

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

من المجتمع القومي إلى المجتمع التحرري:
دراسة في التحليل الفرويدي وانعكاساته لدى هربرت
ماركوز وإريك فروم

أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم

إعداد الطالبة:

خديجة أحمد مسعود

إشراف:

أ.د السعدي بن أزواو

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د عبد الرحمن بوقاف رئيسا

أ.د السعدي بن أزواو مقرا

أ.د عبد المجيد دهوم عضوا

أ.د خديجة هني عضوا

د. مبروك طحطاح عضوا

د. صباح قيلامين عضوا

السنة الجامعية: 2020-2019

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

من المجتمع القمعي إلى المجتمع التحرري:

دراسة في التحليل الفرويدي وانعكاساته لدى هربرت

ماركوز وإريك فروم

أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم

إشراف:

أ.د. السعدي بن أزواو

إعداد الطالبة:

خديجة أحمد مسعود

السنة الجامعية: 2019-2020

شكر وتقدير

يقتضي مقام الاعتراف بالفضل والامتنان بالجميل أن أتقدم بجزيل

الشكر والثناء إلى الأستاذ الفاضل الدكتور: "السعدي بن أزواو"

الذي أشرف على هذا العمل وأفادني بنصائحه العلمية والمعرفية. والذي

أنا مدينة له بإخراج هذا البحث إلى حيز الوجود، مع تمنياتي لكم

أستاذي الفاضل، بدوام الصحة والتوفيق في مهامكم.

كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الدكتور:

"عبد الرحمن بوقاف" الذي موجهها منذ رسالة الماجستير.

فهرس

المحتويات

المحتويات

الصفحة

07	 مقدمة
----	-------------

الفصل الأول

اشكالية القمع في فلسفة التحليل النفسي والاجتماعي

13	 1- دراسة أصل القمع في التحليل النفسي الفرويدي
26	 2- موقف فرويد من ضرورة القمع
40	 3- التحليل الماركيزي للقمع الزائد
50	 4- مسألة القمع الجنسي
55	 5- الحضارة بين السلطة والعنف

الفصل الثاني

نموذج السيطرة في الأنظمة الشمولية للإنسان المعاصر

67	 1- العقلانية التكنولوجية وتشكل السيطرة
88	 2- غياب البعد النقدي
93	 3- التسامح القمعي
99	 4- تهميط اللغة
106	 5- انصياع المجال الثقافي والفني

الفصل الثالث

استراتيجية ماركوز الثورية

112	 1- الطريق إلى التحرر أو استراتيجية ماركوز الثورية
122	 2- تحرر الوعي وبزوغ ذات تاريخية جديدة
132	 3- المتخيلة ويوتوبيا الممكن عند ماركوز

- 4- القوة التحريرية للبعد الجمالي (الفني) 140
- 5- اعتناق الغرائز الجنسية لإرساء حضارة الإيروس 153

الفصل الرابع

المشروع الفرومي والنزعة الإنسانية

- 1- طبيعة التغيير عند إريك فروم 166
- 2- فروم والنزعة الإنسانية 180
- 3- الطبيعة البشرية 193
- 4- البحث عن مجتمع جديد 199
- 5- تحرير الإنسان 204
- 6- اجراءات ومواقف شخصية لفروم 209
- الخاتمة 214
- المصادر والمراجع 218

مقدمة

إن غايتنا الأساسية من هذا البحث، هي طرح اشكالية مصير الإنسان المعاصر في المجتمع القمعي وتحليل آلياتها، ودراسة دعائمها وامكانياتها لتجاوز هذا المأزق أو الأزمة الحضارية أو لرفض هذا الطابع القمعي التسلطي لبيروقراطية الدولة. ولا شك أن غالبية الدراسات في الفكر المعاصر تتشابه فيما بينها وتتداخل، وقد تتقاطع وتلتقي عند قضايا معينة بالذات، مثل هذه التي نهتم بها أليست مسألة مصير البشرية هي المسألة المركزية في الفلسفة المعاصرة؟.

إن الثورة العلمية والتقنية، ومنجزاتها وتناقضاتها واحتمالاتها وعواقبها الاجتماعية المذهلة تؤدي إلى ما هو في الحقيقة مشكلات فلسفية.

وهكذا فإن السؤال ينحو اليوم إلى سؤال عن مصير الإنسان المعاصر؟ والمسألة عندئذ تصبح مسألة مدى مقدرة البشرية على تحرر ذاتها، وعلى السيطرة على تطورها الخاص، وعلى أن تصبح سيدة مصيرها.

والسؤال الذي لا مناص منه: لماذا لا تحسن البشرية سوى انتهاك أو سحق ما نفكر فيه (حرية الذات) أو صنع ما تشكو منه؟ هذا هو الاشكال الكبير: ازدياد العنف، تفاقم القمع والتعصب وتطور أشكال وآليات السيطرة، والمؤسسات القمعية مع تطور التقنيات التي قضت على التحرر، الذي هو العنصر الطاعي الذي لم تفلح البشرية بعد في معالجته بالرغم من دعوات مفكري التنوير والتقدم الحضاري.

صحيح أن البشرية قد حققت في القرن العشرين من الانجازات العلمية والتقنية انتصارات هائلة، ولكن هذا القرن هو الأكثر قمعا وتسلطا. إن هذا الموقف المأساوي الذي يعيشه الإنسان المعاصر قد تنبأ به من قبل بعض المفكرين في القرن التاسع عشر.

سنحاول أن نبين ما الذي يجعل وضع النزاع يندرج في صميم التحليل النفسي الفريدي والتحليل النقدي الاجتماعي "الماركيزي" و"الفرومي".

وإذا أردنا أن نفهم ديناميات العملية الاجتماعية للأزمة الحضارية الاجتماعية علينا أن نفهم ديناميات العملية السيكولوجية العامة داخل الفرد على أساس أن السيطرة طالت أو ضربت بجذورها في البنية الداخلية the internal structure ولعل فرويد هو من المرجعيات التي تمكن من إدراك عمق "اللاعقلاني" القابع في داخلنا وتجعلنا نطرح السؤال عن السبل الممكنة للتحرر من القمع والاضطهاد.

يطرح فرويد مشكلة الحضارة على قاعدة ما يتسبب فيه تطورها من آلام وتعاسة، وبالفعل إذا كانت السعادة هي اشباع النزوات، فإن بلوغ هذا الهدف غير ممكن أبداً وعليه فلن تقوم حضارة حسب فرويد ولن توجد سلطة ضمن هذه الحضارة، إلا بقمع مبدأ اللذة واخضاعه لمبدأ الواقع لكن ماركوز ينفي وجود تعارض بين مبدأ اللذة وبين الحضارة، بل على العكس يرى أن كبت هذه الغريزة بالقوة والقهر والتسلط سيقود إلى حالة من العنف والفوضى التي ستدمر الحضارة.

فالإنسان تكاد تدمره صنائعه أو أعماله، كما الخواء الأخلاقي والخنوع الفكري يشيران إلى منطق الأزمة التي أصابت الحضارة في كل مظاهرها، فالبعد الواحد هو الشكل المرضي لأزمة العالم الحديث، إنه أحد آثارها.

وفي الواقع يتميز النظام العام في المجتمع الصناعي المتقدم بقدرته على توجيه كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهو نظام محكم التنسيق يعمل في جوهره على اضعاف الإنسان، وذلك من خلال تعبئة جميع طاقاته الجسدية والروحية، بالإضافة إلى ذلك كبتة وقمعه وجعله إنساناً مقهوراً ذا بعد واحد.

لقد حاول هذا الاحتواء كل التناقضات والعناصر المتعارضة على جميع المناحي، ولعل هذا ما شكّل الأطروحة الأساسية عند هربرت ماركوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، حيث يرى تلك السيطرة الاجتماعية السائدة في المجتمع الصناعي المتقدم هي سيطرة تستخدم الوسائل التكنولوجية بمعنى بدلاً أن تكون التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات في خدمة الإنسان أصبحت عقبة في وجه التحرر، عن طريق تحويل البشر إلى أدوات وذلك عندما جعلت الإنسان المعاصر أسير مكبلاً للنظام القائم.

وفي الواقع نطاق الحرية المتاحة زيف وهم التي تنتجها التكنولوجية، وبذلك فإن هذا النمط من الحرية موجه، حيث إن اختيارات الإنسان ليست نابعة من إرادة حرة بل محددة وتضع قيداً لكل حرية حقيقية.

إضافة إلى هذا أن ما تقوم به الحاجات المجتمع الصناعي المتقدم باتت تتغلغل بجذوره في أعماق البنية الداخلية للإنسان، مما مكن لهذه الحاجات أن تجعل عبداً خاضعاً لها وجردته من أبعاده ماعدا البعد الاستهلاكي، أصبح الإنسان يعرف بذلك إنسان ذي البعد الواحد يخدم مصالح القوى المسيطرة على كل مناحي حياته، وهكذا يكون الواقع التكنولوجي المعاصر واقعا استعبادياً للإنسان المعاصر ينبغي رفضه.

وبناءً على هذا الموقف المأساوي الذي يعيشه الإنسان المعاصر، قد نجد تنبؤات عديدة من قبل بعض المفكرين من ذوي البصيرة النافذة في القرن التاسع عشر، قد استشعروا ذلك الانهيار الحضاري والخلقي الذي يقع خلف بريق القيم الزائفة، والتي هي نتاج شرعي للثورة المادية والقوى السياسية البيروقراطية في المجتمع الغربي.

وفي هذا السياق النقدي لواقع المجتمع البشري الراهن نرى فروم يؤكد على ضرورة أن الإنسان يجب أن لا يكون وسيلة بل يجب أن يكون غاية في ذاته، والإنتاج المادي يجب أن يكون في خدمة الإنسان وليس العكس، والهدف من الحياة هو الكشف عن القوى الخلاقة داخل الإنسان، وغاية التاريخ هي تحويل المجتمع إلى مجتمع فاضل تسوده قيم الحق والعدالة، وتلك المبادئ أيضاً من جهة نظر فروم - هي الأسس التي بنى عليها كل نقد للرأسمالية الحديثة.⁽¹⁾

والملاحظ هنا -في هذا النص- أن موقف فروم النقدي على إدانة المجتمع المعاصر بشكل عام لا يفرق بين مجتمع اشتراكي وآخر رأسمالي، فهو يتفق في جانب كبير منه مع موقف -معاصره- هربرت ماركوز من هذا الجانب. وهذا يدعونا إلى تلخيص إشكالية هذه الأطروحة فيما يلي:

ما هي أهم الآليات التي تتدخل في خلق نظام قمعي لدى إنسان معاصر؟ ما هي أهم العوامل التي تمكن الإنسان المعاصر من العبور من المجتمع القمعي إلى المجتمع التحرري؟

عبر هذه الإشكالية ومن خلالها تتجلى الانتقادات الماركيزية والفرومية التي وجهت للحضارة الصناعية الحديثة، للبحث عن كفايات التغيير والتجاوز وخلق وضع مغاير يخدم الإنسان.

⁽¹⁾ Erich Fromm, **Man for himself**, Routledge, 2002, p 5.

وعلى هذا الأساس اعتمدنا الخطة التالية:

الفصل الأول: جاء بعنوان دراسة طبيعة القمع والقهر وموضعه في المجتمع الصناعي المتقدم، وتساءلنا فيه عن طبيعة أصل القمع الاجتماعي وعن امكانية قيام حضارة غير قمعية وهو السؤال الأساسي الذي خصص له هيرت ماركوز مجموعة من الكتب، لكن قبل هذا تعرضنا للدراسة منحى الذي أجراها فرويد في دراسة أصل القمع مركزين في ذلك على دراسة طبيعته التاريخية والاجتماعية، كما أشرنا إلى موقف فرويد من ضرورة القمع لبناء حضارة فعلى خلاف ماركوز من خلال عمل مقارن بين التصور الفريدي والتصور الماركيزي، ثم فيما بقي من هذا الفصل سنوجه تحليلنا إلى موقف ماركوز من العنف والسلطة.

أما الفصل الثاني: فقد تطرقنا فيه إلى دراسة نموذج السيطرة في الأنظمة الشمولية مع الإشارة إلى الوضعية المتميزة للإنسان المعاصر في المجتمع الرأسمالي والاشتراكي، وفي كل ذلك أردنا الإشارة إلى أهم آليات تشكيل السيطرة وإلى الكيفيات التي يعتمدها النظام التسلسلي (القمعي)، بداية بغياب البعد الناقد، وهو الوظيفة النقدية حيث تحرص عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم على استبدال روح النقد بروح الامتثال لمبدأ الواقع القائم، ويقود هذا التكيف للروح النقدية إلى غياب القدرة على الرفض والتمرد والثورة في النهاية ويرتبط هذا العنصر بالتسامح القمعي، وهو تسامح يتيح النظام القائم، وكان الانتقال من خلاله تتميط اللغة من العناصر التي تحيل إلى الثورة والتغيير الراديكالي للوضع القائم، كما يرتبط هذا العنصر بالوضع الثقافي الذي تكييفه.

في حين ركزت في الفصل الثالث: على جملة من الحلول التي تصورها ماركوز لإخراج الإنسان من حالة التتميط التي وضع فيها، فاء فكره حاملا لوعده بالتحرر مرتكزا على قوى التحرر الجديدة عرفها باليسار الجديد وافترض لها وعيا جديدا وحساسية تغذي مسار الفعل التحرري، كما أكد ماركوز إمكانية حصوله على الذات المتمردة من خلال سيادة الفن ودور الخيال في أحداث ثورة وأين يتحقق الانعتاق من الاستغلال والسيطرة، لذلك انتقل ماركوز لتحديد الأساس البيولوجي [أي انعتاق الغرائز الجنسية لإرساء حضارة الإيروس] لإحداث

تغير كيفي. وفي كل هذه النقاط تتكشف الامكانيات البديلة لنموذج حضاري أفضل وأكثر حرية.

ويلي بعد هذا العرض الفصل الأخير: فكان عنوانه النزعة الإنسانية في المشروع الفرومي. ويتضمن هذا الفصل الاشتراكية الإنسانية كبديل لتجاوز أزمة الحداثة الغربية وفيه حاولنا أن ندرس مع فروم الإمكانيات المتبقية من أجل تشييد مجتمع سوي، حيث استبعد كل حل ثوري تدميري للمؤسسات القائمة، لذا سلطنا الضوء على مبادئ الاشتراكية الإنسانية التي تبدأ بعلاج المجتمع التكنولوجي المريض. والبحث عن العناصر التي تجعل نظاما اجتماعيا معينا يوفر الانسجام بين أفراده ومؤسساته وتنتهي بتغيير الطبع الاجتماعي social character عن طريق تشجيع أسلوب الكينونة ونبت أسلوب التملك والنجسية.

وصولا إلى خاتمة قمنا فيها بحوصلة أهم نتائج البحث.

لقد اعتمدنا في عملنا على منهجين فرضتهما علينا طبيعة الموضوع الذي مزج بين البعد الفلسفي والتحليل السيكولوجي، لذا تجدنا نستعين بالمنهج التحليلي النقدي في دراسة نقد المجتمع الصناعي المتقدم، كما استعنا بالمنهج التحليلي المقارن، خاصة عندما تعرضنا لفهم طبيعة القمع في المجتمعات الصناعية عند فرويد وماركوز، وكذلك في تعرضنا لاستراتيجية الثورة بين ماركوز وإريك فروم.

وقد اعتمدت على أهم مصادر "هريبرت ماركوز"، "إريك فروم" سواء التي ترجمت إلى اللغة العربية أو اللغة الانجليزية، ويجدر بي في هذا المقام أن ننبه القارئ إلى أننا إلى جانب استعمالنا الترجمة العربية فقد لجأنا في بعض الأحيان إلى النص المترجم إلى اللغة الانجليزية أو اللغة الفرنسية ذلك أن الترجمة العربية تسقط أحيانا بعض المقاطع (ترجمة مبتورة)، لذلك لا بد أن نتوخى الحذر من تفريغ المعاني.

الفصل الأول

اشكالية القمع في فلسفة التحليل النفسي والاجتماعي

- 1- دراسة أصل القمع في التحليل النفسي الفرويدي.
- 2- موقف فرويد من ضرورة القمع.
- 3- التحليل الماركيزي للقمع الزائد.
- 4- مسألة القمع الجنسي.
- 5- الحضارة بين السلطة والعنف.

1- دراسة أصل القمع في التحليل النفسي الفرويدي:

عرف التحليل النفسي في أوروبا توسعا وانتشارا لم يحظ به أي مذهب آخر في علم النفس، في بدايات القرن العشرين، رغم الاختلافات والانشقاقات التي حصلت داخل هذه الحركة التحليلية فقد انتشرت مفاهيمه في الغرب، على نطاق واسع، فأثرت تأثيرا عميقا في تعديل مناهج التفكير، وتغيير الاتجاهات القيمية في الثقافة الغربية. ويرجع الازدهار الذي عزز التحليل النفسي إلى أن هذا القرن هو "عصر القلق"، حيث تفاقمت الوحدة والعزلة واستلاب الإنسان، وتقهقر الدين، وظهر عقم الأيديولوجيات السياسية والدينية، التي بدت عاجزة عن حل المشاكل الاجتماعية وعن رفع القلق الذي يهدد الإنسان المعاصر، لقد أстلب المجتمع "المنظم" والحضارة التقنية الإنسانية، وازداد الإحساس بعدم الثقة في عالم مفعم بتناقضات مأساوية مستعصية، هذا ما سمح للتحليل النفسي بأن يكون الملاذ، لأن المحلل Psychoanalyst قام البديل عن الدين، والسياسة والفلسفة. "وبدا أن فرويد قد اكتشف أسرار الحياة كافة: اللاوعي، عقدة أوديب، التجربة الطفولية ... كما كان عزاء كبيرا للإنسان أن يستطيع التحدث إلى شخص آخر يصغي إليه بانتباه ويتعاطف معه إلى حد ما"⁽¹⁾.

إن حدة الاستلاب، والقمع والخوف والعزلة التي تستولي على الإنسان، والتمزق الاجتماعي والإنساني قد وضعت الحضارة المعاصرة -التي وعدت الإنسان بمستقبل مشرق زاهر وب حياة الرغد والوفرة- موضع شك وتساؤل.

هكذا كان التحليل النفسي محاولة للإجابة عن قلق الإنسان واضطرابه، وادعائه بمعرفة شموليه، تتعلق بالطبيعة الإنسانية، ومصير الإنسانية وله فلسفة خاصة عن وجود الإنسان في العالم، وعن تاريخ تطور الحضارة البشرية.

وبالفعل بحث فرويد، في أعماله اللاحقة، مجموعة من القضايا الفلسفية المرتبطة بالثقافة والدين والفن وتطور الحضارة البشرية، فالتحليل النفسي بوصفه "علم نفس الأعماق" ونظرية اللاشعور النفسي، قد أصبح لازما لا غنى عنه لجميع العلوم التي تبحث في نشأة الحضارة الإنسانية ومؤسساتها الكبرى نظير الفن والدين والتنظيم الاجتماعي.⁽²⁾

(1) إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، تر: طلال العتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988، ص 9.

(2) نقلا عن زبور مصطفى، "عبقريّة فرويد"، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1981، عدد 11،

ومن هنا يتجلى مسعى فرويد نحو إضفاء طابع شمولي على تطلعات التحليل النفسي، هذا الطابع كان موجها نحو تأسيس فلسفة للتحليل النفسي تريد أن توفر تصورات ونظرات حول الوجود الإنساني ومصير الإنسان في هذا العالم.

لئن ظل الفكري الفرويدي إلى اليوم أحد أهم الروافد التي تتغذى منها مختلف مدارس علم النفس بوجه خاص ومدارس العلوم الإنسانية بوجه عام، فإن البعض لا يرى في فلسفة ماركوز* -المنتسبة إلى ذلك الفكر- سوى "موضة" تزامنت مع أحداث ماي 1968 وانطفأ بريقها مثل أية "موضة" أخرى⁽¹⁾.

غير أن فلسفة ماركوز لا يمكن أن تختصر في كونها مجرد "موضة" لأنها لم تولد من محض علاقة تأثر شخص فحسب، إنما أيضا ثمرة علاقة ماركوز بنمط مجتمعي معين ساهم بقسط وفير في بلورة قراءته للفكر الفرويدي وفي نحت أهم الإشكاليات الماركوزية التي لا تخرج بأية حال عن التيار المسمى بالفروودو ماركسية.

وإذ نذكر بحاجتنا اليوم إلى فكر ماركوز فلأننا نعتقد أن ذلك النمط المجتمعي الذي أوجده والذي بدأت ملامحه ترسم من الخمسينات والستينات، لايزال قائما بل ومتناميا، نقول متناميا لأن ستمته الأساسية هي "الكليانية" التي لم تعد خاصة بالمجتمع الغربي التكنولوجي أو "المغلق" المميز للأنظمة "الديمقراطية" فحسب بل تعمّدت لتشمل -كما يؤكد هريبرت ماركوز في مؤلفه "الإنسان ذو البعد الواحد" المجتمعات المسماة اشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي.⁽²⁾

ونحن نرى أن المجتمعات المسماة "متخلفة" هي أيضا بشكل ما "كليانية"، وهذا لا لأنها تقدمت صناعيا وتكنولوجيا، أو لأنها "استبدادية" بالوراثة مثلما ذهبت إلى ذلك "الأنثربولوجيا الاستعمارية" وإنما لأن آليات السيطرة والرقابة السياسية والاجتماعية والإيدلوجية التي نشأت أصلا في المجتمعات الصناعية المتقدمة، أصبحت قابلة للانتشار والتعميم على كافة أنحاء

* يمثل هريبرت ماركوز 1898-1979- هذا النوع الحاد في نقد المجتمع الصناعي المتقدم وخاصة في كتابيه الهامين "ايروس والحضارة" 1958 و"إنسان ذو البعد الواحد" 1964 حيث إن هذا المجتمع هو مجتمع السيطرة الكلية فهو لا يملك القدرة على وأد أية محاولة لمعارضته ونفيه وحسب بل ويملك أيضا القدرة على استنفار جميع طاقات الإنسان المعاصر الجسدية والروحية وجميع القوى الاجتماعية، وهذا ما نتطرق إليه بالتفصيل التام في الفصل الثاني والثالث من هذا البحث.

(1) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، تر: فتحي الرفيق، دار الفرابي، لبنان، ط1، 1994، ص 11.

(2) هريبرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 7.

العالم بفضل ثورة التواصل التي قلصت المسافات وأزالت الحدود. وهكذا لم تعد القوة المهيمنة -للتكئين الأفراد في حاجة إلى ثكنات عسكرية أو سجون أو قوة عادية طالما أن أجهزة كالتلفزة- قادرة على تكييف سلوك الأفراد وتلقينهم أنماطا وقيما ومعايير وهم في منازلهم، بحيث يعتمد الفرد إلى قمع نفسه بنفسه بعد أن يتبطن -بشكل واع- مقتضيات السيطرة الاجتماعية السياسية.

فمفهوم القمع الذي هو أولا أحد إنجازات فرويد النظرية، وهو ثانيا نقطة الوصل بينه وبين ماركوز، وهو ثالثا ما يجعله جديرا جدارة فرويد بالدراسة، وهذا ليس لأنه سكرر ما ذكره فرويد في القمع وإنما لأنه سيضيف إليه تصوره الخاص الذي قد تكون عبارة "القمع الزائد" أحد الأدلة عليه -وهذا سنشير إليه في العنصر الثالث من هذا البحث بالتفصيل.

إن من بين مزايا التحليل النفسي الفرويدي أنه كشف عن آليات القمع الذي مثل شرط إمكان الحضارة واستمرارها، وليست هذه الآليات من طبيعة ايديولوجية أو سياسية بصفة أدق، بل تنتمي إلى مجال الحياة النفسية، بما تقوم عليه من آليات دفاع، مثل الإسقاط والكبت وقمع الدوافع النفسية، أي ابعادها عن مجال الوعي ضمانا للراحة النفسية، تلك هي إذن خصوصية من خصوصيات الطرح الفرويدي لمسألة الحضارة في علاقتها بالأفراد.

إن دراسة مفهوم القمع لا يمكن لها أن تهمل هذه الاعتبارات الأولية، وستبين لنا أن ما يعنيه فرويد بالقمع غير محدد تحديدا صريحا، صحيح أنه مفهوم حاضر على امتداد كافة أعماله كما أن تواتر استخدامه قابل للإثبات فهو موجود في "دراسات في الهستيريا" وتواصل استعماله في مؤلفه الأخير "موجز علم النفس التحليلي"،⁽¹⁾ كما نجده في "تأويل الأحلام" وفي "ثلاث مباحث في النظرية الجنسية" و"محاولات في علم النفس التحليلي" والمهم هو استخراج ما يعنيه فرويد بالقمع من خلال تلك الاستعمالات، فعلى سبيل المثال ترددت كلمة قمع في بعض كتابات "فرويد" الأخيرة ولعل من أبرزها ما جاء في قوله "لا أهمل بقولي ما هو الفرق الممكن الذي نجده من كلمات (المقموع) و(المكبوت) القارئ سيفهم أن هذا الأخير طابعه بارز من خلال طباعه اللاشعوري.."⁽²⁾.

(1) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 28.

(2) سيجموند فرويد، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، المعارف، القاهرة، 1969، ص 515.

* الهستيريا: hystérie مرض يصيب الشخص في ذاتيته، واضطراب عابر في العقل والحساسية والحركات العضوية.

يعود أصل مفهوم القمع إلى نص 1893 الذي نشره فرويد بالتعاون مع بروير، وقد تناول فرويد "العلاج النفسي للهستيريا" الموجودة في مؤلف "دراسات في الهستيريا" موضوع طريقة التطهير النفسي وما تطرحه من مصاعب أدت به إلى استعمال ما سماه "أسلوب الضغط"، وبهذا المعنى تكون المعالجة النفسية عبارة "عن درس في الانقياد، فإنك ستريح كثيرا إذا نجحت في تحويل عصابك الهستيري" (المرضى) إلى مجرد شقاء مبذول⁽¹⁾.

لقد انتبه فرويد في ممارسته هذه للتحليل النفسي، أن بعض المرضى يتوقفون عن الاسترسال في التداعي الحر للمعاني هذه التقنية التي تستعمل لمساعدة المريض على البوح بمكنوناته وتفرغ الطاقة المكبوتة من جهة، وتساعد الطبيب على تشخيص الحالة المرضية من زاوية أخرى، غير أن فرويد يرى "أن القمع ينشأ إما لأن المريض يعتبر أن يقوله بدون أهمية، أو بسبب عناء يمكن أن يصيبه إن هو باح بما يعتمل داخله"⁽²⁾، ويفهم من ذلك أن القمع من الآليات التي تعتمد إليها الذات لمنع ما يمكن أن يثير فيها قلقا أو ازعاجا.

يحرص فرويد على التمييز بين القمع الذاتي الذي يتم من خلال قمع الذات لذاتها، باعتباره آلية نفسية والقمع الاجتماعي الذي يمارس على الذات من الخارج، وما يقوم بينهما من علاقات متداخلة "إن سيكولوجيا الفرد عند فرويد هي في جوهرها بالذات، سيكولوجيا اجتماعية. إذ أن القمع هو ظاهرة تاريخية، وأن خضوع الغرائز الفعال لقواعد قمعية ليس مفروضا من قبل الطبيعة، ولكن من قبل الإنسان فالأب الابتدائي، باعتباره نموذج تسلط، ابتداءً برد الفعل عبر سلسلة من مواقف خفض العبودية، والعصيان"⁽³⁾.

إذن للقمع أصل تاريخي، ولإقامة الدليل على طبيعته التاريخية الاجتماعية، عمد ماركوز إلى محور تحليل وجده في التصور الفرويدي لأصل الحضارة والخلية البدائية، ومنه نتساءل ما هو الشكل أو الطابع التاريخي الذي استند إليه فرويد في تحليله لماهية القمع؟.

⁽¹⁾ Freud et Breur, **Etudes sur l'hystérie**, Paris, PUF, 1956, p 225.

⁽²⁾ محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 30.

⁽³⁾ هيريت ماركوز، الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب، بيروت، ط2، 2000، ص 24.

لقد سعى فرويد في مؤلف "الطوطم والحرام" * إلى إعادة تشكيل أصل الحياة الاجتماعية في صيغتها الأكثر بدائية.

يعتمد فرويد، في صياغته لفلسفة التاريخ والحضارة، على تصورات نظرية، كانت قد ظهرت عند علماء الانتولوجيا * Ethnologie والأنثروبولوجيا * Anthropologie أمثال "روبرتسون سميث" حول نشوء الطوطمية، و"داروين" حول القطيع البشري البدائي، الذي يقوده الأب القوي، "أتكسون" حول العشيرة، لقد حاول فرويد، في صياغته لتحليل تطور البشرية، تفسير عملية تكون ونشوء الحياة النفسية للإنسان البدائي في المجتمعات البدائية على أساس معطيات "عقدة أوديب" ***.

