديولوجيات المعاصرة. — نقلا عن : WWW.Wikipedia.org

الوحيدة من أجل الحصول على السعادة البشرية، حتى أعلن سان سيمون^(*) أن الصّناعة هي القوة الوحيدة التي تستطيع أن تبني مجتمعا عقلانيا لحقّوم فيه التقدّم الإقتصادي على أساس عقلي⁽¹⁾.

والحقيقة أننا نفهم من هنا، أن حركية ألّوح التي تتجلى لنا في الجدل الهيجلي نشأت تحت تأثير ظروف بيئية اجتماعية، سياسية، تاريخية بصفة عامة، حيث يمكن تسمية المثالية الألمانية " بنظرية الثورة الفرنسية "، ذلك لأنّ الأولى تفكير على الثانية و ردّ فعل عليها⁽²⁾. وبهذا المعنى، يمكن القول أنّ العقل يؤثّر ويتأثر بمجريات العالم الخارجي في آن واحد. فهو يتأثر بتلك النزاعات الاجتماعية المناقضة لتعاليمه ومبادئه المتعالية عن هذا الواقع المهترئ، ويؤثر عليه من خلال ممارسته لعملية نقد وسلب هذا الواقع القائم. ومما لا شك فيه، أنّ النص الذي افتح به ماركيز كتابه " العقل و الثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية "، يصف لنا الوظيفة التي تؤديها عملية السلب الهيجلية. يقول ماركيز وهو يؤكد على ذلك ما يلي :

"ألف هذا الكتاب على أمل أن يساهم بدور بسيط، لا في إحياء هيجل بل في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها خطر الضياع، ألا و هي القدرة على التفكير السليبي... إنّ التفكير كما عرفه هيجل: هو في أساسه سلب، هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب الذي ينكر ما ينطوي عليه هو ذاته من إمكانيات واحتمالات مشجمة."⁽³⁾

(*) سان سيمون: (1760م - 1825م) - (Saint Simon) فيلسوف و عالم اقتصاد فرنسي مؤيّد لآراء الماديين الفرنسيين و معارض للفلسفة المثالية، و خاصة المثالية الألمانية. حاول أن يقيم فلسفة مضادة لها، أسماها الفلسفة الطبيعية، أي دراسة الطبيعة. آمن بالحتمية، و مدّ نطاقها إلى المجتمع البشري، و كان يعتقد أنّ التاريخ يحكمه قوانين، و لا بدّ أن يساعد التاريخ في سيره التقدّم البشري، لكن بالقدر الذي تسمح به العلوم الطبيعية. و كل نظام اجتماعي يشكل خطوة إلى الأمام في سياق التطور البشري. و يحدّد سان سيمون القوى المحركة للتطور الاجتماعي بثلاث هي :

- 1- المعرفة العلمية، 2- الأخلاق، 3- الدين. أما المراحل التي مرّ بها التاريخ، فهي أيضا ثلاث :
- 1- لاهوتية (وهي فترة سيطرة الدين، وتشمل النظامين العبودي و الإقطاعي...)
- 2- و ميتافيزيقية (وهي فترة سقوط النظامين الإقطاعي و اللاهوتي)
- 3- وضعية (هي النظام الاجتماعي للمستقبل القائم على العلم)

و كان يعتقد أنّ التقدّم الاجتماعي عملية موضوعية، و أنّ كل نظام اجتماعي ينبثق انبثاقا طبيعيا من التطور التاريخي السابق عليه. و مجتمع المستقبل سوف يقوم على أساس صناعة واسعة النطاق و منظمة تنظيميا علميا، و لكن مع الاحتفاظ بالملكية الخاصة و الطبقات. و سوف يكون النور السائد فيه من نصيب العلم و الصناعة، كما تدبر الأشياء ويدبر الإنتاج، بدلا من أن يحكم النّاس. كما يرى بأنّ التبشير بالفلسفة الوضعية و تعميمها سيحقق التنظيم العقلي لحياة الناس. من أهم مؤلفاته: (بحث علم في الإنسان)، (النظام العقلي)، (تعاليم الصناعة)، (المسيحية الجديدة).

- نقلا عن : لحميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي، ج1، مكتبة مدبولي، 1999، ط2، ص 303، 304.

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ط1، (القاهرة - مصر: دار الفكر العربي، 1981)، ص: 413، 414.

(2) المرجع نفسه، ص: 414.

(3) هربرت ماركيز: مصدر سبق ذكره، ص: 17.

إذ نفهم من خلال هذا النص، أن تلك العوامل التاريخية الاجتماعية، السياسية والاقتصادية أثرت تأثيراً عميقاً في هيربرت ماركيز، إذ دفع به الأمر لإعادة إحياء ليس فلسفة هيغل وإنما تلك اللحظة الثانية من جدله والمتمثلة في لحظة السلب. وهذا يدل على أن الجدل الهيجلي - حسب ماركيز - مزود بخاصية جوهرية تعتبر بمثابة الحجر الرئيسي لهذه العملية الجدلية، إنها كما يقول الدكتور (حسن محمد حسن):

"السلب هو المقولة الرئيسية في الجدل و القوة الدافعة لحركة الفكر معاً. فالسلب هو قوام العملية الجدلية الأصلية،" (1) إنه ينفي كل ما هو جامد، ثابت لا يتحرك وعندما نقول الجدل، إنه يدل على النفي (السلب)، الذي يعتبر أحد "المصطلحات التقنية الدقيقة المتحركة بالقوانين الأساسية للديالكتيك... لأن استخدام مفهوم جدل أو ديالكتيك سيكون محتويًا ضمناً لفعل النفي، (النقض، السلب) في محور حركته المنصبة في صراع المتناقضات، بل إن الاستخدام التقني لهذه المفردة ستحتوي الدلالات الاجتماعية التي تمارسها منظومة أفكار تنقد وتنقض، وتنفي وتسلب شرعية ما هو ماثل في الواقع." (2) يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

إنها فقط الألفاظ التي تتسم بطبيعة سلبية هي التي تستطيع أن تعبر عن الأشكال الجديدة، لأنها تحتوي، أو تتضمن سلب أشياء الحياة القائمة على السيطرة. (3)

وهذا يوضح لنا - حسب ماركيز - أنه وحدها الأفكار السلبية هي التي ستساهم في بناء وتشيد ملامح عالم جديد تكون فيه الأخوة والعدالة والمساواة معبرة أشد التعبير عن سعادة الإنسان. إنه العالم الجميل الذي يتحرر فيه الإنسان من كل تلك الصور القبيحة التي كان يعيشها في عالم البعد الواحد. هذا العالم الذي لا يمكن تشييده إلا إذا تسلم الإنسان بالجدل الهيجلي الذي يتمثل جوهره في عملية "السلب" باعتبار أنها تعد القوة المحركة له... وذلك نظراً لكون أن "السلب Négation هو الرفض أو النفي،... كما يعني الحكم على ما هو كاذب ونفيه، وهو موقف عقلي، لأن السلب نقيض الإثباتي الوضعي. وهو ميل لرفض ما يقوم به الآخر إذا كان سلبياً، والقيام بنقيض ذلك. وبمعنى آخر، إتخاذ موقف سلب من الأشخاص والأشياء. [بدليل أن] النظرية النقدية استخدمت مفهوم السلب كاحتجاج شرعي ضد المجتمع الرأسمالي وضد النظام القائم وإيديولوجيته وضد التناقضات الكامنة فيه....، وكذلك ضد السلطة وأدواتها القمعية وضد من يوجهها من قيم ومعايير ثقافية." (4)

(1) حسن محمد حسن: مرجع سبق ذكره، ص: 128.

(2) علاء طاهر: مرجع سبق ذكره، ص: 20.

(3) Herbert Marcuse : *l'homme unidimensionnel*, op. Cit. P. 29.

(4) إبراهيم الحيدري : النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 147، 148.

ومن الثابت، أن هذه الوظيفة السلبية تمثل المغزى الذي كان ماركيز ينشده في كتابه "العقل والثورة"، والدليل على ذلك يتجلى لنا في كون أن كتابه هذا لم يكن كمساهمة لدراسة الهيكلية المعاصرة فقط بل خوفه على الفكر النافي من الضياع، فالفكر عند هيجل في حقيقته نفي ما هو موجود أمامنا بطريقة مباشرة، والنفي روح الجدل. بمعنى آخر، لقد جاء ماركيز إذاً ليصحح الأوضاع ويبين ضرورة استمرار الفكر النافي ويحلل مظاهر التعارض داخل المجتمع الصناعي الذي ورث روح الليبرالية التي بنتها الثورة الفرنسية.⁽¹⁾ ولكي يبلغ هدفه هذا راح يستعين بالعقل الهيجلي الذي كان يرى فيه السبيل الوحيد لتحقيق ذلك، باعتبار أنه ذو طابع نقدي وسلي يرفض كل ما هو متناقض في العالم القائم من جهة، وينشد بناء عالم جديد يتصالح فيه الأعداء وتتطابق فيه الأضداد. يقول ماركيز في هذا السياق وهو يوضح لنا تلك الوظيفة التي يؤديها العقل الهيجلي، ما يلي:

"أنّ لمفهوم العقل عند هيجل طابعا نقديا مميزا فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة...إنّه ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التي تفضي به إلى أشكال أخرى..." (2)

بمعنى أنه يشير في نصه هذا إلى أن العقل الهيجلي الذي يعكس ذلك الثالوث المنسوج بالقضية ونقيضها ثم المركب الذي يجمع بينهما، قبل أن يحدث ذلك الإصلاح بين المرحلتين السابقتين، فإنه يسبب صراع يتجلى لنا واضحا في ذلك الدور الذي تؤديه المرحلة الثانية المتمثلة في مرحلة السلب التي ستتجاوز ذلك المستوى الأول المتمثل في القضية، وذلك من أجل أن تخلق عالما جديدا يمثل الوحدة والمركب بين الأضداد.

بتعبير آخر، إن الذات الهيجلية في إطار هذا الصراع ستؤدي وظيفة أبعد ما تكون عن الذات الكانطية المجردة والترسندتالية، باعتبار أن نشاط هذا الصراع الديالكتيكي يمتد إلى الواقع وإلى التاريخ ذاته بغية أن يساهم في خلق عالمة الخاص... وذلك نظرا لإنعدام التطابق بين الوعي والوجود أو بين الذات والموضوع، أي بين العقل كجوهر خالص والموضوع المتمثل في عالم التناقضات الذي يعمل دائما على تشويهه، بل أكثر من ذلك على دحض التعاليم العقلية الخالصة،⁽³⁾ التي تتلخص مهمتها في تربية الأفراد منذ طفولتهم على سلوكات حميدة، وتعليمهم أحسن وأفضل المبادئ الأخلاقية التي يتم بواسطتها تشييد جدران ذلك العالم الجديد الذي سيعكس قوة الإنسان العقلية، أي الذي يعيش فيه الإنسان حرا بعيد كل البعد عن المشاكل التي كانت تعيقه في حياته اليومية.

(1) حسن حنفي: مرجع سبق ذكره، ص: 415. - (بتصرف)

(2) هيرت ماركيز: مصدر سبق ذكره، ص: 35.

(3) يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيجل، (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2001)، ص: 39 - 45. - (بتصرف)

هكذا، كان ماركيز يفسر منطق هيجل بأكمله على أنه منطق للنفي، ويرى بأنه يعنى بالمضمون ولا يهتم بالشكل، ولا يبحث عن قوانين الفكر الثابتة بل إنه يبحث عن حركة الواقع نفسه. كما يؤكد أيضا بأن مهمة المنطق الهيجلي لا تتمثل في تغليف الشيء وجعله ثابتا مطلقا غير خاضع للحركة والتطور، بل يرى أنه يؤدي مهمة التفتح على الأشياء وتطويرها.⁽¹⁾

يوصل ماركيز وصفه لوظيفة العقل المتمثلة في السلب فيقول في كتابه: "الإنسان ذو البعد الواحد" أن:

"العقل... هو (سلطة سلبية) تُموضع الحقيقة للإنسان وللأشياء، في آن واحد،

باعتباره عقل نظري وتطبيقي. بمعنى آخر إنه يقيم الشروط التي فيها وبواسطتها

يستطيع الإنسان أن يتحول إلى واقعه الأصلي."⁽²⁾

إذ نفهم من خلال نصّه هذا، أنّ نزع الغطاء السحري عن العالم المعاصر لا يتم إلاّ بعد أن يقوم العقل بتأدية وظيفته الرئيسية المتمثلة في عملية التغلغل في الواقع القائم، بغية الكشف عن خبايا الأنظمة التوتاليتارية القائمة، التي تدعي الحرية وهي في الحقيقة تؤمن وتسلم بإعدام ونفي هذه الحرية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إنّ قول ماركيز بأنّ العقل هو نظري وتطبيقي في آن واحد يدل على أنّه منح نحتا جديدا لمفهوم النفي الذي يقصد به السلب أو الرفض، ففي جانبه النظري يعني به النقد، وفي جانبه العملي هو التمرد، فالنفي بالمفهوم الأول هو حالة في الجدل يؤدي وظيفة عقلية معرفية، أما الثورة فهي انعكاسه التطبيقي العملي.

وفي الحقيقة، هذا هو الأمر الذي يثبت لنا أنّ مفهوم السلب له علاقة مباشرة مع الواقع القائم، أي أنّ الفكر السالب عند ماركيز يتخذ انطلاقته مباشرة مع وعي الإنسان بأنّ الواقع الذي يعيش فيه هو واقع صراع وفزع وتناقضات، أي أنّه مقيد من جميع الجوانب (الجانب السياسي، الإقتصادي والاجتماعي) إنّّه مغترب وتائه في هذا الواقع الغريب عنه. ولكن، في اللحظة التي يدرك فيها الإنسان التناقض الذي يصبغ طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، تظهر اللحظة الثانية للتفكير والمتمثلة في السلب، في مقابل القضية الأولى. وكل هذا يدل على أنّ ماركيز عندما لجأ إلى الفكر السالب يريد أن يوظفه لسلب الواقع، بصيغة أخرى، إنّّه ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع.⁽³⁾ أي من الفكر السالب كمفهوم إلى ضرورة توظيفه ضد الواقع القمعي المعاصر.

⁽¹⁾ حسن حنفي: مرجع سبق ذكره، ص: 415، 416. - (بتصرف)

⁽²⁾ Herbert Marcuse : **L'homme unidimensionnel**, op. Cit, pp. 147,148.

⁽³⁾ حسن محمد حسن: مرجع سبق ذكره، ص: 129. - (بتصرف)

إن هدف ماركيز من كل هذا يتمثل في التمييز بين الصحيح و الخطأ، بين القبح و الجمال، بين ما ينبغي أن يكون و ما لا ينبغي أن يكون، وهذا في حقيقة الأمر هو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية الصراع الذي يتجلى لنا بين القضية (مجتمع التناقضات) واللحظة الثانية التي تقوم بمهمة سلب هذا المجتمع. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"العقل يولد الصراع من أجل إنقاذ الإنسان (هذا الإجهاد بدوره هدام إذا ثار ضد الواقع القائم البعيد عن الصواب: مثل سقراط الذي ثار ضد المجتمع الأثيني).
فالعقل في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية يعكس ملكة معرفية، تسمح لنا بمعرفة ما هو صحيح وما هو خطأ..."⁽¹⁾

ينتج عن كل هذه الدراسة، أنّ النظرية النقدية بصفة عامة هي التي تستطيع أن تميز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، باعتبار أنها لا ترضى بتأدية الدور الذي هو بطبيعته منخرط داخل النظام الاجتماعي القائم أو الدور الذي تؤديه الأنظمة القمعية المسيطرة، وإنما هي بطبيعتها "معارضة" ... إذ يتطور التمرين الذي يمارسه العقل وينكشف في عنصر السلبية، وتنهض النقائض (المناظرة بين الأضداد) من سباتها الأصلي لتخدم التطور التاريخي. وهذا ما يدل على أنّ النظرية النقدية تقوم بمهمة تحليل كل حالة اجتماعية...⁽²⁾ بغية نفي "الواقع المهترئ المتأزم الإبتحاح"⁽³⁾. وبالإضافة إلى ذلك، إن السلب يمثل قوة العقل التواصلية المنفتحة إذ أنه عدو الدوغمائي والدوغمائية^(*) التي تدل على الجمود والإنغلاق الفكري لدى فرد تجاه عقيدة أو لدى مجموعة بشرية تتوحد بإيمانها ضمن معتقد جمودي⁽⁴⁾، إذ يؤمنون بمجموعة من المبادئ إلى درجة أنهم يعتقدون أنها غير قابلة للنقاش أو الحوار (لغة النقد)، في الوقت الذي نجد فيه طبيعة الديالكتيك المتمثلة في السلب تنور ضد عقيدة اللوغمائي الذي يعتقد ويحلم بأنّ معارفه يقينية. وذلك بممارسة الإنسان لعملية النفي التي تؤدي في الحقيقة إلى تحقيق الحرية التي

(1) Herbert Marcuse : **L'homme Unidimensionnel**, op. Cit. P. 149.

(2) Paul-Laurent Assoun : **l'école de Francfort**, 2^{ème} édition , (Paris – France : Presses Universitaires de France, 1987), PP. 37, 38, 53.

(3) طاهر علاء: مرجع سبق ذكره.

(*) -الدوغمائية: نزعة فلسفية تؤمن باليقين في المجال المعرفي دون أي نقاش أو حوار. إذ تعارض بهذا المعنى "النزعة النقدية" التي تبدأ بالشك في كل شيء كشك روني ديكرات الذي يظهر في كتابه الموسوم: "تأملات في الفلسفة الأولى و كانط في نقد العقل الخالص... و الفلسفة الدوغمائية تدل بصفة خاصة عن فلسفة العصور الوسطى التي تعطي الأولوية للديانة على العقل، إذ تقوم على المبدأ المتمثل في سيطرة العقائد الدينية على كل مجالات الحياة... و الدوغمائية تعارض نظريا النزعة النقدية فيما يخص مسألة التطبيق في الحياة اليومية، كما تعارض أيضا المذهب التحريبي، بصفتها لا تأخذ بعين الاعتبار الوقائع التاريخية المعاشة. - نقلا عن :

- Didier Julia : **Dictionnaire philosophique**, (Paris – France : Librairie Larousse, 1964), P. 71.

(4) نفس المرجع، ص: 23.

تحمّل في طياتها آيات رفض الواقع وقلّة في التغيير والسير نحو التقدّم، إنّها تعكس الفكر الحي الذي يعبر عن نفسه بشرف الكلمة ونزاهة الضمير. إذ يمكن الحكم بهذا المعنى، أنّ مهمة النفي تتلخص في القضاء على الإطمئنان... ورفض كل ما هو مألوف... وعلى أنّ النفي هو فعل هادم، باعتبار أنّ العالم في أصله ليس حراً، وأنّ الإنسان والطبيعة كلاهما مغترب، وبالتالي وجب التحرر من هذا الإغتراب.⁽¹⁾ وبصيغة أخرى، إنّ مهمة الفكر تتمثل في كسر حلّة الواقع والسيطرة عليه. فإن كان الواقع قوة للطغيان فإنّ الفكر يقابله بقوة أخرى تنفيه. هكذا قام ماركيز بنفي الإتهام الذي ألصق بفلسفة هيغل من أنّها تبرير لكل شيء، كمحاكم التفتيش، ومعسكرات الإبادة، والتجارب النووية، ويؤكد بعد دراسته هذه أنّ فلسفة هيغل تقوم على النفي، والنفي رفض كل شيء، وكسر من حلّة الواقع، وقضاء على سلطان الأشياء... النفي عند هيغل هو قلب الأوضاع القائمة، ورفض مجتمع الإستهلاك إلى مجتمع الاستثمار، إستراتيجية الحرب والعدوان إلى إستراتيجية السلام الشامل، ورفض منطق الإستعمار إلى منطق التحرر... و بكل اختصار، الجدل هو رفض لأمر الواقع والعمل على تغييره.⁽²⁾

ومن كل ما سبق ذكره، نستخلص أنّ ماركيز لا يفصل بين الفلسفة والواقع فهو يهدف لكشف الأساس الواقعي لأكثر المفاهيم الأساسية تجريدياً، فقد لا تكسب هذه المفاهيم المجردة معناها الحقيقي إلا بارتباطها بسياق العلاقات الاجتماعية، وينفي نفياً مطلقاً فكرة التطور التلقائي المستقل للفلسفة، بل يرجع تطورها إلى ذلك التغيير العام الذي عرفته المجتمعات البشرية، أي عبر دياكتيك نقدي تكون له علاقة مباشرة مع ما هو معطى. فما من إنسان يستطيع أن يفكر حقاً إذا لم يضع الوقائع موضع تساؤل، إذا لم يربط الوقائع بالعوامل التي سببتها، إنّ القدرة على التفكير في تجاوز الواقع هي حياة الفكر بالذات والبرهان على أصالته. لنصل في الأخير إلى القول أنّ فعل التفلسف يؤدي مهمة نقدية ضدّ الواقع المعاش، إذ يكشف عنف السلطة واستراتيجياتها المهيمنة والمسيطرة على شعوبها. لقد كان الفكر دائماً يسعى لإعدام هذه الآليات التي تسيطر بها المجتمعات المتقدمة صناعياً. بصيغة أخرى، لقد كان دائماً في تطلع لما يجب أن يكون، داحضاً ما هو كائن.

لقد وجد ماركيز في فلسفة هيغل ذلك البعد الدّائي والإلتقاء الفعّال بين العقل والنّزعة الثورية باعتبار أنّ العقل سيؤدي وظيفة سلب و زعزعة التناقضات الاجتماعية التي يتخبط فيها إنسان المجتمعات المعاصرة، وذلك بإحداث تغيير على المستوى السياسي والاجتماعي. إلّا أنّه في حقيقة الأمر، لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل التمس أيضاً في التحليل النقدي الماركسي الاجتماعي والإقتصادي الذي طبقه ماركس إبان القرن التاسع عشر على المجتمعات البورجوازية وخاصة من خلال مخطوطاته التي كتبها سنة 1844م، ما يخدم نهجه النقدي الجديد. إذ تأثر

(1) حسن حنفي: مرجع سبق ذكره، ص: 417، 418. - (بتصرف)

(2) المرجع نفسه، ص: 418، 419.

ببعض المفاهيم التي وردت في هذه المخطوطات كمفهوم الإغتراب، ومفهوم صنمية السلعة الذي ورد بقوة في كتاب ماركس الضخم - رأس المال - ، إذ يؤكد ماركيز بأن " مفهوم التشيؤ في حقيقة الأمر تم إستعارته من نظرية ماركس التي تعتبر بأن هذه الظاهرة ترتبط مباشرة بوقائع الحياة الرأسمالية التي تجعل من تلك العلاقات الإنسانية تأخذ مظهر العلاقات بين الأشياء." (1)

ولكن قبل الخوض مباشرة في تحليل ظاهرة التشيؤ التي ظهرت جراء سيطرة النظام الرأسمالي في هذه المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا، مجتمعات القرن العشرين، ينبغي علينا الرجوع إلى تحليل ماركس للمجتمع البورجوازي في القرن التاسع عشر، وذلك بالتركيز على مفهوم الإغتراب الذي يعني - حسب ماركس - "أن الإنسان في مثل هذه الحالة أصبح كائن غريب عن نوعه، خاضع لكائن معين أو لشيء آخر" (2)، وظاهرة فيتيشية السلعة، باعتبار أن هذه المفاهيم الماركسية تعدّ من أهم الركائز التي أثّرت في منظومة هيرت ماركيز الفكرية. وبتعبير آخر، إننا لا نستطيع أن نعالج تلك المفاهيم الماركيزية كمفهوم التشيؤ دون التطرق إلى مفهوم الإغتراب عند كارل ماركس ، باعتبار أن الإغتراب بلغ حدوده النهائية عندما اتخذ بعدا أونتولوجيا يطلق عليه ماركيز تسمية ظاهرة التشيؤ التي تسيطر على إنسان المجتمعات المعاصرة المتطورة صناعيا.

وفي الأخير، إن هذا التداخل والترابط بين المفاهيم الفلسفية هو الذي جعلنا نبني مخطط المبحث الثاني من هذا الفصل الثاني على الشكل الآتي:

(1) Lucio Colletti : **Le marxisme et Hegel**, op.cit., p.82.

(2) Jacques Ellul : **La pensée marxiste**, op.cit., p. 224

المبحث الثاني

- تأثير تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في بروز موقف ماركيز من المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا

* مفهوم الإغتراب **Aliénation** لدى كارل ماركس

* مفهوم التشيؤ لدى جورج لوكاتش

* تأثير تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في بروز منظومة ماركيز النقدية

* مفهوم التشيؤ **Réification** وأشكاله لدى هيربرت ماركيز:

- تشيؤ العقل
- تشيؤ القيم الإنسانية
- التشيؤ الجنسي
- تشيؤ اللغة

تمهيد:

في الحقيقة، قبل أن نتطرق مباشرة لمعالجة مفهوم الإغتراب عند كارل ماركس ينبغي علينا أن نمد بعض الجسور الرئيسية التي ولج ماركيز من خلالها إلى الماركسية كنظرية نقدية حيث يتبعها منذ تحول ماركس من النقد الديني إلى النقد الاجتماعي، حينما أخذ هو و"فريدريك إنجلز" (*) (Friedrich Engels) - (1820-1895) نقد "لودفج فيورباخ" (**) (Ludwig Feuerbach) - (1804-1872) للدين وطوراه نحو نقد أكثر جذرية وجعله يتخطى من نقد الدين إلى نقد المجتمع الرأسمالي الذي يركز على العامل الاقتصادي من أجل أن يفرض وجوده. "هذا العامل الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين متعارضتين، طبقة تملك وسائل الإنتاج وأخرى لا تملك هذه الوسائل وإنما تملك الموارد البشرية." (1) إذ يتم ذلك بإسناد مهمة الممارسة للرجال الثوريين الذين يؤدون وظيفة تغيير الواقع القومي عن طريق التعبير عن وعيهم و المطالبة بحقوقهم، أي ممارسة الوعي ضد الواقع المهترئ المتمثل في مجتمع التناقضات الذي يعتبر بمثابة العامل الرئيسي الذي دفع بماركس ليساهم مساهمة فعالة في إنزال عملية النقد من عالم التصورات المجردة إلى عالم الممارسة الواقعية، بصيغة أخرى، من ذلك العالم الذي كانت فيه العملية النقدية منحصرة و منغلقة في نطاق الملكة العقلية، إلى عالم جديد أصبح فيه النقد يمارس و يعرف ارتباطا وثيقا بالطبقة المستغلة التي تمثل الصوت المعبر عن النفي. وهذا ما يدل على أن الجديد الذي أتى به ماركس يتمثل دون

(*) **إنجلز "فريدريك" (Friedrich Engels) :** مفكر ألماني ولد في "بارن" من أسرة رأس مالية، ومع ذلك تزعم الحركة البروليتارية، صاغ مع ماركس الفلسفة الماركسية، والنظرية الاشتراكية العلمية، ونظرية المادية الجدلية والتاريخية، واتجه منذ شبابه إلى النضال من أجل تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة، وانظم إلى الجناح اليساري من حركة الهيكلين الشباب، وتنبه إلى صراع الطبقة العاملة بوصفها طبقة المستقبل. إشتراك مع ماركس في تأليف "العائلة المقدسة the Holy Family" و"المثالية الألمانية The German Ideology" و"البيان الشيوعي The communist manifesto" ... وهو الذي أكمل المجلد الثاني والثالث من "رأس المال Das Kapital" بعد وفاة ماركس. كتب مستقلا: "لودفج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" و"ألو على برنامج دورنج" "أصل الأسرة الملكية الخاصة والدولة" و"الاشتراكية الطوباوية والعلمية" و"جدل الطبيعة". _ نقلا عن : عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج 1، [من أ إلى ض]، مكتبة مدبولي، 1999، ط 2، ص: 195، 196.

(**) **"فيورباخ، لودفج أندرياس" (Feuerbach Ludwig Andreas):** فيلسوف وعالم اجتماع ألماني. ولد في 1804م في لاندشوت (بافاريا)، مات في 1872م في نور مبورج درس اللاهوت في هايدلبرغ و الفلسفة في برلين حيث أخذ عن هيغل. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة إرلانغن، وكلف بالتدريس فيها من 1869م إلى 1832م. بعد أن نشر خواطر في الموت والخلود عام 1830م ... اضطر إلى ترك التعليم، واختلى في إحدى قرى بافاريا حيث أعد كتابه "تاريخ الفلسفة الجديدة من بيكون إلى سبينوزا" (1836-1841م)، ومقالات حول لايبنتز وبايل، ودراسة في نقد الفلسفة الهيغلية (1844). ... نشر على التوالي: أطروحة مدخلية إلى إصلاح الفلسفة (1841)، مبائ فلسفة المستقبل (1851-1857م)، ماهية الدين، نظرية نشأة الكون (1857م). - نقلا عن: جورج طرايشي: **معجم الفلاسفة**، مرجع سبق ذكره ، ص: 455.

(1) بشير خليفة: «ماركس ونقد المجتمع»، بالإشتراك في كتاب **الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية لمقاربات في إستراتيجيات النقد والحدّ الجاوز**، إشراف وتحرير: سمير بلخفيف، ط 1، (بيروت - لبنان: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014)، ص: 206.