* **Totem and Tabou**: عبارة عن رمز غالبا على شكل حيوان - يسكب الرجل البدائي له احترامه وخشوعه، دونما سبب معقول، ويظن البدائي أنه ينحدر منه، وأنه يصد عنه النواذب والخطوب، وقد تسمى العشيرة باسمه، أنا "التابو" Tabou فهو ما لا يجوز لمسه ويتجنبه المرء إما بعامل الخشية أو بدافع الاحترام لأنه يحمل في ذاته قوة سحرية تدعى "مانا" حسب المعتقدات البولينية، وقد يكون هذا الشيء شخصا أو منطقة أو موضوعا، وإشارة فرويد إلى "التابو" هي تأكيد لتصورات انفعالية، اجتمع فيها ضدان ambivalent، مثلا تبقى حالة الخوف والشهوة معلقة تحت تأثير التابو. ويقول Gehlen جيلن: "إن التابو ينظم موقفا حرجا ويقوم السلوك، ويوجد بالإضافة إلى الشعائر الدينية والعبادة والطقوس بدور الاستقرار التي بموجبها يحدد الشعور الاجتماعي وجهة نظره"، وبالنسبة لعلم النفس الاجتماعي الحضاري يعني هذا المفهوم أن الأمور التابوية هي أمور فطرية معروفة كعدم تام شعور الغير، و كالنهى عن الفسق بذوي القربى ...-، إن التقاليد تضمنها والحق يؤكد، إنها تجعل السلوك والعمل وأشكال العبادة والشعائر تتساب في قنوات محددة، وقد تستحيل أخيرا إلى رموز ذات طابع معين مميّزا لاسيما طابع القسر والفهم بتوقع مجتمع معين في كنفها، أو بالأحرى تفوقه. انظر: كتاب ويلهام رايش وآخرون، **الإنسان والحضارة في التحليل النفسي**، تر: أنطون شاهني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975، ص 100-101.

* **الانتولوجيا**: فرع من فروع الأنثروبولوجيا، بصفة عامة، تعرف بأنها علم دراسة الإنسان ككائن ثقافي، وبأنها الدراسة المقارنة للثقافة، عرفها هوبل Hoebel بأنها: فرع من الأنثروبولوجيا بتخصص بتحليل المادة الثقافية وتفسيرها بطريقة منهجية تشبه في سمتها العامة الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. قاموس المعاني، عربي ، انجليزي.

** **الأنثروبولوجيا**: علم الإنسانية، وعلم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته، وهو فرع حديث في علم الاجتماع.

*** **عقدة أوديب** complexe d'oedipe إنها الجملة المنظمة في رغبات الحب والعداء الذي يشعر بها الطفل تجاه والديه تظهر هذه العقدة في شكلها المسمى إيجابيا كما في قصة أوديب، الملك أي الرغبة في موت المنافس والشخص من نفس الجنس، رغبة جنسية في الشخص ورغبة جنسية من الجنس المقابل أما في شكلها السلبي فتأخذ منحى مقلوبا أي: حب للوالد في نفس الجنس وحقد حسود على الوالد في الجنس المقابل وفي الواقع يتواجد هذان الشكلان من معايير متفاوتة في الشكل الكامل لعقدة أوديب، انظر: جان لابلاتش وج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، تر: مصطفى حجازي، ط2، منقحة بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، المادة 356.

إن الأوديسيا التاريخية التي صورها فرويد للمجتمع البدائي قد بدت على الشكل التالي: "كان الإنسان في بداية نشوئه، يعيش ضمن عشيرة بدائية متقلة، تخضع لنظام أبوي patrinal .. "لم يكن ثمة أب فقط عنيف، غيور، يستأثر بكل الإناث، ولا يكاد أبنائه يشبون عن الطوق حتى يطردهم خارج العشيرة" وكان الأب يدافع بفضل قوته الجسدية عن حقه باحتكار النساء، ويقضي بأعمال حازمة على احتمال نشوء مواقف النزاع التي قد تنشأ بسبب امتلاك النساء، غير أن هذا الوضع لم يكن له أن يستمر طويلاً. "وحدث ذات يوم، أن التأم شمل الإخوة المطرودين واجتمعت كلمتهم على قتل أبيهم، فقتلوه والتهموه، وبذلك وضعوا حداً لوجود العشيرة الأبوية (...). وحيث إنهم كانوا من آكلة لحوم البشر cannibales، فمن البديهي أنهم التهموا فريستهم بعد أن قتلوها (...). وقد قدر للوليمة الطوطمية، والتي ربما كانت أول احتفال للإنسانية، أن تصبح تذكارة تتكرر معه هذه الفعلة المأثورة الشنعاء التي كانت بداية لأفعال أخرى كثيرة: التنظيمات الاجتماعية والقيود الأخلاقية والديانات. (1)

تكشف لنا هذه الملحمة الدرامية عن البداية المأسوية لتاريخ البشرية، والتي تمثلت في العنف الجسدي، ففي البداية قد يهدد الأب أبنائه بالخصاء كي يحتفظ لنفسه بامتلاك النساء وهكذا يعتري علاقات الأبناء بأبيهم تناقض وجداني Ambivalence، إذ سيرون من ناحية إعجاباً بما حققه لنفسه من إشباع جنسي، ومن ناحية أخرى يشعرون بكرهية تجاهه بما أنه يمثل عائقاً أساسياً أمام الإشباع المنشود، وقد أدت بهم هذه الكراهية إلى التحالف ضد الأب وستكون جريمة قتل الأب (الخطيئة الأصلية) la péché original انطلاقة من لحظة ارتكابها السبب في ظهور الشعور بالذنب la culpabilité وآلام الندم remords على تلك الفعلة الشنعاء "فالأبناء يشبعون بذلك نزوتهم في العدوان، غير أن الحب الذي يحملونه لأبيهم يقودهم إلى تأنيب الضمير أو آلام الندم وبالتالي إلى تولد الأنا الأعلى عن طريق التماهي identification، وكذلك إلى القيود الموجهة لمنع عودة الفعل" (2) ومنذ ذلك الوقت، قد أدرك الأبناء أنهم، قد اقترفوا جريمة في حق الجماعة، ومن هنا حاول الأبناء التكفير عن ذنبهم يتبنى الممنوعات الوالدية واجتياها introjection.

(1) سيجموند فرويد، الطوطم والحرام، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص ص 162-163.

(2) سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1996، ص 90.

وسيتواصل استبداد الأب وسيطرته بتحولها إلى إكراه ذاتي، وسينوب عن القمع الذي كان يمارسه الأب قمع مقبول ومتبطن، فالأب القمعي والطاغية في وقت واحد، يجمع بين النظام والجنس، اللذة والواقع، وهو الذي يثير الحب والكراهية، فيضمن القواعد الاجتماعية والحيوية التي يتوقف عليها تاريخ الإنسانية، وبهذا يكون تقدم الحضارة يفترض الشعور بعقدة الذنب، فهذا الشعور يقذف إلى أعماق الأفراد الموانع الأساسية، والإرغامات، (وبذلك يجعلها أكثر فعالية وتأثيراً) وتأجيل الإشباع وهي التي يتوقف عليها وجود الحضارة، بقبول الممنوعات الوالدية، وتقنين القمع سيلغي مطعم التحرر وتكون جدلية القمع والتحرر شاهداً على هزيمة الأب وانتصاره في الآن ذاته. وينتهي الأبناء إلى الوقوف ضد تحرر ذواتهم معبرين بذلك عن حقيقة قوة القمع ومبدأ الواقع le principe de réalité "فالأب المستبد قد نجح في زرع مبدأ الواقع خاصة في الأبناء المتمردين"⁽¹⁾ ففي الوقت الذي يتأصل فيه مبدأ الواقع (حتى وهو في تحت شكله أكثر بدائية، والأشد قسوة في فرضه) فإن مبدأ اللذة يصبح شيئاً مرعباً ومريعاً "ذلك أن الدوافع المتجهة نحو الارتواء الحر تصطدم بالقلق، والقلق يلزم بإقامة حماية ضد الدوافع فيكون على الأفراد أن يدافعوا عن أنفسهم ضد صورة اعتاقهم الغريزي، ضد الارتواء الكامل"⁽²⁾.

يؤكد فرويد أن الجريمة البدائية والشعور بالذنب المرتبط به يتولدان ثانية تحت أشكال متحولة، طيلة التاريخ كله، فيتكرر تمثيل هذه الجريمة خلال الصراع بين الجيل القديم والجديد وعلى صورة التمرد والعصيان ضد السلطة القائمة، والتفكير الذي يتبعه في إقامة توحيد السلطة. لقد اقترح لتوضيح هذا التكرار فرضية "عودة المكبوت" (الرغبات) الذي يتجلى بوجه خاص في الدين والمقصود به تلك الظاهرة التي أبرزتها "دراسة الأعصاب الفردية" ثم تم نقلها إلى مجال علم النفس الجماعي"⁽³⁾ إنها تفيد ضرباً من الموروث القديم المتناقل عبر الأجيال والدادل على عودة إلى سلوك السلف القديم، ويواظب ماركوز من جهته على استعمال مفهوم "عودة المكبوت" مؤكداً وجوده في سيكولوجية الدين من خلال إشارة إلى أن "فرويد اعتقد أنه وجد آثاراً (النموذج) قاتل أبيه ولعودته وللتفكير في تاريخ اليهودية، التي تبدأ بقتل موسى Moise"⁽⁴⁾.

(1) هريوت ماركوز، الحب والحضارة، ص 67.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، 60.

(4) المصدر نفسه، 70.

وبإمكان هذه الوضعية البدائية التي طبعت بدايات الحضارة أن تتكرر أثناء مراحلها اللاحقة التي تضع الأفراد في صراع مع المؤسسات والأيديولوجيات التي يواجهها الأفراد دائما في حياتهم اليومية، والتي تعيد في وقت واحد، تكوين الشعور بالسيطرة داخل كيانهم وفي الوقت ذاته الشعور بالميل إلى قلب هذه السيطرة "وهي مؤسسات العائلة، والمدرسة، والمعمل والمكتب، والدولة والقانون والفلسفة والأخلاق السائدة the prevailing philosophy and moral"⁽¹⁾. وإذا لم تعد هناك حاجة لقتل الأب، فلأن السيطرة الراهنة مختلفة عن التي كانت سائدة قديما، بحيث يصبح الإكراه لا شخصا وجماعيا مجهولا إذ الاختلاف الحاسم بين الوضع البدائي وبين عودته التاريخية عبر الحضارة، يقوم في أن هذه الأخيرة (أي الحضارة)، لم يعد يقتل الأب، المشرع فيها ولا يفترس كأمر عادي سوي، وأن السيطرة لم تعد شخصية كذلك.⁽²⁾ فلم يعد الأب هو من يمنع ويقمع، وإنما منظمات اجتماعية وايدولوجية ووكالات قمعية. ذلك أن التطور الحضاري اقتضى تشديد الكبت وإحاقه تدريجيا بأشكال السيطرة التقنية.

من خلال هذا التصور يصل التحليل النفسي إلى أن حياة الفرد إنما هي تلخيص للتاريخ البدائي للجنس البشري، ولقد وجدنا في البداية أن تجربة التسلط يرمز لها بالأب البدائي، والوضع الأوديبى المأساوي، وهذه التجربة لم تتخط أبدا كليا: ذلك أن الأنا الراشد للشخصية الحضارية مازال يحتفظ بالموروث القديم للإنسان "بعد مرور آلاف السنين نسينا أنه كان ذات مرة أب ابتدائي، ولم نعد نذكر أبدا مهمته التي كان عهد إليه بها (...) فكيف إذن يمكننا أن ندرك هذا التراث، وكيف استدام؟"⁽³⁾.

يتصدى فرويد لمسألة الكبت refoulement على مستويين اثنين: مستوى الفرد ومستوى الحضارة القمعية، وهما مقاربتان لا يمكن الفصل بينهما، لأن تكوين الفرد صيغة أخرى من تكون النوع. وتطور الفرد هو بشكل ما تكرر لتطور الحضارة.

(1) هيريت ماركوز، الحب والحضارة، 76.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) Freud, le refoulement 1915-, in Métapsychologie, trad, Laplanche et Pontalis, ed, Gallimard, Paris, 1987, p 71.

إن كل إنسان بحاجة إلى سلطة تصنع حدوداً يتمكن بها من ضبط نزواته ورغباته الجامحة، وضبط ذاته، لقد بين فرويد أهمية الوسط الاجتماعي في حياة الفرد والأثر الذي يتركه فيه، خصوصاً الحياة الأسرية، مبيناً فيها دينامية من القوى والصراعات تفرض حتميات للتطور العاطفي والاجتماعي في السنوات الأولى من حياة الطفل. إن فرض الحدود على السلوك والرغبات هو وظيفة رئيسية على مستوى استقرار الأسرة وتماسكها داخلياً من خلال قيم ومعايير تضبط سلوك الأفراد. فإذا زالت هذه المعايير والقيم برر القلق كرد فعل على تحرك الرغبات الذاتية الممنوعة، ولهذا فإن الخطر في الكبت ليس خارجياً وإنما داخلياً، فهو صادر عن النزوة التي تبحث عن الإشباع،⁽¹⁾ غير أن وجود هيئة نفسية (تتمثل إحدى مهامها في رفض الرغبات الجامحة) سيسد الطريق أمام الرغبة ويحول دونها وتحقيق ذلك الهدف والوصول إلى الوعي. إن تلك الهيئة أو ذلك العنصر الكابت هو "الأنا" تحديداً.

يرى فرويد "أن جوهر الكبت ما هو إلا إقصاء شيء وإبعاده عن حيز الوعي"⁽²⁾، فالكبت هو العملية النفسية التي تحول دون شيء ما ووصله إلى الوعي، وتحاول الإبقاء على أية فكر أو يمثل خارج نطاقه.

غير أن هذا المحتوى قد تم تسجيله في النظام اللاوعي، وينطلق باحثاً عن منفذ إلى الوعي. "وغالباً ما يدل التحليل أن الفكرة بقيت على قيد الوجود في صورة تشكيل لا واع"⁽³⁾ وهكذا فإن ما كبت لا يضمحل ويتلاشى، بل يبقى مكبوتاً في اللاوعي وكل تمثل في حالة كبت هو تمثل *représentation* غير واع، يتموضع في مستوى النظام اللاوعي. لنكتف بذكر الطبقات الأساسية التي تتألف منها البنية العقلية تسمى "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى".

في نظرية التحليل النفسي الفرويدية يشكل "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى" ثلاثة أنظمة تشمل جميع جوانب حياة الإنسان النفسية، ولا يقتصر فرويد على كشف قيام هذه الأنظمة بوظائفها، بل يحاول كشف كيفية حدوث دينامية النشاط النفسي وعملية الصراع اللاوعي، وبطرحه لهذه المسألة أصبح التحليل النفسي أساساً لعلم جديد بالنفس، أكثر عمقا.

(1) فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، ط1، 2004، ص 380.

(2) فرويد، الكف، العرض، الحصر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

إن نموذج الشخصية الذي يطرحه فرويد، يتألف من عناصر ثلاثة، تقع في تبعية معينة فيما بينها وهي:

- الهو Le ça إذ الهو عند فرويد يمثل الطبقة العميقة الموروثة من التنظيم البشري الذي تجري في داخله عمليات نفسية جامحة معبرة عن مختلف رغبات ونزعات الإنسان. إن السيرورات التي تجري في هذا المضمار تعتبر لا واعية. "إن هذا الضمير اللاشعوري يبدو لنا قمينا بالتعبير عن الطابع الغالب لذلك المضمار النفسي الغريب إلى أبعد حدود الغربة عن الأنا".⁽¹⁾ يمثل الهو حسب فرويد "الجزء المظلم والمغلق في شخصيتنا والقليل الذي نعرفه عنه أصبناه من دراسة تشكل الحلم وتكون العارض العصابي"⁽²⁾.

يذهب فرويد إلى مرحلة بعيدة جدا من التاريخ البشري والتي تضمنت حالات عديدة من كبت غرائز الإنسان، وكانت كل حالة من حالات الكبت ممهدة لخطوة جديدة عن طريق الحضارة البشرية، ويرى فرويد أن هذه العملية كان لها أثر كبير وبالغ الأهمية على الجهاز النفسي: كان اللاوعي -الهو- المتقل بالدوافع الغريزية تزداد شحنته من الدوافع المكبوتة مع كل حالة من حالات القمع أو الإنكار الغريزي، وهكذا صار الهو "سديما" مرجلا يغلي بالانفعالات الفطرية المكبوتة والثائرة وكلها مثقلة بشحنتها من الطاقة النفسية *énergie psychique*، والتي تحاول جاهدة أن تفرغ هذه الشحنة. وإننا نتصوره متصلا في جانب منه بالبدن، يستقي منه الحاجات الغريزية فيعطيهها تعبيرها النفسي ... وهذه النزوات تشحنه بالطاقة، ولكنه لا ينم هو نفسه عن أي تنظيم أو إرادة عامة، إنما ينزع فقط إلى إشباع للحاجات النزوية خضوعا لمبدأ اللذة "وإن" الهو "متحرر من الأشكال والمبادئ التي تكون الفرد الاجتماعي الواعي، وهو لا يتأثر بالزمن ولا تزعزعه التناقضات، إذ أنه يجهل أحكام القيمة، الخير والشر، والأخلاق ... ولا يهدف إلى حفظ البقاء الذاتي، وهو لا يجري إلى وراء إشباع حاجاته الغريزية متطابقا في ذلك على مبدأ اللذة"⁽³⁾.

(1) فرويد، محاضرات جديدة حول التحليل النفسي، تر: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، 1980، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 104.

وهكذا كلما ازدادت حالات الانكار النزوي، ازدادت شحنات الهو أكثر من الدوافع المكبوتة، ويبقى الهدف الوحيد للهو الارتواء التام بأقصر طرق ممكنة. فالهو إذن هو تلك المنظومة النفسية التي تحتوي على كل ما هو موروث، فهو يحوي من الناحية الدينامية على الدوافع الفطرية (الجنسية والعدوانية) والرغبات المكبوتة.

ولكن بتأثير العالم الخارجي الواقعي المحيط بنا، يطرأ على جزء من الهو تغيير خاص، وهذا الجزء من حياتنا النفسية هو ما يسميه فرويد الأنا الذي عرفه بكونه ذلك الجزء من "الهو" الذي عرف تحويلاً بفعل اتصاله بالعالم الخارجي "فإن الأنا هو ذلك القسم من الهو الذي تَعَدَّلَ نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسي-الوعي"⁽¹⁾.

وينشأ الأنا إذا من تمايز في "الهو" انطلاقاً مما سماه فرويد "النظام- ادراك-وعي" ولما كانت هذه الهيئة على اتصال بالعالم الخارجي، فإنها لا تستطيع ألا تأخذ ذلك في الاعتبار. ولهذا يصبح اعتبار "الأنا" أداة ذلك العالم التي تريد اخضاع دوافع الهو لمقتضيات الواقع الخارجي، أي مقتضيات "مبدأ الواقع" وعلى هذا النحو: "يخلع مبدأ اللذة، الذي يهيمن على السيرورات في الهو هيمنة مطلقة على العرش الذي كان يترفع عليه، ويستبدله بمبدأ الواقع"⁽²⁾ ويمكن القول أنه لولا الأنا لتحطم الهو، المنذفع اندفاعاً أعمى نحو الإشباع النزوي، على صخرة هذه القوة الخارجية الأعظم قوة منه. إذن فتسند إلى "الأنا" وظائف كمرقبة الإدراك والطاقة الحركية والتفكير أو التوسط بين مقتضيات "الهو" و"الأنا الأعلى" والعالم الخارجي المتناقضة كلياً، وإلى جانب هذه المهام "الإيجابية" يدخل "الأنا" في لعبة العمليات الدفاعية الشيء الذي يخول له أداء دور هام في الصراع النفسي الذي يظهر جلياً في آلية الكبت "وبصورة عامة فإن الأنا يسد القسم الأعظم من عمليات الكبت لحساب الأنا الأعلى بالنيابة عنه"⁽³⁾.

(1) فرويد، الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1988، ط5، ص 237.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) فرويد، محاضرات جديدة حول التحليل النفسي، ص 90.

أما الأنا الأعلى: فهيئة منفصلة عن الأنا ومعارضة له، وتشتمل وظيفتها على حفظ الذات "لذا فإن الأنا الأعلى يلعب دور المراقب الذاتي والضمير الأخلاقي ويمثل كل الواجبات الأخلاقية والتطلعات نحو الكمال"⁽¹⁾، ويعود تشبثها بما هو قديم إلى جذورها الضاربة في التجربة الطفولية السابقة. لذا فإن "إرساء الأنا الأعلى يمكن اعتباره كحالة ناجحة من التماهي بالسلطة الوالدية"⁽²⁾. ويحدث ذلك بالآلية التالية وهي "حالما يتم استدماج القيد الخارجي واستبطانه يحل الأنا الأعلى محل السلطة الوالدية، ويقوم بالمراقبة والتهديد مثلما كان الوالدان يراقبان الطفل من قبل ويواجهانه ويهدئانه"⁽³⁾. وباستخدامه لسلطة الأهل يكون الأنا الأعلى وريثها الشرعي والطبيعي. ويشير فرويد إلى أن الأنا الأعلى للطفل "لا يتشكل على غرار صورة الأهل بل على صورة الأنا الأعلى لهم، فهو ممثلي بالمحتوى ذاته ويتحول إلى ممثل للتقاليد ولأحكام القيمة التي تستمر عبر الأجيال"⁽⁴⁾. ولذا فهو يمثل القيود الأخلاقية جميعاً، وكذلك النزوع إلى الكمال. أي "كل ما تتصوره من الناحية النفسية على أنه جزء من أسمى ما في الحياة الإنسانية"⁽⁵⁾، ومن هنا فإن فرويد وفي رد مباشر على التيار الماركسي الذي يعتبر أن إيديولوجيات البشر ما هي إلا نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية، يعتبر أن الماضي وتقاليد العرق والشعب يستمر في إيديولوجيات الأنا الأعلى، وهي لا تتأثر بالحاضر وبالتغيرات إلا ببطء شديد، وبما أن هذه التقاليد تعمل داخل الأنا الأعلى، فإنها تستمر بتأدية دورها في الحياة الإنسانية بمعزل عن الظروف الاقتصادية.

وعلى الرغم من التناقض بين الأنا الأعلى والهو فإن ما يجمعهما هو سلطة الماضي، حيث يمثل الهو الوراثة ويمثل الأنا الأعلى التقاليد بينما يبقى الأنا مقيداً على الأخص بالخبرة المعيشية من قبل الفرد أي بالأحداث العرضية والعادية"⁽⁶⁾. ويتبين أن الأنا الأعلى، من حيث مضمونه، يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع الهو، لكونه وريث عقدة أوديب، فالأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب، ولذلك فهو أيضاً التعبير عن أقوى اندفاعات الهو وأهم مصائره

(1) فرويد، الأنا والهو، ص 21

(2) فرويد، محاضرات جديدة حول التحليل النفسي، ص 87.

(3) المصدر نفسه، ص 85.

(4) المصدر نفسه، ص 91.

(5) المصدر نفسه، ص 90.

(6) فرويد، معالم التحليل النفسي، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1983، ط5، ص 64.

الليبيدوية. تتضح إذا وظيفة الأنا الأعلى كما يسوغها فرويد في أنها تتجاوز المباشر والمعيشي الاجتماعي والثقافي.

وهكذا تصبح الشخصية *la personnalité* نتاجا لتفاعل البيولوجي والميول والاستعدادات النفسية والعوامل الثقافية وتتحول إلى مسرح للصراعات الدائمة حيث يجد الفرد نفسه محاصرا باستمرار من العالم الخارجي والأنا الأعلى وهو "فهو الجهاز التنفيذي للشخصية، الذي يتحكم في الهو والأنا الأعلى ويدير شؤونهما وهو الذي يحفظ الاتصال بالعالم الخارجي، من أجل مصالحه الشخصية كلها ومطالبها البعيدة"⁽¹⁾ وبمعنى آخر يجب عليه أن يوفق بين مطالب كل منهم، لكنه يبقى آمينا للهو، فهو يجد نفسه مكرها على عقلنة الأوامر اللاواعية التي يصدرها الهو وتخفيف الصراع بينه وبين الواقع، في وقت يفرض عليه الأنا الأعلى قواعد صارمة محدده لسلوكه، أما "في حالة مخالفته للأنا الأعلى فإنه يعاقب بمشاعر من الذنب حادة وأليمة"⁽²⁾ هذه المشاعر التي ستكون بداية للوعي والإرادة وأساسا للحضارة التي تستعمل على تعميقها وترسيخها.

وفي هذا الإطار يمكن القول إنه من وجهة نظر التحليل النفسي، أن الشخصية الحرة، إنما هي نسيج من القسر والكبت والتنازل المفروض، ولولا نظامية الكبت لما جاءت الحضارة. وهذا يعني أن الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القهر وأنواعا من التحريمات *les tabous*، أي أن التقدم مرتبط بزيادة القهر والاضطهاد.

وفي ضوء هذه الملاحظات يمكننا طرح بعض الاشكالات من مثل: هل كان فرويد متشائما وصاحب صورة المأساة الحتمية عند ربط القمع لإرساء حضارة إنسانية؟، وإذا كان الأمر كذلك، ما الغاية من محاولة إحلال "الأنا محل الهو" ذلك الهدف الذي عينه التحليل النفسي؟ وهل كان فرويد ملتزم الأعداء للكبت الجنسي والقمع الاجتماعي؟ ولهذا سنحاول في العنصر الموالي دراسة الموقف الفرويدي من القمع الاجتماعي.

(1) كلفن هال، أصول علم النفس الفرويدي، تر: محمد الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت، ص ص 30-31.

(2) فرويد، محاضرات جديدة حول التحليل النفسي، ص ص 104-105.

2- موقف فرويد من ضرورة القمع:

حين ننظر إلى ما كتبه مؤسس التحليل النفسي حول الحضارة ووضع الإنسان داخل المجتمع لا يكون بوسعنا إلا أن نسجل أن التأمل الفلسفي لم يكن قط غائبا لدى فرويد، وهذا باعترافه "في أعمال سنواتي ... أطلقت العنان للميل إلى التأمل الذي قمع طويلا".⁽¹⁾ يبدو لنا هذا الاعتراف لفرويد جديرا بالاهتمام لأن الميل إلى التأمل الفلسفي بارز بشكل واضح في مؤلف "محاولات في التحليل النفسي". وفي مؤلف لاحق له وهو "قلق في الحضارة" (1930) سعى فرويد إلى تأملات تتجاوز وجهة النظر العيادية، فعالج مسائل السعادة والحضارة وذلك الشعور المتنامي بالذنب بصورة دائمة لدى الإنسان، من خلال تطور الحضارة. وفي الحقيقة يتعلق الأمر في التحليل النفسي، بصورة رئيسية بالحضارة البشرية، وبالعلاقات المتبادلة بين الفرد والجنس البشري. لم يكن فرويد معالجا في خدمة المرضى العصبيين فقط وإنما أيضا مفكرا وناقدا ليبراليا طرح بكل جرأة قضية قيمة الحضارة ومطلب الإنسانية في السعادة. ذلك أن التحليل النفسي، كأداة تحرر لا يقبل الانغلاق داخل إطار العلاج، بل يرمي إلى نقد المجتمع. وفي هذا المفيد أن نعرف أن فرويد كان ناقدا ليبراليا للمجتمع البرجوازي المعاصر له.

لقد رأى أن المجتمع يحمل الإنسان آلاما كثيرة، تخلق مضاعفات خطيرة، وأن القيود المفروضة على الإنسان، كما تبرز في ميدان الأخلاق الجنسية، تؤدي إلى تكوين العصاب. وفي هذا السياق يوجد في أعمال فرويد توج آخر لدراسة القمع، ونعني به مؤلف "قلق في الحضارة"، ومقال "الأخلاق الجنسية المتحضرة ومرض الأعصاب الخاص بالأزمة الحديثة"، ومنها نحلل الأطروحة الفرويدية التي تقرن قرنا ضروريا بين الحضارة والقمع على أساس أن الحضارة لا يمكنها لا وجود ولا التطور بدون منع للرغبات وقمع لها، وهكذا لا يمكن فهم القمع (والمصير الإنساني) إلا استنادا إلى خلفية تحليل الحضارة كما اقترحها علينا فرويد.

⁽¹⁾ Freud, **Ma vie et la psychanalyse**, (1925) trad Bonaparte, éd Gallimard, paris, 1981, P71.

يرى فرويد الحضارة كمنجز مرتكز على ترك الرغبات النزوية "إن الحضارة تشمل، من جهة كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر في سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والاستيلاء على خيراتها الجديرة بإشباع الحاجات البشرية، وتشمل من جهة ثانية، كل الإجراءات الضرورية لضبط علاقات البشر فيما بينها، لاسيما توزيع الخيرات الممكن بلوغها (...). فكل فرد هو بالقوة عدو للحضارة، مع أنها هي ذاتها لمصلحة الإنسانية عموماً".⁽¹⁾

تسعى الحضارة وراء هدف مزدوج: صراعها ضد الطبيعة لتأمين الاستمرار المادي للناس، وضبط العلاقات بين الأفراد داخل الحياة الجماعية. وبما أن الجماعة تصبح قادرة على مواجهة العالم الخارجي كلما كانت متجانسة، فثمة حاجة حيوية، مفروضة منذ الأصل، بتضييق العلاقات الاجتماعية، ولا يمكن الحصول على هذه النتيجة إلا بتقييد الحرية الجنسية. إن الحضارة في فلسفة التحليل النفسي لا تتعارض مع الإنسان فحسب. بل أيضا مع ما نشترطه من ظهور للظروف المتنازعة والمتحولة، في حالات كثيرة إلى أمراض نفسية. فالحضارة بالذات بمتطلباتها غير المحدودة في كبح الرغبات الجنسية، هي منبع الاضطرابات النفسية. "إن متطلباتنا التمديدية الثقافية تجعل الحياة قاسية للغاية بالنسبة إلى أكثرية الناس. وإن هذه المتطلبات (كبت الجنسية) تسهم في الابتعاد عن الواقع وظهور الأعصاب، علما أنه لم يتحقق نجاح في المجال الثقافي التمديني بعد".⁽²⁾

من هذه الزاوية بالذات التي تتمثل في القلق الحضاري ظهر التحليل النفسي من المكبوت، لكي يعيد للإنسان جانبا من تكوينه المكبوت، وهويته، ويعيد النظر في انجازاته الحضارية، لذا فهو بهذا المعنى توجه فكري يهدف إلى "تطوير الوعي النقدي وكشف العقلنة والأوهام القدرية المفروضة التي تشل قدرة البشر على الفعل والتأثير"⁽³⁾، فلا غرابة والحال هذه أن يتحول التحليل النفسي إلى تساؤل ونوع من الاستجواب للمواضيع المتفجرة، المشحونة بالعاطفة، مثل ألغاز الحياة والموت. إن أبرز ما يلاحظ في أعمال فرويد النظرية هو توجهه النقدي والاشكال الذي أصبح من اللازم علينا أن نوضحه، هنا يتعلق بتحديد علاقة فرويد بالفلسفة.

(1) Freud, *L'avenir d'une illusion* 1927- trad, Bonaparte, éd. P.U.F, Paris 1971, pp 8-9.

(2) سيجموند فرويد، خمس دروس في التحليل النفسي، تر: جرج طرايشي، الطليعة، بيروت، 1979، ص 65.

(3) Fromm Erich, *La Crise de la psychanalyse*, T1, Ladmiral éd, Anthropolos, Paris, 1971, p 206.

إن الطريقة الشمولية التي نظر بها فرويد إلى الإنسان تعتبر جزءاً من أهم تيارات الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر: محاولة الوصول إلى الحقيقة والاتصال بها وتخليص الإنسان من الأوهام التي تخفيها وتشوهها. "إن كانط، هيغل، ماركس، ونيتشة، كل هؤلاء حاولوا الاقتراب من الحقيقة، والامساك بها، مباشرة ودون أي التواء. ورغم الاختلاف فيما بينهم فإنهم يعبرون جميعاً عن الرغبة المحمومة لإنسان الغرب في رفض القدسيات المزيفة في الغاء الأوهام، وفي إدراك الذات والعالم كجزء في الحقيقة الشاملة".⁽¹⁾

إن قراءة نضالات فرويد تجعلنا نفكر أن التحليل النفسي أدى إلى البحث عن صورة جديدة للوجود، وللإنسان في الوجود. وشكل حافزاً للشروع في تأسيس خطاب فلسفي جديد ملتح باكتشافات فرويد، فلم يعد بوسع المفكر أن يمارس التفكير وكأن فرويد لم يوجد. ويلاحظ أن فرويد كان في مؤلفاته حريصاً على أن تكون لآرائه انعكاسات اجتماعية وخلقية وسياسية، وأن يلعب دور الناقد للفكر وللحضارة البشرية، فهو لم يحصر تطبيق طرائق علم النفس التحليلي الذي أسسه في مجال الأمراض النفسية، بل حاول أن يعرض أيضاً حلولاً لمشكلات الفن والفلسفة والدين كما ذكر سابقاً، وأن يقدم نظرية عامة عن التطور الحضاري وتاريخ الإنسان. ذلك أن التحليل النفسي لا يقبل الانغلاق داخل بوتقة ما هو موجود، بل يرمي إلى نقد المجتمع، يقول فرويد: "شعرت في صباي، بحاجة لا تقاوم لفهم أسرار العالم الذي نعيش فيه، وحتى بالحاجة للمساهمة في حلها".⁽²⁾

حين ننظر إلى ما كتبه فرويد حول الحضارة ووضع الإنسان داخل المجتمع، لا يفوتنا أن نؤكد أن فرويد انشغل بالعلاقة القائمة بين مقتضيات الحياة الاجتماعية من ناحية وما تطرحه على الفرد من مشاكل من ناحية أخرى، وهذا ما نجده بارزاً بشكل واضح في مؤلف "قلق في الحضارة" * وهنا يطرح عدداً من التساؤلات: هل العلاقات بين الحرية وقمع الإنسان

* تجدر الإشارة إلى أن مؤلف "قلق في الحضارة" نيسان 1981، فرويد المشروع الذي كان قد بدأه في "مستقبل وهم" فينتقل من نقد الدين إلى نقد الحضارة تحت شعار "لا يجوز لسلطة أن تعلو فوق سلطة العقل" والسؤال الذي يحاول فرويد أن يجيب عنه في هذا الكتاب هو: "لماذا لا يحظى الإنسان بالسعادة التي ينشدها مهما أن يكون إلهام؟" وفي الإجابة عن هذا السؤال، يكشف لنا وجه جديد وغير معروف كثيراً لفرويد: وجه الفيلسوف الذي يعيد النظر في كل القيم ولا تقف جراً تنقيبه عند حد. مقدمة الكتاب، ص 3.

(1) نقلاً عن إريك فروم، مهمة فرويد، تر: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987، ص 110.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

وبين امكاناته الخلاقة والتدميرية، وبين التقدم الحضاري والسيطرة على الفرد من قبل القوى الاجتماعية، هل هي بالفعل تشكل المبدأ الأساسي للحضارة البشرية؟.

تساوقاً مع هذا السياق يكتب ماركوز: "إن مفهوم الانسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية... إن تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمعه. ذلك أن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب، ولكن على وجوده الحيوي فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحدد بنيته الغريزية ذاتها، ومع ذلك فإن هذا القسر أو الإرغام هو وحده شرط التقدم الأولي.⁽¹⁾

وهنا يمكن أن نستنتج أنه من وجهة نظر التحليل النفسي، تستند الحضارة كليا إلى نتائج انزياح رغبات الإنسان اللاواعية، فهي تبرز في صيغة من القيود والمحظورات المحددة، المفروضة على الفرد والتي تعيق استجلاء رغباته الطبيعية وجموحاته. هذا ويكمن هدف الحضارة في القمع الخارجي أو الداخلي (من خلال الأنا الأعلى) للأهواء ذات الطابع الجنسي والتدميري. وقد بحث فرويد تطور الحضارة من منظور لجم ميول الإنسان العدوانية والصراع المتواصل بين "الايروس" * و"الثاناتوس" **، فقد "عرض فرويد لخط نمو القمع في مستوى البنية الغريزية للفرد. فرأى أن مصير الحرية والسعادة الإنسانييتين إنما يتقرر نتيجة لصراع الغرائز، الذي هو حرفياً، صراع بين الحياة والموت، وتشترك فيه سوما (soma) *** وبسيشية (النفس)، الطبيعية والحضارة"⁽²⁾. ومنه نتساءل أولاً كيف وجد فرويد في ممارسة القمع ضرورة تقتضيها متطلبات إرساء الحضارة؟، ثم ما هي صورته ومجالاته؟.

¹ - هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص 23.

* إيروس: Eros - كان اليونانيون يدلون بهذا المصطلح على الحب وإله الحب، ويستعمله فرويد في نظريته الأخيرة حول النزوات كي يضمّنه مجمل نزوات الحياة في مقابل نزوات الموت، والتدمير الذاتي.

Voir dictionnaire de philosophie, article autodestruction Gérard durosai Andrérussef, 1^{er} ed, northon Paris, 1987, Eros, p45.

** ثاناتوس: نزوة الموت - Thanatos - يستخدم هذا المصطلح اليوناني ويعني الموت - أحيانا للدراسة على نزوات الموت في مقابل مصطلح الايروس أي نزوات الحياة -، يؤكد استخدامه على الطابع الجذري للثنائية النزوية من خلال

اعطائها معنى شبه أسطوري..144 Voir dictionnaire de philosophie, article Thanatos

*** Soma: كلمة يونانية تعني الجسم , Voir dictionnaire de philosophie.

⁽²⁾ هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص 30.

يطرح فرويد مشكلة الحضارة على قاعدة ما يتسبب فيه تطورها من آلام وتعاسة. وبالفعل إذا كانت السعادة هي إشباع النزوات، فإن بلوغ هذا الهدف غير ممكن أبداً، ويتلخص فكره في هذه الجملة: السعادة هي ما لم يستطيع المجتمع قط تحقيقه فهي ليست قيمة ثقافية. ويتجه فكر فرويد باتجاه إقامة علاقة ضرورية بين الحضارة والقمع. وكل أشكال هاته الحضارة يلجأ إلى القسر والقمع ولا أحد يستطيع أن يتجنب هذا القدر، ولهذا لن توجد حضارة غير قمعية.

لقد أشار فرويد إلى القمع الذي يمارس على الإنسان في أكثر من موضع، لكن الأكثر شيوعاً هو اقترانه بالطبيعة الغريزية للإنسان كالجانب الجنسي، وهو صورة مبدأ اللذة وغريزة الحياة حيث "يمارس القمع على الجنسية في معناها الأكثر شيوعاً"⁽¹⁾ بمعنى يتحدث فرويد عن قمع "الدافع الجنسي" و"الحركات الجنسية" والليبيدو "الجنسي" و"الجنسية"، كذلك اقترن بغريزة الموت *thanatos* التي تمثل غرائز العدوانية والتدمير "ويمكننا أن نضيف لها سلسلة ثانية يتحدث فيها فرويد عن قمع "الكراهة" و"الرغبة" في الانتقام و"المشاعر" و"العواطف" والمقصود هنا قمع العدوانية"⁽²⁾ لكن الاعتراف بمدى انسحاب القمع كممارسة على كل الطبيعة الغريزية للإنسان مقرون بغائية تمثلت عند فرويد في نشاط بناء الحضارة، حيث "إنّ التنظيم القمعي للغرائز قائم في أساس جميع الصور التاريخية التي يتبدى من خلالها مبدأ الواقع في الحضارة"⁽³⁾.

وعليه يمكن القول إن التنظيم القمعي يقوم بدور هام في نمو المجتمع وتطوره حسب فرويد، لأن الذات وهي تقمع عواطفها أو ميولاتها من مساوئ ومخاطر، إنما تتصرف وفق نظام قيمى موصوف من قبل المجتمع، فالقمع في رأي فرويد ضروري، لكي يتمكن الإنسان من التكيف مع الحياة الاجتماعية، والتحكم بدوافعه الخطرة، كما أن هذا التعميم والتأكيد يجعل عمق تصور فرويد للقمع يمتد إلى غرائز الإنسان ويقيم علاقة ترابط وثيقة مع النمو الحضاري الذي يرى فيه عملية سيطرة منظمة وقد "كان فرويد يبرر التنظيم القمعي للغرائز، بتأكيد على أن كلا من مبدأ اللذة الأولى، ومبدأ الواقع، لا يلتقيان، فإنه بذلك يعبر عن واقع

(1) محمد الجوّ، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 29.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 44.

تاريخي، نمت من خلاله الحضارة، من حيث تسلط منظم⁽¹⁾. ومنه يتأكد لدى ماركوز أن ارساء معالم الحضارة يقتضي ممارسة تسلط منظم يمتد حتى إلى قمع الطبيعة الغريزية للإنسان، ويرافق ذلك تقبل لهذه الصورة القمعية، وترصد لها مبررات تشكل وعيا معيناً يقبل بذلك، فقراءة ماركوز لفرويد تكشف أن القمع ضروري انطلاقاً من عدم إمكانية التناسب من مبدأ اللذة الأولي ومبدأ الواقع، أي أن الدوافع الغريزية في الإنسان قد تتناقض مع ما هو قائم، أو ما يراد له أن يكون كأمر واقع، ولذلك وجب قهر هذه الدوافع الغريزية الملحة تحت غطاء تبرير مقتضيات الحضارة ومتطلباتها، ففرويد يرى أن القمع في صورة ما ثمن للحضارة، وأن "كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الاكراه وعلى نكران الغرائز"⁽²⁾. ويعتقد فرويد أن هذا التعارض بين المتطلبات الغريزية للإنسان والواقع الحضاري القائم، ليس أمراً عارضاً بل امتداداً تاريخياً ومنه -كما ذكر في السابق- يكون تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمعه.

ويقود هذا التحليل المتعلق بالسند الذي يركز عليه فرويد في تفسير نشأة الحضارة إلى أصل أسطوري "يجعل الحضارة تنشأ عن استبدال نظام الطغيان الأبوي في القبيلة الابتدائية بنظام الأخوة"⁽³⁾. ورغم ما يبدو من تناقض صريح لدى فرويد من اعتبار ثنائية القمع والحضارة كحدث تاريخي من جهة وسند لا تاريخي -أسطوري- من جهة ثانية. فإن ماركوز يتجاوز هذه الصورة المتناقضة ليبحث عن تفسير لمضمونها كفكرة لا كحدث، وهو ما قد يكون من العوامل التي قادت إلى استنتاجات ميزت تصوره عن آراء فرويد، خاصة ما تعلق منها بفكرة القمع المتزايد ومبدأ المردود، كما يتأكد كذلك أن فهم فرويد يسهل فهم ماركوز.

وعلى هذا الأساس اهتم فرويد بدراسة واقع مقتضيات الحياة الاجتماعية المعبر عنه في مبدأ الواقع الذي يؤثر على حياة الإنسان النفسية، وكيفية تفاعل الجهاز النفسي بطبقاته الثلاث أمام دوافع الغريزة سواء غريزة الحياة (الايروس) أو غريزة الموت (الثاناتوس)، وربطها بمفاهيم التضحية والقمع، فالدوافع الجنسية تصطدم بسلم القيم الأخلاقية، في حين تصطدم غرائز العدوانية بالنظام العام للمجتمع ونسقه القانوني، وفي الحالتين هناك رفض

(1) هريبرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 45.

(2) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة، تحقيق: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط4، 1998، ص 10.

(3) هريبرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 45.

اجتماعي، وقمع يمارس لتهديب هذه الغرائز حيث "يلقى الدافع الجنسي بالأخص معارضة قوية من جانب الحضارة والأخلاق والدين وينجم عن هذا الصراع تضيق شديد يطال الجنسية التي تصبح قائمة في نهاية الأمر، على التوالد داخل العائلة"⁽¹⁾. وبذلك يتم قمع الجنسية واختزالها فيما هو تناسلي، ومن هذا المنطلق حاول فرويد بشروعه في بحث تاريخ تطور المجتمع البدائي، صياغة التطور التاريخي للحضارة البشرية، فهو اعتبر التنازل التدريجي عن النزعات والرغبات اللاواعية الطبيعية، الميزة للإنسان البدائي، عاملا من العوامل الرئيسية في التطور الحضاري. أي كلما ازدادت الحضارة تطورا، انتصر مبدأ الواقع على مبدأ اللذة، وفي هذا السياق يوافق ماركوز موضعا بقوله: "يبدو أن نمو التقدم يرتبط بمضاعفة حدة الاستعباد"⁽²⁾. «Cependant le développement du progrès semble être lié à l'intensification de la servitude».

المهم عند فرويد أن الكبت هو الثمن الذي يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضاري، وهكذا يظل يعمل وينتج بدلا من أن يستجيب لدوافعه الطبيعية (خاصة الجنس). وهو يرى أن أول تنازل عن هذه الرغبات من ناحية نشوء الفرد في الأسرة الأبوية البدائية، قد حدث عندما تخلى الأبناء، بعد قتل أبيهم، وشعورهم بالذنب، عن حق امتلاك النساء - كما ذكر سابقا-، أما التطور اللاحق للحضارة، وعملية أنسنة Humanisation الكائن، فقد سارت حسب فرويد، في مجرى تنازله الواعي عن الإشباع، مقابل الحصول على اشباع مرجأ. فضلا عن ذلك أن التخلي الواعي عن الاشباع المباشر للرغبات الطبيعية القائم في البداية على الارغام والقسر الخارجي، بهدف حفظ النوع البشري، قد تحول تدريجيا إلى اتجاه داخلي للذات، التي تراعي القواعد والمعايير الأخلاقية للمجتمع. وهكذا فإن الحضارة كلها تبدو لفرويد مبنية على القمع الخارجي أو الداخلي، للرغبات اللاواعية عند الإنسان: "تتطلق الحضارة عندما يتم الاستغناء بصورة فعلية عن الهدف الأولي لإشباع التام للحاجيات"⁽³⁾، فمن هذه التنازلات من نوازع شخصيته وميولاته الأولية تتألف الملكية الثقافية المشتركة للخيرات المادية والخيرات الفكرية.

(1) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 55.

(2) Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, Trd J- G Nény et B.Fraekel, les éditions de Minuit, 1955, p 15.

(3) Ibid, p 23.

ولهذا فإن السعادة، فيما يرى فرويد، ليست قيمة حضارية فهي تعني عنده التعبير النفسي الشهوي المتحرر من كل قيد، في حين أن الحضارة هي قيود مفروضة دائما على هذه السعادة فتحد من تحققها واشباعها. ولهذا فالفرد يقف بين مبدئين في صميم بنائه النفسي، مبدأ اللذة من مكونات لاواعية، ومبدأ الواقع المترصد له من حوله، بل ومن داخله أيضا. لذلك لا سبيل إلى تحقيق مبدأ اللذة إلا بتدمير الحضارة، لأنه كان لا يعتقد بوجود غريزة اجتماعية بدائية لدى الجنس البشري، بل أن الروابط الاجتماعية تأتي على حساب الطاقة الجنسية، وعندئذ يكون "تمو الحضارة متناسبا تناسبا عكسيا مع نمو الحياة الجنسية"⁽¹⁾.

وهكذا يتضح أن فرويد ربط بين الحضارة ووجود القمع ومضاعفته، فوضع علاقة حتمية بين الحضارة والقمع ومعنى ذلك أن الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القهر وأنواعا من المحرمات les tabous أي أن التحضر هو أساسه تغيير لطبيعة الإنسان الأصلية وطرح لمبدأ اللذة المباشرة في سبيل الخضوع لأمر الواقع. ولهذا سيظل سلوك الإنسان المتحضر تعبيراً عن كبته واحتجازاً لنزوته الجنسية وسيظل يدفع من سعادته الذاتية ثمناً لحريته الاجتماعية. ويضع فرويد مجالا واحداً للتخفيف من هذا الكبت وهو التسامي la sublimation، ويقول فرويد في هذا الصدد: "والتسامي بالغرائز من أكثر ما يميز عملية الارتقاء الثقافي، ولعله ما جعل العمليات العقلية العليا، والأنشطة والفنية والايديولوجيا، تلعب دوراً مهماً في الحياة الحضارية"⁽²⁾ أي تحويل الرغبات الجنسية المكبوتة إلى بدائل ثقافية في الإبداع والأدب عامة، أو في الحروب التي تشعب بعداً من أبعاد نزوة الموت وهي نزوة التدمير، وهكذا يمكننا القول أن كبح الغرائز ورفضها واحد من الشروط الأساسية لوجود المجتمع ذاته، بل والمدنية في مجملها "فالحضارة في نظره تكبت الجنس لتستفيد من بعض ميوله في تشييد أنظمتها"⁽³⁾. وهكذا تصبح الحضارة عند فرويد قمعا للطاقات الغريزية، أو تحويلاً لها عن طريق التسامي، ومع اتصال حركة التقدم سيصبح عسيراً تحقيق تحول كاف للطاقة الغريزية نحو غايات اجتماعية مقبولة.

(1) Pesch E, **La pensée de Freud**, éd : Bordas , paris, 1966, p 66.

(2) سيجموند فرويد، **الحب والحرب والحضارة والموت**، تر: عبد المنعم الخفي، ط1، القاهرة، دار الرشاد، 1992، ص 62.

(3) الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقة**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1980، ص 156.

بتعبير آخر، تتطلب الحضارة نكران النزوات الجنسية، هذا النكران الثقافي يحرك الميدان الواسع للعلاقات الاجتماعية، وهو كذلك السبب وراء للعدائية الدائمة التي على الحضارة أن تتناضل ضدها وتقدم أبهظ التضحيات النفسية، وأيضا توجه الحضارة الطاقة نحو أهداف مقيدة اجتماعيا "ولذلك كان الأساس للحياة الجماعية البشرية منذ نشأتها، اجبار الإنسان على العمل الذي خلقت الضرورة الخارجية والحب كقوة ثانوية". هكذا غدا الايروس Eros وأنانكه Ananaké والدي الحضارة الإنسانية التي كانت مآثرها الأولى اتاحة الامكانية بعدد كبير من الكائنات البشرية أن يبقوا ويعيشوا في ظل حياة مشتركة.⁽¹⁾

يبدو أن إحقاق التجانس بين أفراد المجتمع يبرر مشروعية القمع الذي يمارس على الإنسان، كما يزود وعيه بتحليل يثبت هذه الممارسة القمعية حيث "يأخذ القمع من وجهة نظر اجتماعية، شكل وأثر وإكراه خارجي، أي اجتماعي، يمارس على كل أعضاء المجتمع ويجبرهم على "إعادة صياغة" حياة دافعهم أو تقييدها والتوافق مع المعايير المقررة سابقا والتخلص مما قد يربك النظام الاجتماعي أو يشكك فيه"⁽²⁾. ومن جانب آخر يرسم صورة تجعل من القمع ضريبة ينبغي أن يقدمها الإنسان لدفع حركية الحضارة، فيتنازل عن الكثير من متطلبات طبيعته الغريزية تحت تبرير الضرورة الحضارية فيستباح ويتعرض للقمع المباشر وللكبث كآلية لا شعورية، وهذا تعبير عن شكل من القمع الذاتي تحت وطأة مبدأ الواقع: وهكذا فعلى الحضارة أن تزيل عن الجنسية جزءا كبيرا من طاقاتها لتوجهها نحو أهداف مشتركة مفيدة لجميع البشر، وهي بذلك تكون بالضرورة حضارة قمعية، حيث يصير التضيق الحياة الجنسية ضروريا أيضا.

فالحضارة تتطلب تصعيدا مستمرا: ذلك أنها تضعف الإيروس منشئ الحضارة، وإن عملية التجريد من الجنس تحرر الدوافع التدميرية بإضعافها لإيروس. وهكذا فإن الحضارة يتهددها فصم الاتحاد الغريزي، هذا ومن خلال هذا الفصم تراها تعمل على جعل غريزة الموت تسعى للتغلب على غرائز الحياة، فالحضارة التي قام أساسها على التنازل القسري، والتي نمت بفضل تنازل متقدم، تنزع إلى التدمير الذاتي.⁽³⁾

(1) Freud, **Malaise dans la civilisation**, (1930) Trd, Odier, éd, P.U.F, paris (1981), p 51.

(2) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 60.

(3) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص ص 96-97.

وفي ضوء هذه التصورات يمكن طرح السؤال: لماذا كان موقف فرويد من ضرورة القمع حاسما يقوم على شكل من أشكال التنظيم على قمع النزوات؟، حقا إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في مجتمع يكون إنسانا فعلا دون الخضوع إلى بعض مقتضيات نمط الاشباع المتبع وآلياته، وصحيح أيضا أن كل إنسان بحاجة إلى سلطة تضع له حدودا كي يتمكن من ضبط ذاته وضبط نزواته. لا يوجد مجتمع من دون سلطة، ولا يمكن أن تتكون جماعة وتتماسك وتقوم بأعمال معينة، إلا بعد أن تحل مسألة السلطة فيها، وإذا افتقرت أي جماعة للسلطة التي تشكل إطارا مرجعيا لها فإنها تتفكك لا محالة، إلى جماعات فرعية. وحين تغيب السلطة وتتراخى القيود التي تفرضها، فإن درجة القلق تبرز كرد فعل على تحرك الرغبات الذاتية الممنوعة من ناحية وخطر التعرض للأذى من قبل الأعضاء الآخرين (انعدام الشعور بالطمأنينة) والوقوع ضحية لنواياهم العدوانية من ناحية ثانية.⁽¹⁾ وهكذا يتضح لنا أن النظام الاجتماعي لا يمكنه البقاء والاستمرار من دون حد أدنى من القوانين والقواعد والمعايير التي تحد من الحرية الفردية، لكن لا ينبغي أن يضر مثل هذا الحد (القمع) بالشخصية الانسانية ولا بحاجاتها، لذلك ينبغي أن ننظر فيما إذا كانت شدة وأشكال التخلي عن اشباع الرغبات الذي تطلبه الحضارة مبالغا فيها، أي فيما إذا كانت تتجاوز ما هو ضروري للحياة الاجتماعية، أو ترهق قدرة الفرد التكوينية على التخلي.

صحيح أن تقييد الاشباعات الجنسية يرتبط بالنسبة لفرويد بمتطلبات المجتمع، إلا أنه يرى أن المجتمعات لا يمكن أن تقوم من دون الكبت الجنسي الذي يشكل شرطا لوجودها نفسه.

غير أن التعمق في تحليل هذه العملية الادماجية التي تدفع الإنسان إلى قيده تثير لدى ماركوز استفهاما يضع العملية القمعية موضع تساؤل: بما أن الحضارة حسب فرويد مبنية على الاخضاع المستمر للغرائز الانسانية وظهور الحضارة يقتضي استخدام القمع، أي أن أساس الحضارة اخضاع النزوات للامتناع والكبت، وبهذا السبل يسهم الكبت أيضا في إدانة العبودية الاقتصادية واستغلال الطبقات الكادحة من قبل الطبقة الحاكمة التي تقضي مصلحتها بالتالي بالدفاع عن مؤسسة العائلة وعن الأخلاق المضادة للحياة الجنسية ومبرر

(1) فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي، ص 242.

ذلك "أن الحضارة، أية حضارة كانت تقوم على الحد من اشباع الدوافع الفردية، بفضل التكوين الارتكاسي، و"تصعيد الدوافع" ولاسيما التخلي عن هذه المسحة الحضارية التي تخب أمال الدوافع الأصلية، تسيطر على العلاقات الاجتماعية بكامل مجالاتها، ونحن نعلم تمام العلم، سبب روح العداء المتأصل، الذي يجب أن تكافحه جميع الحضارات".⁽¹⁾

فهل تعوض محاسنها وفوائدها الآلام التي يعانيتها الفرد؟ لماذا يتم التعامل معها كضرورة أو كضريبة اجبارية حسب فرويد؟ ألا يمكننا تصور حضارة غير قمعية مبنية على علاقات مختلفة جذريا بين الإنسان والطبيعة، وعلاقات اجتماعية مختلفة في أساسها.⁽²⁾

إن هذا الإطار الذي يجعل القمع بكل أشكاله ممارسة تقتن بإنشاء الحضارة تثير الكثير من التساؤلات، ويحيل إلى تصور مغاير تماما يتجاوز اعتبار القمع حتمية لبناء الحضارة، وهو ما استثمره ماركوز في استشرافه لتأسيس الحضارة لا قمعية، ولعل "السبب في الحاح فرويد على تلازم القمع والحضارة، هو وجود تناقص جوهري بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وهكذا فإن دور المعالج النفسي، في نظرية فرويد، يتلخص في العمل على إعادة المريض للتلاؤم مع بيئته".⁽³⁾ لكن مقياس الواقع لا يعني بالضرورة امتلاك الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه كل وضع، ومنه يغدو تكيف الفرد المريض بما ينسجم والمسار العام للمجتمع لا يتجاوز حدود إعادة الإدماج، ومن ثم لا يمكن اعتباره تحقيقا للشفاء، هذا إذ اعتبرت حالة الإنسان المغترب حالة مرضية. قد يكون الأمر على العكس من ذلك تماما، ذلك أن الحالات التي يتميز فيها بعض الأفراد بتهيئات عالية، والتي ترى في الواقع تجسيدا لما هو غير عقلاني كثيرا ما توصف بالحالات المرضية. ومبدأ الواقع ليس بالضرورة مقياسا للحقيقة، حتى وإن كان مبدأ اللذة والملح والمعبر عن غرائز الإنسان يتناقض في الكثير من الحالات على سلم القيم الأخلاقية والجمالية والمعرفية، فقد تكون منظومة القيم تحتوي تناقضات في مضمونها، وتهتز بذلك مصداقيتها أو أن جدلية القمع والحضارة التي يقول بها فرويد وما تقتضيه من التنظيم القمعي للغرائز وتبريراتها التي تزييف وعي الإنسان، تصبح أكثر اضطرابا واهتزازا.