أي شك في بناء ذلك الجسر الذي عبر عليه من عالم الفكر النظري المجرد إلى عالم الممارسة الذي يعكس تموضع (objectivation) الفكر فيه. بصيغة أخرى، لقد انتقل ماكس من حيز النقد النظري إلى المجال العملي الثوري الفعّال الذي سيفصح كل سلبات الواقع البورجوازي، بل يتجاوز ذلك إلى فضح كل نوع من الإغتراب المادي أو الفكري حتى وإن تشكل هذا الإغتراب على المستوى الفكري أو العقائدي وهذا ما سنبيّن فيما بعد في تحليلنا لمفهوم الإغتراب عند كارل ماركس. أما الآن فما علينا إلا أن نقوم بتجاوز هذا النقد الميحيي المجرد بإسناد مهمة عملية النقد (سلب الواقع) لتلك الطبقة أو الفئة من الناس الذين يمارسون النقد عن طريق الثورة على الواقع القمعي باعتبارها طبقة تمارس ولا تثرثر في إطار العالم المجرد. يقول ماركيز في أحد نصوصه الواردة في كتاب "العقل و الثورة" موضحاً ذلك ما يلي:

"لا يتم نقد المجتمع على يد النظرية الفلسفية، بل هو مهمة الممارسة العملية

الإجتماعية التاريخية، التي يؤديها البروليتاريا التي تظهر من خلال عملية العمل،

و هي القائم الفعلي بالعمل أو الأداء في هذا المجتمع. إنّ تحرّر الإنسان هو نفسه

عمل الإنسان، و هو هدف سلوكه العملي الواعي بذاته." (1)

وما نقصده بمفهوم الممارسة الذي شغل جانباً واسعاً في منظومة ماركس الفلسفية، والذي يعد بمثابة العمود الفقري الذي وقفت عليه الفلسفة الماركسية الأصلية، هو أنّه يتمثل في تلك "القوة الخلاقية التي يتمتع بها الكائن الإنساني و التي تنبعث من حركته و أفعاله التطبيقية المتمثلة أولاً و قبل كل شيء في العمل، وليس من ذلك العالم المطلق المجرد المتمثل في (الجوهر أو الفكرة). و الذي يمكن تصوره في الطريقة التجريبية البراغماتية (العملية). وبكل اختصار، إنّ الممارسة هي القوة التي تصنع التاريخ" (2)، والدليل على ذلك هو أنّ الإنسان يعيش في محيطه الخارجي في تفاعل مع الطبيعة التي تحيط به، فيصطاد مثلاً ويتاجر، ويصنع... الخ، كل هذه الوظائف الإنسانية لها علاقة مباشرة مع الطبيعة الخارجية، و كلما مارسها فإنه سيصطبغ نزعتة الإنسانية على المجتمع الذي يعيش فيه. وبهذا المعنى فهو "كائن لا يقدر، أو أكثر من ذلك، من المستحيل فصله عن الفعل والممارسة." (3)

في الحقيقة، هذا ما أشار إليه ماركس في كتابه الموسوم: "الإيديولوجية الألمانية" منذ البداية عندما راح يصف طبيعة العلاقة الكامنة بين الإنسان والعالم الواقعي الذي يعيش فيه، مؤكداً بأن ماهية الإنسان ليست مجردة، و لم

(1) هيرت ماركوز: العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص : 256.

(2) Lefebvre Henri : **Marx. Sa vie, son œuvre**, 1^{ère} édition, (Paris-France : Presses Universitaires de France, 1964), pp.71, 72,73.

(3) Ibid., p .57.

يتم تأسيسها من طرف أفراد معزولين عن الواقع المعاش، بل إنها تنشأ داخل ومن مجموع تلك الروابط الاجتماعية التي تقوم على ركيزة العمل ومن خلال التطور التاريخي الذي يحدثه الإنسان، بدليل أن منشأ أو مصدر تاريخ البشرية يتجلى لنا من خلال نشاط الإنسان المحاith للتاريخ وليس في أي عالم آخر خارج عن إرادته الفعلية⁽¹⁾. يقول كارل ماركس موضحاً ذلك ما يلي: " إن الشرط الأول لكل تاريخ الإنسانية يتمثل في وجود الكائن الإنساني الحي. وجود الأفراد الواقعيين وأعمالهم و أفعالهم، وشروط وجودهم الواقعية والمادية التي وجدوها مهيأة، والتي ظهرت إلى الوجود بإخضاع إرادتهم للعمل والممارسة... فكل تاريخ ينبغي أن يعرف بدايته من خلال هذه الأسس المادية ومن تعديلاتها وتغييراتها المنجّرة عن أفعال الإنسان عبر التاريخ. فأثناء تفاعل الإنسان مع الطبيعة من أجل السيطرة عليها وإخضاعها لمشيئته يجد نفسه مضطراً بتأثير الحتمية الطبيعية لينتج الوسائل والأدوات التي يحقق بفضلها تأقلمه معها. وفي الوقت الذي يبدأ فيه الإنسان في إنتاج هذه الوسائل التي سيفرض بها وجوده في العالم الخارجي المحيط به، فإنه سيميز عن الحيوان. وبهذا المعنى يمكن القول أن الفعل التاريخي الأول لهؤلاء الأفراد الواقعيين، والذي بفضلهم يتميزون عن الحيوان غير الناطق، لا يتمثل في كونهم يفكرون، ولكن في كونهم ينتجون تلك الوسائل التي تحقق لهم وجودهم وتأقلمهم مع الطبيعة الخارجية"⁽²⁾.

بمعنى أن ماركس يؤكد لنا من خلال نصه هذا، أنه يرى طبيعة الإنسان في ذلك العمل الذي يصنع به التاريخ، وفي تلك العلاقات التي تربطه مع الطبيعة ومع أفراد المجتمع الذين يعيش معهم. وذلك لأن ماركس يؤكد دائماً بأن النشاطات التي يمارسها الإنسان عبر التاريخ ستحقق له سيطرته على الطبيعة من خلال تنفيذه للأفكار التي تميزه عن الحيوان المفترس. والدليل على ذلك، يتجلى لنا في مختلف تلك الاختراعات التي أبدعها الإنسان عن طريق العمل والتي تعكس بصماته وطبيعته الإنسانية في العالم الخارجي الذي يعيش فيه⁽³⁾.

هكذا كان ماركس يعتبر الإنسان بأنه كائن واقعي يتعامل مباشرة مع الواقع الذي يعيش فيه، وذلك في إطار ما يسمى بالعمل الاجتماعي الذي يعبر عن مختلف القيم الإنسانية، إذ يحقق الإنسان بفضلهم تحرره من كل الأعراض النفسية التي يعاني منها في حياته اليومية، ومن مختلف التناقضات الاجتماعية التي تخلق فيه هذه الحياة النفسية المتوترة والغير السوية. وماركس في هذا السياق لم ينطلق من العبث، وإنما هو دائماً يرجع إلى الواقع المعاش ويستدل به، هذا الواقع الذي يتضح لنا في مختلف المراحل التاريخية التي عاشها الكائن الإنساني كالمرحلة البدائية

⁽¹⁾ Kostas Axelos : **Marx penseur de la technique.de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde**, (Paris-France : les éditions des minuit, 1961), p.93.

⁽²⁾ Karl Marx et Fridrich Engels : **L'Idéologie Allemande**, 1^{ère} partie (Feuerbach), trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, (Paris _ France : Editions sociales, 1970), pp.24, 25.

⁽³⁾ Jean Lacroix : **Marxisme, Existentialisme, Personnalisme**, 1^{er} édition, (Paris-France : Presses Universitaires De France, 1949), p.30. - (بتصرف) -

(المشاعية البدائية) والمرحلة الإقطاعية والمرحلة الرأسمالية. وهذا ما يدل على أنّ النظرية الماركسية التي تتجاوز نطاق العالم المجرّد وتجعل من مفهوم العمل بمثابة حجر الزاوية الذي تقف عليه. ولتوضيح ذلك نلجأ إلى ماركيز الذي يعتبر هو أيضا أن الأساس الذي يحقق بواسطته الإنسان تحرره يتمثل في عملية الممارسة. إذ يؤكد في هذا السياق بأن الفلسفة المادية التي تتخذ من مفهوم العمل والممارسة (التطبيق) أساسا لها، والتي يمثلها كارل ماركس تحاول الوصول إلى الأغوار البعيدة لأصول الفرد المتضمنة في عملية الممارسة الاجتماعية، وتبين كيف أن هذه العملية هي أساس تحرر الإنسان. والدليل على ذلك هو أنّ النظرية الماركسية في أساسها هي نظرية نقدية في المجتمع تخرج عن إطار الصيغ والإتجاهات التقليدية... وترى بأن الحقيقة لا تكمن في العقل الخالص الكلي... وإنما هي بنت الفعل والممارسة، ولا تمارس إلا من خلال الفعل، ووجود الفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تفهم فعليا، كما أنّ الفرد الموجود هو الوحيد الذي يستطيع القيام بهذا الفعل.⁽¹⁾

وهذه العملية المتمثلة في الفعل والممارسة تشير في الواقع إلى وجود صراع دائم ومستمر بين الإنسان والطبيعة... فلا انسجام بينهما. إنّه دائما في صراع ضلّها، بحيث لا يستطيع أن يبقى مكتوف الأيدي وهادئا يتأمل فيها فقط، بل العكس، إنّه يسعى دائما للتغلب عليها، بغية السيطرة عليها وذلك عن طريق العمل، والتقنية، والمعرفة العلمية. أكثر من ذلك، إنّه لا يستطيع أن يحقق إنسانيته إلّا إذا انتهج في حياته نهج العمل والثورة. وإذا كان العمل هو أساس الحياة، فإنّ النظرية الماركسية تدافع دائما عن هذه العلاقة الثورية المتجسدة طبيعيا بين الإنسان والطبيعة، والتي تظهر في ممارسات الإنسان العملية أو في شكل نشاطاته الحيوية.⁽²⁾

هكذا، يمكن الحكم من خلال كل ما تطرقنا إليه أنّ البناء المنهجي للديالكتيك الهيكلية يختلف عن طبيعة البناء الديالكتيكي المادي الماركسي، لأنّه في الأصل ليس له أي معنى إلا في عقل الفيلسوف، باعتباره يعكس ذلك البناء العقلي المجرّد، المتأفيريقي للواقع. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى مغالات هيكل في حيّز التجريد، هذا الأخير الذي أدى به لصياغة نسقه المنطقي المجرّد... الذي أعاق به حركات الأشياء وجعلها منغلقة على ذاتها. والدليل على ذلك، هو أنّ منهج هيكل الديالكتيكي يؤدي وظيفة تحليل المفاهيم خارج عالم التجريب (الممارسة والفعل)، أي أنّه قام بحصر الإنسان في ملكته العقلية المجرّدة، وعزله عن ممارسة فعل التفلسف في الوقت

(1) هيرت ماركوز: مصدر سبق ذكره، ص: 258، 259. - (بتصرف)

(2) Lefebvre Henri : **Le Marxisme**, 18^{ème} éditions, (Paris_ France : Presses Universitaires de France, 1948), pp. 10, 11.

الذي نجد فيه الديالكتيك المادي الماركسي يعتبر أنّ كل ما هو موجود، يعيش، لا يستطيع أن يحقق وجوده ويضمن معيشته إلاّ عن طريق الحركة والتحوّل من حالة الى حالة أخرى.⁽¹⁾

ولتبيان ذلك الفرق الذي يميز بين الديالكتيك الهيجلي وعالم الممارسة، نجد ماركس يؤكّد مثلاً بأنّ الألمان هم وحدهم الذين يفضلون البحث في مجال "الروح الخالصة"، وليس الفرنسيون والإنجليز الذين يعطون الأهمية الكبرى لميدان الصناعة والتجارة الذي يحقق لهم منافعهم المادية. إنّ الألمان يجعلون من الأوهام الدينية تلك القوّة المحركة للتاريخ، والدليل على ذلك يتجلى في فلسفة التاريخ الهيجلية التي تمثل التعبير والنتيجة الأخيرة للفكر الألماني الذي سقط في هذا العالم الفكري الجوّ. وهذا ما يتضح لنا في تلك اللحظة التي يعتمد فيها الألمان لكتابة التاريخ، حيث أنّهم لا يقصدون وراء ذلك المنفعة الواقعية أو المنافع السياسية، بل إنّ المهم الذي يشغل بالهم يتمثل في الأفكار الخالصة فقط... بمعنى، أنّ العيب الذي يطيح من قيمة وضخامة هذا النسق الهيجلي المطلق يتلخص في استبدال الفلسفة الهيجلية ذلك الإنتاج الواقعي للوسائل التي تضمن الحياة بالإنتاج الديني للمواضيع الخيالية.⁽²⁾

ولكن، على الرغم من هذا الهجوم العنيف الذي شنّه ماركس ضد النسق الهيجلي المغلق، إلاّ وأنه هناك فكرة في الغاية من الأهمية ينبغي الإشارة إليها والمتمثلة في أنّ "ماركس عندما عمد لتكسير المنظومة الفكرية الهيجلية لم يقصد من وراء ذلك نفي الفلسفة، ولكن العكس، لقد قام بهذا العمل من أجل تطويرها وإثرائها، والدليل على ذلك هو أنّ الفلسفة عرفت معه التوقف عن تلك الإرادة التي جعلتها خارجية ومتعالية عن العلوم والعمل (الممارسة). إنّ ما قام به ماركس في الحقيقة مفاده إخضاع الفلسفة لمختلف مظاهر الواقع المتجسدة خارجها، بمعنى أنّه قلب الهيجلية وجعلها تقف على قدميها، أي على الواقع المعاش الذي نجد فيه الإنسان الواقعي يعاني، يتصرف ويعمل ويصارع ويبحث عن الكمال وعن معنى الحياة التي يعيش فيها. وبالتالي فإنّ ماركس لم يحافظ على الفلسفة خارج نطاق الممارسة، لأنّ تلك المسافة التي تفصل العالم الواقعي عن العالم المثالي تمّحط التأمل النظري. فماركس في الحقيقة ملأً بالمادة ذلك المجال الذي ملأه هيجل بالروح. لقد قام باستبدال الأنطولوجيا "المثالية" إن صحّ التعبير، بأنطولوجيا "مادية" ⁽³⁾.

(1) Ibid., pp. 31- 35. () بتصرف

(2) Marx Karl et Friedrich Engels : op.cit., p. 61. () بتصرف

(3) Lefebvre Henri : **Marx. Sa vie, son œuvre**, op.cit, pp. 22- 26

وفي الأخير، نصل إلى الحكم بأن الديالكتيك الماركسي، هو ديالكتيك نقدي، مغير للوجود الراهن عن طريق الممارسة، إنّه لا يعرف لا نهاية ولا انغلاق، بل إن ماهيته تتمثل دائما في الثورة على الأوضاع القائمة، وذلك من أجل حل أسرار ورموز الطبيعة وجعلها أكثر وضوحا. وهذه المهمة تتم عن طريق الممارسة النقدية التي يمكن إسنادها لتلك الفئة من الأفراد الذين يمثلون الطبقة المضطهدة من طرف النظام القائم. فهذه هي النقطة الرئيسية التي تميز الجدل الماركسي عن الجدل المهيكلي، لأن "الجدل عند هيجل يمثل حركة متعالية تتم في إطار الفكرة الشاملة أو العقل الكوني المطلق، بينما هو عند الأول محكوم بالشروط الواقعية للمجتمع من حيث استمرارية تفاعله أو نهاية فعاليته باختيار المجتمع الرأسمالي...". وبعبارة أخرى، إن الجدل عند ماركس ينطلق من إدراك محدّد للواقع الاجتماعي.. إنه ينطلق من سلب الواقع، إنّه محدّد بواقع تاريخي، فإذا وقعت الثورة البروليتارية فإنها تخلق واقعا اجتماعيا ينتفي في إطاره التناقض ويطغى وجود الذات [الإنسان في المجتمع] على الموضوع [العالم المادي]، وتنتفي حتمية الواقع مادامت الذات تعيد ترتيب عناصره بما يوائم احتياجاتها الأساسية." (1)

بمعنى، أن ماركس يؤكد بأن العامل الذي يدفع بالإنسان إلى التفكير في ضرورة سلب ورفض الثورة على الطبيعة التي تحيط به، يتمثل في بروز تناقض بين طبيعته وطبيعة العالم الخارجي، إذ يؤدي ذلك إلى قيام صراع بين (الإنسان كذات في العالم) وبين الطبيعة التي هي الموضوع. وهذا الصراع - حسب ماركس - كان متجسدا بين هذين الطرفين منذ الماضي البعيد... بحيث كان البشر يخضعون باطراد العالم المادي لإغترابات عديدة، وذلك بالتفكير في إيجاد مختلف الوسائل التي ستشكل له العالم المناسب الذي سيتأقلم فيه. ولكن ما حدث في الواقع هو أمر مخالف تماما لذلك، فعندما أبدع الإنسان وإخترع هذه الوسائل والأدوات التي ستجعل الطبيعة خاضعة لمشيعته، ظهر تناقض آخر أدى إلى إنقسام المجتمعات إلى طبقتين متنازعتين تتمثلان في الطبقة البورجوازية التي تريد إمتلاك هذه الوسائل والطبقة الكادحة التي تسعى بنزاعها إلى استئصال الملكية الخاصة من جذورها. بمعنى آخر، عندما راح الإنسان ينتج الوسائل التي كان يحلم بأنها ستحقق وتوفر له حريته وسعاداته بعد السيطرة على الطبيعة، سقط في صراع جديد يتمثل في بروز تلك الأقلية من الأفراد المالكّة للأراضي لتكتسب هذه الوسائل وتجعلها ملكا لها فقط، فأدى ذلك إلى ظهور صراع بين المالك والعبيد التابعين. (2)

وبعبارة أخرى، إن الإنسان المقيد بالحتمية الطبيعية في الوقت الذي حقق فيه حلمه المتمثل في إنتاج الوسائل التي ستوفر له مناخ الحياة الرغيدة عرف سقوطا جديدا في نفق مظلم، حيث ظهر ما يسمى بالملكية الخاصة

(1) على ليلة: كارل ماركس والبحث في نشأة الرأسمالية المعاصرة، (الإسكندرية - مصر: المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص: 53، 54.

(2) المرجع نفسه: ص: 54، 55. - (بتصرف).

لوسائل الإنتاج التي اخترعها بإسم الإنسانية لإنقاذ الإنسان من شبح مجتمع الإستغلال. وبلغه ماركس، إذ أنه عندما عمد لإسترجاع حريته وسعادته خلق عالم جديد مغترب، مستلب يبدو واضحا في إنقسام المجتمع إلى طبقتين : الطبقة العاملة الكادحة التي لا تمتلك سوى قوّتها العضلية التي تشتغل بها والطبقة البورجوازية التي حققت مبتغاها المتمثل في إمتلاك وسائل الإنتاج فجعلت من الإنسان الفاعل عبدا. وبهذا المعنى، يمكن الحكم "أن الإنسان الذي عمل طويلا من أجل أن يسيطر على الطبيعة فقدّ بعض جوانب ذاته، فتحلّ إلى كائن يعبد الموضوع [مجتمع التناقضات]... لقد أصبح عبدا للموضوع الخارجي".⁽¹⁾ ومما لا شك فيه، أن هذه الظاهرة يطلق عليها ماركس تسمية الإغتراب (l'Aliénation). فيا ترى ماذا يقصد بهذه الظاهرة؟

1- مفهوم الإغتراب (Aléination) لدى كارل ماركس:

في الحقيقة، "يعتبر مفهوم الإغتراب إرث هيجلي، إنه بصفة عامة يعد من بين التقاليد الفلسفية الألمانية، كما يعتبر أيضا من بين المفاهيم المركزية لدى كارل ماركس في مرحلة شبابه. إذ أحصى في مخطوطاته الفلسفية والإقتصادية التي كتبها سنة 1844 العديد من أشكال الإغترابات التي لها علاقة مباشرة مع العمل المنفذ في إطار عالم الإنتاج الرأسمالي".⁽²⁾ إلا وأن مفهوم الإغتراب يختلف مجال إستعماله بين هيجل وماركس، فإذا كان "هيجل يرى أن الإغتراب يتمثل في الفكرة التي تتموضع وتتجلى لنا في ذلك الإختراع الخارجي عن ذاتها"⁽³⁾، أي أن مصدر الإغتراب هو عالم التجريد، فإن ماركس وانحاز عمدا في سنة 1845 إلى فصل معنى الإغتراب عن المفهوم الديني والفلسفي الذي نسبته هيجل له فأصبح بعيدا من كل المعاني الميتافيزيقية والتصورات المجردة.⁽⁴⁾

بمعنى أن ماركس فسّر مفهوم الإغتراب تفسيراً دقيقاً.. مبيناً أنّه من المستحيل تحديد معناه وتوضيحه بكيفية دينية، ميتافيزيقية أو عقلية روحانية، بل إنّ الواقع يشهد على العكس من ذلك، فالنظريات الميتافيزيقية ومختلف الديانات... هي التي تساهم من أجل جعل الإنسان كائنا مغتربا، مستلبا، إنها تعمل على فصله عن ذاته وإبعاده عن وعيه الحقيقي، وعن مشاكله الحقيقية. وهذا ما يوضح أن مفهوم الإغتراب ليس مفهوما نظريا

(1) المرجع نفسه، ص: 68.

(2) Michel Lallement : **Histoire des idées sociologiques des origines à weber**, 2^{ème} édition, (Paris-France : collection CIRCA- ARMAND COLIN, 2005), pp.81, 82, 83.

(3) Jacques Ellul : **La pensée marxiste**, op.cit., p. 38.

(4) Lefebvre Henri, **Marx, sa vie, son œuvre**, op.cit., pp.68, 69.

ومثاليّ... وإنما يشغل نطاقاً آخر أوسع من العالم المثالي، إنّه تطبيقي أكثر مما هو مثالي، والدليل على ذلك يظهر لنا جلياً في مختلف مجالات الحياة، كالعامل المغترب الذي يقوم على الإستغلال والخضوع، والحياة الإجتماعية التي يبدو فيها الأفراد أو العناصر المتحدة مزعزعة ومتفرقة بتأثير ظاهرة صراع الطبقات التي شهت الوجه الأصلي للحياة الإنسانية.⁽¹⁾

من خلال هذا المنطق يمكن القول، أنّ مفهوم الإغتراب يلعب دوراً محورياً في النظرية الماركسية، وهو يشير إلى علاقة تناقض تعبّر عن فعالية الجدل الذي يشكل جوهر المشروع الماركسي المتمثل في ذلك الصراع المحتدم القائم بين الطبقة العاملة الواعية التي تدافع عن حقوقها من جهة، والطبقة البورجوازية التي تعمل دائماً على تدجين العمال في ميدان العمل المغترب، المستلب من جهة أخرى... بحيث يؤمن هذا الصراع بالمعادلة التي تنص على اجتهد الطبقة العاملة من أجل تلبية وإشباع كل متطلبات النظام القائم، بينما هو يعمل على احتزالها وفرض خضوعها له، وهذا ما يعني - حسب كارل ماركس - بشيوع حالة من الإغتراب في نطاق المجتمع الرأسمالي وأن المصدر الأساسي للإغتراب يتمثل في تلك العلاقة بين الإنسان والسياس الإجتماعي والإقتصادي الذي يشكل حركته الرئيسية،⁽²⁾ التي يمكن اعتبارها بمثابة علاقة للإنسانية تهدف إلى دحض القيم التي كانت تصبغ على الإنسان إنسانيته، إذ يتحوّل بعد تجريده من قيمه هذه إلى كائن مشييء، أي إلى بهيمة داخل مصنع تشتغل دون توقف.

وإن دلّ قولنا هذا المتمثل في فقدان الإنسان إنسانيته داخل المصنع الذي يستغله على شيء، فإنّه ينبهنا على وجود حالتين من الإغتراب: إغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية، وإغتراب طبيعة المجتمع البدائي القائم على المشايعة. بصيغة أخرى، إغتراب على المستوى الإنساني، وإغتراب على المستوى الإجتماعي⁽³⁾. أما فيما يخص إغتراب طبيعة الإنسان، فإنّ ماركس يؤكد على انتشار هذه الظاهرة في المجتمعات البورجوازية باعتبار أنّ "الإنسان في المجتمعات السابقة، مجتمعات التعاون والتضامن لم يتعرض لمجموعة الإغترابات التي فرضت عليه من قبل المجتمع البورجوازي باعتباره إنساناً طبيعياً (Natural man) يتميز بالكمال، إنّه الكائن البشري الفرد، بحاجاته وإمكاناته على النمو والتطور... وذلك عن طريق الخلق والإبداع في الفكر والعمل... أما في نطاق المجتمع البورجوازي فقد تم قهر واضمحلال قدراته الخلاقة والمبدعة...، ففي المجتمع الرأسمالي لا يحرم الإنسان فقط من

⁽¹⁾ Lefebvre Henri : **le Marxisme**, op.cit. pp. 35 - 39.

⁽²⁾ على ليلة: مرجع سبق ذكره، ص: 105، 107. - (بتصرف).

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 108. _ (بتصرف)

تجسيد إمكاناته كإنسان، ولكنه قد يحرم أيضا من حاجاته الحيوانية، كالحاجة إلى الهواء المنعش، والطعام، والجنس... الخ... إذ يصبح الجوع لا يشعر به الإنسان كنتيجة للظروف الطبيعية الخارجية، بل يدركها كحالة من الحرمان التي يفرضها البشر الآخرون عليه"⁽¹⁾. بمعنى أن، ماركس يرى أن ذلك الإنسان الذي كان يتلذذ بطعم الحياة في ظل العالم البدائي القائم على المشاعية حيث كان يناضل ضد الطبيعة الخارجية فقط، أصبح في ظل العالم الرأسمالي عدواً لأخيه الإنسان، إذ يبرهن ذلك على أن المجتمع الرأسمالي مقسم إلى فئتين، فئة قوية وأخرى ضعيفة تعيشان في صراع دائم وذلك من أجل البقاء و الإستمرار في الحياة.⁽²⁾ أما فيما يخص الصنف الثاني من الإغتراب (إغتراب المجتمع البدائي عن طبيعته المشاعية)، أي انعدام تلك المراحل الأولى للبشرية التي تميزت بطبيعتها التعاونية أساسا، حيث كان الإنسان يتفاعل مع رفاقه الآخرين في إطار علاقات غير مقيدة، ويعبر عن طبيعته الجوهرية، بكل حرية دون أن يتعرض لأي خطر يهدد حياته. و لقد كان ماركس يؤكد دائما على أن الإنسان كان أثناء هذه المرحلة مبدعا و خلاقا و متعاوننا يعمل قدراته الطبيعية في مجتمع لا يعوق مثل هذه القدرات.⁽³⁾

نفهم من هنا، أن ظاهرة الإغتراب عند ماركس تتمثل صورتها العامة في هذا التحول من المجتمع المشاعي البدائي (مجتمع التعاون والتآزر) إلى المجتمع الصناعي (مجتمع القهر والإستغلال) الذي يتخلص شعار حكامه في استغلال الإنسان، أي نزع الإنسان إنسانيته من خلال السيطرة على ناتج عمله أو التسيد فوق الناس وتحويل قوة عملهم إلى سلعة تباع وتشترى في السوق، بحيث تباع كرامة الإنسان في الأسواق الرأسمالية ويتحول الإنسان من كائن عامل فعال ونشط إلى عبد تابع للنظام القائم، وهذه الظاهرة في حقيقة الأمر هي التي جعلت ماركس عدو النظام الرأسمالي بإعتبار أن هذا الأخير يمثل العبودية.⁽⁴⁾ وبصيغة أخرى، يتجلى لنا مفهوم الإغتراب في هذا المجتمع الصناعي الذي جعل من الملكية الخاصة الأساس الذي يقف عليه والحيلة التي يستند إليها لتحقيق غرضه المتمثل في إستعباد الناس. وذلك لأن النظام الرأسمالي يعمل دائما على تشويه القدرات الأساسية في الإنسان بدل من أن

⁽¹⁾Karl Marx : **Economic and philosophical Manuscripts of 1844**, (Moscow : foreign publishing house, 1961), p.30.

- (نقلا عن: على ليلة: مرجع سبق ذكره، ص: 108)

⁽²⁾Michel Lallement : op.Cit, p. 86.

- (بتصرف)

⁽³⁾على ليلة: مرجع سبق ذكره، ص: 109.

⁽⁴⁾أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة - مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص: 195.

196. - (بتصرف)

يعمل على تطويرها، بمعنى آخر، إنَّ الإنسان إذا كان كاملاً في الأصل فإنَّه قد اختزل واغترب في ظل النظام الرأسمالي،⁽¹⁾ وهذا ما يتجلى لنا عندما يتم تحويل قيمة العمل إلى وسيلة لإنتاج ما يسمى بالقيم الاقتصادية التي تحقق غاية النظام الرأسمالي المتمثلة في المنفعة الخاصة، أي سعي النخبة الرأسمالية بكل الإمكانيات الموفرة لها لإستخدام نشاط العامل كوسيلة من أجل بلوغ منافعهم.⁽²⁾ وهذا النوع من الإغتراب هو الذي يهمننا في دراستنا هذه.