(1) Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, p 16.

(2) ويلهام رايش وآخرون، **الإنسان والحضارة والتحليل النفسي**، تر: أنطون شاهين، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975 ص 113.

(3) هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ص 250.

لقد أكد فرويد "على أن دوافع الإنسان الجنسية والعدائية والمتأصلة في طبيعته، تتصارع على الدوام مع الضرورة الاجتماعية وتتناقض مع القيم والمقتضيات الأخلاقية لأي مجتمع. والسبب الرئيسي في ظهور الأعراض العصبية وتفاقمها في رأي فرويد هو قمع الأخلاق الاجتماعية، وكبحها للغرائز الجنسية"⁽¹⁾.

ما يستشف لنا في هذه الحالة ظهور بعض الأفكار المتناقضة لدى فرويد، فهو يرى من ناحية، أن كبح الغرائز ورفضها واحد من الشروط الأساسية لوجود المجتمع ذاته، بل والمدنية في مجملها، وهو من ناحية أخرى يقدم الاشباع التام للغرائز بوصفه الشرط الضروري لصحة الإنسان العقلية، كما يشير فرويد إلى أن ممارسة القمع تتم على مستوى واسع يجاوز حدود الفرد، لتشمل جميع الأفراد كسبيل لتأكيد سلطة المجتمع حيث "يؤكد المجتمع ذاته في رأي فرويد على قهر مقاومة الجماهير وقصورها، ولا تقوم مهمته على قمع المطالب المدمرة فحسب بل تقوم أيضا على إرغام الناس على أن يروضوا أنفسهم على تلك القيود والتضحيات التي يطلبها منهم المجتمع"⁽²⁾، إذا فإن النظرية الاجتماعية عند فرويد تقوم على أساس تناقض بين الحرية والسعادة، وتناقض ثان بين الرغبة الجنسية والحضارة وفي الحقيقة يعتبر فرويد أن المعايير الأخلاقية المتشددة، هي التي تؤدي إلى نشأة الأمراض العصبية الخاصة بالآزمنة الحديثة، ويعود السبب في ذلك إلى أن أساس المجتمع هو القمع فيؤكد على سبيل المثال أن "حضارتنا بصورة عامة مبنية على قمع النزوات"⁽³⁾.

بالإضافة إلى هذا يسند فرويد إلى الشعور بعقدة الذنب دورا ذا تأثير حاسم على نمو الحضارة فيأتي فرويد ببرهان مضاعف "بما أن الحضارة تخضع لدافع شهوي داخلي يتجه إلى جميع البشر في كتلة متماسكة بروابطها الموثقة العرى، فإنها لا تستطيع أن تبلغ ذلك إلا بواسطة أداة واحدة وهي تعزيز الشعور بالإدانة دائما وبصورة مسبقة، ومن يبدأ بالأدب ينتهي بالجمهور، وإذا كانت الحضارة هي الطريق الضروري لتطوير عائلة الإنسانية فإن هذا التعزيز يكون حينئذ مرتبطا بصورة، لا فكاك له منها، بتطوره الطبيعي الخاص، على اعتبار

(1) ف. دور ينكوف، الفرويديون الجدد، ير: محمد يونس، دار القراي، بيروت، ط1، 1988، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

³– Freud, **La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes en la vie sexuelle**, p 33.

أنه نتيجة لصراع التناقض الذي ولدنا معه، ونتيجة الخصومة الأبدية بين الحب والرغبة في الموت، ولعله يأتي يوم قد يبلغ توتر الشعور بالإدانة مستوى عالياً حتى لا يعود المرء يطيق تحمله.

في ضوء هذه التصورات يرخص فرويد من تأملاته الميتاسيكولوجية إلى أن جدلية الحضارة ما هي إلا جدلية بين غريزة الحياة (الإيروس) وغريزة الموت (تاناتوس)، وأن الصراع يكون إما من أجل تأكيد واستمرار الحياة، أو من أجل القضاء عليه، أي في كلمة واحدة أن جدلية الحضارة تسير حسب مبدأ (الصراع من أجل الوجود)، وهذا الصراع الحتمي الذي له أساس بيولوجي هو مصدر تشاؤمية فرويد التي تجلت في كتاباته الأخيرة، وهذه الثنائية القائمة، على أساس أونطولوجي في الحقيقة وليس على أساس بيولوجي كما صورها فرويد تظهر التاريخ وكأنه يجري وراء ظهور الأفراد.⁽¹⁾

وهنا يرفض ماركوز التخرّيج الأونطولوجي للغرائز عند الإنسان، كما يرفض الأساس الذي أقام عليه فرويد جدلية الحضارة، واعتبر فرويد مخطئاً في نتيجته، لأنه اعتبر المبدأ العائد هو الصورة الوحيدة الممكنة لمبدأ الواقع، ولو كان هذا الأمر صحيحاً لسلم ماركوز مع فرويد في نتيجته، إلا أن تصور مبدأ واقعاً آخر لا يكون فيه (الصراع من أجل الوجود) هو المحرك لجدلية الحضارة، بل التسامي اللاقمعي،⁽²⁾ non répressive sublimation.

إن فرويد قام بعملية توحيد وتطابق بين مبدأ العائد ومبدأ الواقع، فسدّ بذلك الطريق أمام أي تجاوز تاريخي، وهكذا كانت محاولة ماركوز منصبة على إدخال مقولات تاريخية واجتماعية لتجاوز الطابع اللاتاريخي لنظرية فرويد في الغرائز، حيث "رأى أنه ليس ثمة بنية غريزية خارج البيئة التاريخية"⁽³⁾ ذلك لأن العضوية الحية تعيش حالة من التوتر بسبب فقدان ما تحتاج إليه لسد حاجاتها، وما يشبعها يوجد خارجاً عنها، وبذلك فإن العضوية الحية تنمو وتتغير حسب تغير الظروف الموجودة خارجاً عنها، ومن ثم فإن هناك متغيرات جديدة يمكن مواجهة نظرية فرويد عن الحضارة بها وهي:

(1) هريوت ماركوز، الحب والحضارة، ص 315.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هريوت ماركوز، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 105.

- أن التقدم الحضاري وفر الشروط الضرورية لتحرير الإنسان من العمل (المغترب)
هذا العمل الذي يؤسس الحضارة القمعية.

- وأن علينا تشكيل صورة جديدة للعقل تتجاوز الصيغة التي تقوم على أساس (مبدأ
العائد) الذي هو قمعي في جوهره.

وبذلك يتم -في نظر ماركوز- تصفية الصيغة الأونطولوجية لنظرية فرويد، ذلك أن مبدأ
العائد يتطلب تنظيمًا قمعيًا للغرائز، "فإذا كان التطور التاريخي يميل إلى جعل مؤسسات مبدأ
العائد لاغية، فهو سينزع كذلك إلى جعل تنظيم الغرائز لاغيا أيضا، وهذا يعني أنه يتجه إلى
تحرير الغرائز من أشكال القسر والتحريلات التي حتمها مبدأ العائد"⁽¹⁾. وهكذا انتهى ماركوز
في علاقته بفرويد إلى أن النظرات النقدية للتحليل النفسي إنما تأخذ كامل قوتها، على
الصعيد النظري فقط، وربما على الأخص حيثما تكون النظرية أبعد عن المعالجة النفسية،
أي ميدان الميتاسيكولوجيا عند فرويد، فقد اعتبر ماركوز "أن الميتاسيكولوجيا التحليلية هي
التي تخلفت عن قيم الواقع الذي يهيمن عليه (مبدأ العائد)" وهي التي استفاد منها ماركوز
في بناء حضارة حرة بعد تطعيمها بعناصر تاريخية واجتماعية.⁽²⁾

ومن هنا يتضح لنا أن ماركوز بدأ من حيث انتهى فرويد، الذي أوضح اقتران التطور
الحضاري مرهون بالقمع كضرورة وممارسة مبررة في حين أراد ماركوز أن يدرك حجم
التضحية التي يقدمها الإنسان لمثل هذا الغرض الحضاري، فراح يبرزها في تحليلاته التي
تعيب على الحضارة مواقف القمع والاستغلال وذلك في مقدمة مؤلف "الإيروس والحضارة"
حيث يذكر ماركوز بالأطروحة الفرويدية القائلة إن أساس الحضارة إخضاع للدوافع وامتناع
وقمع، بيد أن ماركوز سيدفع بالمفارقة إلى أقصاها ذاكرا أن فرويد سيكون حينئذ عدو
الحضارة الغربية اللدود وحليفها الغريب في الآن ذاته، ففي رأيه يمثل "مفهوم الإنسان الذي
ورد عن النظرية الفرويدية هو اتهام غير قابل للتفنيد موجه إلى الحضارة الغربية وهو في
الآن ذاته دفاع قوي عن الحضارة"⁽³⁾.

كيف ينظر الفكر الماركوزي إلى مسألة القمع والكبت الجنسي؟.

(1) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 269.

(3) Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, p 23.

3- التحليل الماركيزي للقمع الزائد:

بعد أن تعرضنا بالبحث لمسألة التحليل الفرويدي للقمع رأينا أن منجزات الحضارة مدعوة إلى العمل على امتصاص النزوات البشرية العدوانية، ما دامت كل خطوة على الطريق إلى الحضارة اقتضت من الإنسان مزيدا من الانكار النزوي والقمع للإرث القديم، ومن ثم مزيدا من القيود المفروضة على الاشباع النزوي وبخاصة ما له طابع جنسي وهو ما يعني بالتالي مزيدا من التسامي، وهذا انعكس سلبا على حركة التقدم حتى أصبح عسيرا أكثر فأكثر تحقيق تحول كاف للطاقة النزوية نحو غايات اجتماعية مفيدة.

وهكذا فإن أصبحت مسألة مصير الحضارة المتطورة التي يتباهى بها الإنسان المعاصر. والتي تفرض عليه توضيحات كبيرة في بحثه عن السعادة، فيرى فرويد أنها تتجه أكثر فأكثر نحو قمع الرغبات، وهو الأمر الذي يشكل سببا أساسيا لمصاعب الحضارة نفسها، وبالتالي فإن مصير الجنس البشري سيظل مأساويا وفي هذا الإطار نتساءل: كيف وبأي قدر يتم تخفيف ما يتحمله البشر من أعباء التضحية المتمثلة في التخلي عن نزواتهم، وجعلهم يقبلون بالتضحيات التي يضطرون بالحتم إلى تقديمها، وبأي شكل يمكن أن يكافأوا على هذه التضحيات؟⁽¹⁾

إن محاولات إزالة التناقضات وحلها، والتي تخص نظرية التحليل النفسي الفرويدية، ونقصد بها هذه الخلافات التي تمحورت حول مشكلة علاقة الإنسان بالحضارة والمجتمع، هذه المسألة التي نشأ حولها التيار الثقافي في التحليل النفسي والذي عرف فيما بعد تيار (الفرويدية الجديدة) * New-Fruedien سوليفان ** ، هورني *** ، فروم يشدد الفرويديون الجدد على العوامل الاجتماعية والثقافية في تكون الشخصية السوية وفي نشأة الأمراض

¹ – Freud, L'avenir d'une illusion –Op-cit, p 10.

* يشدد الفريديون الجدد على العوامل الاجتماعية والثقافية في تكون الشخصية السوية وفي نشأة العصاب: للمزيد في التوسع حول مسألة نقد التحريفية الفرويدية الجديدة انظر في مؤلف هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 209.

** سوليفان: (1856 – 1924م) من أشهر المماريين الأمريكيين ركز سوليفان كثيرا من مجهوده على الكتابة التي من أشهرها كتاب أحاديث روضة الأطفال 1901 – 1909م؛ كتاب السيرة الذاتية لفكرة ما 1924م.

*** كارل هورني: (1885 – 1952) خلفت وراءها مجموعة من الكتب الهامة أبرزها الشخصية العصابية في زماننا العصاب والنمو عند الإنسان.

الاجتماعية. على هذا المنوال أيضا نجد من هؤلاء أنصار "الاتجاه الماركسي" الذين كانت لهم -إضافة إلى اهتمامهم بالتحليل النفسي- اهتمامات سياسية اجتماعية، تلك هي حالة رايش Reich (1897-1957) الذي كان أول من تساءل حول الصلات التي تربط التحليل النفسي بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها.

كان رايش Reich، قبل ماركوز الناقد الأكثر جذرية للمجتمع القمعي، ونكتشف عند رايش المؤسس لهذه الأبحاث الجديدة المسماة عادة بـ الفرويدو-ماركسية -Freudo-Marxisme (محاولة التقريب بين ماركس وفرويد، وذلك بمقابلة نقديهما للقمع والاغتراب)، وبالإضافة إلى ذلك يجب استنباط ذلك التوجه المعارض من علم النفس التحليلي ذاته، وما يتعين استعادته -وليس اضافته- وهو ذلك البعد السوسيولوجي أو التوجه "الخفي في علم النفس التحليلي". ولهذا سينصب كل المجهود الماركيزي من هنا فصاعدا، على ابراز ما غفل عنه "نقاد" فرويد. لقد "أول هؤلاء، والمقصود بهم هنا، الفرويديون الجدد،

ذوي النزعة الثقافية،* فكر "أستاذهم" تأويلا أعرفه في بيولوجية** فظة، بل وقاصرة إذا شئنا مزيدا من الدقة بحيث جعلوه محتاجا إلى "ملحق ثقافي".⁽¹⁾

كما لا يفوتنا أن نذكر ماركوز قد أنسب لنفسه إضافات أخرى بها رصيد فرويد، والحال أنها موجودة بطبيعتها عند هذا الأخير، ثم يسير في اتجاه تبرير المجتمع السائد في حين كان فرويد قد أكد على الصراع والقمع يقول ماركوز "غير أن التحريفيين لا يتوصلون إلى اكتشاف الحالة الراهنة للانسلاب الذي يحول الشخص إلى وظيفة قابلة للتبادل، وبحول الشخصية أيديولوجية، أو أنهم لا يتأتى لهم استخلاص نتائجهم. وبالمقابل بل تمضي مفاهيم فرويد البيولوجية إلى ما هو أبعد من الأيديولوجية وانعكاساتها (...). فهو أكثر انسانية من الانتقادات المتسامحة ذات القلب الكبير التي تندد ببرودته اللاإنسانية"⁽²⁾. هناك إذن "تفاوت أو فرق" بين الفرويديين الجدد، وفرويد، لذا يرى ماركوز أن المطلوب هو العودة إلى نقاوة

* تعريب لعبارة culturalistes أي الذي يحللون تحليل أحادي الجانب مهملين أي قيمة للجوانب الأخرى.

** تعريب لكلمة biologisme وهي أيضا ضربا من الإفراط في التعويل على عامل واحد في التفسير وهو هنا العامل البيولوجي -مترجم-.

(1) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ص 123.

(2) هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص 277.

الأفكار الفرويدية وإلى المنحى السوسيولوجي لنظرية الدوافع وإلى الدور النقدي الذي تؤديه مفاهيمها، وعلى هذا المسار قد قام ماركوز "بقراءة جديدة" لتقويم اعوجاج علم النفس التحليلي، واستخراج مدلوله الحقيقي. أما محتوى هذه القراءة فهو ابراز للمضمون السوسيولوجي الملائم لنظرية فرويد "... فإنني أعتقد على العكس من الرجعيين، أن النظرية الفرويدية هي في جوهرها اجتماعية*، وأنه لا حاجة لأي توجيه ثقافي أو اجتماعي للكشف عن هذا الجوهر. أي النزعة البيولوجية الفرويدية هي في حقيقتها نظرية اجتماعية جعلتها المدارس الفرويدية الجديدة دائما حيادية لا لون لها"⁽¹⁾. وبعد أن حدد ماركوز التوجه الأساسي لعلم النفس التحليلي بمثل هذا الشكل ستتحصر قراءة ماركوز نحو إعادة طرح مسألة القمع -كما وردت في (كتابات ما وراء النفس)- والأسلوب الجديد الذي سيسلكه لصياغتها، فلنتبين خطوات ماركوز في ذلك.

كثيرا ما يقترن الحديث عن موضوع الحضارة بالثناء والتتويه بحجم الانجازات المحققة وسلامة التوجه العام الذي يتضمنه كل نموذج حضاري لما فيه من فضل يعود على الإنسان والمجتمع، لكن ماذا عن حجم الآلام والتضحيات التي يقدمها الإنسان لضمان هذا التحقق الحضاري؟ ماذا عن آليات القمع التي تمارس على الإنسان في تصور ماركوز؟.

لقد ألح ماركوز على أن المجتمع الصناعي المعاصر هو مجتمع قمعي في أساسه، غير أن مفهوم القمع في شكله الحديث يختلف عن صورته التقليدية القديمة،⁽²⁾ وبذلك لا يزال الإنسان في المجتمعات المعاصرة تتاله نفس أوزار القمع كما كان يعانيه أسلافه. كما يشير أيضا ماركوز إلى أن درجة القمع في المجتمع الصناعي عرفت تحولا في الشدة حيث أنه "في مجتمع يعمل منه جميع أعضائه بصورة سوية لتأمين المعيشة، يحتم تولد أشكال أخرى من القمع المتولدة في مجتمع آخر (...). فإن القمع يتغير امتدادا وسنده بحسب ما يكون الإنتاج الاجتماعي موجهها نحو الاستهلاك الفردي أو نحو الربح"⁽³⁾. هذا ما جعل ماركوز

* بما يتعلق بدراسة الطابع الاجتماعي للمفاهيم النفسية التحليلية يمكن الرجوع إلى مقال "تطبيق المفاهيم النفسية التحليلية على العلم الاجتماعي": Hartman هارتمان دهانيز، في مجلة التحليل النفسي الفصلية المجلد 19-، العدد الثالث 1950.

(1) هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص ص 13-16.

(2) حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركوز نموذجيا-، ط1، بيروت، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993، ص 187.

(3) هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص 47.

يميز بين القمع في صورته التقليدية والذي يتناسب ودرجة تطور الحضارة في مرحلة معينة، والقمع المتزايد sur plus-répression أو الفوقي الذي يواكب الحركية المتسارعة للحضارة المعاصرة، ويحدد ماركوز هذه الصورة العنيفة للقمع بمجاز "القمع الزائد" ويدل على القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية فينبغي تمييزها عن القمع الأساسي أي عن "تحولات" الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس الإنساني الحضاري.⁽¹⁾

ولما كانت جملة القيود التي تفرضها رقابة المجتمع موجهة نحو السيطرة، فذلك يبطئ بالضرورة ممارسة القمع بدرجات متفاوتة، فالرقابة صورة قمعية غير مباشرة، وضرورة الوصول إلى أحكام السيطرة على الإنسان والمجتمع يقتضي أشكالاً جديدة للقمع، ومبررها أن الضرورة تستدعي ذلك حماية وحفاظاً للنظام القائم، وقد أكد ماركوز ذلك قائلاً: "ففي حين يتطلب أي شكل من أشكال مبدأ الواقع مهما كان صورة مسبقة رقابة قمعية متزايدة في الامتداد والشدة على الغرائز، فإن المؤسسات التاريخية الخاصة، التابعة لمبدأ الواقع ومصالح السيطرة الخاصة تدخل رقابات إضافية زيادة على تلك الرقابة".⁽²⁾ وإنه جملة تلك الرقابات الإضافية التابعة لمؤسسات السيطرة الخصوصية وهذا ما يطلق عليه ماركوز اسم "القمع الزائد"⁽³⁾. وبالإضافة إلى ذلك يذكر ماركوز أن تاريخ الإنسان تاريخ لقمعه الاجتماعي والعقلي والجنسي، فهو ليس قمعا خارجيا يمارس على مطالب الإنسان السياسية والاقتصادية فحسب، بل يمتد هذا القمع على حدود نشاطه الغريزي الجنسي، وعلى هذا النمط فمن الجديد في هذا القمع المعاصر حسب ماركوز هو أنه قمع يمارس على الإنسان كله حيث "تم غزو الطبيعة الداخلية، والطبيعة الخارجية بشكل منهجي مما عمل على التخفيف من أشكال العبودية السابقة التي كانت تصطبغ بالعنف الإرهابي"⁽⁴⁾. ومن ناحية أخرى يرى ماركوز أن قمع الإنسان الحديث يتم اليوم باسم العقول الالكترونية والرياضيات التي ترتبط برفاهية الازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، وعلى هذا النحو يكون للقمع مبررات عقلية ومنطقية حيث "إنه أولاً قهر عقلي منطقي يتفق تماماً مع المقومات للتنظيم الاجتماعي"⁽⁵⁾.

(1) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص ص 47-48.

(3) Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, p 44.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 110.

(5) المرجع نفسه، ص 112.

إذن القمع عملية مؤطرة بشروط نظرية تتسجم ومساعي السيطرة للمجتمع القائم، إضافة إلى ذلك هناك خاصية أكثر خطورة من الأولى، وهي هيمنة القهر على كل مناحي حياة الإنسان، "ثم إنه ثانياً قهر يمارس على الإنسان كله، فهو بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية يمارس أيضاً على حياته الباطنية وعلى تفكيره وعقله وعواطفه، وتلك في الواقع هي قصة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر"⁽¹⁾.

إن ماركوز يدين على الإدارة، ويربط أدائها المحكم في تسيير العملية الانتاجية وتوزيعها ويسقطها على الكيفية التي تمارس بها وبالذقة نفسها أشكال القمع على غرائز الإنسان، وكما يربط بين الغرائز ليس ضروريا لبناء الحضارة ومبرر ذلك هو رفضه الاستنتاجات "المذكورة سابقاً" المتشائمة لفرويد في "القلق والحضارة"، فهو يعتقد أن الصراع الذي يصفه فرويد بين الفروض الاجتماعية والاشباع الفردي للنزوات صراع قائم فعلا في الحضارة الغربية، إلا أن هذا الصراع لا يشكل محصلة ضرورية لكل الحضارات، غير أن ماركوز يقبل فكرة فرويد القاضية بأن السعادة لا يمكن بلوغها إلا عن طريق إشباع المتطلبات الليبية. إلا أن جهده انصبَّ على إثبات الطابع المحدد تاريخياً لهذا الصراع وعلى اقتراح "يوتوبيا" * Utopie مجتمع يصل فيه تقييد الاشباعات الليبية إلى حدّ الأدنى، هذا الحد الذي يقتضيه العمل الضروري لإشباع الحاجات الحيوية.

سيحاول ماركوز في ضوء تحليله للقمع، أن يبين تفاوتاً في درجة الامتناع عن الاشباع النزوي والتضحيات حسب اختلاف الثقافات. وهنا يصل إلى استنتاج مفاده أن القمع ذو أصل اجتماعي. ويتألف القمع حسب ماركوز من قمع أساسي وقمع إضافي. ويقصد بالقمع الأساسي هذا "التعديل للنزوات" أو هذا التقييد للإشباعات النزوية الضرورية بسبب الحاجة نفسها لبقاء الجنس البشري في الحضارة، بيد أن الحاجة وكذلك العمل الضروري لتجاوزها لا يتوزعان بين الأفراد بصورة متساوية.

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 112.

* يوتوبيا Utopie: يقال بالتوسع على التنظيم المثالي لمجتمع بشري بفضل المؤسسات المثالية التي يتمتع بها: انظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، مادة يوتوبيا.

وفي هذا الصدد يقول ماركوز: "إن الاحتجاج بالعوز، الذي برّر من بدء الحضارة القمع المؤسسي، يضعف تدريجياً بقدر ما إن معرفة الإنسان للطبيعة وسيطرته عليها ينميان الامكانيات التي تروي الحاجات الإنسانية بحد أدنى من الكل، فالفقر الذي مازال يسيطر على مناطق واسعة في العالم ليس سببه الرئيسي أبداً هو الفقر في المصادر الإنسانية والطبيعية، بل الطريقة التي يجري بها توزيع واستخدام هذه المصادر"⁽¹⁾.

وإضافة إلى هذا الحفاظ على التوزيع اللامتكافئ يضاف إلى القمع الأساسي قمع إضافي، أي مزيد من التقييدات الليبيردية التي فرضتها جماعة معينة في "المؤسسات الاجتماعية والسياسية" عن طريق السيطرة صونا لوضعيتها المتميزة في هذا التوزيع اللامتكافئ. فالقمع الذي يعتبره فرويد نتيجة لا مفر منها لكل حياة في المجتمع وعقبة لا يمكن تجاوزها في وجه السعادة يشكل في جانبه المضاف نتيجة للسيطرة، هذه السيطرة التي لا تتصف في نظر ماركوز بالضرورة البيولوجية بلا تشكل محصلة لتطور تاريخي بمعنى ارتبط الوضع بفترة تاريخية عُرفت فيها الحاجة إلى تفادي حياة العوز.

ولكن ماركوز يشير إلى أن المنجزات التقنية، والدخول في "مجتمع الوفرة" يسمح بالتساؤل حول التشاؤم الفرويدي. فإذا انظمت الموارد التي يملكها البشر حالياً بشكل عقلائي، ووجهت نحو الاهتمام الحقيقي بالحياة لكل البشر، ولم تعد خاضعة لاقتصاد مجتمع الحرب، فإنها تسمح بتأمين حياة عادية مقبولة لأكثر جزء من الإنسانية.

وفي ظل هذه الانجازات، أصبحت القوى المادية والفكرية، جاهزة تقنيا وقادرة على تحقيق التغيير، ولكن التنظيم الراهن للقوى المنتجة يجعل من المستحيل استعمالها استعمالاً عقلياً. وذلك لأن هذا الرفاه يحتوي على كل التناقضات التي تلهي الإنسان وتزيف وعيه، بحيث يعتقد وكأن رفاه الحياة الزائف هو الغاية القصوى لوجوده، ومنه يصبح الإنسان عبداً لشهواته وحاجاته الزائفة التي يحددها باستمرار المجتمع القائم قصد الإلهاء والاحتواء. بالإضافة إلى ذلك يدين ماركوز هذا التوجه الذي جعل من العقل الأداة التي تمارس القمع بديلاً للدور الذي تحدد له بعد التحرر من التفسيرات الأسطورية، والدور الذي عكفت فلسفة الأنوار على تأكيده "وهكذا قرر ماركوز بأن هذا المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر، ما

(1) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 105.

هو إلا مجتمع قهر يحيل الإنسان المعاصر إلى إنسان مقهور ذو [كذا] بعد واحد، يستوي في ذلك الإنسان الذي يعيش في المجتمع الرأسمالي ولاسيما في الولايات المتحدة والإنسان الذي يعيش في المجتمع الاشتراكي، وخاصة في الاتحاد السوفياتي".⁽¹⁾

إذا كان المجتمع الصناعي المتقدم قد نال من وجود الإنسان بإدماجه ضمن نظام الأشياء القائم كما تم تمييط وعيه، وتحديد نظرته إلى نمط الحياة ضمن مؤسسات هذا المجتمع، فتلك صورة تعبر بجلاء عن ممارسة قمعية في مظهر لائق، ومتى كان التحكم بالسلوك الفردي والجماعي يطال جميع المناحي الفكرية والغريزية، كان الحكم على هذه الممارسة ووصفها بالقمعية لا سبيل لمدافعتها، ويتساوى الإنسان في المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي في تقاسمهم سطوة هذا القمع الذي يبطنه أسلوب الحياة الاستهلاكي، وتوجه الاقتصاد الانتاجي، ومن ثمة يرى ماركوز أن مبدأ المردود أداة من مجموع الأدوات التي تؤدي وظيفة القمع، وهي إشارة واضحة لإعادة النظر في جملة العقائد التي ترسخت وكأنها حقائق مطلقة، أو مبادئ تمتلك ثبات اليقين لأن "الأسس التي تتركز عليها الحضارة المعاصرة هي زيادة الانتاجية والتقدم التكنولوجي وهذه أسس تفرض مقدما دون مناقشة"⁽²⁾. وتدفع مثل هذه الأسس الإنسان إلى نمطية يطبعها الاستهلاك والتهافت على منجزات التكنولوجيا التي تغذي هذا التوجه، وبمثل هذا التوجه، وبمثل هذا التمييط يقيد الإنسان ضمن بعد ما هو قائم، ذلك "أن الذي حدث في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادته ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه في حضارتنا هو ازدياد القمع وإحكامه وإضفاء صبغة عقلانية عليه تزيد من فعاليته، رغم زيفها"⁽³⁾.