* الإغتراب على مستوى التنظيم الصناعي الإنتاجي:

في الحقيقة، إنَّ هذه الحالة من الإغتراب تعكس الوضع السيئ الذي يعيشه العامل داخل المصنع الذي يشتغل فيه. كما تعبر عن تحول ناتج النشاط إلى شيء غير متوقف على الإنسان ومسيطر عليه، وكذلك عن تشوّه طابع النشاط البشري، بحيث يفقد مضمونه الخلاق، ويتجرد الإنسان من شخصيته، إذ تكتسب العلاقات الإجتماعية بين الناس صورة علاقات بين الأشياء، هذا من جهة. أما من ناحية أخرى، فإنَّ اغتراب الإنسان عن قيمه الإنسانية الأصلية في ظل المجتمع الرأسمالي يظهر عندما يصبح النشاط الإجتماعي المشترك، ونتائجه، وروابط الناس الإجتماعية بالنسبة لكل فرد ولمختلف الفئات الإجتماعية، شيئاً خارجاً غريباً عنهم. ويغدو العالم الإجتماعي الذي صنعه الإنسان، عالماً معادياً له ومسيطراً عليه، بحيث يضطر للتلاؤم معه. وتقف منتجات العمل البشري في مجاهدة العامل، وذلك في صورة رأس المال، في صورة قوّة إجتماعية تسيطر عليه وتكرهه على العمل.⁽³⁾ يقول كارل ماركس في هذا السياق موضحاً ما يسميه بظاهرة اغتراب العامل عن ناتج عمله ما يلي: "إنَّ الطبقة العاملة التي تعيش أوضاعاً كادحة إلى حدّ الموت جوعاً على الرّغم من كونها تشتغل وتنتج وتحقق العمل... إلّا وأنّها لا تمتلكه وليس من نصيبها وإنّما هو نصيب لسيّدّها... أما هو فإنّّه كلما زاد نشاط عمله زاد إفتقاراً إلى الموضوعات... ولا يعني إغتراب العامل في ناتجه أن عمله قد أصبح موضوعاً - وجوداً خارجياً - فحسب، وإنّما يعني أنه يوجد خارجه، مستقلاً عنه، كشيء غريب عنه، وأنّه تصبح قوّة تواجهه، إنّه يعني أنّ الحياة التي منحها للموضوع تواجهه كأمر معاد غريب."⁽⁴⁾

إنَّ القضية الرئيسية التي يريد ماركس أن يوضحها من خلال نصه هذا تتمثل في أنّ العمل أو تلك الوظيفة

⁽¹⁾ على ليلة: مرجع سبق ذكره.

⁽²⁾ Jacques Ellul : **La pensée marxiste**, op.cit., p.225.

⁽³⁾ كون إيغور: معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلوم، (موسكو - روسيا: دار التقدم، 1984)، ص: 76، 77.

⁽⁴⁾ كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس 1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، (القاهرة - مصر: دار الثقافة الجديد، 1974)، ص: 69.

التي يعبر بفضلها الإنسان عن سعادته وكرامته ومختلف قيمه الأخرى، أصبحت اليوم في إطار النظام الإقتصادي الرأسمالي أداة قمع واستغلال. بصيغة أخرى، إنَّ العمل الذي يعتبر وظيفة للإنسان في حياته اليومية، والذي يسعى من خلاله للتحرر من أغلال العبودية أصبح في صورته الرأهنة أداة للسيطرة عليه ووسيلة لبناء عالم الإستعباد والظلم من جديد. والدليل على ذلك هو أنَّ الإنسان المعاصر في الحقيقة لم يعد هو المنتج، أي العامل الذي ينتج بمحض إرادته وحرته تلك المنتوجات التي يعبر فيها عن إنسانيته، بل العكس، إنَّ "أحوال وظروف النظام الرأسمالي المنسجمة تجعل العمل مغترا: إنَّها تسلب من الإنسان إنسانيته... باعتبار أنَّ ماهية الرأسمالية تتمثل في السعي لتحقيق المنفعة الخاصة، وذلك من خلال الإنتاجية التي تحد لها هذه المنافع."⁽¹⁾ ومما لا شك فيه، أنَّ هذا هو السبب الذي يؤدي إلى سيطرة ظاهرة «صنمية السلعة» التي تعني أنَّ الشغل لم يعد يعكس تلك القيمة الإنسانية المتمثلة في الحرية، وإنَّما أصبح بمثابة منتج للسلعة فقط. بمعنى أنَّ، الغاية من العمل ليست الحرية وإنَّما هي السلعة التي لا تحمل أي معنى إلاَّ معنى التبادل والبيع في الأسواق الرأسمالية.⁽²⁾

وبكل إختصار، إنَّ المنفعة الخاصة في ظل المجتمعات الرأسمالية تحوّل الإنسان والطبيعة إلى سلع تقذف بها في السوق العالمية... بحيث لم يبق أي مجال للعلاقات الإنسانية سواء تلك التي تجمع الإنسان بذاته أو تلك التي تربطه مع الآخرين. إنَّ كل فرد في المجتمع الرأسمالي سيصبح غريبا عن ذاته وغريبا عن الأفراد الآخرين. أما عن العلاقات والروابط التي ستعوض العلاقات الإنسانية هي علاقات السوق التي يخضع فيها كل شيء لمنطق البيع والشراء⁽³⁾ من أجل كسب النقد الذي يصفه ماركس بالقبح ويعتبره بمثابة العامل الذي يشوه إنسانية الإنسان بإخضاعها في عالم التجارة.⁽⁴⁾

ومن هنا يمكن القول، أنَّ قيمة العمل أصبحت في قبضة النخبة الرأسمالية التي تؤمن بشعار الصراع من أجل البقاء، تمارس بها كل أشكال القمع والإستعباد والإستغلال على الإنسان، إذ تحطم وتقضي على كرامته إلى درجة أن يصبح هو مع الشيء يعكسان قيمة واحدة، في الوقت الذي ينبغي أن يكون العمل بمثابة الوسيلة التي يتحرر بها الإنسان من شبح الإستغلال (Le Spectre de l'exploitation) الذي تتمثل غايته في تشييء العلاقات القائمة بين الأفراد.

⁽¹⁾ André Nicolas : **Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans- prométhéen**, (Paris-France : éditions Seghers, 1970), p.65.

⁽²⁾ Ibid. - (بتصرف) -

⁽³⁾ Ibid., p.70. - (بتصرف) -

⁽⁴⁾ Kostas Axelos : **Marx penseur de la technique**, op. Cit, p.135. _ (بتصرف)

يوصل ماركس تحليله لظاهرة الإغتراب التي سادت المجتمعات الرأسمالية في القرن التاسع عشر حتى نزع الستار عن ظاهرة أخرى يسميها باغتراب نشاط العامل أثناء عمله، أي في الوقت الذي يؤدي فيه العامل عملية الإنتاج داخل المجتمعات الرأسمالية. وذلك نظرا لتلك الأساليب التي يعاملونه بها الرجال الرأسماليين كالإضطهاد والإستعباد والقمع... التي ستعكس فيما بعد في طبيعة العمل الذي يؤديه العامل، إذ تجعل منه نشاطا غريبا لا ينتمي إليه، إنّه النشاط كمعاناة، أو العمل في نطاق العبودية والإنقياد.⁽¹⁾ وأكثر من هذا، يكشف ماركس أنّ اغتراب العامل عن ناتج عمله المنجز كما عن اغتراب نشاطه يدل - حسب ما يرى ماركس - على انتشار ظاهرة سلبية أخرى تتمثل في فقدان العامل حريته في تأدية عملية الإنتاج، أي اغتراب النوع الإنساني، هذا الأخير الذي يتميز عن نوع الحيوان غير الناطق في إدراكه لعملية الإنتاج التي يمارسها. وقد عبّر ماركس عن هذه الظاهرة بقوله: "اغتراب نشاط الإنسان الحر الواعي"⁽²⁾ الذي يقصد به النشاط الذي يحرّر الإنسان من عالم البؤس والعبودية السائد في ظل المجتمعات الرأسمالية بحيث لا يمكن بلوغ هذا الهدف إلّا إذا كان مصدر هذا النشاط هو الوعي الذي ينبعث من جوهر الإنسان المتمثل في العقل.

وبالإضافة إلى ذلك، إنّ كارل ماركس لم يتوقف عند هذا الحد من التحليل والنقد، بل إنّ ظاهرة اغتراب العامل عن ناتج عمله ونشاطه ووعيه فتح له المجال كي يبحث ويتساءل عن الحيّز الذي ينتمي إليه منتج العامل أو عن الكائن الذي يستعبد الناس ومن ثم يستولي ويسيطر على عرق جبينهم، إذ وود ذلك في قوله الآتي: "إذا كان ناتج العمل غريبا عني، إذا كان يواجهني كقوة غريبة، فلمن إذن ينتمي؟... لكائن آخر غيري. من هو هذا الكائن؟ الآلهة؟... إنّ الكائن الغريب الذي ينتمي إليه العمل وناتج العمل والذي يبذل العمل في خدمته، ويوفر ناتج العمل لمنفعته لا يمكن إلّا أن يكون الإنسان نفسه... وهو إنسان آخر غير العامل... فلا الآلهة ولا الطبيعة وإنما الإنسان نفسه هو الذي يمكن أن يكون هذه القوة الغريبة التي تثقل على الإنسان."⁽³⁾ إنّه الرجل الرأسمالي، صاحب المصنع الذي يمتلك وسائل الإنتاج ويسعى دائما للسيطرة على المنتج الصّناعي، بغية تحقيق هدفه الوحيد المتمثل في استعباد الناس من أجل أن يكسب منفعته الخاصة.

هكذا توصل ماركس من خلال التحليلات الواردة في المخطوطات الإقتصادية - الفلسفية التي كتبها في عام 1844، أن يكشف العيب الذي يميز المجتمعات الرأسمالية السائدة في القرن التاسع عشر، والمتمثل في ظاهرة

(1) كارل ماركس: مخطوطات كارل ماركس 1844، ص: 72. - (بتصرف).

(2) المرجع نفسه، ص: 73.

(3) المرجع نفسه، ص: 76.

الإغتراب التي شغلت حيزا كبيرا من هذه المخطوطات. هذا وبالإضافة إلى توسعه في إنتقاده اللاّذع الذي وجهه ضد هذه المجتمعات في كتابه الضخم "رأس المال"، الذي بين فيه أنّ الإنسان لم يعد معتبرا فقط إنّه أكثر من ذلك مشياً، والدليل على ذلك، أن النظام الرأسمالي حقق هدفه الذي يتمثل في التّسيّر والتّسيّد عليه بإسم جهده المبذول أو النّشاط الذي يمارسه بيديه"⁽¹⁾، حتّى أصبح عالم الأشياء (السلع) هو الذي يتحكم في الأفراد الذين ينتمون إلى هذه المجتمعات وليس العكس. وهذا ما نستدلّ به إذا قلنا " أنّ دراسة ماركس للعمل المغترّب عرفت نصّجها في كتابه الضخم الموسوم ب: "رأس المال" الذي تحدث فيه عن مفهوم التّشيؤ "⁽²⁾، الذي ينجر عن ما يسميه ب: " «نمّيّة» (fétichism) السلع"⁽³⁾. هذه الظّاهرة الأخيرة يقصد بها ماركس تحوّل العلاقات الإجتماعية - الإنسانية القائمة بين الأفراد، إلى علاقات تتحكم فيها الأشياء (السلعة)، التي تظهر في النهاية في صورة تلك "الكمية من المال التي ستصبح بمثابة الميزة أو الخاصية الأساسية لإنسان المجتمع الرأسمالي."⁽⁴⁾

2- مفهوم التّشيؤ لدى جورج لوكاتش:

ومما لا شك فيه، أنّ هذه الدراسة التحليلية - النقدية لما يسميه ماركس بصنمية السلعة مارست تأثيرا عميقا في جماعة من الفلاسفة الذين ساهموا بعده في تحليل ونقد ظاهرة التّشيؤ السّائدة في ظل المجتمعات المعاصرة، كجورج لوكاتش^(*) - (1885 - 1971م) - (Georg Lukács) وهربرت ماركيز... وغيرهم، إذ يعد لوكاتش

⁽¹⁾ Karl Korsch : **Karl Marx**, trad. de l'Allemand par : Serge Bricianer, (Paris-France : éditions Champ Libre, 1971), p.144.

⁽²⁾ François Lavoie : **généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukács et Marcuse**, (Aspets sociologiques), volume 12, N : 01, Avril 2005, p. 194.

⁽³⁾ أوجين كامنكا: المرجع نفسه.

^(*) _ ولد في 13 أفريل 1885 في بودابست من عائلة ذات أصل يهودي. بدأ نشاطاته في المجال النظري في سنة 1902... تحصل في سنة 1906 على شهادة الدكتوراه في الحقوق من جامعة كولوزفار برومانيا، وبعد ذلك بثلاث سنوات تحصل على دكتوراه أخرى في الفلسفة من جامعة بودابست في سنة 1918م. في الفترة الأولى من حياته الفكرية التي دامت من سنة 1907 إلى 1914 تأثر بالكانطية الجديدة وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا الهوسرلية والأفلاطونية الجديدة فكتب كتابه الموسوم ب: (تاريخ المأساة المعاصرة) بين سنتي (1908 و 1909)... ثم (ألوح والأشكال) سنة 1910. وفي المرحلة الثانية من حياته الفكرية الممتدة من 1914 إلى 1924... ألف كتابه (نظرية ألّواية) وكان ذلك سنة 1916. وفي سنة 1918 تحول إلى الماركسية حيث إنخرط في الحزب الشيوعي الذي أصبح فيه عضوا حتى وفاته، إذ اهتم بدراسة مؤلفات كل من (ماركس) و(لينين) و(روزا لكسمبورج)... ألف في سنة 1923 كتابه الشهير (التاريخ والوعي الطبقي) الذي عرض فيه الأسس الماركسية كنظرية الإغتراب وظاهرة التّشيؤ... وفي سنة 1924 ألف كتاب بعنوان: (لينين). وفي الفترة التي تلي مشروعه الفكري هذا 1933... حضّر لوكاتش الجمالية الماركسية التي ركز فيها على مذهب الواقعية... وفي سنة 1938 كتب (هيجل الشاب). ثم ألف كتابه (تخظيم العقل) بين فيه تلك الأصول العقلية للآزاية، من(شلنج) إلى (كارل سميت)، مورا ب (دلتاي)، و(سميل) و(فيبر)... وهو كتاب نشر في برلين سنة 1954. مات في 07 جوان 1971. - نقلا عن:

- Frédéric Vandenberghe : **Une histoire critique de la sociologie Allemande (Aliénation et Réification)**, Marx, Simmel, weber, Lukács, Tom I, (paris- France : collection «Recherches», éditions la découverte et Syros, 1997), pp.209, 210.

⁽⁴⁾ Jacques Ellul : **La pensée marxiste**, op. cit, pp. 225, 226.

من بين الفلاسفة الأوائل الذين ساهموا في إحياء هذه المفاهيم الماركسية والدليل على ذلك يتجلى لنا بكل وضوح في كتابه الموسوم ب: (التاريخ و الوعي الطبقي) - (Histoire et conscience de classe) الذي يعد من بين المرجعيات الرئيسية التي ركز عليها رواد الجيل الأول الذين ينسبون إلى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في تحليلهم ونقدهم للمجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا. وإذا كانت هذه الدراسة التي قام بها لوكاتش في كتابه هذا تحضى بكل هذه العناية والأهمية من طرف هؤلاء الفلاسفة أمثال ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو و هيربرت ماركيز، فيا ترى فيم تتلخص زبدة دراسته هذه؟ وبتعبير آخر، هل يمكن القول بأن لوكاتش قد تجاوز ذلك التحليل والنقد الذي وجهه ماركس ضد شبح ظاهرة صنمية السلعة التي تعد بمثابة العامل الأول والرئيسي الذي أدى إلى تشيؤ القيم الإنسانية، أم أنه إكتفى بهذا التحليل الماركسي؟

ينطلق لوكاتش في تحليله لمفهوم «التشيؤ» (Réification) في المجتمع الرأسمالي من تحليل ماركس لمعنى البضاعة داخل المجتمع الرأسمالي، ووصفه لعملية التشيؤ التي تترتب عن تعميم مفهوم السلعة أو البضاعة، إذ يشير تحليله هذا إلى أن جوهر الصلة بين الأشخاص في النهاية يأخذ طابعا شئيا، باعتبار أن الإقتصاد الرأسمالي، ينتج السلع التي تباع قبل أن تستهلك من قبل العامل، هذا الأخير الذي ينتج البضاعة التي لا يستطيع في الغالب أن يسد بها حاجته.⁽¹⁾ يقول لوكاتش في هذا السياق موضحا ذلك ما يلي: "إنّ الصّلات بين الناس هي،...«مرتبطة بأشياء» و«تظهر كأشياء»، إنّ [هذه] الصّلات الإنسانية ليست صلات مباشرة من إنسان إلى إنسان، بل صلات نمطية فيها قوانين تطور الإنتاج الموضوعية توسط هذه الصّلات، وتصبح فيها هذه «القوانين» بالضرورة صيغ الظهور المباشرة للصّلات الإنسانية."⁽²⁾ بمعنى أنّ هذه القوانين التي تسير وفقها المنظومة الإقتصادية في البلدان المعاصرة المتقدمة صناعيا أصبحت هي التي تتحكم في طبيعة الإنسان المعاصر، ولعل أفضل مثال واقعي يبرهن على صحة هذا الحكم يتمثل في عجزنا على إنكار "أنّ العقلانية الإقتصادية للنظام الرأسمالي أدت إلى «تشيء» الإنسان وجعله جزءا خاضعا لقوانينه الآلية، أي جزءا من عملية الإنتاج لا طرفا منه."⁽³⁾ وما لا شك فيه، أنّ لوكاتش قد وضّح ذلك عندما صرح قائلا: "إنّ إنسان المجتمع البورجوازي هو تجاه الواقع «الحاصل» - عنه (كطبقة) - كأنه أمام «طبيعة» من جوهر غريب عنه، إنه مسلم بدون مقاومة «لقوانينها»،"⁽⁴⁾ باعتبار أنّ المجتمعات الغربية المتقدمة صناعيا وأنظمة الحكم السائدة في هذه المجتمعات جعلت من "العقل أداة للسيطرة والهيمنة ليس

⁽¹⁾ رمضان بسطاويسي محمد غانم: علم الجمال عند لوكاتش، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991)، ص: 76.

⁽²⁾ جورج لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: الدكتور حنا الشاعر، ط2، (بيروت - لبنان: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1972)، ص: 155.

⁽³⁾ عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (الإسكندرية - مصر: منشأة المعارف بالإسكندرية، دون تاريخ)، ص: 68.

⁽⁴⁾ جورج لوكاتش: مرجع سبق ذكره، ص: 122.

على العالم الثالث فحسب، وإثماً للهيمنة على الإنسان الأوروبي، فبدلاً من أن تصبح غاية العقل هي الإكتشاف، الابتكار وقراءة الطبيعة، تحقيقاً لحياة أفضل، أصبح العقل أداة في يد الشركات الاستهلاكية التي تروج لمنتجاتها وتستخدم وسائل الإتصال في نزع الطابع التحرري للإنسان، ليدور في دائرة جهنمية من المطامع الفردية التي نمتها هذه الأجهزة⁽¹⁾... وبصيغة أخرى، بدلاً من أن يعمل العقل في ظل هذه المجتمعات المعاصرة على تحرير الإنسان من الأغلال التي تقيده نجده يساهم في تظليله، فتلك الطبقة البروليتارية مثلاً التي كانت تدافع عن حقوقها هي أيضاً فقدت دورها التاريخي ورسالتها الإنسانية. لقد «شيئت» في ظل المجتمع الرأسمالي وظروف مصالحه وعلاقاته الإنتاجية، وأصبحت «عنصراً من عناصر حركة السلع» كما انحط وعيها حتى صار مجرد «وعي ذاتي للسلعة». وإنحراف هذه الطبقة العاملة من تأدية وظيفتها التاريخية هو دليل قطعي على تحول شخصيتها الفاعلة والمبدعة إلى شخصية خاضعة للنظام القائم، شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية.⁽²⁾

إنّ هذا التحليل الوارد في الكتاب الموسوم بـ: "التاريخ والوعي الطبقي" يظهر لنا مدى تأثر لوكتاش "بالمخطوطات الإقتصادية-الفلسفية" وبكتاب "رأس المال"، هذا الأخير الذي عالج فيه ماركس مسألة فييتشية^(*) السلعة، التي يقصد بها تشيؤ العلاقات بين البشر و"تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة، واتخاذها وجوداً مستقلاً حيث اكتسبت صفات غامضة غير إنسانية... تبدو كما لو أنّها علاقات بين الأشياء."⁽³⁾ بصيغة أخرى، إنّ هذا العمل الضخم الذي قام به ماركس ساعد لوكتاش في الكشف عن تلك الميزة الجوهرية التي تميز المجتمع المعاصر والمتمثلة في سيطرة البنية التجارية التي أدت إلى بروز ما يسمى بحركية السلعة المرتبطة مباشرة بحركة النقد (النقد)، بدليل أنّ هذه الظاهرة المنتشرة والمسيطرة في المجتمع الرأسمالي تشير إلى أنّ وجود السلعة غير مرتبط بالإنسان الذي ينتجها أو الذي يستخدمها، بل إنّ وجودها أصبح مرتبطاً بالقيمة النقدية التي تحرك رأس المال في دورته نحو الزيادة أو الخفض حسب تطورات السوق والبنية التجارية.⁽⁴⁾ والدليل على ذلك، أنّه حينما تسود السلعة، ويصبح الإنسان منفصلاً عن حاجات الإنسان، يتكون لديه نظام إنتاجي عام يعتمد على الرأسمالي التجاري، الذي يجني فائض الربح من عملية المبادلة أو الشراء والبيع هذه العملية التي يقوم عليها النظام الإقتصادي

(1) رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدورنو نموذجاً)، ط1، (القاهرة - مصر: مطبوعات نصوص 90، 1993)، ص: 10.

(2) عبد الغفار مكاي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب، حوليات كلية الآداب، الحولية: 13، السنة: 1999، ص: 104. - (بتصرف)

(*) فييتشية: يقصد بها عبادة الأشياء، والفيتيش (الصنم) هو الشيء المادي الذي يقدمه البدائيون، بحيث يخلطون بينه وبين الفكرة الدينية التي يرمز إليها. نقلاً عن:

- جورج لوكتاش: ماركسية أم وجودية؟، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت - لبنان: دار القضاة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ)، ص: 14.

(3) إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص: 274.

279.

(4) رمضان بسطاويسي محمد غانم: علم الجمال عند لوكتاش، ص: 77. - (بتصرف)

المعاصر هي التي تصبغ طبيعة الأنظمة التي ستسيطر فيما بعد وذلك عن طريق تجميد العلاقات القائمة بين البشر بحيث تبدو لنا في صورة أشياء، وهذا هو التشيؤ.⁽¹⁾ يقول لوكاتش في هذا السياق ما يلي: "إن العلاقات الإنسانية التي تقوم، في معظم الحالات، بواسطة الأشياء... تبدو تحت مظهر شيء، فيتش. والبضاعة، العنصر الأساسي في المجتمع الرأسمالي، هي التي تقدم مثال على هذا الإستلاب. إن البضاعة هي بالفعل، سواء بإنتاجها أو بتداولها، العامل الوسيط في العلاقات الإنسانية العينية (الرأسمالي-العامل-البائع-الشاري... الخ)... إذ يقنع المجتمع الرأسمالي هذه العلاقات الإنسانية ويجعلها غير مفهومة... وذلك بعد حدوث عملية الإستلاب نفسها في حالة المال، في حالة الأموال حيث تتخذ العلاقات الإنسانية مظهر الأشياء والصفات الموضوعية للسلع".⁽²⁾ ويعني هذا -حسب لوكاتش- أن النظام الرأسمالي نجح في تحقيق هدفه المتمثل في قلب تلك المعادلة التي تؤمن بالمسلمة التي تتلخص في تحكم الإنسان في الأشياء المحيطة به أو تلك التي ينتجها، إذ أصبحت هي التي تتحكم فيه... وهذا ما يعني أن الأشياء أصبحت هي التي تحدد نمط الحياة التي يتأقلم في ظلها الإنسان وليس العكس. وأفضل مثال يصف لنا ظاهرة تشيؤ العلاقات التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان من خلال تحكم السلعة في تحديد طبيعة حياته، هو أن رواج هذه السلع في الأسواق، يدفع صاحب العمل لمزيد من الإنتاج، بينما ركودها يجعله يحكم على عدد من العمال بالبطالة و كأن حرية السلع في السوق هي التي تحكم حياة البشر، وليس العكس.⁽³⁾

ومن كل هذا نفهم، أن تلك الركيزة التي يستند إليها النظام الرأسمالي ويستمد منها قوته المتمثلة في إنتاج الأشياء (السلعة)، وبالتالي إخضاعها لعملية البيع والشراء التي تحقق له الربح من خلال جمع وكسب النقود، حققت ما كانت تصبو إليه النخبة الرأسمالية، وذلك عندما هيمنت على كرامة الإنسان. بصيغة أخرى، إن سيطرة ظاهرة فيتيشية السلعة في العالم المعاصر دفع الأمر بلوكاتش أن يخضعها لعملية التحليل والنقد وذلك في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" في الجزء المعنون ب: (التشيؤ والوعي الطبقي).⁽⁴⁾

أما في الأخير، نصل إلى القول بأن ظاهرة الإغتراب في المجال الإقتصادي تطرق لها ماركس لأول مرة في مخطوطاته التي ترجع إلى سنة 1844، ثم في عمله الضخم الذي جاء بعنوان: "رأس المال"، هذا الأخير تجاوز فيه

(1) المرجع نفسه. - (بتصرف).

(2) جورج لوكاتش: ماركسية أم وجودية؟، ص: 14.

(3) رمضان بسطاويسي محمد غانم: مرجع سبق ذكره. - (بتصرف).

(4) Vincent charbonnier : **la réification chez Lukács**, (Paris- France : éditions la dispute, version 07-20 Feb 2014), p.02.

مفهوم الإغتراب وذلك عندما برهن بأنّ إنسان المجتمعات الرأسمالية لم يعد مستتباً فقط وإنّما هو أكثر من ذلك، مشياً. بحيث مارس هذا التحليل الماركسي لظاهرة التشيؤ تأثيراً عميقاً في شخصية لوكاتش الذي "يرجع له الفضل في إثارة مشكلة تشيؤ و اغتراب الإنسان - العامل في المجتمعات «البورجوازية» للنظم الرأسمالية، إذ كان له أكبر الأثر على فلسفة الماركسيين الجدد من أصحاب «النظرية النقدية» المعروفين كذلك باسم «مدرسة فرانكفورت»⁽¹⁾، التي يمثل فيها هربرت ماركيز أهم محطة نقدية تتجلى لنا في الانتقاد اللاذع الذي وجهه ضد "النظام الرأسمالي وكل أنماط وأشكال عقلانيته التكنولوجية"⁽²⁾، التي عوض أن تساهم في العمل من أجل تحرير الإنسان ، نجدها تمثل السبب الرئيسي الذي أدى إلى إنتشار ظاهرة تشيؤ العلاقات الإنسانية.

3- تأثير تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في بروز موقف ماركيز من العالم المعاصر:

لقد رأينا أنّ عملية تحليل ظاهرة الإغتراب تعد بمثابة الأساس الذي تزخر به مخطوطات كارل ماركس في سنة 1844 ، والتي تعقّق فيها في كتابه "رأس المال". ثم بيننا فيما بعد توسع لوكاش في هذا المجال بحيث كان يرى أنّ مفهوم التشيؤ يعكس تحليّ ظاهرة الإغتراب واتخاذها بعداً أنطولوجياً في العالم الاجتماعي المعاصر.⁽³⁾ بمعنى أنّ، مفهوم الإغتراب بلغ حدّه الأقصى في الظلم والقهر والإلظهاد فتجسد فيما يسمى بظاهرة التشيؤ. أمّا الآن، فسنستطّق مباشرة لوصف تحليل ماركيز لهذه الظاهرة الوارد في كتابه الموسوم بـ: "الإنسان ذو البعد الواحد" الذي قام فيه بكشف ذلك الوجه القبيح الذي تتصف به المجتمعات الأحادية البعد. وذلك بتبيان أهم النّقاط الرئيسيّة التي تمثل جوهر التحليل الاجتماعي الماركسي للمجتمعات الرأسمالية المسيطرة في القرن التاسع عشر، باعتبارها تعد بمثابة السلاح الذي ركز عليه هربرت ماركيز في عملية بناء منظومته الفكرية النقدية المتكوّنة من أهم الفلاسفة الذين يمثلون أساس الفكر الغربي المعاصر، هذا الأخير الذي أسّس له مجموعة من فلاسفة كبار أمثال هيجل وماركس وفرويد.

في الحقيقة، لعب تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية دوراً فعالاً في بروز النهج النقدي الماركيزي، إذ تعد الفكرة المركزية التي لفتت انتباه ماركيز ليهتم بفلسفة ماركس الشاب في كون أنّ "النزعة الإستهلاكية واختلاق الحاجات الزائفة... في ظل النظام الرأسمالي كما بين ماركس في المخطوطات، يُجهد الإنسان لإخضاع الآخر إلى قوّة

⁽¹⁾عبد الغفار مكاوي: مرجع سبق ذكره، ص: 104.

⁽²⁾François Lavoie : op.Cit, p. 190.

⁽³⁾Ibid.