لقد عمل ماركوز، كما ذكرنا سابقا، على تحليل ونقد مسألة مصير الحضارة المتطورة التي يتباهى بها الإنسان المعاصر والتي تفرض عليه توضحيات كبيرة في بحثه عن السعادة، والتي يرى فيها فرويد أنها تتجه أكثر فأكثر نحو قمع الرغبات وهو الأمر الذي يشكل سببا أساسيا لمصاعب الحضارة نفسها. وعلى هذا الأساس يعيد ماركوز قراءة النظرية الفرويدية التي فحصت أوضاع الإنسان في المجتمع وتوضحياته التي قدمها لإرساء معالم الحضارة المعاصرة، واستخراج الطبيعة التاريخية للغرائز.

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيرت ماركوز، ص 115.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 110.

تعني هذه الفكرة الماركوزية الهامة، أنه لا ينبغي تصور الغرائز كغرائز ساكنة، ومتشكلة بصفة نهائية، فعلى العكس من ذلك، إنها عرفت تقلبات عبر تاريخ الإنسانية، كما تبين لنا أن إخضاع الغرائز والدوافع للنظام الاجتماعي أمر ضروري حسب فرويد لقيام حضارة قمعية، وهذا رأي لا يملك ماركوز إلا أن يسلم بمشروعيتها، غير أنه، أي ماركوز يرى ضرورة إدخال بعض الإضافات على النظرية الفرويدية، ومن هنا نراه يسعى جاهدا إلى إجراء بعض التعديلات التي بإمكانها أن تؤدي إلى قيام حضارة غير قمعية.

يتصدى ماركوز لمسألة القمع على مستويين: مستوى الفرد ومستوى الحضارة القمعية، وهما مقاربتان لا يجوز الفصل بينهما، لأن تكوين الفرد صيغة أخرى من تكوين النوع، وتطور الفرد هو بشكل ما تكرر لتطور الحضارة.⁽¹⁾ واستعان في ذلك بنظرية الدوافع الفرويدية حيث توصل إلى أن "المجتمع هو الذي يكيف الدوافع ويحوّرها وأيضا الذي يضبط لها أهدافها التي تصبو إلى تحقيقها وهو أخيرا الذي ينظم دائما وأبدا الرغبات والحاجات"⁽²⁾.

وهكذا قضى ماركوز بأن للقمع أصلا تاريخيا، وبعدا اجتماعيا، غير أنه لا يؤمن بفكرة أبدية القمع *l'éternité du répression*، بالصياغة الفرويدية وبأن يكون هذا الأخير ملازما للوضع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، لأن الحدث التاريخي مرتبط بظروف اجتماعية مفترضة، أي تسري هذه الفكرة على المجتمعات التي كان نطاق الإنتاج فيها قليلا في ظل وجود الندرة *la rareté* مما يحتم جعل كل الموارد من أجل العمل، الكدح، وبالتالي تضيق مجال الإيروس أي تقييد الحياة الجنسية إلى العمل المنهك، ولكن ما يلاحظه ماركوز في المجتمع الصناعي المتقدم أصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الرخاء، وهذا بفضل التقدم التكنولوجي والانتاجية الاقتصادية والتجارية الضخمة التي حققت ما يسمى بالوفرة *l'abondance*. ولكن الذي حدث بالفعل وفي تاريخنا المعاصر هو "الانتاج الوفير لا يستغل للقمع بل لزيادته وأشباع حاجات الإنسان الحقيقية بل لإشباع فهم المنتجين إلى الربح وإلى المزيد من الانتاج"⁽³⁾ ومع ذلك ازداد القمع تسلطا وبرزت أساليب قمعية خفية وهي من سمات ما يسميه ماركوز بالقمع المتزايد الذي يرافق عامل الانتاجية المتزايدة.

(1) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 130.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فؤاد زكرياء، هيربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، ط1، 2005، ص 40.

بناء على ما سبق يمكن أن نفرق الإضافة التي صرح بها ماركوز كما وجد في البداية لا أثر له اليوم إلا بصفة جزئية بعد أن تراجع النقص تراجعاً كبيراً وفي هذا المستوى: يفرق ماركوز بين (النقص) وتنظيم (النقص) فالأول فقط ظاهرة طبيعية، أما الثاني فوجوده يتبع مصالح خاصة، ومنطق السيطرة،⁽¹⁾ فمن الممكن أن يقدم الإنسان ثمناً للحضارة ويضحي لأجل ما هو أحسن، خاصة في الحالة التي تتسم بالندرة والعوز، وتجد هذه التضحيات مبرراتها، كما تتوافق مع الوعي السليم لخصوصيات الظرف، وتبدو ممارسة القمع هنا عقلانية ولا تلقى معارضة، لكن ماركوز يرفض استمرار القمع خاصة وأن المبررات التي كانت تقتضيه قد زالت ويصرح بأن: الحاجة والعوز الذي رافقته كل الحضارات السابقة بشكل قصدي أي كان منظماً بشكل لا يوزع فيه المنتج الانتاجي على أعضاء المجموعة حسب مصالحهم الفردية.⁽²⁾ وهنا يدرك حضور إرادة السيطرة وتكيفها لعامل الندرة، وهو ما يسميه ماركوز بتنظيم الندرة أي الإبقاء على العامل دائماً حاضراً. "فقد تضاعف عبر تاريخ الحضارة، الإرغام الغريزي الذي فرضه العوز بالإرغامات التي فرضها التوزيع الطبقي للعوز والعمل، إذن أن مصالح التسلط تضيف كبتاً متمماً إلى تنظيم الغرائز الواقعة تحت سيطرة مبدأ الواقع"⁽³⁾ غير أن عامل الوفرة والرفاهية والانتاجية المتزايدة أو عامل المردود يصبح دعامة قوية لرفض حتمية الممارسة القمعية، لأن المجتمع الصناعي المتقدم قد وصل إلى مستوى عال من المعيشة مما يجعل دوام القمع غير مبرر، وإلا أن ذلك لن يتم لأن هذه الممارسة تحولت من القضاء على النقص إلى مضاعفة القدرة على السيطرة والقضاء على طموح الإنسان إلى الحياة أحسن، وفي ذلك سيطرة الإنسان على الإنسان. لأن القمع لم يستعمل للتغلب على ذلك النقص وإنما لتعزيز تلك السيطرة بصفة خاصة.⁽⁴⁾

وهكذا في نظر ماركوز أن القمع المتزايد يخص المجتمعات المعاصرة القائمة على الانتاجية والتنافس، لأنه فقد مبررات وجوده والاستمرار في اعتقاده اتهام يوجه للمجتمع الصناعي، وتحويل لغايته نحو السيطرة التي تصدر كينونة الإنسان وحرية. وعلى هذا الأساس يؤكد ماركوز إمكانية حضارة غير قمعية، ضد تشاؤم فرويد، ويبرهن على ذلك بأن:

¹ - محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 134.

² - Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, p 44.

³ - هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 50.

⁴ - محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 134.

- تزايد القمع الموجود في المجتمعات الصناعية ليس له مبرر.
- دخلت الحضارة في ديكالكتيك مميت ولا يمكن (لهذا الديكالكتيك) أن يزول إلا بتحقيق تزايد القمع هذا والذي لم يتوصل، حتى إلى عرقلة شحنات العدائية الناتجة عن الكبت الجنسي.
- تخفيض وتيرة العمل القسري.⁽¹⁾

إن القمع الزائد في المجتمع الصناعي المتقدم تكنولوجيا يرتبط لدى ماركوز بمبدأ آخر يسميه مبدأ المردودية *le principe de rendement*، وهو يعتمد على الإنتاجية والقدرة على منافسة الآخرين "إنه مرادف لإكراه متشدد ولشحنة فائضة تسمان الحضارة الصناعية المتقدمة التي يحركها مبدأ الانتاجية أو مبدأ المردود"⁽²⁾. كما أنه مبدأ تاريخي اجتماعي تتدرج فعاليته ضمن نظام كامل من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تترجم في جملة من القوانين والعلاقات التي تقوم على بلورة مصالح قوى السيطرة.

ولهذا فإن العلاقة بين مبدأ القمع الزائد ومبدأ المردود ليست منفصلة، بل إن القمع الزائد الذي يعاني منه الإنسان المعاصر قد ينتج عن مبدأ المردود الخاص بالمجتمع الصناعي المتقدم، ومنه إذا كان فرويد يقيم العلاقة بين عامل العوز والقمع، فإن ماركوز يغير طرفي المعادلة لتصبح انتاجية متزايدة تساوي قمعا متزايدا: "وبالتالي فإننا في اتجاهنا نحو توضيح امتداد وحدود القمع الطاعي على الحضارة المعاصرة ينبغي لنا أن نضعه بالاستناد إلى مبدأ الواقع الخاص الذي كان قد تحكم بأصول ونمو هذه الحضارة وندعوه بمبدأ المردودية"⁽³⁾.

ومن هذه الإضافات التي قدمها ماركوز يمكن القول إنها مقترنة بالمستوى الحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات الصناعية المتقدمة، حيث ربط بين القمع المتزايد ودرجة التطور الحضاري. ولكن على الرغم من أنه توجد في هذا المجتمع كل الشروط والإمكانات العلمية والتقنية التي تسمح بقيام مجتمع خال من القمع والسيطرة فإن ما وقع بالفعل هو ازدياد السيطرة، ولكنها اتخذت صور مغايرة تماما عما كان سائدا من قبل، حيث امتد العمق والتحدّر إلى جانب جنسي، فما هي آليات القمع المطلقة على الجانب الغريزي؟ وما هو موقف ماركوز من مسألة القمع الجنسي؟.

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر ص 104.

(2) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 134.

(3) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 54.

4- مسألة القمع الجنسي:

لو تتبعنا أثر القمع في المستوى الفردي على مدى التاريخ - في رأي ماركوز - لوجدنا أنه يتسبب في تحويل نزوات الفرد وتغيير أهدافها، فهو يطبع تطور حياة الفرد بتخل كلي عن الاشباع وبسيادة مبدأ الواقع على مبدأ اللذة، وسيحدث هذا التفاوت تغييرا عنيفا في حياة الذي سيرغم على التخلي عن اللذة العارمة، والخضوع إلى مقتضيات الواقع والمجتمع الإنساني. ويتقدم مبدأ الواقع وهو القاعدة التي ظهرت الحضارة في ظلها حسب فرويد،⁽¹⁾ لأن قمعية هذا المبدأ، تتمثل في أنه يحوّر جوهر اللذة ذاتها ويقضي إلى الخضوع للنزوات ويقول ماركوز "فالغرائز الجنسية تحتفظ بعلامة مبدأ الواقع إذ يتم تنظيمها عن طريق سحقها بوظيفة الإنسان"⁽²⁾.

لقد تبني ماركوز مسألة الجنسية La sexualité في ظل التأثيرات المختلفة للعقلانية التكنولوجية، ومن هذا المنطلق نجد ماركوز ينظر إليها من خلال منظار القمع أيضا، وبطريقة غير مكشوفة بحيث "تكون العضوية مكيفة سلفا بشكل تقبل معه تلقائيا ما هو معروض عليها"⁽³⁾. ومنه يربط ماركوز بين الجانب الجنسي ومبدأ المردود أو الانتاجية ليرز أن الجنس يتخذ صيغة السلعة التي تنتج بالجملة وتباع وتشتري أي "تتخذ من الجنس سلعة تنتج بالجملة وتباع وتشتري بالسوق، وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس والتلهيل لها، وفرضها على الأذواق فرضا"⁽⁴⁾ وبذلك تتحول الجنسية إلى قيمة تبادلية تتداولها المحلات الاباحية، والملاهي، والأفلام الجنسية الخلاعية porno، وتكف حينئذ عن أن تكون مصعدة لتصبح مبتذلة ومشوهة. إن الحرية الجنسية، على هذه الصورة، ليست حرية مزيفة، يقول ماركوز "والواقع أن هذا التحرر المزعوم يخدم القمع العام الراهن أكثر مما يناوئه"⁽⁵⁾. على هذا المنوال ماذا نقول عن الحرية الجنسية الزائفة في الحضارة الغربية؟.

(1) فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، ص 445.

(2) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 50.

(3) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 110.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 121.

(5) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 110.

إن عملية إحالة النشاطات الإنسانية إلى أشياء واستلاب الإنسان امتدت من المجال الاقتصادي والاجتماعي إلى الحياة الجنسية أيضا، ذلك أن الجنس أصبح هو الآخر وسيطا لوكالات الدعاية والاعلان، بدلا من أن يكون تلبية لحاجة نزوية طبيعية، وأصبحت له قيمة سلعية "إن مستخدمات المكاتب (الفاتنات) والبائعات (الفاتنات) والمدراء الشبان والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة.⁽¹⁾ إن السماح ببعض مظاهر الجنسية أو هذا التحرير المزعوم يخدم مصالح النظام الاجتماعي لأنه لا يشكك فيه ويدافع عن الوضع القائم، فيوجه الليبيدو توجيهها اجتماعيا يقضي بجر الأفراد إلى نسيان ما هم عليه من تبعية وخضوع، ولذلك يصبح في الواقع منصاعا لمنطق التبادل والاستهلاك، ويقول ماركوز موضحا ذلك: "فالجنس قد يصبح قد اندمج بالعلاقات العامة وبالعلاقات العمل، ومن هنا فهو يستفيد على ما يبدو من تلبية أكبر، ولقد أتاح التقدم التقني وطرز الحياة الرغيدة امكانية إدخال عناصر ليبيدية في انتاج البضائع وتداولها".⁽²⁾

وبناء على هذا التفسير أصبح الجنس قيمه تبادلية تجارية أفرغت من محتواها الحقيقي، باعتبارها غريزة إنسانية تمثل بعدا إنسانيا هاما، فالحرية الجنسية المتاحة للإنسان المعاصر، ما هي إلا حرية مزيفة، ذلك أنها تتم في حقيقة الأمر عن المكشوف أو عن الاختفاء بالقمع الزائد والسيطرة التي يعانيتها، وبالتالي فإن الحرية الجنسية الممنوحة في رأيه تعمل في صالح السيطرة أكثر من أن تكون في خدمة سعادة الإنسان.

صحيح أن المجتمع الصناعي المتقدم لا يمنع الجنسية، لكنه يربطه بالعمل المستلب Travail aliéné لذا يصف ماركوز هذا العمل بقوله: وهو عمل منظم يستغرق حلّ وقت الإنسان، وهكذا لا يعيش الفرد حياته الخاصة، ولا يتمتع فيها كما يحلو له.⁽³⁾

فالعامل إذن في المجتمع الصناعي المتقدم هو استلاب واغتراب مس وقت فراغ الأفراد، والهدف من وراء هذا العمل هو سحب العضوية l'organisme إلى حيز أو دائرة العمل المنهك، وإلى التخلي عن حقها في اللذة، هذا هو منطق المجتمع الصناعي المتقدم، الذي صار يفرض القمع الشامل على الجنس من خلال تضيقه الشديد لمجال الممارسة الجنسية.

(1) هريرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 110.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 136.

وفي هذا الصدد يرى ماركوز أنه -بحكم تنامي السيطرة- لم يكن بإمكان الفرد الذي يعيش في المجتمع المعاصر أن يشعر باللذة ويستمتع بها إلا لفترة محدودة، وبشكل مجزأ فما يفرض عليه من عمل استلابي لوقت طويل، ومن خلال هذا التقلص والانكماش الغريزي وحرمانه من اللذات والمطالب الحيوية غير القابلة للتوفيق مع المجتمع القائم فيتولد التنوع الجنسي. (1)

وهكذا لم يعد الإنسان المعاصر حراً في ظل هذه الظروف الجديدة التي تزعم أنه حقق أكبر قدر من الحرية الجنسية للأفراد، فالواقع أن هذه الحرية وهم وزيف كما ذكرنا سابقاً، فحرمان الجسد من جنسيته وتحويله من أداة لذة إلى أداة كد وعمل مستمر، وبصبح العمل مثلاً يشير ماركوز: هو أساس الوجود ذاته وتجريد الحياة الجنسية (الشبقية) إلى مستوى الحياة الاجتماعية، (2) أي باختصار يصبح العمل نقيض مبدأ اللذة، وهكذا ما يبقّي "من وقت فراغ" Free-time، أن يكون بمقدوره التمتع بأكثر من لذة مؤقتة، وبشكل مجزأ، (3) فحتى وقت الترفيه والتسلية past-time وقع تحت منطق التوجيه l'orientation والاختضاع الذي تمارسه سياسة النظام القائم على السيطرة والقمع، فيعرف المجتمع الصناعي المتقدم إذن: "تعبئة الليبيدو هذه وإدارته يمكن أن يفسر إلى حد كبير الخنوع الإرادي، غياب الإرهاب، الانسجام المسبق بين حاجات الأفراد والطموحات والأهداف، الرغبات المطلوبة اجتماعياً". (4)

إن هذه الإيديولوجية القائمة في المجتمع الصناعي المتقدم تختلف نوعياً عما كان سائداً في المجتمعات ما قبل التكنولوجيا، لأنها تعتمد في عملية الانصياع والتوجيه على طرق ووسائل جد مؤثرة، تتمثل في جملة من وسائل الاعلام والاتصال التي قد تستعمل باسم التحرر الجنسي، في بث الأفلام الخليعة ونشر الصور الجنسية، وتحول الجنسية إلى قيمة تبادلية تتداولها (المحلات الاباحية)، فهل هذا هو التحرر الجنسي المزعوم في المجتمع المعاصر؟.

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 112.

(2) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 51.

(3) محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ص 137.

(4) Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, beacon press Boston, 1966, p 78.

إن السماح ببعض المظاهر الجنسية و ببعض الملاهي في المجتمع المعاصر، لا يحول دون الجواب عن السؤال المطروح أعلاه بأنه تحرير مزيف و وهمي، كما أنه ينبغي أن ندرك أن التحرر المزعوم يخدم بالدرجة الأولى مصلحة النظام الاجتماعي، لأنه يساند ويدافع عن الوضع القائم، فيوجه الليبدو *la libidou* توجيهها و يسيّسه سياسة تدفع الناس إلى نسيان ما هم عليه من تبعية و خضوع. و يؤكد ماركوز على هذا بقوله: "يتم الاغواء بصورة تجذب الخضوع، و تضعف عقلانية الرفض". ولكن هذا كله أصبح يتم اليوم باسم الحرية التي تتشوق بها العقلانية التكنولوجية السائدة في المجتمعات الحالية والتي توهم الناس بأنها ستحقق سعادتهم ورفاهيتهم و خاصة تلبية حاجاتهم و رغباتهم الجنسية منها. وفي هذه الظروف سيكون ضمير الإنسان سعيدا يقول ماركوز موضحا ذلك: إن الضمير السعيد الذي يعتقد بأن الواقع عقلائي و بأن النظام يلبي الحاجات، هو خير مثال على الامتثال الجديد، و الامتثالية الجديدة إلى السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التكنولوجية وهي جديدة لأنها عقلانية إلى درجة لا سابقة لها. (1)

إذن الضمير السعيد في ظل المجتمع المتقدم يعتقد بأن الواقع الذي يعيش فيه الإنسان عقلائي، و أن النظام القائم يلبي حاجاته المادية و خاصة الحاجات و الدوافع الجنسية، بيد أن هذا التحرر الجنسي لم يزد إلا سيطرة تخنق الإنسان و دوافعه، و هذا وفق توجيهات المجتمع من خلال تنظيم الحياة الجنسية تنظيما قمعيا زائدا يتميز بالتقلص في المكان و الزمان الذي يقضي على الاشباع التام للذات. و بهذا المعنى فإن مظاهر التحرر الجنسي حسب ماركوز زادت في تكريس السيطرة، التي لم يعرف لها التاريخ الإنساني مثيلا، لأنها أصبحت تمارس على الإنسان باسم الحرية و خاصة الحرية الجنسية، وفي هذا السياق يؤكد أنها ليست إلا حرية وهمية و مزيفة، فما يحدث الآن هو ظاهرة إزالة تصعيد القمع *la désublimation dépression* الذي فقد تلك الاستقلالية التي كانت تميزه، و حسب ماركوز مصطلح التصعيد الذي صاغه فرويد ليس حلا و ما هو إلا "شكل من أشكال الاستلاب و القمع". (2)

(1) هريرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 121.

(2) Herbert Marcuse, **Liberté et Théorie des pulsions**, culture et société, t1, de Gérard Billy, Daniel Bresson, et Jean-Baptiste, éd : de minuit, p 347.

لنقل تلخيصا للموقف الماركوزي من مسألة القمع الجنسي، إنه يرى فيه إذا كان المجتمع يزعم بأنه حقق تحررا جنسيا وحرر الإنسان المعاصر من عمليات الكبت العضوي والخنوع الجنسي، التي كان يعاني منها الإنسان في عصر ما قبل التكنولوجيا، فإن هذه الحرية في حقيقة الأمر حرية مزيفة كما ذكرنا سابقا، إذ جعلت الفرد منصاعا وخاضعا للمجتمع، وامتنعت قدرته على الرفض والمعارضة وجرّد من كل أبعاده، وهذه بواسطة تأثيرات ثاقبة للعقلانية التكنولوجية.

وهكذا يعتقد ماركوز بأن الحضارة المعاصرة، لا تختلف من حيث الجوهر عن أي حضارة مرّت بها البشرية، بل إن هذه الحضارة، من حيث القمع أظع وأشدّ تنكيلا بالإنسان المعاصر، "وإذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تمتاز بالسيطرة السياسية والتكنولوجية على العوامل المتعالية في الوجود الإنساني، فإن هذه السيطرة تتوكّد أيضا في دائرة الغرائز"⁽¹⁾. لقد وجد ماركوز أن الإنسان في حاجة إلى ثورة جديدة، تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية، ثورة تعيده إلى قيمة السعادة والحيوية، وترد إليه وعيه بالغريزة، وعليه تقع مسؤولية نفي الحضارة القمعية في محاولة لإيجاد حضارة جديدة تخلص تماما من القمع، يتحقق فيها إشباع جنسي كامل.

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن الحرية الإنسانية في ظل الامكانيات العلمية التكنولوجية المتاحة يمكن إطلاقها عن طريق تحرير الغريزة الجنسية وترك المجال مفتوحا أمامها لكي تعبر عن نفسها بنفسها، بدلا من أن يتم التعبير عنها على شكل نظام اجتماعي ليس في وسعها أن تعترف به كنظام خاص بها. بل لابد أن تتحرر من هذا التخلي والزهد الباطل، وهكذا اعتقد ماركوز أنه لابد من تحرير الغريزة الجنسية إذا أريد تحرير الإنسان.⁽²⁾

(1) هريوت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 111.

(2) ماكننير السدير، ماركوز، تر: عدنان كبالي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1971، ص 74.

5- الحضارة بين السلطة والعنف:

لقد كان تفسير ماركوز للحضارة تفسيراً يقوم على معطيات نفسية وجنسية، لكنه يختلف عن تفسير فرويد، فهذا الأخير يعتقد أن الطاقة التي تجعل قيام الحضارة أمراً ممكناً إنما هي طاقة مستمدة من الخبرة الشهوانية. إن الجنس يمكن تصعيده إلى أنشطة ثقافية واجتماعية، ولكن هذه العملية تتم على حساب لذة الفرد وسعادته، وبهذا يصبح التسامي أولوية نفسية وليست تحقيقاً إيجابياً للنزوة الجنسية، وذلك يعني أن الحضارة أو الثقافة تقوم على كبت النزوات الجنسية واحباطها، ولذلك تظل في جوهرها ذات طابع قمعي تحويلي -كما ذكرنا سابقاً-، بينما ماركوز يرفض فكرة القمع مؤكداً أن تحرير الغريزة الجنسية هو المساعد على بناء وتقدم الحضارات، حيث تقول الباحثة إيمان حميدان في كتابها "فلسفة الحضارة عند هربرت ماركوز: لقد مثل ماركوز بمشروعه الفلسفي حماية منقطعة النظير لقيام حضارة انشائية قائمة على إيروس ويسودها الحب والانسجام والوفرة لصالح لكامل ملكات الإنسان الحسية التي تجعل منه حراً وسعيداً.⁽¹⁾

وبهذا فزوال القمع يكون فقط بتحرير الإيروس، ولا يمكن أن نقضي على القمع إلا بالقضاء على التسلط وهنا تكمن المشكلة عند ماركوز حيث إن قوى التسلط تحدّ من تحقيق الغريزة، مما يؤدي إلى قمعها والقضاء على الحرية، والنتيجة "أن الصراع القائم بين الجنسية والحضارة ينمو، وينمو معه التسلط في نفس الوقت، وتمتد هيمنة مبدأ المردود، ويتحول الجسم والفكر إلى أدوات العمل الإنساني"⁽²⁾. وينجم عن التسلط تحوير أشكال الاشباع التي يرفضها، وهكذا سيؤدي قمع الرغبة الجنسية لدى الفرد، الذي أضحي ضرورياً بفعل مقتضيات الحياة المتحضرة إلى أمراض نفسية.

وعلى هذا الأساس ومن خلال تحليله لعلاقة السلطة بالعنف والحضارة، يستخدم ماركوز كثيراً مصطلحات السيكلوجيا كالقمع والحب والليبيدو (الغريزة الجنسية) وغيرها. وفي هذا الصدد يقول "لقد استطاعت السيكلوجيا أن تنمو وتتقق، باعتبارها نهجاً قائماً بذاته، مادام الروح والفكر قادرين على الدفاع عن ذاتهما ضد السلطة العامة"⁽³⁾، ولا يمكن فهم الحضارة

⁽¹⁾ إيمان حميدان، فلسفة الحضارة عند هربرت ماركوز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 2005، ص 51.

⁽²⁾ هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 50.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 05-06.

إلا في ضوء التحليل النفسي لنموها. لذا وجدنا ماركوز يبدأ مشروعه الفلسفي لإيجاد حضارة لا قمعية بدراسته للحضارة الغربية، والتي يؤكد أنها لا تسمح في الوقت الراهن بقيام هذا النوع من الحضارة غير القمعية، لأن الحضارة السائدة تقوم بالأساس على القمع، وتمنع من تفتح ملكات الأفراد التي يمكن أن تبني الحضارة وفقا لمعقولية لا يسود فيها العنف والقمع والتسلط، ولا نظام دكتاتوري (ارهابي) يقضي على كل تفكير و"وعي"، ويرفض النقد ويهيمن على كل الأجهزة ويجعل الإنساني أحادي البعد في ثقافته الاستهلاكية وسلوكه الموافق للنظام، وأفكاره غير التحررية. وهنا يخضع المجتمع للعبودية وتدمج جميع فئاته، فلا تتحرك عجلة التاريخ، لأن هذا الأخير يتطور بالصراع بين الأضداد أو التناقض، خاصة بين السلطة والمجتمع، وقد يتخذ هذا الصراع أشكالا كالتمرد والثورة والعنف ومنه نتساءل: لماذا يرتبط العنف بالسلطة؟ ولماذا هو في علاقة جدلية مع السلطة؟.

إذن سنتناول امتداد هذه المسألة في أبعاد حضارية تقوم على التحرير، وبالضبط تحرير الغرائز، لأن قمعها حسب ماركوز يولد الاضطهاد والقهر والتسلط، وغياب العقل وثقافة المعارضة وهذا كله يؤثر في الحضارة والمجتمع والإنسان.

لأن ماركوز يعتبر الحضارة الغربية ممثلة في النظام الرأسمالي خاصة حضارة قمعية تسلطية تقضي على أية محاولة اشباع للحاجات وللغرائز، وبالتالي، فهي ضد الحرية والتحرر، وهو ما تؤكد الباحثة إيمان حميدان في دراستها لفكرة القمع بين ماركوز وفرويد عندما تقول: "لقد طرح ماركوز امكان بناء حضارة لا قمعية، يرفع القمع الحضاري عن الفرد وغرائزه الجنسية كخطوة أولى لإقامة مجتمع قائم على نظم متحررة، من القهر والقمع بمختلف أشكالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية".⁽¹⁾

لكن التحرر الماركوزي سواء كان سياسيا أو اقتصاديا أو غريزيا (جنسيا) لابد أن يسبقه تحرر فكري لأن النزعة التسلطية تحارب تحرير الفكر والوعي، وهذا نجده في كل الأنظمة، خاصة منها الشمولية أو (التوتاليتارية). لهذا كان التحرر الغريزي يفترض التحرر الفكري لاسيما وأن الصراع ضد حرية الفكر والابتكار، قد أصبح أداة تسلطية للنزعة الكليانية* سواء كانت ديمقراطية أو تسلطية"⁽²⁾.

(1) إيمان حميدان، فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركوز، ص 07.

* الكليانية: نظام سياسي ذو حزب واحد لا يقبل أية معارضة منظمة وفيه تسيطر السياسة سيطرة صارمة على جميع المظاهر الأمة وطاقاتها المنتجة. انظر: سهيل إدريس، قاموس المنهل، دار الآداب للنشر والتوزيع، 2002، مادة "كليانية".

(2) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 10.

فالوعي هو شبح السلطة المخيف لأنه أساس التحرر والقضاء على التسلط والقمع، لكن هل تقوم الحضارة على صراع المتناقضات بين البناء والهدم، بين العنف والسلطة، وبين القمع والتحرر؟.

وهل الترابط بين الحرية والقمع، بين الانتاج والتدمير، بين الطغيان والتمتع، يؤلف واقعا المبدأ الذي تقوم عليه الحضارة؟.

ماركيوز، كما أشرنا سابقا، يخالف فرويد في أن الحضارة تناقض سعادة وحرية الفرد، وخلافا لذلك يؤكد أن مبدأ الغريزة لا يتناقض مع الواقع وبناء الحضارة على خلاف فرويد، هذا الأخير الذي يؤكد "أن ما نسميه حضارتنا هو الذي يحسن بنا اتخاذ مسؤولا عن بؤسنا إلى حد كبير، وأن إيمان الحضارة هو الرجوع إلى الحالة البدائية يكلف لنا قدرا أعظم من السعادة"⁽¹⁾. وكأن فرويد يدعم نظرية جان جاك روسو* من أن المدنية أفسدت الإنسان، ولتحقيق الإنسان لرغباته وسعادته ما كان عليه إلا أن يعود إلى عصر ما قبل الحضارة، أو أن لا يخضع لأي قانون، مادامت المدنية لا تتجه نحو تحقيق الإنسان لرغباته وغرائزه، لكن وبما أن الإنسان انتقل إلى عصر الحضارة -كما يؤكد فرويد- فما عليه إلا أن يجمع جميع رغباته التي تجد الرفض والمقاومة من طرف سلطة المجتمع، فيحدث لديه كبت قد ينفجر في شكل أعمال من العنف والشذوذ، وهذا في الحقيقة ليس ضد سعادته وحرية على نقيض الفكر الفرويدي، بينما ماركوز في دراسته أثبت أن الحياة البدائية هي التي كان فيها الأب يمارس التسلط وكانت بالتالي الغرائز تقمع، لأن الأب في المجتمع الابتدائي كان يختار السلطة واللذة (كما ذكرنا سابقا في بداية الفصل من هذا البحث) مما نتج عنه القمع، وهنا بدأ تاريخ التسلط أو جدلية العنف والسلطة والحضارة منذ الأشكال الأولى للحياة البدائية، والتي كان فيها الأب هو ممثل قوى التسلط، حيث يعبر ماركوز عن هذا بقوله أن: "الأب الابتدائي، باعتباره نموذج تسلط، ابتدأ برد الفعل عبر سلسلة من مواقف خفض العبودية والعصيان، والتسلط المتجدد الذي يسم تاريخ الحضارة"⁽²⁾.

(1) سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، ص 44.

* فيلسوف فرنسي: 1712-1778 - من أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي، إميل، الاعترافات.

(2) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 24.

وهنا يوضح ماركوز كيف نشأ النظام الذي قام في أساسه على التسلط -ومنذ القديم- في جدلية الفرد المقموع والسيد القامع وظهور العصيان والتمرد والعنف كوسائل رفض وتعبير، وإذا "ومنه قيام للتسلط فيما قبل التاريخ، على إثر أو العصيان، فإن القمع في الخارج قد عاضده القمع من الداخل، فالفرد المقموع يقوم بعملية (اندماجية) لساتته ومؤسساتهم داخل جهازه العقلي الخاص. وينتقل الصراع ضد الحرية إلى داخل نفسية الإنسان على صورة قمع ذاتي "للفرد المقموع" وبذلك يدافع قمعته الذاتي عن ساداته وعن مؤسساتهم"⁽¹⁾.

وهذا النموذج البدائي الذي قاد إلى التسلط والعبودية هو نفس النموذج الذي نجده في الحضارة الغربية المعاصرة وبأسلوب مغاير، ولقد وجه لها ماركوز نقدا وما خلفته من مأساة، حيث نجد تسلط النظام الرأسمالي وقمعه لرغبات الأفراد أدّى إلى دمجهم في حضارته وثقافته الاستهلاكية، وهذا أدّى إلى التفكير آليا في العنف والثورة من أجل التعبير بعد أن وجد الفرد نفسه في قمع تجاوز القمع الخارجي ليتحول لديه إلى قمع داخلي، حتى أنه أصبح يمارس قمعه بنفسه على ذاته ورغباته، وعليه لقد جمعت الحضارة الغربية في مرحلتها الصناعية جميع المصادر المادية والثقافية الضرورية لتجسيد هذه الفكرة (تحويل القمع الخارجي إلى قمع ذاتي) غير أن المؤسسات الاجتماعية القائمة تمنع تحقيق هذه الفكرة لأنها تغذي الظلم والاستغلال والقمع وبالتالي لابد لهذه المؤسسات أن تهدم كي تتحقق وعود الحضارة الغربية.⁽²⁾

وإذا كان ماركوز في تحليله للحضارة يختلف مع فرويد إلا أنه يستفيد منه كثيرا، ذلك أن فرويد "كشف عن الشرور التي تشكوها الحضارة الغربية، بل ومرضاها وانتقالها من "الحروب" إلى الاضطهادات الشاملة، ومعاداة السامية والمجازر والتعصب، وحماية "الأضاليل" بواسطة العنف: أي العناء والمرض والبؤس تتزايد مثلما تتزايد الثروة والمعرفة"⁽³⁾. وللقضاء على هذه المعاناة وهذه الشرور والأمراض في الحضارة يرى ماركوز أنه لابد من تحرير الإيروس للحصول على حضارة غير قمعية تعبر عن رغبات الأفراد وتحقق إنسانيتهم التي قضت

(1) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 24.

(2) هريرت ماركوز، الماركسية السوفياتية، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1965، ص 169.

(3) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 91.

عليها رأسمالية الاحتكارات، والآلة التقنية التي نجدها في يد يمتلكها النظام، وبهذا فقد تستطيع الحضارة وبهذا الأسلوب فقط أن تحقق تحرراً مقبولا لطاقة الإنسان الغريزية التي كانت دائما منطلقا لكل تسلط. وإلى هنا يقوم ماركوز بنقد فرويد في فلسفة الحضارة، من حيث إن وعي التسلط يقود حتما إلى التمرد لا زيادة هذا التسلط المفضي إلى القمع أكثر والقضاء على الحرية ولهذا نجده يقول عن نظرية فرويد مؤكدا أن نظرية فرويد تتمركز حول دائرة تكرارية هي "تسلط تمرد تسلط" غير أن التسلط الثاني ليس مجرد تكرار الأول. فإن هذه الحركة الدائرية تنشئ تقدما في التسلط. (1)

وعليه، يحلل ماركوز كيف انتقلت الحضارة من حالة السيطرة الأبوية، إلى ظهور النظام السلطوي الذي أصبح فيه الفرد تابعا له بفضل ممارسة هذا النظام لما يسمى العنف المشروع، حتى يضمن تبعية الأفراد وولاءهم له. لكن تبقى وسيلة هذا الولاء وهذه التبعية تعتمد على العنف، وبهذا فـ "العنف المادي والشخصي يبقى أداة حتمية لتطبيق هذه التبعية" (2) وما الإرغام الذي يمارس في قوى التسلط على مجموع الأفراد، حسب ماركوز إلا وسيلة من أجل حماية نظام التسلط القائم من الانحلال، ولذلك فعلى الحضارة أن تدافع عن ذاتها ضد أدنى احتمال عن إمكان قيام عالم حر. (3) والمقصود بالحضارة هنا، الحضارة التي تفرض التسلط وتقمع رغبات الأفراد من التحقق وهذا يجعل -كنتيجة- من النظام أكثر قوة وأكثر سيطرة على الأفراد ورغباتهم، بل وغرائزهم، مما يسهل عليه القمع ويجعل بالتالي أية محاولة للثورة والتحرر والعنف ضده تغدو محاولة عاجزة وضعيفة بل وفاشلة، لأن النظام محصن من كل جوانبه، وخاصة بعد أن أحكم سيطرته على المنظومة الاجتماعية، وعليه كان التماسك الاجتماعي والسلطة الإدارية هما من القوة بحيث تحميان النظام من أي اعتداء مباشر عليه. (4)

(1) هيريت ماركوز، الحب والحضارة، ص 102.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 106.

(4) المصدر نفسه، ص 114.

ولقد لاحظ ماركوز أن سيطرة النظام وتسلطه جعل المفاهيم تتغير في حضارة قمعية بنيت على التسلط بالأساس، حتى أصبح ارهاب النظام بناء في نظر الأفراد المتسلط عليهم، والتدمير إنشاء للحضارة وهذا خلط في الحقائق والمفاهيم حسب ماركوز، كما أن هذا التشويه للمفاهيم يخدم بالضرورة مصالح النظام وسنعالج هذه النقطة في الفصل الموالي من هذا البحث. إن المفاهيم تم تشويهها من طرف النظام، حتى يحافظ هذا الأخير على الوضع القائم ويقضي على أية محاولة تغيير، خاصة وأن التغيير ينطلق من الوعي الصحيح للمفاهيم والواقع.

وفي هذا السياق، لابد من إعادة النظر من جديد في كيفية بناء الحضارة، والتي إذا ارتبط بناؤها بالأفراد وحاجاتهم ورغباتهم وغرائزهم، خلقت لديهم بالضرورة ثقافة جديدة ترفض هذا التسلط وسيتغير النظام حتما، أما عن البناء الحضاري الجديد، فينبغي أن ينطلق من أسس تحررية وحساسية جديدة تحترم الإنسان في كل أبعاده، وتكون في خدمة حاجاته التي كبتت والتي قمعتها الحضارة السائدة، هنا فقط سنحصل على حضارة لا قمعية، والواقع المعيش يؤكد أكثر "أن الروابط الحية بين الفرد والحضارة قد تراخت، فلقد كانت هذه الثقافة (الحضارة) في الفرد ومن أجله، نظاما من الاحباطات التي خلفت وتخلف باستمرار القيم والمؤسسات المتسلطة"⁽¹⁾ لأن حضارة المجتمع الاستهلاكي قادت المجتمع إلى قبول ثقافة التسلط النمطية، وعليه كان بالتحديد في تحرير الإيروس من الاستغلال العنيف تحريرا للحضارة، وتحقيقا للسعادة وقضاء على القمع السلطوي والبؤس، لأن هذا التحرير في الحقيقة ما هو إلا تحرير الطبيعة من السيطرة والاستغلال العنفي.⁽²⁾

وهنا يخالف ماركوز الرأي الذي يعتقد أن تحرير الغرائز سيقود إلى مجتمع عنيف وإلى تدمير للحضارة، ويرى أن قمعها كان ولا زال هو الدافع للعنف والتدمير والتمرد والثورة "ومن الظاهر أن هذه الأبعاد تطابق التنبؤ القائل بأن التحرر الغريزي سيقود إلى مجتمع تسيطر عليه الأهواء الجنسية العنيفة، وهذا يعني غياب المجتمع كله"⁽³⁾. إن المجتمع لن يغيب ولن يزول بتحرير الغرائز، بل العكس لابد من توافر سلطة غير قمعية لبناء حضارة تتحقق فيها

(1) هيرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 207.

(3) المصدر نفسه، ص 219.

إنسانية الإنسان، ويزول القهر والاضطهاد والقمع بكل أشكاله، ولن يتحقق ذلك إلا بقيام سلطة شرعية معترف بها من طرف الأفراد، الذين يخضعون لها بكامل إرادتهم، مادامت هذه السلطة وما وجدت إلا لخدمتهم وتلبية رغباتهم وحاجاتهم وهو ما يؤكد ماركوز بقوله "وحتى تستقيم وظيفة وحضارة "راشدة" فلا بد من توافر عديد من الاستعدادات المتناسقة. وتقضي هذه التدابير بدورها، قيام سلطة معترف بها وقابلة لهذا الاعتراف (...) ومنه الحضارة تتوقف إلى حد بعيد على توافر سلطة عقلانية، قائمة على أساس المعرفة والضرورة وتتجه إلى حماية وحفظ الحياة"(1).

إذن فالعلاقة بين الحضارة ووجود سلطة شرعية وضرورية هي علاقة تكاملية لا علاقة تناحرية، هذه العلاقة الضرورية ستقود حتما إلى حضارة لا قمعية تجسد الحرية. ولقد كانت هذه الفكرة هي الفكرة الأساسية لماركوز ولمدرسة فرانكفورت* ، والتي وجهت نقدا للحضارة الغربية بعد ما أصبحت حضارة تقف عائقا أمام الأفراد في تحقيق وجودهم الحقيقي لا الزائف وتأكيد حريتهم وتحررهم وإنسانيتهم لماذا؟ "لأنه حضارتهم الغربية قد ضلت طريقها وتزايدت سرعة اندفاعها إلى هاوية اللاعقل، لذا فقد سيطرت عليهم فكرة الخلاص والكفاح من أجل الوصول إلى عالم الأفضل تسوده الاستتارة والرشد ويختفي فيه القهر والقمع والاضطهاد"(2). ولأن تاريخ الإنسان هو تاريخ حضارته كان لابد من الكفاح من أجل حضارة أفضل وأرقى وأعلى تتجسد فيها كل مقومات الإنسانية، ومطامحها، ولأنه كما يقول صموئيل هنتجنتون (samuel.huntington) في كتابه: صدام الحضارات "التاريخ الإنساني هو تاريخ الحضارات ومن المستحيل أن نفكر بتاريخ الإنسانية بأي معنى آخر"(3). وإذا كان تاريخ

(1) هيرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 243.

* مدرسة فرانكفورت **Franfurt school**: لم يطلق المسمون هذه التسمية على مؤسستهم، بل نقادهم ذلك أن التسمية التي تبنوها هي النظرية النقدية، وتعود بداية نشأتها إلى سنة 1923، ومن أهم الأعضاء المساهمين في وضع النواة الأولى لهذا المعهد نجد فليكس وايل 1898-1975 -Felix weil، وكان المسعى الرئيسي لرواد النظرية النقدية هو تأسيس فلسفة اجتماعية دورها أو محورها الأساسي، فهم الحياة الاجتماعية والاهتمام بالمشاكل الاقتصادية في المجتمعات المتقدمة التي تسودها الصراعات. انظر: كتاب توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، طرابلس، دار أوبا، 1998، ص 19.

(2) عمر مهيل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، بيروت: الدار العربية للعلوم، الجزائر، منشورات الاختلاف، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط، 2005، ص 297.

(3) صموئيل هنتجنتون، صدام الحضارات، تر: طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، ط2، 1999، ص 67.

الإنسان هو تاريخ حضارته، فتاريخ الحضارة هو بدوره تاريخ للثقافة*، لهذا كثيرا ما يربط ماركوز الحضارة بالثقافة فعنده لا يمكن أن تنشأ هكذا بل "إن بلوغ أهداف الثقافة أو الاقتراب منها يتم عن طريق القساوة والعنف"⁽¹⁾.

وما الثورة على السلطة إلا ثورة على ثقافة التسلط المخرجة من الحضارة، وبما أن السلطة القمعية تنشئ ثقافة تخدم مصالحها، فإنها ثقافة القمع والاضطهاد والتسلط والسيطرة، أما الأفراد حسب ماركوز فهم ضحايا لبنية السلطة التي أسست ثقافة زائفة موهمة إياهم بأنها الحقيقة، ولذا نجد السلطة تخاف شبحا اسمه شبح الثورة الثقافية التي قد تعود إلى التغيير وإلى مجتمع جديد، بل وحضارة جديدة والسبب هو طابع هذه السلطة الاستهلاكي والاستغلالي والتدميري الذي كرس ثقافة يرفض الأفراد أن يعيشوا في ظلها، وهي الفكرة التي كثيرا ما أكدّها ماركوز فهو يرى أن "الشبح الذي يطلقه مجتمع الاستهلاك من قممته ليس هو شبح ثورة اقتصادية فحسب، بل كذلك شبح ثورة ثقافية شبح حضارة جديدة"⁽²⁾ يقضي فيها على الحرية والتحرر وتتجسد السيطرة والتسلط أكثر.

ولهذا كانت الثورة في فكر ماركوز متعددة الجوانب، هناك ثورة سياسية هدفها الاطاحة بالنظام وتغيير السلطة (القمعية) وهناك ثورة ثقافية هدفها تغيير المفاهيم وتحريك المجتمع نحو التحرر، وهناك ثورة جنسية هدفها القضاء على القمع، وهناك ثورة حضارية هدفها السمو بالإنسان وحاجاته، وإيجاد حضارة جديدة يزول فيها القمع، وكل هذه الثورات هدفها الكلي هو الحرية. هذه الأخيرة لا يمكن أن تتحقق إلا في المجتمع الحر، لأنه حسب ماركوز الواقع أصبح لا يجسد فعلا الحرية، خاصة الجنسية حيث أصبح "يتطلب تحويلا عنيفا ومؤلما للحاجات الغريزية"⁽³⁾، ومنه يخلص ماركوز إلى وصف عام للحضارة الغربية عندما يؤكد أن المجتمع الأول أو الابتدائي كما يسميه ماركوز، هو من بدأ بناء الحضارة على القسوة والتسلط والقمع، وما القمع المعاصر إلا صورة من ذاك القمع لهذا "فنحن اليوم ندفع ثمن خطايا تلك الحضارة وتعسفها في استخدام السلطة"⁽⁴⁾.

* تجدر الإشارة أن هريبرت ماركوز يستعمل كلمة حضارة- هنا بصورة تبادلية مع لفظة الثقافة، وللمزيد من التوسع في بعض التفسيرات لبعض الألفاظ المستعملة انظر: كتاب الحب والحضارة، مصدر سابق، ص 18.

(1) هريبرت ماركوز، الثورة والثورة المضادة، تر: جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، 1973، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) هريبرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 110.

(4) المصدر نفسه، ص 37.

ولهذا كان هم ماركوز نقد الحضارة الغربية كحضارة تقوم على القمع والتسلط، لأنه يؤكد في تحليلاته النقدية أن المجتمع إذا لم تتحقق رغباته، وإذا تعرض للقمع من طرف السلطة السائدة -السلطة التي تسعى إلى التقدير- هذا الوضع سيقود حتماً إلى تدمير النظام السياسي وسلطته من أجل تغييره بنظام أفضل يحقق رغبات الأفراد، ولا يكون ذلك إلا بواسطة العنف، كما أن ماركوز لاحظ أن كل تحول سيكون بسبب ضعف العلاقة بين الفرد والسلطة أو بعبارة أخرى تحطم هذه العلاقة، وهي التي عبّر عنها مراراً بقوله: "بقدر من انعدام الثقة، يتعين معه تبريرها بالعنف، وعندئذ يخضع لها الإنسان، ولا يمكن تبرير الفكرة بالعنف إلا بقدر ما تكون معبرة عن قوة تاريخية فعلية نضجت في حضن النظام القائم"⁽¹⁾. فالعنف نشأ حسب ماركوز بسبب القمع والسيطرة والاستغلال.

فإن التغيير يأتي بالضرورة عنيفا وعليه ماركوز -عندما أجاب عن سؤال من طرف أحد محاوريه* - بما أن السياسة أساسها السلطة وكذلك الدولة فإن اشكالية العنف والقوة تبقى مطروحة مستشهدا برأي ماكس فيبر الذي كثيرا ما يوافق على أفكاره قائلا: إن مبدأ السياسة (عند ماكس فيبر) هو السلطة⁽²⁾ le principe de la politique est le pouvoir.

فالسلطة هي الفلك الذي تدور فيه السياسة، والسياسة كتنظيم ابتدأت مع ظهور السلطة والتي أصبحت أساس الدولة، لكن أشكال السلطة وحتى الدولة تعددت وتغيرت، خاصة بعد استخدامها القوة والعنف لتوطيد إرادتها بقول ماكس فيبر: "العلاقة بين الدولة والعنف في أيامنا هذه علاقة وثيقة جدا (...). إذ ما يميز عصرنا بالتحديد، هو أنه لا يمنح حق استعمال العنف للتجمعات الأخرى وللأفراد، إلا في الحدود التي تسمح بها الدولة: فالدولة تفرض نفسها كمصدر وحيد "للحق في العنف..."⁽³⁾ ولهذا نجد كثيرا في المفكرين الذين اهتموا بدراسات حول السلطة يقومون بالربط بين العنف والسلطة على غرار ميشال فوكو*، حيث

⁽¹⁾ هيربرت ماركوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 71.

⁽²⁾ Herbert Marcuse, **La fin de l'utopie**, p 81.

⁽³⁾ Max Weber, le savant et le politique, call, 10/18, union général d'édition 1988, pp 100-101.

* Michel Foucault ميشال فوكو، مفكر وفيلسوف فرنسي معاصر 1926-1984 - من مؤلفاته: الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، جينولوجيا المعرفة.

ربط فوكو بشكل كلي بين العنف والسلطة يقول فوكو: "إن كانت السلطة في ذاتها حصيلة علاقات القوة، وليست نتيجة تنازل أو عقدا أو تخليا ولا حصيلة علاقات اقتصادية، ألا يمكن تحليلها أولا وقبل كل شيء بمفاهيم: المعركة والمواجهة والحرب؟ وهكذا لدينا في المقابل فرضية آلية السلطة القائمة على القمع، فرضية ثانية مفادها أن السلطة هي الحرب، هي الحرب المستمرة بوسائل أخرى"⁽¹⁾.

كما يؤكد أحد الدارسين لفكر فوكو وبهذا الربط سيتجاوز فوكو كما تجاوز ماركوز من قبل المفهوم المجرد للسلطة، ليتكلم عن السلطة المادية، أي السلطة السياسية (سلطة القوة) وسيفهم فوكو بعد هذا التجاوز: السلطة بمثابة تفاعل بين الأطراف المتناحرة⁽²⁾. هذا التناحر يؤدي إلى تنازل أطراف لصالح طرف يمارس السلطة، وحتى إذا كان هذا التنازل تنازلا بسبب استخدام القوة والعنف فإن هذا يبين مدى ارتباط العنف بالسلطة، من حيث هو منشئ لها، وكما رأى ماركس كذلك أن الدولة ما هي إلا أداة للعنف، بل وكل سياسية هي صراع، هذا الصراع في حقيقته من أجل السلطة، وهنا سيمثل بالتالي العنف أقصى درجات السلطة، فإذا كانت السلطة الشرعية تعبر عن إرادة الشعب وسيادته وجدت قواتها في شرعيتها لكنها إذا حادت عن هدفها السياسي بحيث أصبحت وسيلة للقهر والتدمير فإن الثورة عليها والإطاحة بها وبناء دولة جديدة كما يصفها ماركوز يصبح عملا ضروريا ومشروعا وذلك مهما كانت نوعية النظام دكتاتوريا أو شموليا أو حتى ديمقراطيا والسبب يكمن في زيادة هذه السلطات من تسلطها بواسطة الآلة والتكنولوجيا، وتشويه الإنسان الاجتماعي والنفسي.

وعليه نستطيع القول عن السلطة السياسية أنها أساس الدولة، لكن لابد من التمييز بين السلطة الفعلية الضرورية لكل مجتمع والتسلط الذي قد يقود إلى العنف والثورة "فالتسلط يختلف عن الممارسة الفعلية للسلطة. إذ أن هذه الممارسة الملتهمة بكل تقسيم اجتماعي للعمل، تتأتى من المعرفة وتتحد بإدارة الوظائف والمؤسسات الضرورية لتقدم المجموع وعلى العكس فإن التسلط ينفذه فئة أو فرد مستقل لهدف الاستمرار في وضع مميز والعمل على النهوض به. إن مثل ذلك التسلط لا يمنع التقدم التقني المادي والفكري، من حيث أنها نتاجان تحتيان لازمان، ولكنه يدعم استمرار العوز والبؤس والارغام غير المعقول"⁽³⁾، ورغم

(1) ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس 1976، أقيمت بالكوليج دي فرانس، دار الطليعة، بيروت.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995، ص 392.

(3) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 47.

ذلك تبقى السلطة السياسية أمرا ملازما للحياة الاجتماعية، بمعنى أن لا مجتمع دون سلطة كما يقول فوكو: "إن السلطة ليست شيئا يحصل عليه وينتزع أو يقتسم شيئا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنها تمارس انطلاقا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علاقات متحركة لا متكافئة، لا تقوم علاقات السلطة خارج أنواع أخرى من العلاقات (العلاقات الاقتصادية والعلاقات المعرفية والعلاقات الجنسية)، وإنما هي محايثة لها، إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلاقات وهي الشروط الداخلية لتلك التمايزات، لا تقوم علاقات السلطة في بنية عليا، ولا يقتصر دورها على الحظر والتجديد، بل إن لها حيث تجعل عملها دورا خلاقا..."⁽¹⁾.

لنقل تلخيصا للموقف الماركوزي لدراسته للسلطة والعنف والدولة لعلاقة هذه المفاهيم بالمجتمع، وما قدمه من نقد لاسيما في كتابه "الحب والحضارة" واهتمامه بالقمع وعلاقته بالحضارة: إذا كان القمع عند فرويد أساس الحضارة فهو عند ماركوز يدمر الحضارة -كما ذكرنا سابقا- وإذا وجد قمع فيجب أن لا يتحول إلى تسلط، بل يجب أن يعيشه الفرد بعيدا عن هذا التسلط وهذا التحليل الماركوزي للسلطة والعنف والحضارة تحليل مفعم بعلم النفس ومصطلحاته، لأن ماركوز تأثر كثيرا بفرويد في تحليلاته وأخذ عنه كثيرا من المصطلحات، وها هو يؤكد "أن السلطة الاجتماعية يتسربها الشعور واللاشعور عند الفرد، وتعمل كما لو كانت هي نزوعه الخاص، وأخلاقه الخاصة وشخصيته الخاصة، وفي حالة النمو السوي للفرد: فإنه يحيا قمعه لا بصورة حرة، كما لو كان القمع هو حياته الخاصة"⁽²⁾. ولهذا بالضبط يرتبط القمع عند ماركوز بالسلطة والتسلط يرتبط بدوره بالعنف والصراع فتشكلت فعلا بينهما جدلية، ويكون بالتالي القمع أساس تهديم مطمع الإنسان وآماله وجعله فردا منصاعا وخاضعا للمجتمع، لأن القمع يستطيع بطبيعته أن يتسلط وأن ينظم التسلط بصورة أكثر فعالية دائما على الإنسان والطبيعة وهذا ما سنتعرض له في الفصل الموالي إلى عرض الآليات الموضوعية التي تساهم في إنسان مدجن، إنسان ذو بعد واحد، إنسان يفتقد إلى صفات إنسانية، فما هي الآليات الخارجية أو الموضوعية لتنميط الذات في المجتمع الغربي الحديث؟.

(1) ميشيل فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تر: عبد السلام بن عبد العالي وأحمد السطاتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،

المغرب، ط1، 1988، ص ص 78-79.

(2) هيرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ص 56.

الفصل الثاني

نموذج السيطرة في الأنظمة الشمولية للإنسان المعاصر

1- العقلانية التكنولوجية وتشكل السيطرة.

2- غياب البعد النقدي

3- التسامح القمعي

4- تنميط اللغة

5- انصياع المجال الثقافي والفني

1- العقلانية التكنولوجية وتشكل السيطرة:

إنّ الطابع الأساسي للمجتمع الصناعي المتقدم هو العقلنة المدهشة لأنّ تطوّر إنتاجيته لا يؤدي إلى تطوّر الحاجات والمواهب الإنسانية تطوّرًا حرًا، بل العكس من ذلك تمامًا فإنّ إنتاجيته لا يمكن أن تستمرّ في التطوّر على الوتيرة الرّاهنة إلّا إذا قمعت تطوّر الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتّحها الحرّ، ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعًا أحادي البعد، مجتمعًا يحيلك باستمرار إلى ذاته ويجرّد من المعنى كل محاولة لمناوءاته ومعارضته، بل نفيه وهدمه ما دام لا يلبي حاجات الناس ويرقي مستوى حياتهم باستمرار.

وهنا على وجه التّحديد تكمن قوّة المجتمع ذي البعد الواحد: الطّابع العقلاني للعقلانية، فانقسام المجتمع إلى طبقات مستغلّة على سبيل المثال هو أحد المظاهر الأساسيّة للعقلانية وما دمنّا نروم في دراسة نموذج الإنسان المعاصر، وفي هذا يكون حرّيًا بنا في البداية أن نستعرض نموذج الإنسان المعاصر ومجالات تميّظه في المجتمع الصناعي المتقدم حيث تبرز وجوه السيّطرة في المجتمع الحديث.

وتساوقًا مع هذا العرض يمكن استعراض محاولة هيربرت ماركوز ودراسة تحليلاته النّقدية الفلسفية لإنسان البلدان الصناعيّة المتقدّمة ومحاولته لكشف النّقاب: لماذا باتت الثورة مستبعدة وغير محتملة بل مستحيلة في عالم يخشى أن يفقد مع الثورة امتيازاته؟.