غريبة كي يشبع حاجته الخاصة، إذ إنّ إزدياد كمية السلع يرافقه تسلط متزايد من القوى الغريبة التي تخضع الإنسان. فكل منتج جديد هو - بالقوة - وسيلة خداع وإغتصاب متبادلة. مما يعني أن تحديد الحاجات لا يعمل إلاّ على تحديد وتعميق وسائل السيطرة.⁽¹⁾ هذا وبالإضافة إلى "تأكيد ماركس أنّ الإنسان في إطار النظام الرأسمالي يعيش حالة من الإغتراب العام، والذي يتجلى في اضطرابه إلى العمل والكد دون أن يحصل إلا على الأكل والتناسل، إذ لا يفسح له المجال لممارسة أي نشاط فني أو ثقافي، أو علمي، يساعده على تنمية ملكاته"،⁽²⁾ إذّه على العكس من ذلك، مضطهد ومقيّد من كل الجوانب بهذا المعنى، يمكن القول أنّ ظاهرة التشيؤ تطرق لها ماركس، قبل ماركيز. ولعل هذا الأمر يدل على مدى تأثر ماركيز بالتحليل النقدي الماركسي للمجتمعات الرأسمالية التي سادت القرن التاسع عشر. إلا وأن هذا التأثير الذي صبغه ماركس في فكر ماركيز لم يجعل هذا الأخير يقف إلى هذا الحد، بل إنّ الظروف التي عاشها إبان القرن العشرين من ثورات وسيط أنظمة شمولية... إلخ، دفعت به إلى تجاوز مفهوم التشيؤ الذي حصره ماركس في إطار الحياة الإقتصادية - الإجتماعية، بدليل أنه راح ينتقد ظاهرة التشيؤ، ولكن هذه المرة دفعت به الضرورة ليتقيّد بتلك الظروف التي سادت القرن العشرين، هذه الأخيرة التي نجد من بينها تطوّر وسائل الإنتاج وإنتاج سلع وأدوات متنوعة بغية استقطاب المستهلك، كتوفير "ثلاثة وعشرين نوعاً من مساحيق الغسيل، في حين كان إنتاج نوع واحد يفي بالحاجة."⁽³⁾ هذا وبالإضافة إلى العديد من الأمثلة التي يبيّن - حسبما يرى ماركيز - ليس فقط في ذلك التشيؤ المرتبط بالمجال الإقتصادي الذي يتحلّث عنه ماركس في كتابه "رأس المال" بل إنه بلغ ذروته عندما شيّأ جميع القوى التي يتمتع بها الإنسان والتي تحقق له حرّيته وسعادته.

ولكن، إذا كان ماركيز يميّز في هذا السياق بين ظاهرة فيتشية السلعة التي سادت في القرن التاسع عشر وما يسمّيه بظاهرة التشيؤ، فيا ترى هل تمكن من تشخيص تلك العيوب الجديدة التي تميّز مجتمع القرن العشرين؟ بتعبير آخر، ماذا يقصد ماركيز بمفهوم التشيؤ؟ وفيما تجلّت له أهم أشكاله؟

4- مفهوم التشيؤ (Réification) وأشكاله لدى هبرتر ماركيز:

يبدو لنا أنّ ماركيز متفق مع ماركس في الفكرة التي مفادها تشيؤ العلاقات الكامنة بين الإنسان والإنسان الآخر في ظل النظام الرأسمالي القائم، إلاّ وأنه يؤكّد أنّ مفهوم التشيؤ أو الإغتراب ليس بظاهرة إقتصادية فقط كما كان ماركس يحصرها في هذا المجال، ولكن أكثر من ذلك، إنه يعكس ظاهرة أونترولوجية تعبر عن فقدان الإنسان

(1) قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 95، 96.

(2) المرجع نفسه، ص: 97.

(3) إيان كريب: مرجع سبق ذكره، ص: 278.

ماهيته⁽¹⁾، التي تتجلى لنا في قوّته العقلية التي تمارس وظيفة سلب الوضع القائم، ومختلف قيمه الّوحية التي تتماشى مع طبيعته الإنسانية كالحرية والسعدّادة، وطاقته الجنسية البيولوجية (الحياة الإيروتيكية) التي تجعله يخلو إلى التلذذ والإستمتاع بكلّ حريّة دون أي قيد أو شرط، وذلك بتأثير "الفكر العلمي الوضعي الذي ينظر إلى العالم على أنه كلية من الأشياء...حتى أصبح يحصر مجال البحث في هذه الأشياء التي هي مستقلة عن الذات العارفة. بتعبير آخر، إن العامل الذي جعل من الإنسان المعاصر كائن مغترب، يفتقر لخاصيته الإنسانية، يتمثل في تركيزه على العلم الوضعي. هذا الأخير الذي لا يمثل في حقيقة الأمر إلا ذلك التوجه الإبيستيمولوجي الذي جعل الإنسان المعاصر يرى بأن ضرورة توفير الأمن والإستقرار في حياته اليومية مرتبطا بالعودة إلى تطبيق المنهج الوضعي".⁽²⁾

لكن إذا كان ماركيز قد كشف العيب الذي تتسم به المجتمعات المعاصرة التي تؤمن بفكرة السيطرة على الطبيعة من جهة، وعلى جميع طاقات الإنسان من جهة أخرى، فإلى ماذا يقصد بتشويء العقل، ومختلف القيم الإنسانية؟

أ- تشيؤ العقل:

لقد أمنت التقنية كما سبق وأن أشرنا من قبل مستوى معيشة الفرد وراحته، ولكنّها فرضت عليه من القيود ما سلبه حريته، مما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل في توفير حياة إنسانية متطورة بشكل حر، بل فرضت الحضارة اللاّ عقلية حصارا حول الوعي فتشيأ وأصبح بمثابة أداة يستغلها الحكم المؤسسياتي لتحقيق منافعه الخاصة. وأصبحت بعد ذلك الحضارة المعاصرة تؤمن بنظام ليس هدفه التغير العقلي - الذي يعني تغيير النظام نفسه - وإنما يتمثل هدفه في تعقيل اللاّ حرية التي تجعل من استعباد الإنسان شيئا لا مفر منه. وبتعبير آخر، لقد قام النظام المعاصر المتقدم صناعيا - تكنولوجيا بتشويء العقل، حيث أصبح هذا الأخير الذي كان مع إيمانويل كانط مثلا يؤدي رسالة التنوير من خلال ممارسته لوظيفته النقدية، يحمل صفات متناقضة مع ماهيته الأصلية، إذ اتخذ منعرجا جديدا فسقط في ذلك النفق المظلم الذي أصبغ عليه صبغة الأدوات، وأصبح بمثابة عقل أداتي يسيطر على الحياة الإنسانية بالإستناد في ذلك إلى المنهج العلمي الذي مدّ سيطرته من جهة على الطبيعة وسعى لإلغائها، وعلى الإنسان نفسه من جهة أخرى.⁽³⁾ يقول ماركيز في هذا السياق مؤكدا ذلك ما يلي:

⁽¹⁾ Frederic Vandenberghe : **Une histoire critique de la sociologie Allemande, (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), (Aliénation et réification)**, Tome 02, (Paris- France : éditions la découverte, collection «Recherches», 1998), p.119.

⁽²⁾ Lucio Colletti : op. Cit, p.170.

⁽³⁾ _ حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ط1، (بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص: 55، 65.

"إنّ ذلك التقدم التكنولوجي الذي تحضى به المجتمعات المتقدمة صناعيا يحمل في طياته ظاهرة لا مفر منها، تتمثل في خضوع العقل لواقع الحياة. بحيث يتحول في ظل هذه المجتمعات إلى قوة باستطاعتها أن تجدد دائما و بكل ديناميكية مختلف تلك العناصر التي تجعل من الحياة داخل هذه المجتمعات تزخر بالرفاهية التي تزودها بالحيوية في سيرورتها."⁽¹⁾

بمعنى أنّ، خضوع العقل أو تلك القوة النقدية في النظام القائم كما يصرح على ذلك ماركيز في نصه هذا يدل على تشيئه، وعلى نجاح المشروع الذي كانت تصبو إليه النخبة الرأسمالية، والمتمثل في تحقيق سيطرتها بالاستعانة بهذه الطاقة العقلية وذلك من خلال شلّها من تأدية وظيفتها النقدية. والدليل على ذلك، هو أنّ المهمة التي كان العقل يؤديها في عصر الأنوار والمتمثلة في رفض السيطرة والطغيان والسعي لإلغاء كل أشكال القهر والإضطهاد أصبحت اليوم مفقودة في إطار هذه المجتمعات الرأسمالية التي سمحت ظروفها وعواملها للعقل التقني أن يفرز ما يسميه بالمجتمع الشمولي العقلاني، إذ أصبح العقل يؤدي وظيفة مناقضة لماهيته تتمثل في ترسيخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته. وهذا ما تجسد في تحول التقنية إلى إيديولوجية، نظرا لتلك القيود التي تفرضها والتي تظهر على أنّها خاضعة للعقل الذي رتب ونظم كل شيء على نحو أفضل، على نحو تلبية وإشباع الحاجات والرغبات المادية التي كان الإنسان يحلم بها دائما بشكل أفضل مما كان في السابق، أي أنّه يحلم بتأسيس الرضا في وعيه وتصوره إلى درجة أن هذا الأخير سيحقق له سعادته من خلال السلع التي يستهلكها، غافلا بأن هذه البضاعة هي التي تستهلكه في حقيقة الأمر.⁽²⁾ بدليل أن هذه الظاهرة أفضت إلى "فناء الإنسانية، بل أيضا إلى جعل التكنولوجيا كأداة مسخرة للسيطرة على الإنسان والطبيعة في آن واحد."⁽³⁾

ومما لا شك فيه، أن هذا الوضع الذي يعيشه الإنسان المعاصر يدل على أنّ ذلك التطور الخلاق الذي عرفه العالم المعاصر المتقدم صناعيا وتكنولوجيا والناجم من تحويل الموضوعية العلمية إلى أداة تخدم المشروع التسويقي الرأسمالي، قد ساهم في تغيير المعنى الحقيقي للإنسان من ذات ثرية بمختلف تلك القيم الروحانية كالحرية. إلى كائن مشيّا، أي من ذات تفكر، تنتقد، تسلب وترفض، إلى ذات تتقبل وتنخرط في النظام القائم بشرائها وإستهلاكها للسلع المنتوجة والموفرة لها، باعتبار أنّ الإنسان المعاصر لا يتعرف على وجهه الحقيقي إلا من خلال المزيد من استهلاك البضاعة التي يفتنيها مقابل تلك القيمة المالية التي يفرض عليه النظام الرأسمالي أن يدفعها.

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **L'homme unidimensionnel**, op. Cit, p. 36.

⁽²⁾ حسن حنفي وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص: 65. - (بتصرف)

⁽³⁾ آر.آيه. بوكانان: مرجع سبق ذكره، ص: 237.

وفي حقيقة الأمر، إنّ هذا الوجه القبيح الذي تتصف به المجتمعات المعاصرة المتمثل في السيطرة والقمع جعل ماركيز "يشارك كلا من هوركيمر وأدورنو في أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت، بل هو نسبي متغير ينتمي إلى اللحظة التاريخية، وأنّ التطور التاريخي والواقع المتغير قلما عقلانية تحولت إلى لاعقلانية. هذه الأخيرة التي تريد أن تؤيد الوضع القائم، وتزعم أنّها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانيات الموجودة. وإذا كانت وظيفة الفلسفة هي التعرف على لاعقلانية الواقع ورفضه رفضا عينيا فإنّها قصرت وظيفتها اليوم في رأي ماركيز على ما يسمى بعقلانية ما بعد تقنية، على حين إنّهُ يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا تجد حرجا من العودة إلى إحكام القيمة وتتجاوز النظام الموجود وتعلو عليه بشكل نقدي." (1) ولعل المنفعة الخاصة التي تجري وراءها النخبة الممارسة للحكم في المجتمعات الرأسمالية لعبت دورا فعالا في العالم المعاصر حيث جعلت من العقل أداة تعمل به هذه النخبة التي تتمثل غايتها في الربح السريع عن طريق جمع وكسب النقود التي تفرض بها سيطرتها على شعوبها. إذ يتحقق ذلك خاصة "عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفراد، ومن خلال ممارسة مهارته في التعميم على الاعتراضات الداخلية، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام بشيء غير عقلائي"، (2) نظللشيءٌ و تلك القوة العقلية التي كانت تؤي وظيفة النّقد. يقول ماركيز في هذا الصدد ما يلي:

"التّقدّم التقني يرسّخ دعائم نظام قائم على السّيطرة والنّسب، ويحرّم النّقد من أساسه الاجتماعي وهذا النّظام يوجّه بدوره النّقد ويخلق أشكالا للحياة (وللسّطة) تبدو وكأنّها منسجمة مع قوى المعارضة، بحيث تبطل جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، وتحرّر الإنسان". (3)

وهذا يعني أنّ، النظام القائم على السّيطرة والقمع كي يقضي على القوة النقدية التي يزخر بها جوهر الإنسان (العقل)، راح يستعملها كوسيلة للسيطرة على الإنسان، وشل إرادة ذلك العقل التنويري الذي كان يمارس وظيفة النقد ضد الأنظمة الإستبدادية، بغية تدجينه في لعبة الإستهلاك، وسلب سلم معايير القيمة وطرده من ساحة المعركة النقدية التي تدافع عن القيم الإنسانية، وذلك من أجل تشييء مختلف القيم الأخرى التي يزخر بها الإنسان، والتي كان العقل بمثابة السلاح الذي يدافع عنها ويتعالى بها إلى أرقى درجة في سلم القيم الروحية التي ينبغي على الإنسان المعاصر أن يعتبرها كمرجعية أساسية إن كان هدفه يتمثل في بناء عالم العدالة والحق.

(1) حسن حنفي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص: 57.

(2) المرجع نفسه.

(3) هربارت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص: 28.

بـ تشيؤ القيم الإنسانية:

لقد سلك الجهاز الإقتصادي الرأسمالي الذي تتحكم فيه تلك القوة الذكية - المتكونة من نخبة من العلماء الإقتصاديين والسياسيين والإجتماعيين، وعلماء النفس الذين يختصون في دراسة ذلك الجانب البيولوجي الخفي من كيان الإنسان فيكشفون أغواره بغية السيطرة عليه، وجعله بمثابة عبد تنحصر مهمته في دفع عجلة تقدم الأنظمة القائمة بعدما نجحت هذه الأخيرة في نقله من عالم الفكر إلى عالم الإستهلاك - حيلة ماهرة تظهر في استغلال موضوعية العلوم الوضعية، لخدمة مشروعهم التسويقي الذي يهدفون من خلاله إلى تشيؤ كل ما هو معارض وخارج عن إطار هذا الجهاز الإقتصادي الرأسمالي الذي يؤمن بفكرة المنفعة الخاصة والأناية، أو بفكرة الصراع من أجل البقاء. أكثر من ذلك، إن هذا النمط من النظام الإقتصادي الذي يدعي بتحقيق مختلف القيم الإنسانية كالسلم والعدالة والمساواة، التي ستبني صرح ذلك العالم الذي تسود فيه القيم المثالية، يعمل في الحقيقة على تشيؤ مختلف هذه القيم الإنسانية، وذلك نظرا للتطور الصناعي التكنولوجي الذي حققته الحضارة المعاصرة والذي جعلت منه بمثابة المسلك الذي ستسلكه بغية "تحويل الناس إلى عناصر مدججة داخل جهاز النظام القائم، أو إلى أدوات تخدم هذا النظام".⁽¹⁾ ولقد أشار إلى ذلك ماركيز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" عندما صرح أنه على الرغم من كون الإنسان المعاصر يعيش في ظل المجتمعات التقدمية تكنولوجيا إلا أنه خاضع دائما لجهازه الإنتاجي، وخضوعه هذا يتضاعف ويزداد كلما اتسعت دائرة الإنتاج وارتقت السلع إلى ذلك المستوى الذي تحقق فيه الرفاهية للإنسان.⁽²⁾

والحقيقة أن، ظاهرة خضوع الإنسان للنظام القائم تسببها عدة عوامل، فهي من جهة تتمثل في زيادة الإنتاج وثبات المؤسسات الإقتصادية، والتوسع الإقتصادي القائمة على فكرة الربح، وإمكانيات الإستثمار والإنتاج والتسويق والتبادل التي تجعل من السلعة بوصفها عملاً أحد أهم العناصر المتحركة بالفرد الذي ينتجها والذي يستهلكها، فلا غرابة أن تظهر المجتمعات الإستهلاكية، وتتضاعف نسبة الحاجات، ويندرج كثيرا من القطاعات الصناعية في حلقة لا نهائية من الإنتاج، وخلق رغبات لإستهلاك ذلك الإنتاج، ثم اشباع تلك الحاجات. ومن جهة أخرى، نجد الدعاية تلعب دورا كبيرا في استحداث حاجات جديدة بناء على رغبات استهلاكية، بحيث سيحصل

⁽¹⁾ Ambacher Michel : **Marcuse et la critique de la civilisation Américaine**, (Paris- France : collection R.E.S (recherches économiques et sociales), éditions. Aubier- Montaigne, 1969), p.43.

⁽²⁾ هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص: 67. - (بتصرف)

هنا خلط كبير في القيم الحقيقية للسلع، بسبب غياب تحديد دقيق لمفهوم الحاجة، فكل ما ينتج يكتسب معنى السلعة التي هي في الأصل جهد إنساني، فتعوم السلع والرغبات في علاقة إنتاج - استهلاك، دون مراعاة عقلية لقيم الإنتاج من ناحية إنسانية، ولا تحديد لدوافع الاستهلاك استنادا إلى حاجات حقيقية. فوظيفة العالم الإقتصادي المعاصر تلخص في خلق علاقة جديدة تربط بين السلعة المنتجة ومستهلكها، علاقة غير خاضعة لشرعية معنية... بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور «وعي استهلاكي» سلبي، لا يعنى أبدا بالإنتاج كفعل إنساني، وإنما يعنى به كسلعة، كشيء، يشبع رغبة حتى ولو لم تكن مشروعة.⁽¹⁾ إذ يؤدي ذلك إلى تحويل الإنسان الذي كان يتمتع بمختلف القيم الروحانية كقيمة الحرية وقيمة العمل... إلخ، إلى رغبة يمكن إشباعها أو إرضائها باستهلاك منتوجات الصناعة... ولو بقليل. والدليل على ذلك يبدو لنا جليا في واقع هذه الحضارة المعاصرة التي تؤمن بالشعار المختصر في هاتين اللفظتين: استهلك واصمت⁽²⁾ (consomme et tais toi). بصيغة أخرى، إن ماركيز كشف بأن أزمة الحضارة المعاصرة أكان ذلك في البلدان الاشتراكية أو في البلدان الرأسمالية، تقوم على التقدم العقلاني والتكنولوجي، وإزدهار إنتاجي استهلاكي وهي في نفس الوقت، تمارس قمع فكري ونفسي وبيولوجي تقوم تكنولوجية السيطرة البيروقراطية بتحويل إنسانية الإنسان إلى شيء، أي إلى كائن مغترب عن ذاته، وعن وعيه، وعن حقيقته.⁽³⁾

ومما لا شك فيه، أن من بين القيم الإنسانية المشيئة نجد كلا من قيمة الحرية وقيمة العمل، و الدليل على ذلك ما يقوله ماركيز في كتابه "الماركسية السوفياتية" تحليل ونقد، هو أن قيمة الحرية و ما تتمتع به من استقلال من حيث طبيعتها عن القمع الذي يمارسه الحكم، تنتقل من الفرد المستقل لتحتل مكانا ضمن القوانين المتحركة في المجتمع الذي يمارس سلطته هو أيضا على أفرادها. إنها تؤسس مع القوانين التي تدير الجهاز الإقتصادي، الأمة، والقيمت التي تنتمي إليها،⁽⁴⁾ وذلك نظرا لطبيعة هذا المجتمع الذي تحدد خصائصه الحتمية الإقتصادية أو ما يسميه ماركيز بعالم الضرورة. إذ يمكن القول بهذا المعنى أن العالم السوفيتي يسعى في حقيقة الأمر

⁽¹⁾ Cite d'internet : www.Startimes.Com, consulté le : (02 Mai 2014).

⁽²⁾ زيناتي جورج: مرجع سبق ذكره، ص: 78. - (بتصرف)

⁽³⁾ فيصل عباس الدّليل النفسي وقضايا الإنسان والحضارة، ط1، (بيروت - لبنان: دار الفكر اللبناني للطباعة والنّشر، 1991)، ص: 190. - (بتصرف)

⁽⁴⁾ Marcuse Herbert : **Marxisme Soviétique**, op. Cit, p. 281. (بتصرف)

للحاق برفاهية العالم الإقتصادي الرأسمالي، ولكي يحقق ذلك كان مزودا بحرية اقتصادية تقوم على قاعدة مهمة تتمثل في حركة المنافسة والصراع من أجل البقاء و كسب المال. إذ يرى ماركيز أن ماركس كان يؤكد دائما أن مثل هذه الحرية المزيفة تسلب الحرية الحقيقية لأنها تجعل من الإنسان يَكُون كل وقته وطاقته في البحث عن الوسائل التي تضمن له بقاءه، ولكن العيب يكمن في أن ذلك يتم في إطار «عمل مغترب». وبهذا فإن عالم الإقتصاد الذي تتحكم فيه الضرورة حيث يتنافس فيه الأفراد بغية ضمان بقائهم، لا يمكن أبدا أن نعتبره كمملكة تسود فيها الحرية الإنسانية.⁽¹⁾ بل إنه يمثل في حقيقة الأمر ذلك العالم الذي يقيد الإنسان ويسلب منه حريته.

أما فيما يخص ظاهرة تشيؤ قيمة العمل التي كانت فيما مضى تعبر عن ماهية الإنسان، فإننا نجد في العالم السوفيتي بعض العوامل التي تسبب في بروز هذه الظاهرة، و التي من بينها طبيعة الأخلاق السوفيتية التي لا تعترف أبدا بذلك الاختلاف الأتقي القائم بين قيمة العمل غير المغترب والعمل المغترب، والدليل على ذلك، يظهر لنا بكل وضوح في تلك الممارسات القمعية التي كان ستالين يضطهد بها شعبه ويتسلط عليه بحيث يفرض عليه إخضاع كل طاقته وقواه في تأدية الوظائف التي يشغلها والتي يجبر على الإشتغال بها. وهذا يعني أن هذه الظاهرة المتمثلة في تشيؤ قيمة العمل تعبر عن استحالة بناء وتشيد صرح العالم الشيوعي، باعتبار أن العمل في ظل هذا المجتمع السوفيتي أصبح يمارس داخل مملكة الضرورة، ولم يعد ينتمي إلى عالم الحرية الذي يعبر فيه الإنسان عن سعادته.⁽²⁾

أكثر من كل هذا، إن ظاهرة تشيؤ القيم الإنسانية في وسط هذه المجتمعات التي توفر من أجل أن تقمع، بلغت تلك الدرجة التي أصبح فيها إنسان هذه المجتمعات هو الذي يتقبل هذه الميزة القبيحة التي تشو سمعته. والدليل على ذلك، أن "الناس في ظل هذه المجتمعات الصناعية لا يرهقون أنفسهم في العمل من أجل استرجاع حريتهم المفقودة، بل إن الرفاهية التي يوفرها لهم المجتمع الرأسمالي هي التي صنعت منهم أناسا يسعدون بحرياتهم ... التي يتم إدارتها من طرف الحكم المؤسساتي البيروقراطي الذي يصنع منها قيما وهمية، مزيفة، غير حقيقية."⁽³⁾

وفي الأخير، يمكن الحكم بأن الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع الوفرة، " في الوقت الذي يحقق لهم هذا

⁽¹⁾ Ibid., p. 284. - (بتصرف)

⁽²⁾ Ibid., pp. 324,325. - (بتصرف)

⁽³⁾ McIntyre Alasdair : **Marcuse**, trad. Nouchta Pathé, (Paris- France : éditions Seghers, 1970), p. 105.

المجتمع إشباعاً على مستوى حاجتهم البيولوجية فإنهم ليسوا بحاجة للمعارضة، بل إنهم سيتحولون إلى أدوات تخدم النظام المسيطر.⁽¹⁾ وما لا شك فيه، أن ظاهرة تشيؤ القيم الإنسانية وتحول الإنسان من طبيعته الحرة إلى أداة تخدم النظام يتم "بتسلط النظم البيروقراطية وأساليب القمع الإداري المختلفة التي تجعل الإنسان نهب لمظاهر القهر الخفية والساحرة في المجتمع الصناعي المتقدم الذي أحكمت أجهزة «الإدارة» قبضتها عليه، بحيث سلب البشر فرديتهم، وانحطت قيمهم الإنسانية والذاتية تحت ضغط عملية الإنتاج الآلية إلى مستوى «الشيء» الذي تشكله القوى المسيطرة كيفما شاءت.⁽²⁾

ج - التشيؤ الجنساني:

في الحقيقة، لم تكتف النخبة الحاكمة في هذا العالم المعاصر البيروقراطي بتدجين القوى المتعددة التي تدافع عن إنسانية الإنسان من جهة وترفض النظام القمعي المسيطر من جهة أخرى، والمتمثلة في القوى العقلية ومختلف القيم الإنسانية التي تبدو لنا في قيمة الحرية وقيمة العمل، التي تحقق سعادة الإنسان. بل إنهما راحت إلى أبعد من ذلك عندما شرعت في تحليل ودراسة الحياة البيولوجية التي تشغل الجانب الخفي في حياة الإنسان، أي حياته الغريزية الجنسية لطلبية التي كان يتلذذ بها بكل حرية دون تدخل أي عامل اجتماعي - إقتصادي ليعيقها. إذ توصل الرجال الرأسماليون بدراستهم هذه إلى إستنتاج مهم يخدم مباشرة تطوّر وتقدم إقتصاد العالم الرأسمالي، والسّر في ذلك يكمن في أنه إن تمّ الوصول إلى دمج وتشبيء حرية الممارسة الجنسية أو الحب إن صحّ التعبير في لعبة الإستهلاك، أي إذا تم تحويل هذه القيمة الإنسانية إلى سلعة تجارية بحيث يتم استثمارها لكسب الربح وإملاك النّقد، فإنه من دون أيّ شك سينجح النظام الإقتصادي المعاصر في فرض سيطرته على الإنسان. بمعنى آخر، إنّ النظم المعاصر تفتن لتلك الثروة التي سيحنيها إن نجح في عملية تدجين الحياة الجنسية في نسقه، بحيث يجعل منها سلعة تباع وتشترى، فشرع في تشييد تلك البيوت التي أصبح الحب يمارس فيها كعملية تجارية. وهذا ما يسميه ماركيز بتشبيؤ قيمة الحب، أي تحويل "علاقة الإنسان بالمرأة التي كانت العلاقة الأكثر طبيعية للإنسان والإنسان من طرف الرأسمالي الجشع النهم الذي لا يعرف هدفاً للحياة إلا الإمتلاك الجسدي المباشر،... [إذ قام بقلب هذه] العلاقة إلى إمتلاك وسيطرة، وبالتالي تحوّل الإنسان إلى شيء.⁽³⁾ والدليل على ذلك، إن هذه الظاهرة تدل - حسب ماركيز - بأنّ الجنس أصبح في العالم المعاصر متضمّن في السّاحة التجاريّة، ومندمج بعلاقات

⁽¹⁾ Ibid., p.102.

⁽²⁾ عبد الغفار مكاوي: مرجع سبق ذكره، ص: 25، 26.

⁽³⁾ فيصل عباس: التحليل النفسي وقضايا الإنسان والحضارة، ص: 144.

العمل.⁽¹⁾ بمعنى أنّ مبدأ اللذة أصبح يحتل مساحة شاسعة في الساحة الواقعية المتمثلة في عالم التجارة الرأسمالية. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"لقد أصبح الجنس يعلن عن نفسه بصورة أكثر واقعية وأعظم جرأة وأقل كبتاً. وبكلمة واحدة، إنه عنصر أساسي في المجتمع الذي يظهر فيه، وليس نفياً له."⁽²⁾

إذ يؤكد بقوله هذا بأن ظاهرة تشيؤ الحياة الجنسية في ظل هذه الأنظمة المعاصرة هي مسألة تعبّر عن قوة هذه الأنظمة ومدى دهاء حكامها الذين يزعمون أنهم حققوا ما يسمى بالتححرر الجنسي للإنسان المعاصر في الوقت الذي تبدو فيه هذه الحرية مزيفة ووهمية، تهدف إلى السيطرة على الإنسان أكثر من أن تكون في صالح سعادته.⁽³⁾ ولتوضيح هذه الفكرة نجده يضيف ما يلي:

"إذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تمتاز أول ما تمتاز بالسيطرة السياسية و التكنولوجية على العوامل المتعالية في الوجود الإنساني، فإنّ هذه السيطرة تتأكد أيضاً في دائرة الغرائز، إذ تتمّ الميئلة بصورة تولّد الخنوع تلقائياً وتضعف عقلانية الاحتجاج."⁽⁴⁾

بمعنى أنّ الأنظمة الإقتصادية المعاصرة التي تسيّر وفق الأوامر والقوانين التي يصدرها الحكم المؤسّساتي بعد أن يتم التداول عليها، لم تكتف في ممارستها القمعية المشوهة لكرامة الإنسان بالسيطرة السياسية والتكنولوجية بل راحت توسع من دائرة السيطرة بغية تشييد دعائم عالم البعد الواحد، وذلك عن طريق تحيين الجانب البيولوجي في الإنسان في لعبة الإستهلاك أو في عملية البيع والشراء التي تعد بمثابة حجر الزاوية بالنسبة للأنظمة المعاصرة المتقدمة صناعياً وتكنولوجياً.