فمشروع ماركوز الرّئيسي هو الإجابة عن السؤال: لماذا لم تقم الثورة في البلدان الصناعيّة المتقدّمة، أيّ على وجه التّحديد في البلدان التي افترضت النّظرية النّقدية الكبرى أنّها ستكون رائدة أقطار العالم أجمع إلى الاشتراكية؟.

وطبيعي أنّ ماركوز ليس هو الأول من حاول الإجابة عن هذا السؤال، ولقد كان الرّائد الأوّل في هذا المضمار لينين Lénin الذي كشف النّقاب عن تكوّن قشرة ارسنقراطية على سطح الطبّقة العاملة، قشرة اشترتها الرأسمالية الإحتكارية بفضل الأرباح الطائلة المجتناة من المستعمرات، واستخدمتها في تعميق وعي البروليتاريا Prolitariat الطبقي.

ومن هنا نرى أنّه قد أكّد التّاريخ صحّة هذه النظرة اللّيبينية في آنٍ واحد، فيما اعتبره لينين عارضاً ومؤقّتاً أخذ طابع الثبات والدّوام، وما كان في النّظرية اللّيبينية مجرد قشرة أصبح فيما بعد، واليوم بوجه خاص نواة الشبه البروليتارية.

إنّ نقطة انطلاق ماركوز الأساسيّة في تحليلاته النّقديّة هي الطّاقة الهائلة التي بات يمتّع بها المجتمع المعاصر^(*)، مجتمع التكنولوجيا والصنّاعة المتقدّمة، وما تحقّق له هذه الطّاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز من بعيد كل أشكال السيّطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفرادهِ.

أ- التكنولوجيا: في نظر ماركوز هي سيّاسة قبل أن تكون أيّ شيء آخر، هي أولاً سيّاسة لأنّ منطقتها الأوّل هو منطق السيّطرة، وبديهي أنّه ما دامت التكنولوجيا قائمة على منطق الاضطهاد والاستبداد الكلي، فإنّ تحرّر الإنسان لا يمكن أن يكون نتيجة عقوبة للتّقدم التقني في حدّ ذاته وهذا ما أكّدّه ماركوز في تعريفه للتكنولوجيا بأنّها "علم تحويل الأشياء الطّبيعية إلى أدوات مروّضة من أجل استخدامها لخدمة مصالح اجتماعية - فهذا لأنّ العقلانية لا عقلانية، من حيث إنّها لا تجعل من تحرّر الإنسان علّتها الغائيّة، وهذا لأنّ الواقع التّكنولوجي الرّاهن هو واقع استعباد الإنسان وتشويهه وتحوّله إلى أداة لا واقع تحرّره".⁽¹⁾

إذن منذ البداية يتضح لنا أنّ التكنولوجيا تقوم على منطق واحد هو منطق السيّطرة على الطّبيعة ومن ثمّة السيّطرة على الإنسان، فالتكنولوجيا في العصر الحديث لا تحدّد علاقة الإنسان بالطّبيعة فحسب، بل أصبحت تحدّد حتّى علاقات الأفراد بغيرهم، بل وعلاقة الدّول ببعضها الآخر، ممّا ظهرت ثنائية الدّول المستعمرة والمستعمرة والسيّطرة التي تمارسها الأولى على الثانية من خلال إخضاع مجتمعاتها وتغذيتها وتفقيرها وغسل دماغها ويقول ماركوز في هذا " إنّ التّدوير والكبح ضروريان كشرط مسبق للتّسليّة والفرح".⁽²⁾

* يعني ماركوز، النزعة الرأسمالية والاشتراكية دون تمييز أيّ ذلك المجتمع الذي يضع حدّاً لكل حرية حقيقية، والبنّي على قمع القوى الحية للفرد فكلاهما ينبغي الثورة عليهما ونفيهما. أنظر: عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص. 132.

⁽¹⁾ هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 83.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 83.

بمعنى أنّ الدّول المتقدمة تضمن رفايتها باستنزاف خيرات الدّول الفقيرة والمستضعفة وإمتصاص دم شعوبها حتّى النّخاع، وبما أنّ التّكنولوجيا تقوم على منطق السّيطرة والإخضاع فهي إذن أولاً قبل كل شيء "سياسة"، فالعلم، التّقنية، التّكنولوجيا، والإيديولوجيا يشكّلون وحدة متلاحمة لا تتفصّل أبداً، لذا رأى ماركوز أنّ القنبلة الذّرية اليوم تصنع في المخبر بجهود علماء مختصّين ذوي مهارات فائقة ثمّ تسلّم إلى الجيش الذي ينفّذ الجريمة بأمر من السّاسة، فالمجموع الثلاثي (العلم، التّقنية، الإيديولوجيا) ولّد الجريمة وما زال يغذيها عن طريق أحدث الوسائل وبهذا لا يمكن أبداً أن تعزل التكنولوجيا عن السّياسة.

إنّ التّقدم العلمي أو التّقني هو أداة للسيّطرة والقمع، وإنهاك الشعوب المستضعفة تحت أفتنة متعدّدة منها: تحقيق السّلم الدّولي أو إرساء الدّيمقراطية أو احترام حقوق الإنسان التي انتهكتها هذه التي تدعي الإنسانيّة ذاتها، فانهزام الفاشية الألمانية لا يشير إلى نهاية الصّراع العالمي، بل كان يعني تخلّص المعسكرين من نقيض ثالث يمثّل خطراً على كليهما وهذا الخطر هو الفاشية والنّازية، ففي الوقت الذي إنشغل العالم بجمع العظام وشتات الجرحى جلست الحكومتان السوفيتية والأمريكية لتعيدا النّظر في ترتيب أوراق الصّراع والبحث عن كيفية الهيمنة على العالم عن طريق زيادة مساحة الأنظمة التّابعة أو المؤيدة أو المتعاطفة معها. (1)

إنّ الحرب الباردة التي هي في الحقيقة حرب ساخنة سفكت دم الأبرياء ليتبين بذلك أنها نتاج إنحراف العقل عن العقل، أيّ أنّها كانت نتيجة لجنون العقل السّياسي الذي وجّه العقل التّقني توجيهاً سلبياً إنقلب على الإنسان الذي أوجد التكنولوجيا ذاته، فالرئيس الأمريكي إيزنهاور Eisenhower يشرح جيّداً فكرته عن الحرب الباردة ويقول في مؤتمر صحفي "هدفنا في هذه الحرب ليس الاستيلاء على الأراضي أو إخضاع الآخرين بالقوّة هدفنا أكثر من ذلك نحن نحاول أن نجعل العالم يصدّق الحقيقة بالوسائل السلمية والحقيقة هي أنّ أمريكا [كذا] عالماً يعيش في سلام (...). والوسيلة التي تستخدمها لنشر هذه الحقيقة تسمّى عادةً بالوسيلة النّفسية، ويعرف هذه الأخيرة أيضاً ويقول: "الحرب النّفسية هي الصّراع من أجل عقول

(1) نقلا عن فرانسيس ستونر سوندرز، الحرب الباردة الثقافية، تر: طلعت الشايب، تقديم عاصم الدّسوقي، دار النّشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، 2003، ص 175.

وإرادات البشر"⁽¹⁾، ومن خلال هذا القول نفهم أنّ الرئيس الأمريكي إيزنهاور الذي يمثل العقل السياسي الأمريكي، يشجّع العقل التكنولوجي على الانحراف أيّ يوجّهه توجيهًا حربيًا يهدف إلى تدمير البشرية جمعاء وليس تحريرها في مختلف العوائق التي تعرقلها، ومن خلال التعريف الذي أورده عن الحرب النفسية التي تصارع من أجل العقول والإرادات، يعني تخدير الوعي البشري وهذا يقتضي التقدّم التقني أكثر فأكثر في صنع وسائل الجريمة وقتل الضمير وليس القتل الجسدي فقط.

أضحت إذن ديناميكية التقدّم لا تتفصل عن المحتوى السياسي حسب ماركوز لذا قال "أنّ الآلة هي الوسيلة، والغاية منها هي ترويض قوى الطبيعة الطبيعيّة بواسطة إستعداد أول: ذلك أنّ الآلة عبارة عن عبد يستغلّ في صنع عبيد آخرين، ومثل هذا الاتجاه إلى السيطرة والاستعداد يمكن أن يتلاقى مع تطلّب الإنسان للحرية"⁽²⁾.

إنطلاقًا من هنا نرى أنّه من البديهي أنّ التكنولوجيا قائمة على منطق السيطرة والاضطهاد، فإنّ الإنسان لا يمكن أن يكون نتيجة عقوبة التقدّم التقني في حدّ ذاته، وهذا معناه أنّه لا بدّ من إنقلاب، وإنقلاب سياسي على وجه التحديد فمثل هذا الإنقلاب هو وحده الذي يستطيع أن يحرّر التكنولوجيا في خضوعها لسياسة القوى المسيطرة التي نستخدمها بدورها كأداة سياسية، ومن هذه الزاوية كانت السيطرة ومازالت حقيقة أساسيّة من حقائق المجتمع البشري، غير أنّ أشكال القهر والاضطهاد اختلفت باختلاف العصور، وفي نظر ماركوز أنّ أعجب أنواع السيطرة وأقواها تسلطًا هي تلك التي تمارس في عصرنا الحالي (إنطلاقًا في الواقع التكنولوجي الرّاهن) الذي ينتظر منه أن يحقق إنسانية الإنسان المسالم، لهذا سعى جاهدًا إلى الكشف عن آليات السيطرة الجديدة لإنسان المجتمع الحديث الذي بلغ أقصى درجات تقدّمه في البلاد الرأسمالية الكبرى ولاسيما الولايات المتحدّة الأمريكية، حيث الطغيان يُمارس على أساس من المعقوليّة وفي ظلّ الحساب الدقيق لكلّ الظروف والاحتمالات دون أن تتدخل فيه ثروات حاكم مستبدّ، أو أهواء سلطة عنيدة.⁽³⁾

(1) نقلا عن فرانسيس ستونر سوندرز، الحرب الباردة الثقافية، ص 11.

(2) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 191.

(3) فؤاد زكريا، هيربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005، ص. 29.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذه السيّطرة التي أصبح القوى ضحيّة لها، تتمّ اليوم باسم العقلانية التكنولوجية المفترض أنّها كما تطرّقنا سابقاً أن تكون عقلانية، أداة تحرّر وتحقيق ماهية الإنسان الحقيقية.

تبين هذه الأفكار أنّ التّقد السّلبى يحتلّ جانباً هاماً في تفكير ماركوز الذي خصّص له جزءاً كبيراً في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" الذي يعكس صورة إنسان البلدان الصناعيّة المتقدّمة، وجعله في تحليلاته النّقدية لا يقتصر عن نقد نظام بعينه، بل إنّهُ ينقذ كلّ النّمادج الموجودة سواء منها الرأسمالية أو الاشتراكية، كما هي قائمة بالفعل، وهو يرى أنّ "أحادية البعد" هي مرض العصر، فالإنسان ذو البعد الواحد في المجتمع الرأسمالي المتقدّم، وفي التّطبيقات الاشتراكية في العالم المعاصر ما هو إلّا ذاك الذي إستغنى عن الحرية بوهم الحرّية، وإذا كان هذا الإنسان يتّوهم بأنّه حرّ لمجرّد أنّه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية حاجاته فهذا يجعلنا نطرح السّؤال: ما هي آليات السيّطرة في ظل الأنظمة الشمولية؟ ما هي المجالات المعتمد عليها في تنميط الإنسان المعاصر؟ أو ما هي الكيفية التي تسلكها العقلانية التكنولوجية لقمع الإنسان الحديث؟.

ينطلق ماركوز مؤكّداً وجود العقلانية قائمة على مجموعة من المبادئ تشرف وبشكل قصدي على تشكيل النّمودج الإنساني الملائم، فيذكر وجود ترابط بين العقل ما قبل التكنولوجيا والعقل في التّطوّر على الوتيرة الرّاهنة قصد إبراز الامتداد من حيث المفاهيم.

فالعقلانية ما قبل التكنولوجيا كانت توجّها جملة من المبادئ أبرزها مبدأ السيّطرة Le principe de domination أي سيّطرة الإنسان على الطّبيعة، أمّا العقلانية التكنولوجية والتي اعتبرت إمتداداً مباشراً فتحركها أيضاً مبادئ السيّطرة، لكنّها توسّعت أكثر بلون جديد لا لتشمل سيّطرة الإنسان على الطّبيعة بل أيضاً سيّطرة الإنسان على الإنسان، وهذه القوّة هي في خاتمة المطاف قوّة إيديولوجية والحال أنّ المجتمع ذا البعد الواحد قد أحاط الإيديولوجيا بالازدراء والتّحقير باسم عقلانية التكنولوجية حيث أعلن ماركوز: "إنّ سيّطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثّل في الواقع الاجتماعي، وبالرّغم من كلّ تغيير، إستمراراً تاريخياً وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي، بين

أنَّ المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلاً في تحويل الطَّبيعة عن طريق التكنولوجيا يُعتبر المبادئ الأساسيّة للسيطرة، فالتَّبعية الشخصية يحل محلّها شيئاً فشيئاً نوع آخر في التَّبعية⁽¹⁾.

إنَّ السيطرة في المجتمع المعاصر، قد باتت مغايرة على ما كانت في العصور الماضية، حيث لم تبق على الصّورة التقليديّة المعهودة ما قبل التكنولوجيا كتعبيد العبد للسيد أو للملك ... الخ، بحيث أمست السيطرة تمارس على الإنسان كلّه وبذلك تمّتد لتشمل المجال النفسي والاجتماعي، وفي هذا الصّدّد يقول أيضاً ماركوز "فإنَّ السيطرة تعتمد الآن على درجة أكبر من العقلانية، عقلانية مجتمع يُدافع عن بنيته الهرمية ويستغل في الوقت نفسه وعلى نحو أنجع باطراد الموارد الطَّبيعية والفكرية (...). فإنَّ هذه الواقعة تكشف عن حدود العقلانية وعن قوّتها المشوّمة"⁽²⁾. وهذا ما يؤدي حتماً إلى القضاء على الحاجات الوجدانية والحيوية التي تعبر عن ماهية الإنسان.

ومن هنا نستشف تحديداً تلك السيطرة التي تمكّنت من الإنسان، وتغلّغت في أعماق وجوده، بل استقرّت داخل بنيته الغريزية، لذلك فإنَّ أيّة محاولة لتغيير هذا الوضع وتحرير الإنسان بواسطة بما يسمّى التغيير السياسي والاقتصادي لم يعد كافياً، وعلى هذا الأساس إنجازات التحرّر الاجتماعي والاقتصادي لا تعدّ كافية للقضاء على السيطرة الكلّية، وبالخصوص تلك السيطرة التي شملت البعد الغريزي (البيولوجي) ومطالب حياة الإنسان المعاصر، ومنه أعطى ماركوز أهميّة قصوى للتّغيير النوعي الذي يمكن أن يمُسّ أولاً جذور الأساس الغرائزي سعياً في ذلك إلى ارتقاء الحرّية الإنسانية والتخلّص من الاستغلال والأعيب التسلّط والسيطرة، ويقول في هذا الصّدّد: وهكذا يغدو للتمرد جذور في قرارة "بيولوجيته" وعلى هذه القواعد الجديدة يمسّي في مستطاع المتمردين، أن يضعوا من جديد تعريفاً لاستراتيجية التّضال السياسي وأهدافه، وهو السّياق الوحيد الذي يمكن فيه تعيين الأغراض المحسوسة لمشروع التّحرير⁽³⁾.

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 181.

(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) هربرت ماركوز، نحو الثورة الجديدة، ص 19.

ويمكن القول أن تغيير وضع الإنسان لا يتم عن طريق المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية فحسب، بل بالأحرى يتوقف أيضاً على تغيير الإنسان نفسه، وعلى هذا الأساس كانت وسيلة ماركوز لرسم معالم السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم اللجوء إلى أفكار فرويد لتحديد البعد النفسي والمطالب الحيوية والتعرض أو التعمق في الطرح الفرويدي لمسألة القمع وعلاقته بالحضارات لأن الإنسان في حاجة إلى ثورة جديدة وتحقيق مشروع التحرير يتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية، ثورة تعيد إليه قيمة السعادة الحسية، ولهذا حسب رأي ماركوز ينبغي استيضاح الموقف الفرويدي من القمع الاجتماعي وقضية التحرر الجنسي، بوصفه عنصراً مكملاً لإنجاز عمله الاجتماعي، وهذا ما سنتطرق إليه بالتفصيل في الفصل الثاني عند دراستنا لطبيعة القمع وموضعه في المجتمع الصناعي المتقدم حيث نوضح فيه مزايا التحليل الفرويدي لكشف آليات القمع الذي مثل عنده شرط إمكان الحضارة واستمرارها.

وهكذا قرّر ماركوز أن هذا المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر، ما هو إلا مجتمع قهراً يحيل الإنسان المعاصر إلى إنسان مقهور أي بعد واحد، يستوي في ذلك الإنسان الذي يعيش في المجتمع الرأسمالي، ولاسيما في الولايات المتحدة، والإنسان الذي يعيش في المجتمع الاشتراكي، وخاصة في الاتحاد السوفياتي. وما دما نركز على الانسان الغربي فلنا نتساءل: أية بنية رأسمالية يتميز بها الإنسان المعاصر في المجتمع الصناعي المتقدم؟.

- الإنسان المعاصر في المجتمع الرأسمالي:

يتخذ ماركوز من وضع الإنسان المعاصر في المجتمع نموذجاً لوضعه في كلّ المجتمعات الصناعية المتقدمة الرأسمالية منها والاشتراكية، فلا يجد ماركوز فرقاً جوهرياً بين حالة الإنسان المعاصر في مجتمع رأسمالي متقدم وحالته في مجتمع رأسمالي متقدم آخر، فكلاهما بالنسبة إليه يقوم بعملية تشويه ومسح للذات الإنسانية بطريقة لم يشهدها التاريخ من قبل، وهذا ما يطلق عليه ماركوز اسم "البعد الواحد" ولنتابع الآن تفاصيل موقف ماركوز النقدي للإنسان المعاصر.

وهكذا يكون وضع الإنسان المعاصر في نظر ماركوز في المجتمع الرأسمالي الأمريكي المتقدم هو نفس الوضع الذي يعيش به هذا الإنسان في جميع المجتمعات الصناعية المتقدمة.

فالإنسان الحديث يستعيد باسم العقل نفس العقل الذي يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالي وكما كان هذا الاستعباد قائماً على العقل ومرتبباً بالازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، صار هذا المجتمع الصناعي الحديث يخضع أفراد له لقمع وسيطرة يتصفان بطبيعة عقلية ظاهرية، لأنّ هذا المجتمع ينفرد عن غيره من المجتمعات السابقة للتكنولوجيا، فعوض العنف استطاعت هذه الإيديولوجيا الجديدة أن تحقق ما لم تحقّقه الأنظمة التوتاليتارية القديمة، فالحهاز الصناعي في العصر الحديث لم يسد فقط حاجيات الفرد، بل أصبح يخلق حاجيات جديدة ممّا أصبح الإنسان مجرّد متلقّي ومنفعل، وليس فعّالاً ممّا يعني غياب بعد النقد نهائياً عن وعيه، فقد غدا لأول مرّة في تاريخ البشرية، إستعباداً مقبولاً، بل إستعباداً يحرص عليه ويدافع عنه ضحاياه أنفسهم، ذلك لأنّ هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعي ومن ثمّ فإنّهم هم الذين يحافظون عليه، ويعملون على ضمان إستمراره.

العقلنة اللاعقلية التي اتصف بها جهاز التصنيع جعلت الفرد أعمى يمشي إلى التلاحم على السياسة المنتهجة التي يعمل لصالحها جهاز التصنيع، فإذا عدنا إلى المخطط السياسي المنتهج من قبل الدول المتقدمة رأسمالية واشتراكية، نجده يقوم على تقوية القوى الاجتماعية الكفيلة بالقيام بالعمل على التغيير الجذري، فالتلميح إلى وجود خطر أجنبي هو خطر الشيوعية، هذا الادعاء ولّد اندماجاً كلياً للقوى الاجتماعية المختلفة وصرفها عن الكشف عن اللاعقلنة الكامنة وراء النظام التعسفي.

ويؤكد ماركوز أنّ أبرز صفات هذا المجتمع الصناعي المتقدم هي قدرته الفائقة على امتصاص قوى التمرد والتمرد في داخله التي هي الملكة الأصلية للعقل البشري وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم وتجعل لنفسها مصلحة في استمرار هذا الوضع، فالطبقتان المتناحرتان البرجوازية والبروليتاريا أصبحت لهما معاً مصلحة في الإبقاء على الأوضاع الزاهنة، بحيث لم تعد الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي أداة أو واسطة للتغيير

الاجتماعي عن طريق إستنفار كلّ إمكانيّة لإحداث تغيير كفي في الأوضاع، وذلك بإدماج المعارضين (أي الطبقة العاملة) في النظام، ففي المجتمع الرأسمالي المتقدّم يتحوّل المعارضون إلى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النظام، لأنّه يلبي حاجاتهم الأساسيّة، ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام، وبذلك تكتمل حلقات السيّطرة.

يرى ماركوز أنّ مكننة العمل ساهمت بوجه واضح في إبطال عمل الرّفّض والنفي الذي كانت تقوده الطبقة العاملة، فماركوز يؤكد على إختفاء حرّية الفرد في المجتمع الأمريكي الحديث.

إنّ التّأليل يبدو حقّاً وكأنّه الكاشف الأعظم للمجتمع الصنّاعي المتقدّم، إنّّه كاشف متفجّر أو غير متفجّر على الصّعيد المادي للتّغيير النّوعي، إنّّه الأداة التّقنية التي تسمح بالانتقال من الكم إلى النّوع، ومع صيرورة التّأليل الاجتماعيّة هذه تتحوّل قوّة العمل فتتفصل عن الفرد وتغدو موضوعاً إنتاجياً مستقلاً أي لا ذاتياً⁽¹⁾.

وعلى هذا فإنّ التّأليل إذا ما غدا في ذاته صيرورة الإنتاج الماديّة أحدث ثورة في المجتمع برّمته، وإذا ما أدرك تشيؤ قدرة العمل البشريّة قمة الكمال حدث انفجار في الشكل المتشوّ، انحطام في السلسلة التي تخضع الفرد للجهاز، ذلك الجهاز الذي يجعله عبد عمله، لأنّ هذا الأخير تجاوز مستوى الإنتاج إلى التسابق بتحويل الرأسمالية الليبرالية إلى رأسمالية منّظمة⁽²⁾.

وهكذا فإنّ دولة الرّفاهية أيّ المجتمع الرأسمالي تتميّز بالتبذير بحيث توجّه طاقتها التّقنية إلى الحرب وإستئصال الأعراق، وما يميّز توزيع الدّخل في الرأسمالية إنّما هو انعدام التناسب المتوازن بين جهد الفرد وعمله والاعتراف الاجتماعيّ الممنوح لهما، التّعويض المالي، وهذا الانعدام للتناسب من شأنه أن يؤدّي في مجتمع أفقر من مجتمعاتنا إلى أحوال من الرّفاه والفقر أشدّ تطرّفاً ممّا تسمح به معاييرنا الأخلاقية.

(1) هريرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 82.

(2) Jean Marabini, Marcuse et Mc Luhan et La nouvelle Révolution Mondial, Paris : Manes, 1973, p 90.

لقد كانت رأسمالية القرن التاسع عشر رأسمالية خاصة حقًا وكان الأفراد يرون فرصًا عديدة فيستحذون عليها، ويعملون إقتصاديًا، ويتمسكون طرقًا جديدة، ويكسبون ملكية للإنتاج والاستهلاك على السواء، ويستمتعون بملكيتهم، وهذا الاستمتاع بالملكية هو بالإضافة إلى التنافسية ونشْدان الرّبح، جانب من الجوانب الأساسية في طبع الطبقتين الوسطى والعليا في القرن التاسع عشر، وهذه الخصلة هي أهم ما يلاحظ في كل الخصال لأنه فيما يتصل بالاستمتاع بالملكية والتوقير، فإنسان اليوم مختلف بصورة ملحوظة عن أجداده أقصد صار الهوس في التوقير والتملك، في الواقع، المصلح المميز لمعظم الطبقة الأشد تخلفا، الطبقة الوسطى الدنيا، والعثور عليه في أوربا أيسر بكثير من العثور عليه في أمريكا، ولدينا هنا أحد الأمثلة التي نرى فيها خصلة الطبقة الأشد تقدّمًا قد أصبحت من عملية النمو الاقتصادي المهجورة إن جاز القول، واحتفظت بها تلك الجماعات التي كان تطورها هو الأقل.

وعلى هذا النحو "يرى ماركوز في القرن العشرين زال إلى حدّ كبير هذا الاستغلال الرأسمالي كما كان في القرن التاسع عشر، ولكن هذا يجب ألاّ يحجب تبصرنا عن أنّ رأسمالية القرن العشرين، وكذلك القرن التاسع عشر قائمة على المبدأ الموجود في كلّ المجتمعات الطبقيّة استخدام الإنسان للإنسان"⁽¹⁾، وما دام قد حصل تطوّر في بنية النظام الرأسمالي من الليبرالي في الإنتاج إلى نمط توتاليتاري، أيّ نمط سيطرة كليّة، حيث عمل النّقد التكنولوجي على الاستئصال المتزايد للمبادرة الشخصية، وظهرت الشركات العملاقة (كارتلات وتروستات)، وسيطرت على مجالات الإنتاج والتّوزيع، فانتهى بفعل التّقدم التكنولوجي دور الإنسان كوسيلة إنتاج رئيسية، ورافق هذا التحوّل في قوى الإنتاج درجة مرتفعة من التنظيم والتّدخل الحكومي في الاقتصاد، ممّا أدّى إلى تحكّم شامل لم يقتصر على رغبات الأفراد وحسب بل شمل أيضًا وسائل إنشائها⁽²⁾.

(1) إيريك فروم، المجتمع السّوي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، دمشق، 2009، ص 202.

(2) هريبرت ماركوز، فلسفة النّفي دراسات في الفلسفة النّقدية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، لبنان، دار الآداب، 1971، ص 237.

وما دام الرأسمالي الحديث "يستخدم" الجهد، فإنّ الشكل الاجتماعي والسياسي لهذا الاستغلال قد تغيّر، وما لم يتغيّر هو أنّ مالك رأسمال يستخدم أناسًا غيره لغرض ربحه، والمفهوم الأساسي لـ "الاستخدام" لا علاقة له بطرق المعاملة البشرية القاسية أو غير القاسية، بل بالحقيقة الأساسية وهي أنّ إنسانًا يخدم إنسانًا غيره لأغراض ليست أغراضه بل أغراض المستخدم. ومفهوم استخدام الإنسان للإنسان لا علاقة له حتّى بمسألة هل يستخدم إنسان إنسانًا آخر؟ أم يستخدم نفسه. إذ تظل الحقيقة ذاتها، وهي أنّ الإنسان الكائن البشري الحيّ، يَكف عن أن يكون غاية في ذاته، بل يغدو وسيلة للمصالح الاقتصادية لشخص آخر، أو لنفسه، إذ تظل الحقيقة ذاتها، بل يغدو وسيلة للمصالح الاقتصادية لشخص آخر، أو لنفسه هو الآلة الاقتصادية (1).

وهذا ما يُمكننا من الإشارة إلى أن الاغتراب في المجتمع الحديث يكاد يكون كليًا، وهو يشمل علاقة الإنسان بعمله، وبالأشياء التي يستهلكها وبالدولة وبأخيه الإنسان وبنفسه. لقد خلق الإنسان عالمًا في الأشياء بشرية الصنع كما لا يوجد من قبل، وبنى آلة اجتماعية معقّدة لإدارة الآلة التقنية التي بناها، ومع هذا فإنّ هذا الخلق الكلي يقف فوقه وعليه، وهو لا يشعر أنّه مبدع ومركزًا بل أنّه خادم للغولم (*).

فإذا أضفنا إلى ذلك أهميّة السوق الحديثة بوصفها الآلية المركزية لتوزيع النتاج الاجتماعي، ما دامت السوق هي الأساس لتشكّل العلاقات الإنسانية في المجتمع الرأسمالي، وقدرة التكنولوجيا الحديثة على الإنتاج الوفير الذي يعود جزء منه إلى العمّال في صورة مستوى معيشة مرتفع يُساعد بدوره على دعم النظام الرأسمالي، لأنّ مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو أن يشتري العمّال منتجات المجتمع الرأسمالي ويكونوا أداة من أدوات تصرّيفها، أمكننا عندئذ أن نفهم كيف أنّ العمّال أصبحوا، في المجتمع الصناعي المتقدّم، وسيلة لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الإنتاج، التي ترفع مستوى معيشتهم، هي نفسها العملية التي تعمل على زيادة اندماجهم في هذا النظام، وبالتالي على زيادة خضوعهم له، وبالاختصار فقد أصبحت للعمّال في مثل هذا المجتمع مصلحة في بقاء النظام وإزدهاره، ومن ثمة تمّ القضاء على روح التمرد والثورة فيه.