هكذا، نجحت هذه الأنظمة المعاصرة في تشييء كل تلك القوى التي تؤدي دور المعارضة ومختلف تلك القيم الإنسانية المتميزة بطبيعتها عن ماهية هذا العالم المعاصر المتمثلة في شبح البعد الواحد. وذلك بغية تحقيق غايتها التي تتمثل في تحويل الإنسان إلى كائن يرى ماهيته وقيمه في تلك المواد التي يستهلكها، كائن غريزي يجري وراء

(1) هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص: 111. - (بتصرف)

(2) المصدر نفسه، ص: 114.

(3) بومنير كمال: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص: 110.

(4) هربارت ماركوز: مصدر سبق ذكره، ص: 111.

إشباع مختلف حاجاته كالمأكل والملبس والجنس. وبكل إختصار، تحويل الإنسان إلى عبد يعبد المواد التي يوفرها له عالم البعد الواحد وذلك ليجعل منه إنسانا ذا بعد واحد يفقد كرامته وحرية وسعادته.

وفي الأخير، فيما يخص الشكل الأخير من أشكال التشيؤ في ظل هذه المجتمعات المعاصرة والذي يتمثل في تشيؤ اللغة - (Réification du langage)، فإننا سنلخص هذا العنصر في قولنا أن اللغة أصبحت في ظل المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا "قادرة فقط على أن تلعب دور الأداة لتكريس الأمر الواقع بدل فعلها النافي. الأمر الذي أدى إلى فقدان ذلك البعد «الداخلي» للفكر الذي يسعف على الاعتراض... [لكون أن] التقدم التقني يعمل على إخضاع العقل إلى وقائع الحياة والإكتفاء بإعادة إنتاجها."⁽¹⁾ وذلك لأننا تطرقنا من قبل لدراسة هذا العنصر بالتفصيل في المبحث الثاني من الفصل الأول. لهذا فضلنا أن نتوقف إلى هذا الحد متجنبين ظاهرة تكرار العناصر.

وكحصوله لهذا المبحث الثاني من الفصل الثاني، يمكن أن نقول أن الفلسفة الماركسية مارست تأثيرا عميقا في فكر هربرت ماركيزوز. إنَّها تعد بمثابة النظرية الشرعية الكبرى التي تستند إليها الفلسفة النقدية الفرانكفورتية. مما يعني بصفة عامة، أن العملية النقدية بهذا المعنى إلتقت، أو أكثر من ذلك اجتمعت بالمادية التاريخية والسبب في ذلك يعود إلى ما فرضته تلك الضرورة الإجتماعية السياسية المسيطرة في الواقع آنذاك. ولقد كان هذا التأثير يهدف إلى فلاح النظرية النقدية في عبورها وانتقالها إلى الساحة الواقعية التاريخية بعدما كانت مكبلة في نطاق العالم النقدي الميتافيزيقي. وهذا يعني أن الماركسية... هي بمثابة الأداة التي تقود هذه العملية النقدية نظرا لتلك المؤونة أو الإحتياط العلمي الموضوعي الذي تحوي عليه. فبالإعتماد على التحليل النقدي الماركسي، استطاعت الفلسفة الفرانكفورتية أن تنتقد وتثور ضد منطق السيطرة السائد في ظل المجتمعات الصناعية المعاصرة.⁽¹⁾

ومما لا ريب فيه، أن هذا الإحتياط النقدي الموضوعي الذي يصف هذه النظرية الماركسية بسمة العلمية، يتجلى لنا واضحا في تحليل ونقد تلك المجتمعات الرأسمالية المسيطرة في القرن التاسع عشر، بغية الكشف عن ذلك الجانب للسليبي الذي يميزها والمتمثل في فيتيشية (صنمية) السلعة. ففوق وعظمة الفلسفة النقدية الماركسية تكمن بدون أي نزاع في ثورتها ضد هذه الخاصية الرأسمالية القبيحة.⁽³⁾ ولعل هذه الأخيرة هي التي جلبت أنظار مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بما فيهم "هربرت ماركيزوز".

(1) أفاية نور الدين محمد: مرجع سبق ذكره، ص:33.

(2) Paul- Laurent Assoun : L'école de Francfort, op.Cit, pp.64, 65. (بتصرف) -

(3) Ibid., p.78. (بتصرف) -

المبحث الثالث

هربرت ماركيز و فلسفة فرويد الميتا - بـسيكولوجية

- ضرورة العودة لقراءة فلسفة فرويد عن الحضارة

* مفهوم القمع لدى سيغموند فرويد

* مفهوم القمع الزائد لدى هربرت ماركيز

تمهيد:

لم يتقيد النهج النقدي الماركيزي بتلك المرحلة الثانية من الديالكتيك الميجلي المتمثلة في السلب، أو بالتحليل الاجتماعي الماركسي لظاهرتي الإغتراب وفيتيشية السلعة. بدليل أن ماركيز لم يكن هيغليا وماركسيا فقط، وإنما تجاوز هذه الساحة الفكرية فظهر بوجه جديد في كتابه "إيروس والحضارة" عندما راح يركب بين النظرية البيولوجية الفرويدية والمادية التاريخية الماركسية، معلنا أن السبب في ذلك يكمن في أن ماركس قد أغفل ذلك الجانب البيولوجي للإنسان وصب إهتمامه فقط في الميدان الإقتصادي القائم على الممارسة. بتعبير آخر، لقد لاحظ أن "كتابات ماركس قد أغفلت الجانب النفسي للفرد الإنساني واهتمت بتحرره الإقتصادي والاجتماعي، بتحديد الشروط المادية والموضوعية لتحقيق الحرية الإنسانية العامة، غافلة عن تحرر الإنسان النفسي - البيولوجي. لهذا السبب لجأ إلى فرويد وذلك لإغناء الماركسية - كما يرى - ببعد نفسي تفتقر إليه، لتحديد معالم القمع الغريزي بعد تحديده لمعالم القمع الاجتماعي والعقلي، وهذا هو العنصر الأساسي لكتابه «إيروس والحضارة»⁽¹⁾.

ومما لا شك فيه، أن الدليل القطعي الذي يوضح لنا مدى صدق موقف ماركيز من النظرية الماركسية، هو "أن ماركس ربط تقدم الإنسانية بالعمل، بحيث أصبح من الأمور المسلم بها فيما بعد هي أن حضارة الإنسان المعاصر في صميمها هي حضارة عمل، وأن الإنسان - في أحسن الأحوال - لا يستطيع أن يحيى حياة أفضل إلا بقدر ما يبذله من جهد، فكانت النتيجة أن تركز الإهتمام على القيمة العقلية التي تحت على العمل في سبيل الوصول إلى إنتاج أوفر... وخلال ذلك كله نسيت قيمة السعادة التي ترتبط أساسا بحياة الإنسان البيولوجية، وأغفلت مشاعر الإنسان الحسية وحاجته الحيوية وتركز الإهتمام على الحاجات العقلية والإقتصادية."⁽²⁾

هكذا إستطاع ماركيز تجاوز نظرية ماركس التي كانت تحصر الإنسان في المجال العملي، من جهة، ونظرية جورج لوكاتش التي تسند الأمل في بناء عالم العدالة والأخوة، كما يؤكد بالعودة إلى الحياة الأصلية، من الآن فصاعداً، أي إلى الثورة، إلى البروليتاريا، الطبقة العاملة التي تؤدي مهمة تحقيق المصالحة بين الإنسان والعالم، بين الأفراد والمجتمع.⁽³⁾

⁽¹⁾ قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 28، 29.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص: 29.

⁽³⁾ مارك جيمينيز: ما الجمالية؟، ص: 350.

وبمعنى آخر، إنّ ما يمكن أن يصادف كهفوة في الفلسفة الماركسية دفع مماركيوز إلى التفكير في بناء وتشيد " فلسفة جديدة للحضارة تؤلف منعطفًا تتلاقى عنده الحتمية التاريخية (الماركسية)، والحتمية البيولوجية (الفرويدية)، لتتولد من لقاءهما حرية الإنسان. إنّه يريد أن يوحد بين ماركس وفرويد وأن يتجاوزهما معا إلى ما يجعل فلسفتهما تؤديان إلى إعطاء أحداث تعليل لأزمة الحضارة المعاصرة"⁽¹⁾، المتمثلة في " صراع الحيوية في الفرد مع مبدأ القمع الذي تمارسه أرقى حضارة عصرية يتجلى نموذجها الأول في المجتمع الأمريكي خاصة."⁽²⁾ أي قمع ذلك الجانب الحيوي الذي يطلق عليه فرويد تسمية " الإيروس" نسبة لإله الحب في الحضارة اليونانية القديمة، وجعل قيمة الحب الإنسانية تخدم منفعة النظام القائم. فهذا الصراع القائم بين قيمة الحب الإنسانية والقمع الذي يمارسه المجتمع الصناعي المعاصر على الإنسان أدى مماركيوز إلى القول بضرورة استنجاح واستغاثة الإنسان المعاصر بطبيعته الغريزية التي ستحقق له سعادته ولذته التي أنكرها مجتمع الإنتاج والعمل. أي أنّه كان يرى بأنّ في استطاعة الإنسان اليوم أن يستبدل حضارة العمل الشاق والصناعة بحضارة "الإيروس" EROS، أن يعود إلى منابعه الحيوية لكي يستمتع بالغريزة... ينبغي عليه أن يستعيد الحب الذي تجاهله المجتمع الصناعي وابتذله شر ابتذال. بمعنى آخر، إنّ الإنسان المعاصر في حاجة إلى ثورة جديدة تسترجع له إحساسه بالجمال، وهذه الثورة من المستحيل استنتاجها من مؤلفات ماركس، وإنّما هي متضمنة في تعاليم فرويد،⁽³⁾ الواردة في مؤلفاته التي تطرق فيها لدراسة وكشف العسر الذي يعاني منه الإنسان في هذه الحضارة المعاصرة والمتمثلة في كل من (طوطام والحرام) و(مستقبل وهم) و(قلق في الحضارة) التي كان ماركيز يرى أنّه من الضروري العودة لقراءتها قبل الشروع في تحليل ظاهرة القمع الزائد التي تتخبط فيها حضارتنا المعاصرة.

-تأثير فلسفة فرويد الميتا- بسلوكولوجية في بروز تحليل ماركيز للحضارة المعاصرة :

لقد ركز ماركيز في تحليله للحضارة المعاصرة و خاصة في كتابه "ايروس والحضارة" على أهم الكتب التي تمثل المرحلة الثانية من مشروع فرويد الفكري، الذي يمكن اعتباره بمثابة مشروع فلسفي تجاوز فيه تلك القضايا السلوكولوجية التي تطرق لها فيما سبق، بحيث يعد كتاب "قلق في الحضارة" من أبرز الكتب التي عالج فيها الأزمة التي تعاني منها الحضارة التكنولوجية المعاصرة. هذا و بالإضافة إلى كتاب "طوطام والحرام" الذي عمق فيه دراسته

(1) فيصل عباس: مرجع سبق ذكره، ص: 727.

(2) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي، الحداثة و ما بعد الحداثة، (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص: 122.

(3) زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 42، 43. - (بتصرف)

عن ظاهرة القمع الغريزي الذي يخضع لها الإنسان منذ صغره، وذلك نظرا لسيطرة الأب الأكبر على العنصر النسوي. والدليل على ذلك، يتجلى لنا في تأكيد فرويد بأنّ نظام المعيشة الذي تقوم عليه المجتمعات الطوطامية يستوجب ذلك القانون الذي يمنع ممارسة العلاقة الجنسية، ويحرم عادة الزواج بين الرجل والمرأة.⁽¹⁾ أي إخضاع ذلك الجد الكبير أبنائه لمبدأ الواقع الذي يقّس العمل الشاق وتحرّيمهم من الإستمتاع بحياتهم الغريزية. ألا يمكن أن نشبه هذا الجد الذي طغى على أبنائه في تلك القبائل البدائية بالرجل الرأسمالي المسيطر في ظل الحضارة الغربية المعاصرة، ومن ثمّ نحكم بأن "الحضارة كانت دائما وحتمًا تتسم بطابع القمع"⁽²⁾؟

الواقع إن هذه الظاهرة تعد بمثابة الفكرة الجوهرية التي ركز عليها ماركيز في عملية الربط بين النظرية الفرويدية والمقولات الماركسية، والدليل على ذلك، إن ظاهرة القمع التي سببت في بروز غريزة القتل أي الجريمة البدائية بصفة عامة أصبحت أشبه بمجاز تمثيلي رأسمالي. وعلى الرغم من أن ماركيز لم يصرح بذلك إلا أنه حول بجلاء الأب البدائي عند فرويد إلى المنظم الرأسمالي، وعصبة الأخوة إلى البروليتاريا. [إذ] لم ينكر ثورة الأخوة برمتها، وذهب إلى أن الإحساس بالذنب الذي إنتاب الأخوة في أعقاب جريمة القتل لم يكن نتيجة جهم للأب فحسب، بل كذلك نتيجة احساسهم بأنهم خانوا الثورة باسترجاعهم الإستبداد الأبوي والأخلاقيات الأبوية تحت قناع ديانة الطوطام. بمعنى أن خطيئة الأخوة كانت الخطيئة التي حملتها البروليتاريا بسبب عدم قدرتها على الوصول بالثورة إلى ذروة النجاح. وهذا التماثل يوحي أيضا بأنّ الفشل التاريخي الذي منيت به الثورة البروليتارية كانت مسألة سيكولوجية بقدر كونه مسألة سلطة سياسية واقتصادية.⁽³⁾

هذا وبالإضافة إلى الدراسة التي خصها في كتاب مستقبل وهم" الذي ورد فيه موقف فرويد إزاء الحضارة المعاصرة، وذلك عندما أكد بأنّ ما حققته الحضارة المعاصرة من تقدم صناعي - تقني، هو في الحقيقة مخالف تماما لطبيعة القيم الإنسانية، إنّه ضد الإنسان، والدليل على ذلك، هو أنّ تنظيماتها ومؤسساتها والقوانين المسنّة فيها، موضوعة لخدمة هذه المهمة المتمثلة في القضاء على كرامة الإنسان، دون أن تتدخل في بناء العالم الذي يتم فيه تقسيم الخيرات بعدالة من أجل تحقيق المساواة. إن الإختراعات والإبتكارات التي حققها الإنسان تيسر عملية

⁽¹⁾ Freud Sigmund : **TOTEM et TABOU**, trad. S.Jankélévitch, (Paris- France : petite bibliothèque payot, 1965), p.12. - (بتصرف) -

⁽²⁾ بول أ. روينسون: اليسار الفرويدي، ترجمة: عبده الرئيس، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص: 172.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 176. - (بتصرف) -

التخريب عوض أن تؤدي وظيفة البناء. مما يدل على أنّ، تلك الدرجة من التطور الدقيق التي حققتها العلوم المعاصرة يمكن من دون أي شك أن تكون هي السبب في تدهور الحضارة المعاصرة.⁽¹⁾

كما لا يمكن أن ننكر ذلك التأثير العميق الذي مارسه كتاب فرويد الموسوم "قلق في الحضارة" باعتباره يتضمن الحل الذي ينبغي على الإنسان أن يتسلح به إن أراد أن يعيد بناء حضارته المهتمة بقيم العدل والجمال والحرية والحب والإخلاص. وهذا الحل - حسب فرويد - يتمثل في التسامي (Sublimation) بالرغبة الجنسية وترك مجال السيطرة لمبدأ العقل باعتبار أنّه يعد بمثابة "الطاقة الوحيدة التي تستطيع المساهمة في حل مشكلة الوجود، أو على الأقل، في تخفيف الألم الملازم للحياة البشرية. إنّ العقل بالنسبة لفرويد هو الوسيلة الوحيدة - أو السلاح الوحيد - الذي يوفر لنا معنى الحياة... ويحررنا من السلطات التي تقيدنا، ليؤسس فيما بعد، سلطتنا الذاتية."⁽²⁾ وهذا يدل على أنّ فرويد يؤمن بسلطة العقل وهذا الإيمان هو في الحقيقة إرث عصر الأنوار الذي كان شعاره «تجرأ على المعرفة». هذا الشعار الذي مارس تأثيره في فرويد بحيث ميز شخصيته وأعماله كلها... كما كان الشأن عند سبينوزا وكانط وروسو وفولتير رغم الاختلافات الواردة في فلسفاتهم، إلّا وأنهم كانوا يشتركون في الإيمان بولادة عالم جديد، منير حقاً، حر وإنساني.⁽³⁾

إذ نفهم من كل هذا، "أنّ ماركيز لا يبحث آراء فرويد وفي ذهنه أن يتعمق في أساليب التحليل أو العلاج النفسي، بل إنّ كتاباته عن فرويد وخاصة كتابه (إيروس والحضارة) تتخذ على الدوام وجهة نظر الفيلسوف، وفيلسوف الحضارة على الخصوص. ومن هنا فأفأ أنّه لم يهتم كثيراً بمؤلفات فرويد التي تعرض نظرياته العلاجية، بل كان إهتمامه مركزاً على كتابات فرويد ذات الطابع الحضاري والفلسفي"⁽⁴⁾ التي اهتم فيها فرويد بعلاقة الإنسان بالحضارة المعاصرة المتجلية في ظاهرة القمع. وهذا يدل على أنّ ماركيز قبل أن يعالج ظاهرة القمع الزائد التي سادت في العالم المعاصر، خص قراءة مستفيضة لتلك الدراسة التي قام بها فرويد في هذا المجال. و لكن إذا كانت

⁽¹⁾ Sigmund Freud : **l'avenir d'une illusion**, 1^{ère} édition, tra. de l'allemand par : Marie Bonaparte, (Paris- France : Presses Universitaires de France, 1971), p.09. - (بتصرف)

⁽²⁾ فروم إريك : مهمة فرويد (تحليل لشخصيته وتأثيره)، ترجمة : طلال عتريسي، ط1، (بيروت - لبنان : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص : 06.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 06، 07. - (بتصرف)

⁽⁴⁾ قيس هادي أحمد: مرجع سبق ذكره، ص: 33.

هذه الدراسة الفرويدية تعد بمثابة الأساس أو الركيزة التي ركز عليها ماركيز، فيا ترى فيما يكمن السر؟ هل في تحليل فرويد للحضارة المعاصرة وموقفه منها؟ أي في تفسيره لظاهرة القمع. كيف يرى فرويد طبيعة القمع؟

- مفهوم القمع (Répression) لدى فرويد:

إنّ الحديث عن مفهوم القمع عند فرويد سيؤدي بنا إلى تبيان ذلك التشاؤم الذي أبداه تجاه الحضارة الأوروبية بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وذلك نظراً لما انجر عن هاتين الحربين من دمار وخراب وقتل.⁽¹⁾ فما خلفته هاتين الحربين يمثل العامل الرئيسي الذي ساعد فرويد على إصدار ملاحظة مهمة جداً، والتي تتمثل في لفت انتباهه إلى حقيقة لا مفر منها مفادها " أن حضارتنا المعاصرة هي المسؤولة الوحيدة وبدرجة كبيرة عن البؤس الذي نعيشه." ⁽²⁾ إذ كان يرى بأنّ السبيل الوحيد الذي يؤدي بالإنسان للخروج من هذا الوضع المأساوي الذي خلفته هاتين الحربين يكمن في هذه المعادلة التي تنص على أنّ تحويل وضع الإنسان من الحالة البربرية المتوحشة إلى الحالة الحضارية المتقدمة يستدعي "تسامي... وتوجيه الطاقة الجنسية نحو العمل الذي سيعود بما هو نافع للإنسانية... بمعنى، قمع هذه الطاقة اللبيدوية هي الشرط الوحيد والأول لقيام الحضارة." ⁽³⁾ وتعبير آخر، على الفرد أن يتكيف مع الواقع، وذلك عن طريق تأجيل نزواته وقمعها، أي التضحية بالليبدو بغية الفوز بحلمه المفقود والمتمثل في السعادة، بعد أن يتخلص من جل تلك الأمراض النفسية التي يعود سببها إلى التقدم التقني المعاصر. ⁽⁴⁾ يقول ماركيز في هذا السياق بعدما قام بإخضاع نصوص فرويد لقراءة جديدة ما يلي:

"إنّ الحضارة في نظر فرويد تبدأ في ظهورها عندما يهجر الإنسان تلك الغاية المتمثلة في إشباع حاجاته الغريزية. و الدليل على ذلك يتضح لنا في تلك المفاهيم التي يوظفها فرويد في ميدان علم النفس التحليلي (كمفهوم التسامي، مفهوم الكبت...) التي تفرض إمكانية تبديل الغرائز بنقلها إلى ساحة العمل." ⁽⁵⁾

(1) مارك جيمينيز: مرجع سبق ذكره، ص: 379. - (بتصرف)

(2) Jean Marabini : **Marcuse et McLuhan et la nouvelle révolution mondiale**, (France : Maison Mame, 1973), pp. 33, 34.

(3) Frédéric Vandenberghe : **Une histoire critique de la sociologie Allemande, Aliénation et réification (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)**, op.cit, p. 130.

(4) مارك جيمينيز: المرجع نفسه.

(5) Herbert Marcuse : **EROS et civilisation**, op.cit, p. 23.

ولكن ماركيز يعترض على هذه القضية باعتبار أنّ الإمكانيات التقنية التي كانت تميز الحضارة في أيام فرويد قد تغيرت، وعرفت تطورا هائلا بعدما انخرط جزء كبير من الإنسانية في ما يسمى بمجتمع الرخاء أو المجتمع المتقدم المطبوع بطابع التعايش بين الشقاء والتبذير الفضيع⁽¹⁾، وكذلك بعدما ازدهر عالم العلم والتقنية اللذان سمحا بتجاوز... تلك الحدود والقيود الاجتماعية التي كان الإنسان يضطهد في ظلها ويستغل. ولعل الواقع المعاصر هو الذي يدل على أنّ التقدم العلمي والتقني المعاصر ساهم مساهمة فعالة في تحويل الضغط الذي كان مفروضا على العامل إلى إمكانية خلق عالم جديد يسعد ويستمتع فيه الإنسان، إذ يبدو ذلك جليا في الوقت الحر الذي يتفرغ له الإنسان في ظل هذا العالم الجديد.⁽²⁾

وبصيغة أخرى، إنّ هذا التقدم سمح بالتفكير في إمكانية توفير حياة أفضل، والعزم على الخروج من ذلك الوضع المأساوي الذي أشار إليه فرويد وتلفظ به في كتابه "قلق في الحضارة"، وذلك بغية اللّحاق بذلك العالم الحر الذي يعتبر بمثابة الحلم الذي كان ماركس يسعى دائما لتحقيقه. بمعنى، تجاوز كل عوائق وقيود عالم الضرورة، وإعطاء الإنسان فرصة مناسبة ليموضع ويحقق طبيعته الخيرة بشكل تام في أرض الواقع.⁽³⁾ بمعنى أنّ هذا التقدم التكنولوجي المعاصر يوفر للإنسان كل إمكانيات التأقلم في العالم دون أي عائق. ولكن إذا كانت هذه التكنولوجيا التي اخترعها العقل الإنساني قد حققت للإنسان كل طموحاته، فيا ترى هل يمكن القول بأنها لم تسلب منه حريته الحقيقية؟ بتعبير آخر، هل يمكن الإيمان بأنّ الأنظمة الاقتصادية المعاصرة التي تعتنق مبدأ الملكية الخاصة تسهر على توفير متطلبات الإنسان، أم أنها تعمل وتوفر من أجل تحقيق غاية أخرى مخالفة تماما لكرامته وحريته وسعادته؟

في الحقيقة، إنّ الحلم بتشديد عالم مثالي تسود فيه كرامة الإنسان هو أمر مخالف تماما لما يعيشه الإنسان في أرض الواقع. فهذا هو ماركيز يكشف أنّ الحكم المؤسسي يعمل دائما على منع الإنسان من الإستمتاع في العالم الحر الذي يصنعه له، بدليل أنّ إمكانية بناء هذا العالم المثالي هي عملية تعيقها الطبقة الحاكمة المسيطرة التي لها منفعة كبيرة كلما قامت بالقضاء وبإعدام سعادة وحرية الإنسان. أكثر من ذلك، إنّها حتى ولو حاولت أن ترسم له ملامح هذا العالم الجديد فإنّ جوهره سيكون مزيف.⁽⁴⁾ مما يدل على أنّ سمت الوفرة التي تتسم بها هذه

(1) عبد اللطيف عبادة: إجتماعية المعرفة الفلسفية، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م)، ص: 212، 213. _ (بتصرف).

(2) Revue Esprit-Critique-Révolutionnaire, **liberté et répression chez Herbert Marcuse**, (spécial Marcuse), Pensée-Critique, Avril 2011, [<http://www.g...607526>, d. d24], (25 Mars 2014), p.24.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

الأنظمة المعاصرة تهدف إلى قمع الإنسان والسيطرة عليه، وهذا هو الدليل القطعي -حسب ماركيز- على أنّ الحضارة المعاصرة هي في الحقيقة توفر لكي تسيطر على الإنسان. ولكن، إذا كان ماركيز يؤكد دائما بأن الوجه القبيح الذي يصف لنا حقيقة حضارتنا المعاصرة يتجلى لنا في ظاهرة القمع، فيا ترى ماذا يقصد بهذه الظاهرة إن كانت التكنولوجيا والصناعة المعاصرة توفر للإنسان كل إحتياجاته؟

- مفهوم القمع الزائد (Sur- répression) لدى هربرت ماركيز:

لقد تجاوز ماركيز موقف فرويد من الحضارة المعاصرة المتمثل في وجهة نظر هذا الأخير المتشائمة التي تؤكد - كما يشير إلى ذلك ماركيز في "إيروس و الحضارة" - أنّ فرويد كان يقول دائما أنّ:

"تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه المفروض عليه من طرف الثقافة و الحضارة التي لا تكتفي فقط بتقييد وجوده الاجتماعي، بل تحدّ أيضا من وجوده البيولوجي. إنّها لا تحدّ فقط بعض جوانب الكائن الإنساني، و لكنها تقيّد أيضا بنيته الغريزية. إنّ هذا الإجبار والإرغام الذي تفرضه حضارتنا المعاصرة يعتبر بمثابة الشرط الأول للتقدم."⁽¹⁾

بمعنى، أنّ ماركيز يعترض ويرفض كما سبق وأنّ أشرنا إلى ذلك موقف فرويد الذي مفاده أنّ لا حضارة بدون قمع أو كبت، باعتبار أنّه كان "يرى بأنّ مجتمعا تظهر فيه لأول مرة بوادر تدل على إمكانية الإستغناء عن القمع، وإقامة حضارة لا تتركز على الكبت... ذلك لأنّ المجتمع الصناعي الحالي أصبح قادرا على تحقيق قدرا هائلا من الوفرة، وأصبح من الممكن، عن طريق التقدم التكنولوجي الهائل... أن يتوافر الأساس المادي الذي يتيح انتقال المجتمع إلى شكل جديد للحضارة بحيث لا يعود فيه العمل الشاق ضروريا، بل يتفرغ فيه الإنسان لتحقيق طبيعته الذاتية."⁽²⁾

أكثر من ذلك، إنّ ماركيز في تحليله ونقده لتلك السيميات التي تتسم بها الحضارة المعاصرة كشف بأنّ الظروف التاريخية التي حددت موقف فرويد من الحضارة المعاصرة كانت تتجلى بشكل واضح في تلك الأزمة الإقتصادية المتمثلة في ندرة الموارد الصناعية والزراعية، وخاصة بعد أن عرف العالم خروجه من ذلك النفق المظلم

⁽¹⁾ Herbert Marcuse : **EROS et civilisation**, op.Cit, p. 23.

⁽²⁾ زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 44، 45.

الذي كانت تسيطر وتطغى فيه الأنظمة الشمولية كالنازية والفاشية والستالينية. لهذا كان يؤكد على أن عالمنا المعاصر بريء من ظاهرة الندرة، وبالتالي فهو ليس بحاجة لكي يجمع تلك الطاقة اللييدوية ويحولها إلى طاقة عمل، لأنه يعيش وفرة وفائض، أو إنتاج زائد فيما يخص الموارد الصناعية والزراعية. هذه الوفرة التي تم إستغلالها من طرف النخبة الرأسمالية في السعي وراء إشباع أنانياتها المرتبطة بجمع المال والكسب والريح الذي لا تحده حدود. يقول الدكتور (زكريا فؤاد) في هذا السياق في كتابه "هربرت ماركيز" ما يلي:

"ولكن ما حدث بالفعل في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادته، ولا لإشباع الحاجات الإنسانية الحقيقية، بل لإشباع نهم المنتجين إلى الربح وإلى المزيد من الإنتاج. إذ يترتب على ذلك فائض من العمل المغترب غير الضروري كما يترتب عليه كبت زائد (Sur- répression) للغرائز."⁽¹⁾ أي أن الحضارة المعاصرة المتطورة لا تدافع عن كرامة الإنسان، بل إن هدفها يتمثل في تفتيدها. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى فقدان العقل "دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة... خاضعة لمعايير الصناعة."⁽²⁾

هكذا توصل ماركيز في الأخير إلى كشف ذلك السر الخفي وراء هذه الظاهرة السائدة في العالم المعاصر المتقدم صناعيا وتكنولوجيا، والمتمثل في أن ظاهرة القمع تزداد كلما ازدادت بشائر التحرير ظهورا، أي كلما لجأ الرجال الرأسماليين للعمل على توفير المواد الصناعية الراقية التي تحقق سعادة ولذة الإنسان في عالم يبدو له وكأنه جميل، بينما هو عالم مزيف فقط بصيغة جمالية مؤقتة. بتعبير آخر، إن حضارتنا المعاصرة تتيح كل الإمكانيات التي تفسح المجال لقيام مجتمع بدون قمع، ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه فيها هو ازدياد القمع وإحكامه وتحوله إلى الصبغة العقلانية التي تزيد من فعاليته.⁽³⁾

ومما لا شك فيه، أن هذه الظاهرة التي تتمثل في القمع الزائد تعتبر بمثابة الإستراتيجية التي تضغط بها الأنظمة الصناعية المتقدمة على شعوبها وذلك نظرا لإرتباطها المباشر بالتطور المعاصر. إنها تعتبر بمثابة العامل الرئيسي الذي ساعد على قهر واضطهاد وتضييق حريات الإنسان المعاصر، نظرا لذلك التحسن الذي عرفته المنتجات المعاصرة، التي عوض أن توظف للحد من اتساع شبح عالم البعد الواحد، بحيث يتم توجيه التكنولوجيا المعاصرة لما يخدم طموحات الإنسانية، نجد الحكم المؤسساتي يستخدم هذا التطور ليوسع من دائرة القمع التي تدفع عجلة التطور الرأسمالية إلى الأمام.

(1) المرجع نفسه، ص: 45.

(2) أفاية نور الدين محمد: مرجع سبق ذكره، ص: 31.

(3) زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره. - (بتصرف)

وفي الحقيقة، إنّ هذه الحيلة التي شوه بها الحكم المؤسّساتي ماهية العقل المتمثلة في تحرير الإنسان من كل الحتميات التي تقيدته، تؤدي بنا إلى طرح إشكالية جديدة على الصيغة الآتية: إذا كانت هذه الأنظمة المعاصرة مزودة بآليات وتقنيات صارمة مدروسة من طرف النخبة المثقفة (intéligencia) ومقترحة لتحقيق هدفها المتمثل في السيطرة على الطبيعة من جهة، و على الإنسان من جهة أخرى، فيا ترى هل إستطاع المشروع النقدي الماركيزي بالفعل إنقاذ العقل من نفسه؟ و هل استطاع أن يقترب من هدفه الأساسي وهو تحرير إنسانية الإنسان وتأكيد فرديته المفهورة وإبعاد أشباح اللاّ عقلانية الزاحفة عليه في عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة؟ الواقع، أنّ... ماركيز لم يجد هذا الإنقاذ إلّا في الفن. وفيما عدا ذلك فقد غلب التشائم على معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كامنّة في سلاحها النقدي، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته،⁽¹⁾ باعتبار أنّ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في استنادها على العملية النقدية التي يعتبر العقل محرّكها الرئيسي استطاعت أن تنزع الستار لتكشف عيوب العالم المعاصر، وذلك بعدما قامت بعملية الحفر في البنية الإقتصادية - السياسية و البنية الاجتماعية لهذا العالم. أما فيما يخص عملية التغيير المتمثلة في ضرورة تجاوز ظاهرة القمع الزائد و التفكير في بناء عالم جديد لا قمعي (Non répressif) فهي وظيفة تؤديها قوى أخرى تتمثل حسب ماركيز في ملكة الخيال (الفن)، أي في ذلك اللّور المركزي الذي تلعبه وظيفة الفن، دون إغفال تلك القوى الجديدة المتمثلة في الطبقة المهمشة و وعي الطلبة، أي الفئة المثقفة الممارسة لعملية نقد و سلب الواقع المهترئ.

⁽¹⁾ عطيات أبو السعود : مرجع سبق ذكره ، ص: 85، 86. - (بتصرف).

الفصل الثالث

هربت ماركيز من ثورة الفن إلى ثورة الطلبة والفئات المهمشة

المبحث الأول

- ملكة الخيال (الفن) والفئات الممارسة لعملية السلب كقوى ثائرة ضد النظام القمعي

المبحث الثاني

- نقد مشروع ماركيز الفلسفي

المبحث الأول

- ملكة الخيال (الفن) والفئات الممارسة لعملية السلب كقوى ثائرة ضد النظام
القمعي

* الدور المركزي لوظيفة الفن لدى هيرت ماركيز.

* القوى الجديدة المغيرة للنظام القائم.

- الدور المركزي لوظيفة الفن لدى هيربرت ماركيز:

إنّ الدور الذي تلعبه النظرية النقدية في تشخيص المرض الخبيث الذي ينخر حضارتنا المعاصرة وعدم قدرتها على تأدية وظيفة التغيير، يدل على فكرة في الغاية من الأهمية تتمثل في إسناد مهمة تغيير هذه الكارثة الاجتماعية التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر لقوى جديدة تتمثل أهمها في ذلك الدور المركزي الذي يلعبه الفن. بصيغة أخرى، إنّ النظرية النقدية لا تستطيع أن تقوم إلاّ بتشخيص مختلف تلك الإضطرابات التي تهدد عالمنا المعاصر، فليس بإمكانها أن تساهم في رسم ملامح عالم جديد تغيب فيه أشكال القهر والإضطهاد. ذلك لأنه "لم يعد متاحا نقد النظام الإقتصادي في العالم المعاصر أو نقد الحكم، إلاّ من خلال المؤسسات المستقلة، ومن خلال فعالية الفيلسوف أو الباحث الخاصة. فالمناخ العام للعصر يطبع كل شيء بسمياته،... لكن نفي هذه الأشكال المعاصرة، لم يعد متاحا إلاّ من خلال الفن، الذي يخرج بطبيعته عن أسر المجتمع، وبالتالي فهو - أي الفن - الوجود الأصلي الذي يخرجنا عن دائرة التسلط، ولا يخضع للهيمنة والسيطرة التي تحكم بالياتها - العنكبوتية - الحياة المعاصرة... فالفنان يجعل من الغائب حاضرا في عمله الفني، والغائب من قيمه الجمالية والدينية والروحية والحسية، التي لم يعد مشروعا لها البقاء في منظومة الإستهلاك/ الإقتصاد المعاصر... لقد أصبح الفن هو المجال الوحيد، المتاح له رفض هذه الحياة المعاصرة، وهدم أوثانها، والسعي لإكتشاف المعنى المطمور وراء هذه القشرة الخارجية." (1) وهذا ما يدل على أنّ الفن مزود بقوة هدامة مزعزة للتناقضات الاجتماعية ومغيرة للواقع القبيح اللاإنساني.

ولكن، إذا كان الفن يتمتع بهذه القوة المغيرة للواقع اللاإنساني، فإلى أي مدى يمكن له أن يساهم في خلق عالم إنساني تسود فيه مختلف القيم الإنسانية كالمساواة والعدالة والأخوة التي تضمن حرية وسعادة الفرد في المجتمع الذي يعيش فيه؟

يرى ماركيز أنّ "للعمل الفني والجمالي دور في تحقيق أبعاد وغايات جديدة للحياة الإنسانية، يكون فيها الإنسان حرا سعيدا، إذ تيقن بضرورة توظيف البعد الفني والجمالي في المجتمعات المعاصرة معتبرا أنّ الرفض يكمن في طبيعة الفن نفسه، وفي قدرته على رسم صورة جديدة للواقع يكون فيه الإنسان متحررا." (2) وذلك بعد تحقيق

(1) رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدورنو نموذجا) ، ص: 08، 09.

(2) بومير كمال: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص: 71.

الغاية المتمثلة في سلب العقلانية التكنولوجية التي إرتكزت على آليات سيطرة جديدة في ظل العالم الرأسمالي المتقدم علميا وتكنولوجيا. بإعتبار أنّ هذه الآليات حققت ما كان ينشد إليه الحكم المؤسساتي بعدما إبتلعت الإنسان المعاصر بأكمله وسيطرة على كل أبعاده العقلية والجسمية والبيولوجية. إذ يمكن الحكم أنّ هذا الوضع الذي يعاني فيه إنسان الحضارة التكنولوجية المعاصرة هو الذي جعل ماركيز يؤكد بأنّ الفن هو الذي يضفي ويشيد عالم الجمال، إنه البعد الوحيد الذي سيساهم في تحرير وانعتاق الإنسان من قيود العقلانية التكنولوجية التي أحكمت قبضتها عليه،⁽¹⁾ بدليل أنّ الفن يشغل جانب في الملكة الخيالية التي هي في جوهرها مغايرة لذلك الواقع القمعي ومتعالية عن مبدأ الواقع وعقلانيته المسيطرة التي تتخذ من مبدأ المردود (le principe de rendement) عقيدتها، إذ يؤدي تلك الوظيفة التي " تقوم على نقد ما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التي تركز السيطرة، قصد تجاوز الوضع اللاإنساني، وخلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم وسعادتهم." ⁽²⁾ يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"العمل الفني لا يخفي ما هو كائن، بل يميّط اللثام عنه... وذلك بغية إعادة تعمير المجتمع والطبيعة على نحو تتعاضد معه فرص البشرية في إدراك السعادة. والثورة تتم لصالح الحياة، لا الموت" ⁽³⁾

إذ يعني بقوله هذا، أنّ الفن هو الملاذ الوحيد الذي يستهدف الغاية المتمثلة في نزع العداوة من العالم... باعتبار أنه لا يمكن أن ينمو في ظل العداوة،⁽⁴⁾ بل إنّه "يسعى عبر صوره وأشكاله الجمالية للكفاح من أجل تحقيق الشكل الأعلى للحرية وهو الحياة بدون قلق، نظرا لكون أنّ الإنسان في حياته اليومية الواقعية يساوره القلق بكل أشكاله وأنواعه على كل جانب من حياته، والفن هو الوحيد القادر على تحقيق هذه اليوتوبيا، التي يختفي فيها هذا القلق." ⁽⁵⁾ وذلك في حالة ما إذا لم تمارس القوات الراديكالية المعارضة وظيفتها النقدية.

ولكن، هل حقا يستطيع الفنان بوظيفته الفنية، - سواء كان رساما يلون اللوحات الخشبية أو شاعرا يكتب

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 55. - (بتصرف)

⁽²⁾ بومير كمال: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، ص: 83.

⁽³⁾ هيرت ماركوز: البعد الجمالي. نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، ط2، (بيروت - لبنان: دار الطليعة للطباعة و النشر،

1982م)، ص: 81.

⁽⁴⁾ مجاهد عبد المنعم مجاهد: جدل الجمال والإغتراب، (القاهرة- مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986م)، ص: 109- 111. - (بتصرف)

⁽⁵⁾ رمضان بسطاوي سي محمد: مرجع سبق ذكره، ص: 26.

أبياتا شعرية... الخ، أن يقوم بتغيير طبيعة العالم الإقتصادي القمعي المعاصر؟ كيف يمكن للفنان أن يخرج الإنسانية من هذا النفق المظلم الذي تحكمه البربرية والوحشية، ويحط بها في عالم يوتوبي بعيد كل البعد عن الظلم والعذاب والإضطهاد؟

في الحقيقة، "إن كتابات ماركيز الأخيرة توضح لنا كيف يظهر الفن كدعامة أساسية لكل تغيير جذري حقيقي تتجلى من خلاله المطالب والغايات الحقيقية لنا، فيصبح الرجوع إلى الفن هو الرجوع إلى أنفسنا. أي الرجوع إلى ماهيتنا الحقيقية التي فقدناها في ظل مجتمع متشيع وحضارة قمعية، ولقد إختار ماركيز الفن بالذات لكي يلعب هذا الدور الراشد في تغيير المجتمع، لأنه وحده الذي يملك جذور التحرر الحقيقي، فالبعد الجمالي عنده يظهر كبعد تحرري، وذلك بفضل خصائصه الموجودة فيه، والتي لا توجد في أي بعد آخر سواء أكان (سياسيا، إجتماعيا، دينيا)".⁽¹⁾ وهذه الخصائص يمكن تلخيصها في القول أن الفن يملك إمكانات جديدة لا يستطيع النظام الرأسمالي أن يحينها في لعبة الإستهلاك والتي تتمثل في وجه التحديد في (الخيال الحر) الذي يهدف إلى شل قوى القمع والسلب المفروضة في حياة الفرد. والدليل على ذلك هو أن خلاص الإنسان من هذه القوى القمعية لم يعد يتم بالإعتماد على تلك المعالجات التقليدية المتمثلة في الثورات الإجتماعية، لأن هذه الثورات لا تقدم لنا حقيقة ثابتة، وإنما بالأحرى مجرد رد فعل مؤقت يتسم بالعنف.⁽²⁾ هذا وبالإضافة إلى "الحساسية الجديدة... التي تعمل جاهدة من أجل رفض القمع والكبت الإجتماعي وخلق واقع جديد في المقابل، يتم من خلاله الإهتمام بالمطالب الروحية والحيوية، عكس الواقع الحالي الذي يمثل فيه العمل وزيادة الإنتاج هدف أسمى وغاية قصوى".⁽³⁾

كما أن هذا العالم الإقتصادي الذي يتحكم فيه مبدأ المردود، لا يمكن التأثير عليه وتغييره إلا بالإعتماد على التجربة الجمالية التي تقوم على الخيال الحر الذي سيضع الواقع المهترئ في قفص الإهتمام منددا بزيفه، بغية أن يحل محل التجربة الواقعية المشوهة. ومما لا شك فيه، أن ماركيز يعد من بين المهتمين بملكة الخيال التي يتمتع بها الإنسان إلى درجة أن عرف من خلالها الإنسان بأنه كائن خيالي مزود بحساسية تتجه نحو تأكيد دور الخيال في حياته وتتمرد على القمع والطغيان الذي يمارسه العقل الآداتي، ويرى بذلك أن الإنسان كائن جمالي على النحو الذي يعي فيه نفسه والعالم في توافق، وبأن الوسيلة الوحيدة لاسترجاع الوحدة بينه وبين هذا العالم القبيح هي سيادة القيم الجمالية التي ستنبثق من عالم الخيال الحر... الذي يعني به ماركيز، النطق بما في النفس، في مقابل

⁽¹⁾ حنان مصطفى عبد الرحيم: مرجع سبق ذكره، ص: 112، 113.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص: 113، 114. - (بتصرف)

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 124.

القمع الذي يمارسه العقل الآداتي.⁽¹⁾

نفهم من هنا، أنّ آراء ماركيز الجمالية تهدف لبناء عالم جديد يطلق عليه تسمية عالم ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية التي تكون فيه الحياة الجمالية الإيروتيكية هي المثل الأعلى للحياة التي يتصورها في مجتمع المستقبل... الذي سيستمتع فيه إنسان الغد بقيم الحب والجمال. ولكن، كي يحقق هذه الغاية نبذه يدعو إنسان اليوم إلى الثورة ضد عالمه الذي يقدم إليه في إطار مبتذل، يخدم أغراض الربح ويحقق للنظام هدف المحافظة على نفسه.⁽²⁾ وبصيغة أخرى، إنّه يريد أن يشيد ما يسميه بحضارة الإرتواء، وذلك بتوظيف الفن كوسيلة لتحقيق ذلك. بمعنى، أن يقوم بتحويل هذه الحضارة المعاصرة التي يعد مبدأ المردود محركها، إلى حضارة لعب، وذلك من أجل أن ينقل العالم إلى محيط طبيعي ملائم لنمو الإنسان وإطلاق الطاقات الكامنة فيه، وتحقيق الحرية... وذلك بالإعتماد على ملكة الخيال التي تتضمن حرية الرفض نظراً لكونها تحتل حيز خارج نطاق العقل الآداتي القمعي.⁽³⁾ والدليل على ذلك، هو أنّ النظرية النقدية بصفة عامة، والنظرية النقدية عند ماركيز بصفة خاصة تأثرت واستفادت من تحليل (فريدريش شيللر)^(*) (1805 - 1759) (Friedrich Schiller) لمفهوم اللعب، رغم أنّه كان يقصد حل مشاكل سياسية تعترض عصره، وتحرير الإنسان من شروط الوجود اللاإنسانية، بإسناد هذه المهمة لغريزة اللعب، التي لا يقصد بها اللعب بشيء من الأشياء وإنما تجاوز الحاجة والقهر الخارجي، وتحرير الموجود من القهر والقلق الذي يخيم عليه.⁽⁴⁾

والثابت أنّ، أن الفكرة الرئيسية التي مارست تأثيرها العميق في هيربرت ماركيز تتلخص في هذه الفقرة الصغيرة التي تعكس معنا ضخماً، والتي تصف لنا طبيعة الفن حسب شيللر. يقول هذا الأخير ما يلي: "إنّه يجب على الفن أن يهجر دائرة عالم الواقع الفعلي، وأن يخلق بشجاعة لافتة فوق دائرة عالم الضرورة، فالفن... ابن الحرية، وعليه أن يتلقى تكليفها عن مطالب عالم الروح، لا عن مقتضيات دنيا المادة."⁽⁵⁾ إذ يعني بذلك، أنّ الحيز الذي ينبغي أن ينتمي إليه عالم الفن لكي يؤدي وظيفة التحرير وأن يخرجنا من أسر الطبيعة وأسر

(1) المرجع نفسه، ص: 118، 119. - (بتصرف)

(2) زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 55. - (بتصرف)

(3) رمضان بسطاوي سي محمد: مرجع سبق ذكره، ص: 27، 28. - (بتصرف)

(4) _ هو شاعر وفيلسوف ألماني يعد حلقة في التطور الفلسفي بين كانط و هيغل. يعد أول من إستشعر قضية إغتراب الإنسان حيث رأى وجود انفصال بين العمل والمتعة وأن تقسيم العمل بدأ يضفي طابع الإغتراب على الإنسان. إهتم بدراسة الجمال و وصف كتابه (عن التربية الجمالية) بأنه مكتوب بالذهب بسبب جمال عباراته و حيث يدعو إلى إيجاد النفس الجميلة و إنشاء دولة الجمال التي قانونها الحرية. أهم مؤلفاته الجمالية: (1795: رسائل حول التربية الجمالية للإنسان)، (حول الحدود الضرورية لإستخدام الجمال كشكل)، (1796: حول الشعر البسيط و الشعر العاطفي الإنفعالي). - نقلاً عن: مجاهد عبد المنعم مجاهد: مدخل إلى الفلسفة، (القاهرة- مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دون تاريخ)، ص: 233، 234.

(4) المرجع نفسه، ص: 33. - (بتصرف)

(5) فريدريش شيللر: في التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وتقديم: د. وفاء محمد إبراهيم، (جامعة عين الشمس - مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1991)، ص: 153.

الأوامر الأخلاقية ويحملنا إلى عالم الحرية ويخلق دولة جمالية قانونها إقامة الحرية بالحرية، دولة يصبح فيها الخادم مواطنًا حراً،⁽¹⁾ يتمثل في ملكة الخيال التي تتناقص بطبيعتها عن طبيعة العالم الواقعي نظراً للحتمية والضرورة الاقتصادية - الاجتماعية التي تقيد الإنسان في حياته اليومية، بحيث تجعل منه كائنًا مغتربا عن قيمه الإنسانية . كما أنه إن أراد الفنان أن ينجح في عملية تشييد ذلك العالم الذي سيعيش فيه الإنسان حراً طليقاً ينبغي عليه أن يدير ظهره إلى عالم الحتمية ويسمع لنداء عالم العقل المحض الذي لا يمكن إخضاعه وتحيينه في لعبة الاستهلاك التي تستعملها الأنظمة الاقتصادية المعاصرة كوسيلة لبلوغ هدفها المتمثل في إنتهاك حرمة وكرامة الإنسان.

وفي الحقيقة، إن هذا التأثير الذي مارسه التربية الإستيطيقية الشيكلرية في ماركيز جعلته يعلق آمالاً كبيرة على هذا النمط من التربية، إذ كان يرى فيها الحل الوحيد الذي ينبغي أن نأخذوا حذوده لإحياء القيم العليا في مجتمع تطغى عليه القيم التجارية. أكثر من ذلك، إن ماركيز تيقن بأن شيكلر قد عثر على مفتاح حقيقي للمشكلة السياسية التي يمكن تلخيصها في سؤال واحد ألا وهو «كيف يمكن أن يتحرر الإنسان من الظروف اللاإنسانية لوجوده؟»⁽²⁾ والدليل القطعي على ذلك يتجلى لنا في تلك الأهمية التي يسند لها غريزة اللعب عندما قال في "أيروس و الحضارة" ما يلي:

" إن الوظيفة التي يؤديها الجمال يمكن أن تلعب دور فعال في إعادة بناء الحضارة.
و ذلك بالإستناد إلى غريزة اللعب التي تحمل في طياتها حل للمشكل «السياسي»،
الذي يقصد به تحرير الإنسان من تلك الشروط اللاإنسانية المفروضة عليه في حياته
اليومية. إن شيكلر يؤكد دائماً بأن حل هذا المشكل السياسي مرتبط بإعادة الإعتبار أولاً
وقبل كل شيء لمسألة الجمالية. لأننا من خلال الجمال يمكننا أن نعبر إلى عالم الحرية"⁽³⁾

إذ يعني بذلك، أن غريزة اللعب مفادها اللعب والإستمتاع بمختلف المنجزات التي أبدعتها حضارتنا المعاصرة، وأن هذه الغريزة " إذا أصبحت مبدأ للحضارة، فإنها ستحول الواقع تماماً [تحويل عالم الضرورة (العمل) إلى عالم الحرية (اللعب)]، ولن يعيش الإنسان في الطبيعة بوصفه مسيطراً على الإنسان - كما في المجتمع البدائي - ولا بوصفه مسيطراً عليه من قبل الإنسان كما في الحضارة اليوم، ولكن ستغدو الطبيعة والعالم الموضوعي بوصفهما موضوعين للتأمل، وتتححر الطبيعة من إستغلال الإنسان لها على نحو مدمر، وتكشف له عن غنى صورها، وبالتالي ستضع

(1) مجاهد عبد المنعم مجاهد: مدخل إلى الفلسفة، (القاهرة - مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دون تاريخ)، ص: 235.

(2) أنطوني دى كرسيني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: د. نصار عبد الله، (الإسكندرية - مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ص: 33.

(3) Herbert Marcuse : **EROS et civilisation**, op. Cit, pp. 163, 164.

التجربة الجمالية حدا للإنتاجية الإستغلالية التي تحول الإنسان إلى أداة للكد والتعب.⁽¹⁾

هكذا، كان ماركيز يساهم من أجل أن " يحول المجتمع إلى قطعة فنية من الممارسة التحريرية الجمالية،"⁽²⁾ وذلك بمواجهة الواقع المعاش مهما كانت درجة القمع والكبت التي تسيطر فيه. إنه على الرغم من فشل نهجه النقدي الذي نسجه بجوهر أو محرك الديالكتيك الهيغلي المتمثل في السلب ومفهوم الممارسة الذي تجاوز به كارل ماركس طبيعة الديالكتيك الهيغلي، والفلسفة الميتا- بيسيكولوجية الفرويدية من تحقيق مهمة التغيير، نجده يواصل مقاومته لهذا الواقع القمعي رافعا "صوته عاليا إلى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم مما يحيط بهم من تخريب وهو يعيد إلى الأذهان تلك النظرة التي سادت الرواقية والتي تطالبنا بألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا أنه لا أمل على الإطلاق."⁽³⁾ والدليل على ذلك يتضح لنا في انتهاجه نهج جديد يتمثل في الإستعانة بتلك التربية الجمالية التي كان يرى بأنها تمثل البديل لتجاوز أزمة العقل الأداتي، إلا وأنها ستعرف فشلها هي أيضا في تأدية رسالة التغيير، وهذا ما صرح به هو في حد ذاته قائلا في هذا السياق ما يلي:

"إن الفن لا يستطيع أن يغير العالم لكنه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الرجال

والنساء الذين يمكن لهم أن يغيروا العالم."⁽⁴⁾

مما يعني أن، مهمة التغيير تمارس من طرف قوى أخرى تعيش هذا الوضع المهترئ. فعملية نقل الواقع المعاش من حالة البربرية إلى حالة التقدم، لا يمكن أن تأديها أي قوى كانت إلا إذا تدخلت فعالية الإنسان.

(1) رمضان بسطاوي سي محمد: مرجع سبق ذكره، ص: 33.

(2) حنان مصطفى عبد الرحيم: مرجع سبق ذكره، ص: 171.

(3) أنطوني دى كرسبني و كنيث مينوج: مرجع سبق ذكره، ص: 40.

(4) هربرت ماركيز: البعد الجمالي. نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية، ص: 45.

- القوى الجديدة المغيرة للنظام القائم:

في الحقيقة، قبل أن نشرع مباشرة في وصف دور القوى الجديدة المتمثل في تغيير الوضع القمعي القائم، ينبغي علينا أن نشير إلى عنصر مهم جدا نال أهمية كبيرة من طرف ماركيز في مختلف مؤلفاته، والمتمثل في: رفضه للثورة التقليدية، أي الثورة الماركسية التي تمارسها الطبقة البروليتارية والنقابات العمالية، نظرا لتحسين هذه القوة الرافضة في عالم الإستهلاك الرأسمالي.

1- موقف ماركيز من الثورة الماركسية التقليدية:

لقد خص ماركيز دراسة مستفيضة في هذا الموضوع، بدليل أننا نجد "يرفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نمو مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعي بالإستغلال. ومع ذلك فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا إلى الصورة المعاصرة للإستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغلغت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الإطار الذي اختاروه لأنفسهم، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن، لا أنهم من ضحاياها،"⁽¹⁾ أي أنه تم إخضاعهم في عالم الإستهلاك بغية تجريدهم من وظيفتهم التي كانوا يمارسونها حين تسوء أوضاعهم والمتمثلة في الثورة على الواقع الذي يحرمهم من كرامتهم وإنسانيتهم. يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي: "لا يزال التحويل الجذري لنظام إجتماعي يتوقف اليوم، على الطبقة التي تكون القاعدة البشرية لسير عملية الإنتاج، أي الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتقدمة."⁽²⁾

إذ طوّر هذه الفكرة عندما كشف بأن النظام يستوعب كل طاقة ثورية، وبالتالي لم يعد المجتمع الرأسمالي مجتمعا طبقيًا، فعلى الرغم من كونه مجتمع ينقسم إلى طبقات إلا وأن الطبقة العاملة أصبحت لا تمثل النفي المطلق للنظام القائم.⁽³⁾ وذلك نظرا لكون أن المرحلة الجديدة الإنتاجية الرأسمالية التي تتجلى لنا في التغييرات في عملية

(1) أنطوني دى كرسنى و كنيث مينوج: مرجع سبق ذكره، ص: 38، 39.

(2) هيرت ماركوز: نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، (بيروت - لبنان: دار العودة، 1971)، ص: 92.

(3) جاك ووديس: نظريات حول الثورة - ماركيز والعالم الغربي، ج4، تعريب: محمد مستجير مصطفى، (بيروت - لبنان: دار الفارابي، 1978م)، ص: 21.

- (بتصرف).

الإنتاج وأسلوب العمل، إلى جانب مستويات المعيشة المرتفعة، و«إنتاجية التدمير» فيها، تشكل تطورا تاريخيا يرى ماركيز أنه يمنع البروليتاريا الصناعية من أداء وظيفتها كعامل أساسي للثورة الاجتماعية.⁽¹⁾

كما أنّ ظروف المعيشة القاسية التي يعاني فيها العمال كالفقر و الجوع و الإرهاق و البؤس و الإستغلال بصفة عامة، حددت في عقولهم فكرة الخضوع للنظام القائم و التحول من قوة ثائرة إلى قوة مضادة للثورة ومحافظة، و ذلك من أجل أن تستفيد من منجزات النظام الرأسمالي التي ستحقق بفضلها حلمها الوحيد المتمثل في التحول إلى أرستقراطية عالمية مندمجة و مستوعبة في النظام الرأسمالي إلى درجة أن أصبح هذا الأخير لا يؤمن أنها "تستطيع أن تؤدي الدور الذي رسمه لها ماركس و لينين. أي أن تكون الطبقة القائدة في الإطاحة بالرأسمالية و بناء الاشتراكية."⁽²⁾

ولكن، إن لم تكن البروليتاريا هي القائدة لعملية التغيير، يا ترى من هي الفئة التي ستؤدي هذه المهمة؟ بصيغة أخرى، إذا كان ماركيز يؤكد بأن أشكال المعارضة التقليدية ضيعت سلاحها المتمثل في إرادتها وقدرتها على التغيير الاجتماعي، فيا ترى هل أسند هذه المهمة لفئة أخرى من الناس؟

2- ماركيز والفئات الجديدة الممارسة لمهمة التغيير الاجتماعي:

على الرغم من كون أنّ موقف ماركيز يبدو لنا متشائما ويائسا تجاه النظرية الماركسية في الثورة، إلاّ وأنّه لم يفقد الأمل نهائيا في بزوغ أفق ثوري جديد يؤدي مهمة إفاقة الطبقة العاملة وإقاضها من سباتها العميق،⁽³⁾ بل كان يرى بصيص من الأمل في تلك القوى التي تنبأ بأنها تمثل "الفرصة الوحيدة لمعارضة ثورية، وهي فرصة ضعيفة للغاية، توجد في قاع المجتمع، في صفوف المنبوذين والغرباء والعاطلين وغير القادرين عن العمل،"⁽⁴⁾ والأجناس الأخرى والألوان الأخرى الذين هم بحاجة ماسة لتغيير الظروف الاجتماعية وإسقاط نظام الحكم المنتهج من طرف المؤسسات الإقتصادية - السياسية التي تمارس عليهم شتى أنواع وأشكال القهر والإضطهاد... إلخ، إلى درجة

(1) المرجع نفسه، ص: 25. - (بتصرف).

(2) المرجع نفسه، ص: 27.

(3) علي عبيد الحمداوي وآخرون: موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة. الفلسفة الغربية المعاصرة (صناعة العقل الغربي من مركزية

الحدثة إلى التشفير المزدوج، ج1، تقديم: علي حرب، (الجزائر: منشورات الإختلاف، 2013)، ط1، ص: 771. - (بتصرف)

(4) نوم بوتومور: مرجع سبق ذكره، ص: 81.

درجة أن أصبحوا لا يطبقونها.⁽¹⁾ يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"إنّ الصراع الذي يمكنه أن يأتي لنا بالحل لم يعد بمهام تؤديه أشكال المعارضة التقليدية... لأنّ مثل هذه الأشكال التقليدية التي كانت تؤدي وظيفة المعارضة توقفت من أن تكون فعّالة... وأصبحت محافظة. ولكن مع ذلك، نجد خارج هذه الطبقة التي أصبحت محافظة فئات مهمة جدّا تتمثل في هؤلاء الأفراد الذين تم طردهم واستبعادهم من داخل المجتمع والأجناس الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات التي تم استغلالها... العاطلين والذين لا يمكن توظيفهم. إنهم يعيشون خارج التطور الذي تشيده الأنظمة الديمقراطية، وحياتهم تعبر عن الحاجة القوية والأكثر واقعية لوضع نهاية لتلك الشروط والمؤسسات القمعية."⁽²⁾

إذ يعتبر ماركيز بأنّ هذه الفئات المهمشة تمثل القوة المعارضة أو بصيغة أخرى اليسار الجديد الذي يتميز عن الطبقة البروليتارية "التي توقفت من تأدية دورها الثوري... بدليل أنّها فقدت في أوروبا كما في الولايات المتحدة الأمريكية قدرتها وإمكانيتها الراديكالية في الرفض والإعتراض، واتحدت مع الطبقة البورجوازية التي كانت تستغلها بحيث أصبحت شريكة لها تتقبل كل القوانين والقواعد التي يصدرها ويوقع عليها مجتمع الإستهلاك،"⁽³⁾ وذلك نظرا لاستفادتها من المنتجات الصناعية المعاصرة.

وفي الحقيقة، إنّ ظاهرة دمج الطبقة البروليتارية في إطار العملية الإنتاجية هي بمثابة العامل الرئيسي الذي جعل ماركيز يعلق آماله في فئات أخرى لا يستطيع النظام الرأسمالي إخضاعها كسكان السود والأحياء المعذمة والفقراء والأقليات المستغلة والنخبة الذكية ذات الطبيعة الراديكالية وفتة الشباب الراضية لنمط النظام القائم والثائرة ضد شبّح البطالة الذي تعاني منه.⁽⁴⁾ ويسند لها مهمة تغيير الواقع الاجتماعي المهترئ، وذلك نظرا لكون أنّ هذه الفئات لا تنتمي لهذا المجتمع البيروقراطي المعاصر ولا تمتلك على أية وظيفة تقتات بها وتسد بها حاجاتها،

(1) جاك ووديس: مرجع سبق ذكره، ص: 29.

(2) Herbert Marcuse : **L'homme unidimensionnel**, op. Cit, pp.279, 280.

(3) Jean Michel palmier : **sur Marcuse**, op. Cit, pp. 124, 125.

(4) Jean François Branstien, Jacques Deschamps, Angèle Kremer et Marie- Agnès Molfray : **Dictionnaire philosophique**, (Paris- France : Presses Universitaires de France, 1984), p. 1758. -(بتصرف)-

بل على العكس من ذلك إنّها مهمشة ومجردة من كل الحقوق والإمكانيات. يقول ماركيز في هذا السياق مؤكداً على ذلك ما يلي:

"إنّ هذه الأقليات المهمشة هي جماعات لا تتمتع بأية وظيفة حاسمة في إطار العملية الإنتاجية."⁽¹⁾

فسكان السود والأحياء المعدمة والفقراء مثلاً هي أقليات مستغلة ومضطهدة من طرف حكام هذه المجتمعات الإستهلاكية المعاصرة، بدليل أنّها تمارس عليها كل أساليب القمع والعذاب، أكثر من ذلك، لقد وصلت إلى درجة أن ميزت بينها وبين تلك الأجناس التي تسطع وجوههم البيضاء تمييزاً عنصرياً.

وفي الحقيقة، إنّ ظاهرة التمييز العنصري المنتهجة في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، جعلت من سكان السود في مقابل العمال ذوي البشرة واللون الأبيض يتحولون إلى أكبر قوة راديكالية رافضة للمجتمع الرأسمالي، تجلّت لنا في مختلف تلك الحركات العنيفة التي قادتها نحو التحرر...، أكثر من ذلك، إنّ ثورتهم لا تتصف بأنّها راديكالية فقط، إنّها بمثابة ثورة ضد المجتمع الأمريكي في حدّ ذاته، مشحنة بالعديد من الضغوطات كغياب العمل والسكن، وبصفة عامة، بضمن الحياة أو بالمطالبة بحقوقهم في إطار هذا المجتمع الإقتصادي المعاصر الذي تم تأسيسه على قاعدة العبودية، بدليل أنّ الولايات المتحدة الأمريكية فرضت على سكان السود الذين تعتبرهم عبيد بسبب لون بشرتهم كل أشكال القمع والإضطهاد ولم تكتف بذلك، بل وصلت إلى درجة أن ميزتهم عن مختلف الأجناس الأخرى حتى أصبحوا يحسون بالدناءة.⁽²⁾

ولكن، هل باستطاعة هذه القوة المنسية والمهمشة أن تؤدي دور القائد للثورة ضد هذا المجتمع التكنولوجي المعاصر؟

يرى ماركيز أننا لا نستطيع أن نبالغ في مدح وتقدير هذه القوة الرافضة والثائرة على المجتمع الأمريكي المتمثلة في سكان السود والفقراء وأهل الأحياء المعدمة. كما أنّها ليس بمقدورها أن تقوم بمهمة تفجير الثورة لوحدها. فتورة عبيد السود الأمريكيون، إن كانت أكبر معارضة لمبادئ ومعايير المجتمع الصناعي المتقدم فهي ليست وحدها، بل ينبغي أن تلتقي وتتحد مع مختلف تلك المحاولات الأخرى التي تتمتع بأهمية كبيرة نظراً لذلك النقد الراديكالي الذي توجهه ضد المجتمع الأمريكي المتقدم.⁽³⁾ والتي تتمثل - حسب ماركيز - في ثورة الفئة المثقفة كالنخبة الذكية والشباب الطلبة.

(1) Herbert Marcuse : **La fin du l'utopie**, op. Cit, p. 43.

(2) Jean Michel palmier : **sur Marcuse**, op. Cit, pp. 142, 143. - (بتصرف) -

(3) Ibid., pp.145, 146. - (بتصرف) -

والواقع ، أن ماركيز صنف هذه القوى المعارضة الثانية إلى مستويين :

المستوى الأول، تمثله تلك القوى الثورية التي يمكن تسميتها «بالطبقة العاملة الجديدة» المتكونة من النخبة الذكية المتمثلة في كل من التقنيين والمهندسين ومختلف المختصون والعلماء... الذين يشغلون وظائفهم داخل العملية الإنتاجية... ويحتلون مكانة راقية ومرتبة خاصة في ظل المجتمع الصناعي المعاصر.⁽¹⁾ والمستوى الثاني الذي تمثله "المعارضة الطلابية (l'opposition étudiante) التي تحتج ضد المجتمعات القمعية وتقود معارضتها ضد مجتمع ديمقراطي تسير أموره بطريقة عادية، متمنية في أن لا يحدو هذه المجتمع حذو العالم الذي يسود فيه الرعب والخوف الشديد. وفي الحقيقة، إن ما لا يمكن الشك فيه، هو أن هذه المعارضة ساعدت على ظهورها حرب الفيتنام التي كشفت لأول مرة للطلبة ذلك الوجه القبيح الذي يتصف به المجتمع القائم،"⁽²⁾ وجعلت منهم قوة ثائرة ضد الموقف الحكومي الأمريكي الذي يأمر بمواصلة الحرب في أراضي الفيتنام و ضد التمييز العنصري والبربرية الأمريكية التي تظهر لنا جليلة في مختلف عمليات الإجرام التي يمارسها الجيش الأمريكي في ساحات القتال.⁽³⁾

هذا وبالإضافة، إلى مختلف تلك النزاعات العنيفة التي جرت أحداثها في العديد من "البلدان التي تحمل شعار الديمقراطية الشعبية كبراغ وبلغراد، والتي تظهر لنا أن ما تم رفضه من طرف الطلبة رفضا راديكاليا لا يتمثل في النظام المنتهج في هذه الدول أو في مديرية سياسية معنية، بل إن ما قام به الطلبة هو الثورة ضد نمط الحياة المعاصرة... الذي تسيطر عليه التقنية ومتطلبات عالم الإنتاج في المجتمعات الصناعية المتقدمة، والذي يمكن أن ينتشر اليوم في كل أنحاء العالم."⁽⁴⁾

يواصل ماركيز استنجاهه بتلك القوى الجديدة المزودة بالإرادة والقدرة الفائقة في تغيير الواقع الاجتماعي القائم، فيعلق آماله من جديد في فئة أخرى ويؤكد على أحد الحقائق التي هي في الغاية من الأهمية، والتي مفادها أنه إن تم اتحاد والتقاء فئة الشباب معها فسوف تتكون معارضة قوية جدًا وحاسمة. إنها تتمثل في جبهات التحرر التي ناضلت ضد الإستعمار في العديد من بلدان العالم الثالث. مما يعني أنه على الرغم من أهمية الدور الذي نسبه لفئة الشباب، إلا أنه لم يكن يؤمن بأنهم وحدهم القوى القادرة على تحقيق التحول والتغيير إلى المجتمع الجديد، فإذا كان الطلاب يعيشون على هامش المجتمع الصناعي... فإنه هناك فئة أخرى تعيش أيضا على

(1) - (بتصرف) Herbert Marcuse : **La fin du l'utopie**, op. Cit, p. 44.

(2) Ibid., p. 45.

(3) - (بتصرف) Jean Michel palmier : **sur Marcuse**, op. Cit, p.156.

(4) Ibid., p. 170.

هامش المجتمع، هي الثّوار في العالم الثالث، إنهم بدورهم مضطهدون، هامشيّون.⁽¹⁾ يقول ماركيز في هذا السياق ما يلي:

"إنّ القوّالّة التي تستطيع أن تزودنا بالقدرة على التّغيير تكمن في ذلك الالتقاء بين العالم الثالث والحركات العماليّة، من أجل إحداث قلب في حصن النّظام الرّأسمالي. إنّ ما تبقى لنا هو العمل على تشييد هذا الإتحاد على الرّغم من كونها تمثّل مهمّة صعبة للغاية. كما أنّه من الطّبيعي أن نزعّم ونؤكد بأنّ المعارضة التي تمارسها النّخبة الذّكية ستجد أو ينبغي عليها أن تجد قاعدتها الأساسيّة في تلك الجماهير المعارضلّتي تمثّل جبهات التّحرير الوطنيّة."⁽²⁾

مما يعني أنّ ماركيز يريد أن يربط بين حركات الطّلاب أو الشّباب بصفة عامة وثورات العالم الثّالث، أي بناء ذلك الجسر الذي يربط بين وعي النّخبة الذّكيّة وتلك الثّورات التّحريريّة التي نشبت في بلدان مختلفة: ... كالتّغيير الذي أحدثته ثورة الجزائر في الإستعمار الفرنسي، والذي أحدثته ثورة فيتنام في فرنسا أوّلاً ثمّ في قلب الولايات المتّحدة، بحيث قلعت الرّأسمالية الكبرى في العالم.⁽³⁾

وفي الأخير، لم يبق لنا إلّا أن نتّفق مع ماركيز هذا المفكّر المنظر للظّريّة الماركسيّة الذي يطمح دائماً لتغيير الأنظمة القمعية المعاصرة، في تلك الفكرة التي مفادها أنّ الدور الذي تلعبه هذه القوى الجديدة المحوّلة للنّظام القائم لا ينحصر فقط في قهر وهدم العالم البورجوازي، بل إنّها تساهم أيضاً في القضاء على شبح البيروقراطيّة وظاهرة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان... من أجل نماء مستوى من المعيشة يكون مرتبطاً أوّلاً وقبل كلّ شيء بالفكرة المتملّكة في ضرورة خلق عالم واقعي يتضامن فيه النّوع الإنساني، عالم يستبعد ويزول فيه الفقر والبؤس. عالم واقعي يطمح فيه الإنسان دائماً لنشر قيم السّعادة والهناء.⁽⁴⁾ إلّا وأنّ هذا العالم لا يمكن بناؤه إلّا بعد تضافر الجهود وتضامن شعوب العالم الفقيرة والمضطهدة التي تعاني في عالم الظّلم واللامساواة الذي تسير شؤونها أقلية من رجال الأعمال من جهة والنّظام العسكري الدكتاتوري من جهة أخرى، حيث تحس بمرارة العيش مع هذه الأقليات التي لا تشفع ولا ترحم. يقول ماركيز في هذا الموضوع ما يلي:

(1) زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 65.

(2) Herbert Marcuse : **La fin du l'utopie**, op. Cit, p. 57.

(3) زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 65، 66.

(4) Herbert Marcuse : **Vers la libération au – delà de l'homme unidimensionnel**, trad par : Jean – Baptiste Grasset, (Paris – France : éditions de minuit, 1969), pp.11, 12. (بتصرف) -

" إنَّ هذه الفِئآت كانت تعي وتحسَّ بأنَّ حياتها في خطر، وأنَّ حياة الكائن
الإنساني بصفة عامة تحوَّلت إلى لعبة تلعب بها وتستَهزئ بقيمتها عناصر
الشَّركة ورجال الأعمال وقواد الجيوش العسكرية." (1)

كما ينبغي علينا أن نتفق معه في كون أنَّ الطبقة البروليتاريَّة ليست هي المسيح المنتظر (نقد الإنسانية)
الذي سيأتي ليغيِّر ملكاً أريخ ويقود الثَّورة، بل إنَّ عمليَّة قيادة الثَّورة وزعزعت التَّناقضات الاجتماعيَّة وهدم البنية
الإقتصاديَّة الرأسماليَّة هي مهمَّة تؤدِّيها قوى جديدة تتمثَّل في كلِّ من العبيد والعاطلون عن العمل والفقراء وسكَّان
السَّود والنَّخبة الذَّكيَّة وقوى التَّحرر المِهْمشة في العالم الثَّالث. بدليل أنَّ هذه القوى المعارضة التي لفتت انتباه
ماركيوز صنعت في عالمنا المعاصر ثورات في العديد من البلدان العربيَّة. هذه الأخيرة تمثَّل الدَّلِيل القطعي الذي يؤكد
على مدى صدق تنبؤات ماركيوز في هذا المجال. (2)

(1) Ibid., p. 12.

(2) علي عبيد المهداوي وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص: 776. - (بتصرف)

المبحث الثاني

- نقد مشروع ماركيزو الفلسفي

*نقد مشروع ماركيزو الفلسفي:

رغبة منا تفادي السقوط في التناقض المتمثل في دفاعنا على فكر ماركيزو من جهة في الشق الأول من بحثنا هذا، ثم نقده من جهة أخرى، نظرا لتلك النقائص التي ينطوي عليها مشروعه النقدي، هو أمر يدفعنا لتحديد النظرية المقابلة لفكره الفلسفي، والتي هي متضمنة في موقف المفكر المعاصر (السدير ماكنتيير)^(*) - (1929 - ؟)، (Alasdair Macintyre) الذي يصف لنا حقيقة مفادها أن ماركيزو يحلم بإنشاء عالم يوتوبي وسط أوضاع يفرضها النظام القمعي القائم، والتي تعد بمثابة الركيزة الأساسية التي يستند إليها هذا النظام.

وفي إطار هذه الدراسة النقدية التي افتتحناها، تجلت لنا بعض الانتقادات التي من أهمها، أن (ماكنتيير) يرى بأن هناك مسافة تفصل بين فكر ماركيزو والماركسية الكلاسيكية، وذلك عندما صَّح قائلًا أننا "لا يمكن أن نعتبر فكر ماركيزو متطابقا مع الماركسية الأصلية، أي أننا من المستحيل أن نوازي بينهما. لأن ماركيزو في حقيقة الأمر لم يتحدث عن المادية الماركسية، وإنما حصر دراسته في إطار النظرية النقدية المطبقة على المجتمعات المعاصرة". وما يدعم هذه الفكرة هو أن الإقتصاديون الماركسيون، هم الذين قاموا بتحليل المجتمعات الإقتصادية الرأسمالية بكل امتياز. أما فيما يخص دراسات ماركيزو التي ينتقد فيها طبيعة المجتمعات المعاصرة، فهي مدعمة فقط ببعض الأفكار الماركسية. لهذا فإنه من المستحيل تقدير وتقويم جسامه فكر ماركس بالتركيز على مؤلفات ماركيزو.⁽¹⁾ أو بالاستعانة بفكر ماركيزو. أكثر من ذلك، يكشف ماكنتيير عن نقطة جوهرية تفصل فكر ماركيزو عن فكر ماركس فيما يخص الجانب التطبيقي العملي بطريقة مدهشة. وهذه النقطة تتجلى لنا في فكرة مفادها أن مشروع ماركيزو هو مشروع فلسفي، باعتبار أنه يطمح دائما لتشديد ذلك العالم الذي من المستحيل أن يحتل مكان وسط هذا العالم القمعي المعاصر. والدليل على ذلك، أنه يتحدث عن «الإنسان» بدلا من الإنسان الواقعي، بدلا من الحديث عن ما يرغب هذا الأخير، وعن ما يريد تحقيقه وإنجازه... وفي حقيقة الأمر، هذه هي نفس المسألة التي هاجمها كل من ماركس وإنجلز في كتابهما المشترك الموسوم بـ: "الإيديولوجية الألمانية"، عندما انتقدا فيورباخ الذي

^(*) - هو مفكر معاصر ولد يوم 12 جانفي سنة 1929 في غلاسغو. ساهم في مجال فلسفة الأخلاق و السياسة. و ألف كتب في تاريخ الفلسفة، و التاريخ حتى ذاعت شهرته في أمريكا و أوروبا. درس في جامعة كين مور في لندن بإنجلترا، ثم بعد ذلك في مونشيستر. أما حاليا فإنه يدرس في جامعة (Notre - dame Indiana) المتواجدة في الولايات المتحدة الأمريكية.

يبلو لنا وكأنه مفكر رجال من جامعة إلى أخرى، من جامعة (Boston) إلى جامعة (Duke) ... الخ. ترأس الجمعية الأمريكية للدراسات الفلسفية. - نقلا عن:

fr.Wikipedia.org/wiki/Alasdair-Macintyre

⁽¹⁾ Alasdair Macintyre : **Marcuse**, op.Cit, pp. 30, 31.

يتحدث عن الإنسان في الوقت الذي ينبغي عليه أن يركز على الإنسان الواقعي المنتمي للـ تاريخ.⁽¹⁾

ضف إلى ذلك، إن ما ينبغي الولوج إليه من خلال هذه الدراسة النقدية، هو أن ماركيز - حسب ماكتير - يصنف مع الهيكلين الشباب، أو ما يسمى باليسار الهيكلية. والدليل على ذلك، هو أن ماكتير يتهمه بأذنه يستعين بالنظرية الهيكلية في إطارها الجرد الذي يشبه - إن صح التعبير - ذلك الزجاج الملون المشوه، بحيث ينظر من خلاله إلى الواقع المعاصر القمعي. إذ يعتبر أن مؤلفات ماركيز الأولى التي كتبها من سنة 1934م إلى سنة 1938م تبدو وكأنها تعبر عن إمكانية الحكم بأن ماركيز ليس بالمفكر الجدير الذي يمثل مرحلة ما بعد- الماركسية، بل هو مفكر أراد أن يتبنى النزعة الماركسية⁽²⁾ قصد تشييد عالم لا قمعي ترسخ فيه القيم الإنسانية فقط.

وما لا ريب فيه، أن موقف ماكتير من مشروع ماركيز النقدي، يكشف لنا بأن الساحة التي تنشط فيها النظرية النقدية لدى ماركيز تتمثل في عالم التجريد العقلي، الذي يطمح بالإعتماد عليه تأسيس عالم يخلو من كل أنواع الممارسات اللا إنسانية كالقمع والإضطهاد، الذي يخدم في الأخير فائدة الحكم المؤسساتي.⁽³⁾

وعلاوة على ذلك، إن ماكتير يعارض أيضا نظرية ماركيز التي تقول بثورة الأقلية المهمشة ضد النظام القمعي. إذ صرح بأن تعاليم ماركيز في هذا المجال خطيرة جدا، وأن ما يؤكد في هذا السياق يشوبه الخطأ. أكثر من ذلك، إن مذهبه هذا إذا تم الإعتماد عليه واعتباره كحجر الزاوية فإنه سيتحول إلى عائق يفرض نفسه على كل تقدم عقلي، وعلى كل مساهمة من أجل التحرر.⁽⁴⁾ بتعبير آخر، إن موقف (ماكتير) في حقيقة الأمر يعارض النظرية الماركيزية التي ترى الحقيقة في الثورة التي تمارسها الأقلية المضطهدة. إنه كما يبدو لنا في كتابه الموسوم «ماركيز» ضد الفكرة القائلة بأن "الحقيقة تجلبها هذه الأقليات الثورية من جهة، والنخبة الذكية المتنورة، أمثال ماركيز، التي توجه هذه الأقليات وتنير لها الطريق الذي تسير فيه قصد بلوغ الحقيقة من جهة أخرى. بصيغة أخرى، إنه ضد الفكرة القائلة بأن تحرير شعوب العالم وإعادة تربيتها هي وظيفة تؤديها هذه المجموعة من الأقليات

⁽¹⁾ Ibid., p.32.

⁽²⁾ Ibid., p. 33.

⁽³⁾ محمود أمين العالم: ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، ص: 48. - (بتصرف).

⁽⁴⁾ Alasdair McIntyre : **Marcuse**, op. Cit, p. 144.

التي تتمتع بالحق في القضاء على خصومها، بحيث تلغي تلك الآراء الخطيرة والضرارة والهدامة التي يتسلح بها منافسوها.⁽¹⁾ لأن هذه الفئات المحرومة من حقوقها، حينما تثور سيعم الخراب والهدم وحتى القتل، إذ تنقلب ضد كل تقدم عقلي. وهذا إن دل على فكرة معينة، فإن هذه الأخيرة تتلخص في قولنا أن هذه الأقليات المهمشة لا تساهم من أجل التحرر، بل إنها تزيد في تضيق مساحات حرياتها التي تتمتع بها. والسبب في ذلك يعود إلى قوة الهيجان (الغضب) التي تجعلها لا تتحكم في أعصابها. هذا عن المفكر الغربي (ألسدير ماكنثير).

أما المفكر العربي (زكريا فؤاد)، فهو يرى بدوره أن "فلسفة ماركيز بأسرها يمكن أن توصف بأنها نزعة جمالية مبالغ فيها و كل نزعة من هذا النوع لا تستطيع أن تصل ... إلى تحقيق رمزي للحرية"⁽²⁾، والدليل على ذلك، أن ماركيز وقع في تناقض يتمثل في كون أنه يريد أن يشيد ملامح عالم جديد يسود فيه الجمال والحب والحرية، وسط محيط تسيطر فيه أنظمة اقتصادية وسياسية توتاليتارية، تؤمن بالمنفعة الخاصة.

بصيغة أخرى، إن هذا العالم الذي يدعو ماركيز إلى تأسيسه ما هو إلا بحلم إنساني، فمجتمع كهذا لا يمكن بناء صرحه، لأن الإنسان في صراع دائم مع غيره، وذلك في إطار ما يسمى بالمنافسة من أجل السيطرة، هذه الأخيرة التي تدفع بالإنسان للإبتكار والإبداع في ظل المجتمع المعاصر المتقدم صناعيا وتكنولوجيا. ضف إلى ذلك، إنه حتى وأن لم يتصارع الإنسان مع الإنسان الآخر، فإنه هناك عدو لدود ضده يهدد كيانه الإنساني. إنها الطبيعة التي تزرع فيه فكرة اختراع الآلة بغية السيطرة عليها والكشف عن أسرارها... فهذا الكفاح الذي يعيشه الإنسان يهدف في الحقيقة إلى "بلوغ مستويات أعلى للحياة، هذه الأخيرة لا تتماشى مع مبدأ ماركيز الذي يرمي إلى تهدئة النزوع العدواني وسيادة الحياة الراضية."⁽³⁾ هذا من جهة.

أما من زاوية أخرى، فإن المفكر العربي (زكريا فؤاد) كشف عن عيب جديد في مشروع ماركيز الفلسفي، والذي يتمثل في "أن الثورة التي يدعو إليها لا يمكن أن توصف بأنها إنسانية، بل هي ثورة محدودة ببيئة معينة. لقد تجاهل العالم الثالث ولم يترك له مكان في مشروعه الذي لا يخاطب به إلا مجتمعا يعاني في مشكلات التقدم الزائد

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ زكريا فؤاد: مرجع سبق ذكره، ص: 55.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص: 58.

لا من مشكلات التخلف.⁽¹⁾ والدليل القطعي الذي يكشف عن صفة اللاإنسانية التي تتسم بها الثورة الماركيزية، هو استغاثته بحركات التحرر في العالم الثالث بغية إنقاذ عالم تحركه أنانية الرجال الرأسماليون الذين يمارسون كل أساليب التعذيب والقمع على شعوب العالم الثالث الفقيرة من أجل خدمة مصالح شعب مشيء، خاضع للنظام القائم.

(1) المرجع نفسه، ص: 69.

خاتمة

لقد أسفرت هذه الدراسة التي خصصناها لتحليل أفكار أهم فيلسوف عرفه الفكر الغربي المعاصر بصفة عامة، وفكر النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بصفة خاصة والذي هو هيربرت ماركيز مهندس النظرية النقدية الاجتماعية، الذي إهتم بدرجة كبيرة بوضع الإنسان المعاصر المتأزم - على بعض الإستنتاجات التي هي مهمة جدا، نذكر أهمها فيما يلي:

- إن حجر الزاوية الذي تقوم عليه فلسفة ماركيز، يتمثل في التحليل النقدي الهادف إلى هدم الحكم المؤسسي الذي يتجلى لنا في مختلف المؤسسات السياسية - الاقتصادية التي تحكم العالم المعاصر، - سواء تمثل في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا أو الإتحاد السوفياتي - بشعار الديمقراطية والحرية، وهي تخفي وراء شعاراتها هذه ذلك الوجه القبيح الذي يصف حقيقة نظام الحكم المسيطر فيها، والمتمثل في النظام التوتاليتاري الذي يمارس كل أساليب القمع والقهر والاضطهاد إلى درجة أن يسلب الإنسان إنسانيته. ولعل ما يدعم هذه الفكرة، هو العودة مثلا إلى تصفح كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد"، الذي يكشف عيوب المجتمعات المعاصرة، ويدفع إلى الفرار وتحقيق الخلاص من قيود شبح البعد الواحد، ومن كل تلك الضغوطات التي يفرضها علينا الحكم المؤسسي.

- إن ماركيز في واقع الأمر قام بتعرية المجتمع المعاصر، الذي يحسن من نوعية منتوجاته من أجل تحقيق الوفرة التي تحقق للإنسان المعاصر حلمه المتمثل ليس في الصراع بغية استرجاع قيمه المفقودة، وإنما من أجل أن تجعل منه عبد يعبد أصنام السلعة. والدليل على ذلك، أن هذه الخاصية التي يتميز بها العالم المعاصر - حسب ماركيز - هي في الحقيقة لا تؤدي وظيفة تحرير الإنسان من قبضة مختلف الحتميات التي تتقاسمه، وإنما هي شكل من أشكال القمع والقهر والهيمنة الممارسة من أجل السيطرة على الإنسان وجعلته كائنا مستهلكا فقط.

- أكثر من ذلك، لقد تعدى كل هذا عندما كشف بأن تطور الصناعة والتكنولوجيا المعاصرة، هو في واقع الأمر نوع من شمولية جديدة، يمكن تسميتها بالشمولية المعاصرة، التي إكتسحت عالمنا المعاصر، بعد تلك الأنظمة التوتاليتارية السابقة كالنازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا والستالينية في الإتحاد السوفياتي... الخ. إذ يمكن الحكم بأن النظام الرأسمالي الذي يحسن منتوجاته الصناعية ويوفر من أجل دفع عجلة التقدم الاقتصادي إلى الأمام وبالتالي السيطرة في كل أنحاء العالم، دفع ماركيز أن يفكر في ضرورة إنتهاج أو صياغة نهج نقدي جديد يتم بالإعتماد عليه زعزعت العالم القمعي المعاصر والدليل على ذلك أنه راح يحيي سلاح النقدي (السلب) الذي هو متضمن في الشق الثاني من الديالكتيك الهيجلي، بحيث كان يرى أنه من الضروري التسلح بالنقد الهيجلي، من أجل تجاوز الوضع الراهن المؤسس والمنظم من طرف نخبة من رجال يتلخص شغلهم في تشييء جميع الأبعاد التي يتمتع بها

الإنسان، من أجل أتفه الأمور المتمثلة في جمع النّفود. إنّ مثل هذه الممارسات المبتذلة التي تنزل كرامة الإنسان إلى مرتبة الحيوانية، دفعت ماركيز إلى ضرورة إحياء جوهر الديالكتيك الهيجلي الذي سيحقق للإنسان هدفه المتمثل في استشراف مستقبل عالم زاهر يلهو فيه بالتطور التكنولوجي، عالم تنقلب فيه تلك المعادلة التي تقول بتحسين المنتجات الصّناعية من أجل القمع، إذ تساهم هذه الأخيرة في تشييد حضارة الإرتواء.

ولكن، نظرا لكون أنّ عملية النّقد التي يمارسها العقل تؤدي في الأخير وظيفة تنحصر فقط في تشخيص العيب لا تغييره، راح ماركيز يرى أنّه من الضروري إحياء فكر ماركس وجعله كأداة ليس لنقد المجتمع المعاصر فقط، بل لتغييره، باعتبار أنّ مهمّة الفكر الماركسي الأصيلة لا تنحصر فقط في النّقد، أي في المجال النّظري، بل إنّ فكره ينزل إلى عمق الواقع المعاش من أجل تغييره. ومما لا شكّ فيه، أنّ تلك الرسالة الحادية عشر والأخيرة التي انتقد بها ماركس المادية الحدية لدى فيورباخ والفكر المثالي الألماني بصفة عامة، _ والتي صّرح فيها ماركس أنّ ما قام به الفلاسفة حتى يهنا هذا ما هو إلّا بتفسير العالم، في الوقت الذي كان عليهم أن يعملوا من أجل تغييره _ تلخص أهمية وقيمة فكر ماركس المتمثلة في ضرورة تنظيم الثورة من أجل نقل عالم العبودية إلى مكان جديد تعم فيه المساواة والعدالة الإجتماعية التي تنتشر بعد أن تتم عملية إعادة توزيع الثروات والمنتجات الصناعية والزراعية بين أفراد المجتمع حسب مبدأ لكل حسب حاجته. ألا يبرهن هذا المبدأ على مدى تطابق الغاية التي كان ماركس يسعى إلى تأسيسها والمتمثلة في العالم الشيوعي، وهدف ماركيز المتمثل في الدعوة إلى بناء ما يسميه بحضارة الإرتواء؟

_ طبعاً، إنّ الغاية واحدة ولكن الظروف تختلف. فظروف القرن العشرين التي عاشها ماركيز جعلته يتجاوز مشروع ماركس الفلسفي، إذ كشف فجوة في فكرة ماركس، تتمثل في أنّ هذا الأخير قام بحصر الإنسان فقط فيما هو عملي - تطبيقي، ولم يعط أهمية كبيرة للحياة البيولوجية. لهذا راح ماركيز يجمع بين المادية التاريخية والنظرية البيولوجية الفرويدية، مشكلاً ما يسمى بالنظرية الفرويدية - ماركسية. أي ضرورة الإستعانة بالنّقد الإجتماعي الماركسي من جهة، و النظرية البيولوجية التي تنسب إلى سيغموند فرويد من جهة أخرى، وذلك من أجل مداواة مختلف الأعراض النفسية التي يسببها العالم المعاصر.

_ولكن، إذا كان ماركيز قد تزود بالنّقد الهيجلي والتحليل النقدي الماركسي المطبق على مجتمعات القرن التاسع عشر، والذي تجلّى لنا واضحاً في مخطوطاته الإقتصادية - السياسية 1844م، وتحليل فرويد للحضارة

المعاصرة وموقفه منها، فهل يدل هذا على أنه فيلسوف هيغلي أو ماركسي أم فرويدي؟ أم أنه ليس بهذا ولا بذلك؟ أم أنه إستعان بأفكار هذا الثلاثي من أجل تحقيق غاية أخرى؟

في الحقيقة، إن ماركيز ما هو إلا بمفكر ناقد، يحاول أن يهدم بنية النظام الشمولي المعاصر الذي يتجلى لنا في تطوير التكنولوجيا والصناعة المعاصرة. فهو حينما إستعان بالنقد الهيغلي مثلاً، لم تكن الغاية من وراء ذلك، أن يكون هيغلياً، بل من أجل إحياء تلك الوظيفة التي تؤديها ملكة العقل، والتي تتمثل في نقد التناقضات الإجتماعية، لتحرير الإنسان ودحض كل ما هو مخالف للمبادئ العقلية التي تنظم المجتمعات.

__ إن قيمة النظرية النقدية لدى هربرت ماركيز، تتلخص في مساهمة هذا الأخير من أجل تجاوز أزمة العقلانية التكنولوجية، السائدة في ظل المجتمعات المعاصرة، بإصراره على تغيير الظروف المعاشة وكشف آليات السيطرة التي يستعين بها الرأسماليين، وتعرية النظام من النفاق والحيلة التي تظهر في صورة الديمقراطية التي لا تعمل في حقيقة الأمر على توسيع دائرة الحرية، بل إنها توسع من دائرة العنف الذي أصبح منظم ومؤسس على حدّ تعبير ماركيز.

__ كما نستنتج أيضاً من كل ما سبق ذكره، أن ماركيز يعد بمثابة المربي الذي ساهم مساهمة فعالة بنقده هذا من أجل إنقاذ البشرية من الظلم الذي تتخبط فيه في ظل مجتمعات تنحصر غايتها الوحيدة في جعل العقل أداة لخدمة مصالحها الخاصة. وتحويل الإنسان إلى بھيمة تعبد الأشياء (السلع) فقط. ولعل الدليل القطعي الذي يبرهن على مدى صدق هذه الفكرة، هو أن ماركيز يصنف مع النخبة المثقفة والمنورة التي تحمل على عاتقها مهمقورية الإنسانية، من خلال إيقاظها من سباتها العميق، وتزويدها بسلح النقد والثورة التي تعتبر الوسيلة التي تطالب بها حقوقها وحرّياتها الطبيعية التي كانت تتمتع بها. إنّه إن صح التعبير، منقذ الإنسانية، جاء بعد كارل ماركس ليوجه الجماهير التي تتحایل عليها مختلف المؤسسات الرأسمالية المعاصرة، بجعلها كائنات مستهلكة لا مفكرة. إن أفضل دليل واقعي يبرهن على ذلك، يبدو لنا جلياً في إجتهاده من أجل إيقاض وعي الطلبة في كل من روسيا وبرلين وباريس وروما... الخ، الذين راحوا يرفعون شعارات تحمل معاني ماركيز الفلسفية ضد حيلة ونفاق النظام المؤسّساتي __ التوتاليتاري الذي يهدف إلى تسييس وعي الطلبة في مختلف جامعات العالم.

__ وفي الأخير، فيما يخص غاية ماركيز من إنتهاجه هذا النمط النقدي الجديد، تتمثل في العمل على اكتشاف نمط جديد من الحياة، يتعالى فيه إنسان المستقبل الذي يطمح ماركيز دائماً لإسعاده، من هذه الحياة

القمعية والمغتربة السائدة في إطار العالم المعاصر المتقدم صناعيا وتكنولوجيا. إنّه يريد أن يجسد ما يسميه بحضارة الارتواء (La Civilisation Erotique) في واقع مليء بالتناقضات الاجتماعية، بغية أن يسعد الإنسان فيها بالهدوء والجمال والحرية. أكثر من ذلك، أن يتحرر في عالم لاقمعي يعبر فيه عن ما يشاء، عن ما يشغل باله لأول مرة، ويعيش ما يفكره وينتقد ما يعيشه دون أي قيد أو شرط.

ولكن، هل من الممكن تشييد مثل هذا العالم المثالي الذي يحلم به ماركيز أمام كل هذه التطورات التكنولوجية التي يشهدها عالمنا المعاصر بحيث تتطور يوما بعد يوم، إذ تساهم مساهمة فعالة في تدجين كل قوى المعارضة حتى أصبح الإنسان والشيء المتمثل في السلعة وجهان لعملة واحدة؟

هل يمكن أن تؤدي الثورة التي دعى إليها ماركيز وظيفية تحرير الإنسان من قيود مجتمع البعد الواحد الذي تنتشر فيه ظاهرة صنمية السلعة، التي أصبحت تحدد طبيعة تلك العلاقات القائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان؟

هل يمكن تأسيس دعائم حضارة الارتواء، في مثل هذا الواقع القمعي المعاصر الذي يجعل من مبدأ المردودية ذلك المحرك الذي يدفع به إلى التقدم بغية تحقيق السيطرة على الطبيعة من جهة، وعلى الإنسان من جهة أخرى؟

الفهارس

- فهرس الأعلام:

- أ -

- أفلاطون: 66.
- أدورنو، ثيودور: 11، 52، 92، 99.
- إنجلز، فريدريك: 79، 85، 132.

- ب -

- بيكون، فرانسيس: 9، 12، 15.
- بريخت، برتولد: 52.
- بيز، جون: 49.
- بيت، سيجر: 49.

- ت -

- تشو مسكي، نعوم: 31.

- د -

- ديكارت، روني: 9، 10، 12، 14، 15.
- دونالد، ماك: 55.
- ديلن، بوب: 49، 50.

- ر -

- روسو، جان جاك: 110.

-ز-

-زیناتی، جورج: 39.

-س-

-سقراط: 66، 75.

-سبینوزا، باروخ: 110.

-سیمون، سان: 71.

-ستالین، جوزیف: 32، 102.

-ش-

-شیللر، فریدریش: 121، 122.

-ف-

-فولتیر، فرانسوا: 10، 110.

-فیورباخ، لودفج: 79، 132، 137.

-فالیری، بول: 51.

-فروید، سیغموند: 4، 63، 64، 95، 107، 108، 109، 111، 112، 113، 137.

-فؤاد، زکریا: 5، 27، 70، 114، 134.

-ك-

-كانط، ایمانوئل: 11، 52، 97، 110.

-ل-

-لوك، جون: 11.

-لوکاتش، جورج: 2، 4، 91، 92، 93، 94، 95.

-لینین، فلادیمیر: 33، 34، 125.

-لایاند، آندری: 67.

-م-

-مونٹسکیو، شارل: 11.

-مارکس، کارل: 2، 4، 12، 13، 15، 32، 63، 64، 76، 77، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90،

91، 92، 93، 94، 95، 96، 107، 108، 112، 123، 125، 132، 137، 138.

-مارکیوز، هربرت: 1، 2، 3، 4، 5، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34،

37، 38، 39، 40، 41، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60،

63، 64، 65، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 79، 80، 82، 91، 92، 95، 96، 97، 98،

99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 118،

119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 132، 133، 134، 136،

137، 138، 139.

-ماکنتیر، آلسدیر: 5، 132، 133، 134.

-ه-

-هومیروس: 8.

-هیرقلیطس: 65، 68.

-هیجل، فریدریک: 52، 63، 64، 66، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 76، 82، 83، 84، 85، 95.

-هوسرل، ادموند: 14، 15.

-هیدجر، مارتین: 13، 14، 15.

-هورکهایمر، ماکس: 11، 52، 92، 99.

2- فهرس المصادر والمراجع:

أ- قائمة المصادر باللغة العربية:

- 1- ماركوز، هيربرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، بيروت - لبنان، دار العودة، 1971.
- 2- العقل و الثورة. هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت - لبنان، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1979.
- 3- البعد الجمالي. نحو نقد للنظرية الجمالية الماركسية، ط2، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت - لبنان، دار الطليعة للطباعة و النشر، 1982.
- 4- الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت - لبنان، دار الأداب، 1988.
- 5- فلسفات النفي (دراسة في النظرية النقدية)، ط1، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 2011.

ب- قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Marcuse, Herbert, **le marxisme soviétique. Analyse critique**, 1^{ère} édition.
Trad. Bernard cazes, paris, éditions Gallimard, 1963.
- 2- , **EROS et civilisation. Contribution à Frend**. Trad. J. G. Hény et B. FRAENKEL, paris, Editions de minuit, 1983.
- 3- , **l'homme unidimensionnel. Essai sur la société industrielle avancée**, 1^{ère} édition. Trad. Monique Wittig. Paris, éditions de minuit, 1968.
- 4- , **La fin de l'utopie**, Trad. Liliane ROSKOPF et Luk Weibel, paris, éditions du seuil, 1968.
- 5- , **Vers la libération au -delà de l'homme unidimensionnel**, Trad. Jean Baptiste Grasset, paris, éditions de minuit, 1969.
- 6- , **Culture et société**, Trad. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean Baptiste grasset, Paris, France, éditions de minuit, 1970.
- 7- , **Contre-révolution et révolte**, 1^{ère} édition, trad. Didier Coste. Paris, éditions du Seuil, 1973.

ج- قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، الإسكندرية، منشأ المعارف بالإسكندرية، دون تاريخ.
- 2- أبوزيد، سليمان أحمد، نظرية علم الاجتماع: رؤية نقدية راديكالية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2006.
- 3- أفاية، محمد نور الدين، الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط2، المغرب، أفريقيا الشرق، 1998.
- 4- الحيدري، إبراهيم، النقد بين الحدائث وما بعد الحدائث، ط1، بيروت، دار الساقى، 2012.
- 5- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1 دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 2002.
- 6- الفريوي، علي الحبيب، مارتن هايدغر «الفن والحقيقة» أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2008.
- 7- أرندت، حنة، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، بيروت، دار الساقى، لبنان، 1992.
- 8- العالم، محمود أمين، هربرت ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، ط1، بيروت، دار الآداب، 1972.
- 9- بسطاويسي، رمضان محمد غانم، علم الجمال عند لوكاتش، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.
- 10- بسطاويسي، رمضان محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. أدورنو نموذجاً، ط1، القاهرة، مطبوعات نصوص 90، مصر، 1993.
- 11- بلكليف، سيمر، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية.. قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز، ط1، لبنان، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014.
- 12- بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، ط2، بنغازي، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2004.
- 13- بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، طرابلس، مؤسسة الفرجاني، دون تاريخ.
- 14- بوكانان، آ.آيه: الآلة والقوة والسلطة، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.
- 15- بونفقة، نادية، فلسفة ادموند هرسل. نظرية عالم الحياة، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012.
- 16- مجموعة من المؤلفين: سؤال الحدائث والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013.

- 17- بومنير، كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. نموذج ماركوز، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010.
- 18- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010.
- 19- قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ط1، الجزائر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2012.
- 20- بومنير كمال وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الإستيقا (مقاربة فلسفية)، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2011.
- 21- جيمينيز، مارك، ما الجمالية؟، ترجمة: شربل داغر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- 22- جيمينيز، مارك، الجمالية المعاصرة. الإتجاهات والرهانات، ترجمة: كمال بومنير، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.
- 23- ديكارت، روني، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، ط3، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- 24- دوبرو، رينيه، انسانية... الإنسان. نقد علمي للحضارة العلمية، تعريب: نبيل صبحي الطويل، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- 25- دورتييه، جون فرانسوا و بيسييه، جون ميشال وآخرون، فلسفات عصرنا. الفلسفة الغربية: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، إشراف: جون فرانسوا دورتييه، ترجمة: إبراهيم صحراوي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.
- 26- هوركهايمر، ماكس وأدورنو، جدل التنوير (شذرات فلسفية)، ط1، ترجمة: جورج كتورة، لبنان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2000.
- 27- ووديس، جاك، نظريات حول الثورة - ماركيز والعالم الغربي، ج4، تعريب: محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفراي، 1978.
- 28- روبنسون. بول. أ، اليسار الفرويدي، ترجمة: عبده الرئيس، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

- 29- روزنبلات، روجر، ثقافة الإستهلاك: الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة، ترجمة: ليلي عبد الرازق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.
- 30 - زولتان، تال، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع (الفلسفة الاجتماعية للمدرسة النقدية)، ترجمة وتقديم: د. على ليلة، كلية الآداب، جامعة عين الشمس، مصر، 1992.
- 31- زكريا، فؤاد، هربرت ماركيز، ط1، الإسكندرية، دار الفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2005.
- 32- زيناتي، جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والنّويزع، 1993.
- 33- حنفي، حسن، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1981.
- 34- حسن، محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. ماركيز نموذجاً، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّويزع، دون تاريخ.
- 35- حنفي، حسن ومحمد، التريكي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- 36- طاهر، علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ط1، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، دون تاريخ.
- 37- كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: د. محمد حسين غلوم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.
- 38- كامنكا، أوجين، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة و تقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.
- 39- لوكاتش، جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، ط2، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنّويزع، 1972.
- 40- لوكاتش، جورج، ماركسية أم وجودية؟ ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنّويزع، دون تاريخ.
- 41- ماركس، كارل، مخطوطات كارل ماركس 1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديد، 1974.
- 42- مجاهد، عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة القاهرة، دار الثقافة للنشر والنّويزع، دون تاريخ.

- 43- مجاهد، عبد المنعم مجاهد، جدل الجمال والإغتراب القاهرة، دار الثقافة للتوزيع والنشر، مصر، 1986.
- 44- مصطفى عبد الرحيم، حنان، الفن والسياسة في فلسفة هيربرت ماركيز، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
- 45- مينوج، كينيث ودي كريسي، أنطوني، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
- 46- نواراي، أندريه، مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.
- 47- سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000.
- 48- سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام، العقلانية و انتقاداتها، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006.
- 49- ، الحداثة وانتقاداتها(1) ، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006.
- 50- سلامة، يوسف، مفهوم السلب عند هيجل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.
- 51- عبد اللطيف، عبادة، إجتماعية المعرفة الفلسفية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- 52- عباس، فيصل، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ط1، بيروت، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2005.
- 53- ، التحليل النفسي وقضايا الإنسان والحضارة، ط1، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1991.
- 54- علي، حسين، فلسفة الفن. رؤية جديدة، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
- 55- على، ليلة، كارل ماركس والبحث في نشأة الرأسمالية المعاصرة، الإسكندرية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
- 56- فروم، إريك، مهمة فرويد (تحليل لشخصيته و تأثيره)، ترجمة: طلال عتريسي، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.
- 57- فريدريش، شلر في، التربية الجمالية للإنسان، ترجمة: وفاء محمد إبراهيم، مصر الهيئة المصرية للكتاب، 1991.
- 58- صفدي، مطاع، نقد العقل الغربي. الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990.
- 59- قيس، هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- 60- صيام، شحاتة، نظريّة الإجتماعيّة لقن المرحلة الكلاسيكيّة إلى ما بعد الحداثة، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.
- 61- شنيدرس، فرنز، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة: محسن المرداش، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

د- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Assoun, Paul-Laurent, **l'école de Francfort**, 2^{ème} édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- 2-Ambacher, Michel : **Marcuse et la critique de la civilisation américaine**, Paris, collection R.E.S (Recherches économiques et sociales), éditions : aubier-Montaigne, 1969.
- 3-Axelos, Kostas, **Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde**, Paris, les éditions de minuit, 1961.
- 4- Colletti, Lucio, **le marxisme et Hegel**, trad. de l'Italien par : Jean-Claude Biette et Christian Gauchet, Paris, éditions Champ Libre, 1976.
- 5- Ellul, Jacques, **La pensée marxiste**, Paris, éditions de la Table Ronde, 2003.
- 6- Folscheid Dominique, **les grandes philosophies**, 7^{em} édition , Paris, éditions P.U.F , 2008.
- 7-Frédéric, vanderberghe, **Une histoire critique de la sociologie Allemande (Aliénation et Réification), Marx, Simmel, Weber, Lukács**, Tome 1, Paris, éditions la découverte et Syros, 1997.
- 8- , **Une histoire critique de la sociologie Allemande, (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), (Aliénation et Réification)**, Tome 2, Paris, éditions la découverte, 1998.
- 9- Freud, Sigmund, **Totem et tabou**, trad. S. Jankélévitch, Paris, petite bibliothèque Payot, 1965.
- 10- , **L'avenir d'une illusion**, 1^{ère} édition, trad. De l'allemand par. Marie Bonaparte, Paris, Presses. Universitaires de France, 1971.
- 11- Gicquel, Yohan, **Notre théorie et propos sur le comportement du consommateur**, Paris, le Génie des Glaciers éditeur, 2008.
- 12- Korsch, Karl, **Karl Marx**, trad. de l'allemand par : Serge Bricianer, Paris,

éditions Champ Libre, 1971.

13- Lacroix, Jean, **Marxisme, Existentialisme, Personnalisme**, 1^{ère} édition, Paris, Presses. Universitaires de France, 1949.

14- Lefebvre, Henri, **Le marxisme**, Paris, Presses. Universitaires de France, 1948.

15- , **Marx. Sa vie, son œuvre**, 1^{ère} édition, Paris, Presses. Universitaires de France, 1964.

16- Lallement, Michel, **Histoire des idées sociologiques des origines à Weber**, 2^{ème} édition, Paris, collection : CIRCA-ARMAND COLIN, 2005.

17- Marx, Karl et Engels, Fridrich, **L'idéologie Allemande**. 1^{ère} partie (Feuerbach), trad. Renée cartelle et Gilbert Badia, Paris, éditions sociales, 1970.

18- MacIntyre, Alasdair, **Marcuse**, trad. Nouchka Pathé, Paris, éditions Seghers, 1970.

19- Marabini, Jean, **Marcuse et Mcluhan et la nouvelle révolution mondiale**, France, Maison Mame, 1973.

20- Nicolas, (A), **Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen**, Paris, éditions Seghers, 1970.

21- Palmier, Jean-Michel, **Sur Marcuse**, Paris, Union Générale d'éditions, 1968.

22- Serreau, René, **Hegel et l'hégélianisme**, Paris, Presses. Universitaires de France, 1962.

23- Vincent, Charbonnier, **La réification chez Lukács**, Paris, éditions la dispute, 2014.

هـ - قائمة الموسوعات الفلسفية:

- 1- الحفنى، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج1، [من (أ) إلى (ض)]، ط2، مكتبة مدبولي، 1999.
- 2- الحاج، حميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي، ج1، مكتبة مدبولي، ط2، 1999.
- 3- الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي، ج2، مكتبة مدبولي، ط2، 1999.
- 4- أندري، لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث (R-Z)، تعريب: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت، منشورات عويدات، 1996.
- 5- أندري، لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001.
- 6- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، (من ش إلى ي)، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
- 7- علي عبيد المحمداوي وآخرون، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة. الفلسفة الغربية المعاصرة (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج)، ج1، تقديم: على حرب، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013.
- 8- م. رزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط2، بيروت، دار الطليعة والنشر، 2006.
- 9- شارل، حلو، موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

و- قائمة المعاجم الفلسفية باللغة العربية:

- 1- الصّديق، يوسف، المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط2، ليبيا- تونس، الدّار العربية للكتاب، دون تاريخ.
- 2- بورون.ر وبوريكو.ف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: الدكتور سليم حداد، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.
- 3- هتشنسون، معجم الأفكار و الأعلام، ترجمة: خليل راشد الجيوشي، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2007.
- 4- طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوّفون)، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، 1987.
- 5- كون، إيغور، معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلوم، موسكو، دار التقدم، 1984.
- 6- عبد المعطى، فاروق، نصوص و مصطلحات فلسفية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
- 7- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، دون تاريخ.

ز - قائمة المعاجم باللغة الأجنبية:

- 1- **Le petit Larousse**. Dictionnaire encyclopédique pour tous, Paris, librairie Larousse, 1978.
- 2- Cuvillier, Armand, **Nouveau vocabulaire philosophique**, Paris, Librairie Arman Colin, 1956.
- 3- Didier, Julia, **Dictionnaire philosophique**, Paris, librairie Larousse, 1964.
- 4- Frolov .I, **Dictionnaire philosophique**, Moscou, éditions du progrès, 1985.
- 5- Jean, François Baranstien et Jacques, Deschamp et Angèle, Kremer et Molfray, Marie-Agnès, **Dictionnaire philosophique**, Paris, Presses. Universitaires de France, 1984.
- 6- Philibert, Myriam, **Dictionnaire des Mythologies**, France, éditions Maxi-Livre, 2002.

ح - قائمة المجلات باللغة العربية:

- 1- حنفي، حسن وآخرون، أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، يوليو 2002.
- 2 - مكاوي، عبد الغفار، النَّظَرِيَّةُ النَّقَدِيَّةُ لِمَدْرَسَةِ فِرَانْكَفُورْت. تمهيد وتعقيب، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، قسم الفلسفة، الحولية رقم 13، 1993.

ط - قائمة المجلات باللغة الأجنبية:

- 1- Lavoie, François, **généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukács et Marcuse**, (Aspects sociologiques), volume 12, N : 01, Avril 2005.
- 2- André Piettre : **«où va la société de consommation ?»**, en collaboration avec. Cardinal Danielou et autres, La Revue de Paris, la livraison : 6 F 30, Paris, 1969.

ي - قائمة الرسائل الجامعية:

- 1- بومنيّر، كمال، مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هيربرت ماركوز، إشراف، أ.د/ محمد بلعزوقي، (رسالة دكتوراه)، جامعة الجزائر، 2007.

ك - الوثائق الإلكترونية (شبكة الانترنت):

- بالحرف العربي:

*طه، حسين، محاضرة حول بول فاليري، كوكب الشرق، 15 ديسمبر 1933. نقلا عن:

[/-بول - فاليري/ [www. Hindawi. Org/blogs/97485846](http://www.Hindawi.Org/blogs/97485846)]

- بالحرف الأجنبي:

*Revue-Esprit-Critique, **Liberté et répression chez Marcuse**, (spécial Marcuse), Pensée-Critique, Avril 2011, <http://www.g...607526>, d.d24, consulté le: (25 Mars 2014).

*WWW. Startimes.com, (02 Mai 2014).

*Fr.Wiképédia.org/Wiki/Alasdair-Macintyre.

/. بول - فاليري/Ar.Wiképédia.org/Wiki/

3- فهرس المحتويات:

الصفحة

- مقدمة	1 :
I- الفصل الأول: أزمة العقلانية التكنولوجية.....	6 :
-المبحث الأول: طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية-الاقتصادية السائدة في ظل المجتمعات المعاصرة	
المتقدمة صناعيا	7 :
1- بدايات الأزمة الإنسانية المعاصرة	8 :
2- طبيعة المجتمعات المعاصرة المتقدمة صناعيا	16 :
3- طبيعة الأنظمة المسيطرة في هذه المجتمعات	34 :
4- طبيعة إنسان المجتمعات المتقدمة صناعيا	38 :
-المبحث الثاني: آليات السيطرة في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا	
1- التنظيم القمعي للجنسانية	43 :
2- تشيؤ اللغة	44 :
3- إخضاع عالم الثقافة والفن وتوجيههما	48 :
4- الإحتواء السياسي	56 :
II- الفصل الثاني: هج النقد الماركيزي كنموذج جديد للنقد الاجتماعي	61 :
-المبحث الأول: تأثير النقد الهيكل في مشروع ماركيز النقد	
-تمهيد	63 :
1- مفهوم الديالكتيك الهيكل	65 :
2- التوظيف الماركيزي لجوهر الديالكتيك الهيكل	69 :
-المبحث الثاني: تأثير تحليل كارل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في هربرت ماركيز	
-تمهيد	79 :

1-	مفهوم الإغتراب لدى كارل ماركس	: 85
	*الإغتراب على مستوى التنظيم الصناعي الإنتاجي	: 88
2-	مفهوم التشيؤ لدى جورج لوكاتش	: 91
3-	تأثير تحليل ماركس للمجتمعات الرأسمالية في بروز موقف ماركيز من العالم الصناعي المعاصر	: 95
4-	مفهوم التشيؤ و أشكاله لدى هربرت ماركيز	: 96
	*تشيؤ العقل	: 97
	*تشيؤ القيم الإنسانية	: 100
	*التشيؤ الجنساني	: 103
-	المبحث الثالث: هربرت ماركيز وفلسفة فرويد الميتابسيكولوجية	: 106
-	تمهيد	: 107
1-	تأثير فلسفة فرويد الميتابسيكولوجية في هربرت ماركيز	: 108
2-	مفهوم القمع لدى سيجموند فرويد	: 111
3-	مفهوم القمع الزائد لدى هربرت ماركيز	: 113
III-	الفصل الثالث: هربرت ماركيز من ثورة الفن إلى ثورة الطلبة و الفئات المهمشة	: 116
-	المبحث الأول: ملكة الخيال (الفن) والفئات الممارسة لعملية التغيير كقوى ثائرة ضد الأنظمة القمعية	
	المعاصرة	: 117
1-	الدور المركزي لوظيفة الفن لدى هربرت ماركيز	: 118
2-	القوى الجديدة المغيرة للنظام القائم	: 124
	*موقف ماركيز من الثورة الماركسية التقليدية	: 124
	*ماركيز والفئات الجلدية الممارسة لمهمة التغيير الاجتماعي	: 125
-	المبحث الثاني: نقد مشروع ماركيز الفلسفي	: 131
	*نقد مشروع ماركيز الفلسفي	: 132
-	خاتمة	: 136

-الفهارس:

- 1-فهرس الأعلام.....:140.
- 2-فهرس المصادر والمراجع.....:143.
- 3-فهرس المحتويات.....:155.