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 202-203.

* الغولم: Der Golem من أشهر روايات الكاتب النمساوي غستاف ميرينيك (Gustav Meyrinik) (1868-1932)، وقد ظهرت سنة 1915، وهي مستوحاة في أسطورة قروسطية عن حاخام اختراع مخلوقًا لخدمته وسماه "غولم"، مترجم كتاب المجتمع السوي، ص 236.

وعلى النحو ذاته لا يمكن أن نقصّر أيضاً التّحجب عن مسألة محورية في دراسة البنية الرأسمالية في المجتمع المعاصر تتعلق بالوضع الإنساني السياسي، خاصة في أمريكا حيث المجتمع هنا يتميز بإيديولوجية الإنتاج من أجل الإنتاج Production for production وصهر قوى المعارضة في دوامة من الاستهلاك والوفرة، كما أنّ الحياة السياسية في هذا المجتمع مشلولة تماماً، فهو مجتمع مغلق، وديمقراطيته في جوهرها مجرد عبودية، وفي الواقع وعلى الرّغم من الرّخاء المادّي والحرية السياسية والجيشية، فإنّ العالم في منتصف القرن العشرين أشد عرضة للقهر ممّا كان عليه في القرن التاسع عشر وبالفعل "لم نعد في خطر أن نصبح عبيداً بل أن نصبح عبيداً بشراً آليين" (*).

في مجتمع كهذا يطرأ تغيير أساسي على طبيعة كلّ من الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع: الطبقة الرأسمالية، والطبقة العمالية، ولا تعود أيّ منهما تحمل ملامح التّحليل التقليدي للطبقات الاجتماعية كما شاع في القرن التاسع عشر، على يد ماركس بوجه خاص.

كانت الرأسمالية التقليدية ذات طبيعة تحررية، بالقياس إلى المرحلة الإقطاعية السابقة عليها، فازدهرت في ظلّها الحريّات المعروفة، مثل حرية الرّأي، والكلام والتجمّع، وتكوين الأحزاب والمعارضة غير أنّ هذه المزايا، في المجتمع الرأسمالي المتقدّم تلغي نفسها بنفسها بل تتحوّل إلى عيوب ومساوئ، فالتقدّمية التي تتمثّل في وجود كثرة من الآراء والاتجاهات والأحزاب تتحوّل بالتدرّج إلى واحدة، ولا يبقى منها في النهاية إلا مظهرها الخارجي فيكون هناك مثلاً حزبان أو أكثر، ولكن قد تتفق المواقف منها في النهاية على محاربة أيّ للتغيير الجذري يُراد إدخاله على المجتمع (1).

ومن الجدير بالملاحظة أن العمل أصبح مغترباً، وأنّ التّعبير عن إرادة الناخب في الديمقراطية الحديثة تعبير إغترابي، ويقوم مبدأ الديمقراطية على فكرة أنّ الشعب، وليس الحاكم أو المجموعة الصّغيرة، هو الذي يقرّر مصيره ويتخذ القرارات التي تتعلّق بأمور الشأن العام، وكلّ مواطن بانتخابه ممثّليه، الذي يقرّرون في المجلس النيابي بمقتضى قوانين البلد، يفترض أنّه يمارس وظيفة المشاركة المسؤولة في شؤون الجماعة، وبمبدأ تقسيم السّطات،

* ألقى هذا الخطاب اريك فروم في حديثه في جامعة كولومبيا، 1954.

(1) فؤاد زكريا، هيرت ماركوز، ص 261.

خلق نظام بارع أدّى إلى الإبقاء على سلامة النظام القضائي وإستقلّاله، وإلى التّوازن بين الوظائف الخاصّة بالمجلس التشريعي والمجلس التنفيذي، وفكرياً فقط، فإنّ كلّ مواطن مسؤول عن اتّخاذ القرارات والتّأثير فيها بصورة متساوية.

وفي الواقع، كان النظام الديمقراطيّ البازغ مغشى بأحد التناقضات المهمّة، فالتطبّقات ذات الإمتياز، باشتغالها في دول ذات تفاوتات هائلة في الفرص والدّخل، من الطّبيعي أنّها لم ترد أن تفقد إمتيازاتها التي أعطتها إيّاها الحالة الرّاهنة والتي من الممكن أن تضع بسهولة إذا وجدت إرادة الأكثرية التي لم تكن لديها ملكية تغييرها الكامل، ولتجنب هذا الخطر، منع الكثيرون من السّكان من ذوي الملكية الأقلّ من حقّ التّصويت، ولم يجر إلاّ ببطء شديد قبول المبدأ القائل بأنّ لكلّ مواطن حقّ الإقتراع من دون تقييدات ومؤهلات⁽¹⁾، ومنه حرّي بنا نتساءل كيف يمكن أن يعبر النّاس عن إرادتهم إذا لم تكن لهم إرادة أو اقتناع خاص بهم، وكانوا "كائنات آليّة مغترية"⁽²⁾ تتلاعب بأذواقها، وآرائها وتفضيلاتها آلات الاشتراط الكبيرة؟ إنّّه في ظلّ هذه الظروف يصبح حقّ التّصويت معبوداً وثنيّاً، وإذا إستطاعت حكومة أن تثبت أنّ كلّ شخص له حقّ التّصويت، وأنّ الأصوات تُحصى بصدق فهي ديمقراطية، وإذا كان كلّ شخص يصوّت ولكن الأصوات لا تُحصى بصدق، أو إذا كان النّائب يخاف من التّصويت ضدّ الحزب الحاكم، فإنّ البلد ليس ديمقراطيّاً، وإنّّه لصحيح بالفعل أنّه يوجد اختلاف كبير ومهمّ في الانتخابات التي يجرى التّلاعب فيها، ولكن ملاحظة هذا الاختلاف يجب ألاّ تُفسي إلى نسيان أنّه حتّى الانتخابات الحرّة لا تعبر بالضرورة عن "إرادة الشعب"، وإذا كانت أكثرية الشعب تستخدم صنفاً من معجون الأسنان جرى الإعلان عنه والإشادة به كثيراً بسبب بعض المزاعم الخيالية المزعومة في الدّعاية له، فلا أحد سيقول بأيّ معنى إنّ الشعب قد "اتخذ قرار" في مصلحة معجون الأسنان، وكلّ ما يمكن أن ترى هو أنّ الدّعاية كانت فعّالة بصورة كافية لمخادعة ملايين النّاس حتّى يصدّقوا مزاعمها⁽³⁾.

(1) Quoted from J. R. M. Butler, **History of England**, Oxford University Press, London, 1928, p 86.

(2) Ibidem.

(3) Ibid, p 80.

وبهذا استطاعت الرأسمالية المعاصرة أن تخلق لدى الأفراد الشعور بالإحباط والعدوانية لتستغلها فيما بعد إستغلالاً إنتاجياً، يهدف أولاً وأخيراً إلى المحافظة على النظام القائم واستمراره.

هذا هو الوضع الذي تفترضه الرأسمالية في بنيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولكن التطور الفعلي الذي حدث في المجتمع الرأسمالي، منذ مطلع القرن العشرين بوجه خاص أدى إلى إدخال تغيير جذري على الطبقة العامة وموقفها من النظام الرأسمالي القائم، وكان ذلك واضحاً منذ اللحظة التي دخلت فيها الرأسمالية المرحلة الاحتكارية، والتنافس المظلم.

وفي الإجمال يمكن القول إذن كان الطابع الاجتماعي للقرن التاسع عشر في ماهيته تنافساً، إدارياً، إستغلالياً، تسلطياً، عدوانياً، فردانياً، وإذا وفي هذه المرحلة الاختلاف الكبير بين رأسمالية القرن التاسع عشر ورأسمالية القرن العشرين فبدلاً من التوجه الاستغلالي والإداري نجد التوجه التلقّي والتسويقي، وبدلاً من التنافسية نجد الميل المتزايد إلى فريق العمل وبدلاً من الكفاح في سبيل الربح المتزايد دوماً، نجد الرغبة في الدخل المستقر والمأمون، وبدلاً من الإستغلال، ترى الميل إلى المشاركة في الثروة وانتشارها، وإحتيال المرء على الآخرين وعلى نفسه، وبدلاً من السُّلطة الصَّريحة سواء أكانت عقلية أو غير عقلية، نجد السُّلطة المغفلة أو المجهولة، سلطة الرأْي العام والسَّوق⁽¹⁾، وبدلاً من الضمير الفردي، نجد الحاجة إلى التوافق ونيل الإستحسان، بدلاً من الشعور بالفخر والسيادة، نجد الإحساس دائم التزايد بالعجز ولو أنه لا شعوري على الأغلب⁽²⁾.

- بنية الإنسان المعاصر في المجتمع الاشتراكي:

قلنا إنَّ ماركوز لا يرى أيَّ فرق جوهري بين المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة من جهة، والمجتمعات الاشتراكية، من جهة أخرى، فالإنسان في كل مجتمع من هذه المجتمعات (مجتمع صناعي متقدم)، هو كائن ذو بعد واحد.

(1) يجب أن يُضاف أن التوصيف المتصدق ذكره في الأكثر على أحد العناصر في نشوء القرن العشرين هو أنَّ فوارق الطبع بين شتّى الطبقات الاجتماعية، ولا سيما تلك التي تعيش في المدن كادت تزول تماماً.

(2) إريك فروم، المجتمع السَّوي، ص 209.

يرى ماركوز أنّ التّصنيع في المجتمع السّوفيّاتي متأخّر إذا ما قرناه بالمجتمع الرّأسمالي الأمريكي، لذا لا يعتمد على تبذير الأموال والطّاقات ولا يحد من الأموال والطّاقات ولا يحدّ من الإنتاجية كما هو الحال في المجتمع الأمريكي، بل يؤكّد ماركوز أنّ المجتمع الشرقي السّوفيّاتي عليه أولاً أن يلبي الحاجيات الحيوية للأفراد ثمّ يتجّه إلى خدمة الأغراض العسكرية والسيّاسية، ولكن نتساءل حول: ما إذا كان الإحكام والتّوفيق بين تلبية الحاجيات الحيوية والعسكرية ناتج فقط عن التّأخر التكنولوجي بالمقارنة مع المعسكر الغربي وبالتالي سيزول بمجرد تطوّر التكنولوجيا وتقدّمها أم أنّ الوضع سيستمرّ هكذا؟ بمعنى هل سيتعرّض الفرد في المجتمع الاشتراكي لنفس الرّقابة التي يخضع إليها في المجتمع الرّأسمالي بعد أن يكون قد لحق بركب التّصنيع في المجتمع الغربي وتجاوزه؟.

وجد ماركوز أنّ التّجربة السّوفيّاتية، خيّبت الآمال التي كانت معقودة عليها، آمال كلّ الذين تطلّعوا إلى تطبيق النّظرية الماركسية من أجل خلق نظام اجتماعي وسيّاسي آخر تختفي فيه نهائياً مظاهر الإستغلال، وتزول فيه أساليب السّيّطرة المادّية والمعنوية على الإنسان، وتتحقّق فيه لأوّل مرّة حريّة حقيقية للبشر، فقد أخفقت هذه التّجربة في تحقيق أيّ شيء من هذه الأهداف، إنّها على العكس ممّا تدعي، قد تنكّرت للمبادئ الأصلية التي قامت من أجلها، فلم تضعها موضع التنفيذ.

إنّ ما يجري في الاتّحاد السّوفيّاتي في رأي ماركوز ليس تطبيقاً للماركسية، ولا بناء الاشتراكية، بل هو نفس ما يجري في أمريكا الرّأسمالية، وفي البلاد الصناعيّة المتقدّمة عامّة، إنّهُ السّيّادة للعقلانية التكنولوجية، والتنظيم القمعي الشامل للإنتاج والتّوزيع، والسّيّطرة الكاملة على العمل وأوقات الفراغ، والتّوجيه الدّهني والعقائدي وإفراغ الفرد من وعيه وإبداعيته وحرّيته مقابل عبودية مريحة نسبياً. وإذا كانت نزعة السّيّطرة الكليّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة تتميّز بتعدّد الأحزاب الصوري في حقيقته، فإنّ نزعة السّيّطرة الكليّة في الاتّحاد السّوفيّاتي تقوم على سياسة الحزب الواحد الذي له الكلمة الأولى والأخيرة في كلّ ما يتصلّ بمصير النّاس⁽¹⁾.

(1) Herbert Marcuse, **Soviet Marxism**, Penguin, Books, 1971, p 160.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ ماركوز في نقده للتّجربة السوفيتية، يحرص على أن يُؤكد أنه لا ينقد التّجربة الاشتراكية في ذاتها لأنّه يعتقد أنّه اشتراكي على طريقته الخاصّة، بل أنّه لا يوجّه هجومه إلى الماركسية، وإنّما يُهاجم شكلاً معيّناً من أشكالها، هو الماركسية السوفيتية على التّخصيص (باعتبارها أقدم التّجارب الاشتراكية وأشدّها رسوخاً، وبوصفها القوى الكبرى المقابلة للرأسمالية المتقدّمة كما تتمثّل في الولايات المتّحدة الأمريكية)⁽¹⁾. ذلك لأنّ لدى ماركوز تفسيره الخاصّة للماركسية الذي يؤمن بأنّ التّطبيق السوفياتي قد أدّى إلى تشويهه، ومن هنا كنّا نجد في كتاباته، ولا سيما كتاب "الماركسية السوفياتية" ميلاً إلى المقارنة الدائمة بين التّجربة الأمريكية والتّجربة السوفيتية، وإصراراً على تأكيد وجود أوجه شبه قويّة بين النظامين، على الرّغم ممّا يبينهما من تضاد ظاهري، ومحاولة ملّحة لإثبات أنّ الجنّة السوفيتية ليست على الإطلاق أفضل من الجحيم الأمريكي الرأسمالي، بل أنّها تتضمّن كلّ عناصر القمع والاستبداد والتحكّم في الإنسان، التي ينطوي عليها المجتمع الرأسمالي مضافاً إليها بالطّبع أن الاستبداد في حالة هذا المجتمع الأخير يمارس في إطار ظاهري محقّق من الحريّات الليبرالية، ومن خلال إغراق الطبقة الثورية المحتملة في النعم الاستهلاكية التي يفقر إليها، معظم الأحيان من يعيشون في ظلّ النظام السوفياتي، ومنه نتساءل كيف هي الحرّية والسّعادة الشاملة والحضارة المكتسبة في نمط الإنسان الاشتراكي؟.

إنّ النظام السوفياتي كان يستهدف من الثورة إعادة تشكيل المجتمع وفقاً لمقتضيات العقل وإزالة التناقض بين الطّابع الاجتماعي لعملية الإنتاج (وهو طابع لا بدّ منه لأنّ عملية الإنتاج تقتض بطبيعتها اشتراك صاحب العمل بآلاته والعامل بقوّته والمجتمع بأسره في انتفاعه من النّاتج) والطّابع الفردي لمليّة الثورة. تلك هي الأهداف الفعلية للنّظرية الماركسية في صورتها الأصليّة، وكان نقده الأساسي للرأسمالية هو على وجه الدّقة، أنّها شلّت الإنسان بأرجحية المصالح الإقتصادية، وكانت لإشتراكية عنده هي المجتمع الذي يتحرّر فيه الإنسان من هذه السيطرة بشكل من النّظام الاقتصادي أكثر معقولة ومن ثمّ أكثر إنتاجية، وكانت مادية ماركس في ماهيتها مختلفة عن المادية التي كانت سائدة في القرن التّاسع عشر، ففي النّموذج الثاني من المادية كان المرء يظهر أنّ الظواهر الروحية تسبّبها الظواهر المادية،

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 83.

وهكذا كان الممثلون المتطرقون لهذا النوع من المادية يعتقدون أنّ الفكر هو نتاج نشاط الدماغ، أمّا رؤية ماركس فكانت أنّ الظاهرة الذهنية والروحية يجب أن تقهر بوصفها حصيلة الممارسة الكلية للحياة، ونتيجة نوع تواصل الفرد مع أفراد نوعه من البشر مع الطبيعة، وماركس في منهجه الجدلي، قد تغلب على مادية القرن التاسع عشر وأنشأ نظرية دينامية وهوليسية بحق قائمه على نشاط الإنسان، وليس على فيزيولوجيته⁽¹⁾.

وحتى البحث الوجيز في فكر ماركس من شأنه أن يكون ناقصاً من دون الإشارة إلى نظريته في المادية التاريخية، وفي تاريخ الفكر، المحتمل أن تكون هذه النظرية الأكثر دواماً والإسهام الأهم من ماركس في فهم القوانين التي تحكم المجتمع، ومقدمته هي أنّه قبل أن يكون في وسع الإنسان أن ينهمك في أي نوع من النشاط الثقافي، عليه أن ينتج أسباب عيشه، والطرق التي ينتج ويستهلك بها يحددها عدد من الشروط الموضوعية: تكوينه الفيزيولوجي، والقدرات الإنتاجية التي هي في حوزته والتي هي بالتالي مشروطة بخصب الأراضي، والموارد الطبيعية، والاتصالات والتقنيات التي ينشئها، وافترض ماركس أنّ الشروط المادية للإنسان تحدّد نمط إنتاجه وإستهلاكه، وهما بالتالي يحدّدان نظامه الاجتماعي - السياسي وممارسته للحياة وأخيراً نمط تفكيره وإحساسه. كما أكد أنّ الكفاح من أجل الكسب ليس هو الدافع الأساسي عند الإنسان للتحرّر من الغاشمين السياسيين فحسب بل التحرّر من سيطرة الأشياء والظروف على الإنسان والإنسان الحرّ هو الغني ولكنّه ليس الغني بالمعنى الإقتصادي بل الغني بالمعنى الإنساني، والثري عند ماركس Marx هو الإنسان الذي يكون كثيراً وليس الإنسان الذي يملك كثيراً⁽²⁾.

كان من المحتمل أن تكون الاشتراكية هكذا. ولكن الذي حدث بالفعل هو أنّ النظام السوفييتي أخذ يتباعد بالتدريج عن التعاليم الماركسية، حتى أصبح نظاماً قائماً بذاته ينبغي أن يحكم عليه بمعزل عن النظرية الأصلية التي ظهر في ظلّها، ومع ذلك فقد ظلّ يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يجذب بها المواطنين، ويخدّر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسايرة والرضوخ وهي نفس الروح المميّزة لإنسان المجتمع الرأسمالي

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 383.

(2) المصدر نفسه، ص 375.

المتقدم. وفعليًا فإنّ هذه الرؤية هي الرؤية السائدة المعبر عنها في الفكر الرأسمالي، وهي رؤية قد أكدت مرارًا وتكرارًا أنّ الحافز الأكبر على إستمرارية السيطرة وتثبيت النظام القائم.

ولهذا يتساءل ماركوز وفقًا لفهمه الخاص لما يجري في الإتحاد السوفيياتي "ماذا كان سيقول ماكس فيبر Max Weber إذا ما كان عاش حتّى يشهد أنّ الشرق -لا الغرب- هو الذي باسم الاشتراكية قد أكدّ تطوّر العقلانية الغربية الحديثة في شكلها المتطرّف"⁽¹⁾. وفي هذا النص لا يكفي ماركوز بالتشبيه بين النظام الرأسمالي والنظام السوفيياتي في تحقيق مفهوم العقلانية التي قال بها ماكس فيبر، بل يرى التحقيق السوفيياتي أكثر تطرّفًا.

وعلى هذا النحو، فإنّ الطابع العقلاني المتشدّد لا يقف في الإتحاد السوفيياتي عند حدود الإنتاج فحسب، وإنّما يمتدّ إلى تسييس كلّ شيء وتوجيهه بشكل عامل، والجدل الماركسي نفسه -كما يقول ماركوز- يفقد جدليته، ويصبح مجرد لغة عملية أدائية ذرائعية / ذات طابع تنويمي سحري، تصبح طقوسًا، تفقد الناس روح النقد والخلق وتشدّهم إلى تحقيق الأهداف الإنتاجية والأهداف العامّة للنظام، والتعليم يُصبح مجرد تعليم مهني، مرتبط باحتياجات الإنتاج، وبرغم أنّ نظام التعليم السوفيياتي يعني بتنمية الاختصاصات لدى الفرد، إلّا أنّه يرّسخ في الفرد أخلاق العمل بل يقلّص وقت الفراغ ويحوّله إلى وقت للتربية، ويحرم الفرد بهذا من الاستمتاع الحرّ بنفسه لقد كان هدف الشيوعية في نظر ماركس وانجلز، كما يقول ماركوز (إلغاء العمل).

أمّا في التّصوّر الماركسي السوفيياتي فإنّ جميع البشر، سيكونون شغيلة المجتمع السوفيياتي، وذلك ما يُشير إليه برنامج الحزب الشيوعي السوفيياتي الذي يستند إليه ماركوز "إنّ الشاغل الأوّل للحزب في العمل التّربوي هو تنمية تصوّر شيوعي عن العمل لدى جميع أعضاء المجتمع، إنّ العمل لصالح المجتمع هو الواجب المقدّس، والبشر في هذا المجتمع هم قبل كلّ شيء تكتيكيون ومهندسون. ففي هذا المجتمع يحول الوقت الحرّ، إلى وقت للتربية من أجل التكوين المتعدّد الاختصاصات، وترسيخ أسس أخلاق العمل، في غرائز الكيان الإنساني"⁽²⁾.

(1) محمود أمين العالم، ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، 1972، ص 88.

(1) Herbert Marcuse, **Soviet Marxism**, pp 152-154.

كما لا نقصّر أيضاً التّحجب عن مسألة محورية ذكرت في آثار الرأسمالية على الشخصية، ظاهرة الإغتراب. إنّ العامل في ظل الرأسمالية يغترب حين يعجز عن الاهتمام إلى ذاته وإلى الهدف من عمله، حالة الاغتراب التي يعاني منها العامل في المجتمع الرأسمالي يعاني منها أيضاً العامل في الاتحاد السوفياتي، فالفرد العامل، في الاتحاد السوفياتي، -في رأي ماركوز- تقوم بينه وبين السلطة حوائل وحواجز، تتمثل في مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يملكون زمام السيطرة على كل الأمور، بحيث يتحول هذا العامل إلى وسيلة في يد قوى أعلى منه - كما هو الحال في النظام الرأسمالي - لا إلى غاية، كما كان ينظر إليه في الماركسية الأصلية. إنّ العامل في ظل الرأسمالية يغترب حين يعجز عن الاهتمام إلى ذاته، وإلى الهدف من عمله، في ظلّ قوى لا شخصية مجهولة، هي قوّة رأسمال وتقلّبات "السّوق" والمضاربات، وكلّها قوى تؤدي إلى تحويل حصيلة عمله في طرق ومسالك لا يعرف عنها شيئاً، وإلى التصرّف فيها على النّحو لا دخل لإرادته فيه، ومثل هذا يحدث في النّظام السّوفياتي، وإن اختلف نوع القوى التي تسبّب هذا الإغتراب، فأساس الاغتراب في هذه الحالة هو " الخطّة " التي تشكّل بدورها عاملاً لا شخصياً مجهولاً ينبغي أن يخضع له كلّ فرد في المجتمع، وإن لم يكن يستطيع أن يحدّد نوع الإلتزامات التي ستفرضها عليه، أو أن يتنبأ بما ستلقيه عليه من مسؤوليات. إنّ الخطّة نوع من التنظيم الأعلى الذي يفرض على كلّ فرد، ويمارس على الجميع نوعاً من الإرهاب غير المنظور، وهي أقوى الوسائل التي يستخدمها البيروقراطيون والاقتصاديون والسياسيون في السيطرة على المجتمع. (1)

هكذا تطرح مشكلة المدير أهمّ ظاهرة في الثقافة الإغترابية: ظاهرة البرقرطة Bureaucratisation، والمؤسسة التّجارية الكبيرة والإدارة الحكومية يُديرهما على السّواء نظام بيروقراطي والبيروقراطيون مختصّون بإدارة الأشياء والنّاس، ويسبّب ضخامة الجهاز الذي يُدار والتّجريد النّاجم عن ذلك، فإنّ علاقة البيروقراطيين بالنّاس هي علاقة إغتراب تامّ وهُم، أيّ النّاس الخاضعون للإدارة، لا ينظر إليهم بمحبّة ولا يكره، بل بصورة غير شخصية تماماً، وبالتالي هي تلك السّلطة البيروقراطية التي تهيمن على كلّ شؤون الحياة الإقتصادية

(2) قيس هادي، الإنسان المعاصر عند هربر ماركوز، ص 138.

والسياسية والاجتماعية والثقافية عامة، وهي تفرض على المجتمع عقلانية قمعية متشددة، تستوعب المجتمع كله، وتوجه إنتاجه، وتحدد استهلاكه، وتشوش أفكاره وأخلاقياته وأذواقه في إطار الأهداف الاجتماعية والسياسية العامة التي تحددها، وهكذا وجد ماركوز أن البيروقراطية في الاتحاد السوفياتي طبقة بكل ما تعنيه الطبقة من معنى، إنها "طبقة منفصلة، تمارس السلطة على السكان التابعين لها بفضل رقابة الجهاز السياسي والاقتصادي والعسكري، كما أن ممارسة هذه السلطة تولد سلسلة كاملة من المصالح الخاصة التي تؤكد نفسها بنفسها"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يسهم التخطيط الشامل في زيادة سلطان الترشيح التكنولوجي وهو يشكل سلاحاً من أسلحة الإرهاب والقضاء على تلقائية الفرد، ويتقارب النظام السوفياتي مع الرأسمالية المتقدمة في خلق إنسان ذي بعد واحد، هو البعد الذي تحتاج إليه عقلانية النظام والذي يسهم في تحقيق المعدلات الإنتاجية المطلوبة دون اعتبار لأي عامل آخر.

ومجمل القول، أن الغايات النهائية للإشتراكية الماركسية في ماهيتها غايات المدارس الاشتراكية الأخرى ذاتها: تحرير الإنسان من سيطرة الإنسان واستغلاله، وتحريره في أرجحية المجال الاقتصادي، وإعادته إلى أن يكون الغاية العليا للحياة الاجتماعية، وخلق وحدة جديدة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، وأخطاء ماركس وإنجلز، ومبالغتهما في تقدير العوامل السياسية والقانونية، وتفاؤلهما الساذج، وتوجههما المركزي كانت أخطاء ناشئة عن أنهما كانا أرسخ جذوراً في موروث الطبقة الوسطى في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، سيكولوجياً وفكرياً على السواء عما كان مفكرون من امثال فورييه، وأوين، وبرودون، وكرويو تكين⁽²⁾.

أما في الجانب الآخر فإن الولايات المتحدة الأمريكية تستغل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفياتي أحسن استغلالاً، بحيث أصبحت تجني نفعاً من وجود هذه القوة المنافسة لها، فكلما أحرز الاتحاد السوفياتي تقدماً في مجال ما، استغلت الرأسمالية هذا التقدم في شحذ قواها من أجل إحراز تقدم مناظر، أو من أجل الاحتفاظ بتفوقها، وهذا راجع لافتقارها عوامل سيكولوجية، واعتمادها على الجانب الاقتصادي والمادي فحسب، وقد كان ماركس وإنجلز

(1) Herbert Marcuse, **Soviet Marxism**, p 95.

(2) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 388.

مدركين هذه التّحديدات، وعبر إنجليز عن هذا الإدراك في رسالة شهيرة، قال فيها إنّهُ هو وماركس بسبب جدّة اكتشافهما، لم يهتمّا إهتمامًا كافيًا بأنّ التّاريخ لا تحدّد الشروط الاقتصادية وحدها، بل إنّ العوامل الثقافية هي كذلك تُؤثر في الأساس الاقتصادي للمجتمع وبمجرّد التّحليل الاقتصادي للرأسمالية يزداد باطراد النّظرية الاقتصادية الاشتراكية لم تكن صحيحة إلّا جزئيًا، وكانت مغلوطةً فيها إلى حدّ ليس بقليل، وهذه تتعلّق خصوصًا بضرورة التّدور النسبي للطّبقة العاملة، وكان مخطئًا كذلك في إضفائه الرّومانسي الصّفات المثالية على الطّبقة العاملة، وهو ما كان نتيجة مخطئ نظري محض وليس نتيجة ملاحظة الواقع الإنساني للطّبقة العاملة. ولكن نظريته الاقتصادية مع تحليله النّفاذ للبنية الاقتصادية للرأسمالية، مهما كانت عيوبها، تشكّل تقدّمًا لا لبس فيه على كلّ النّظريات الاشتراكية الأخرى من وجهة نظر علمية، فإنّ نقده للرأسمالية وهدفه الاشتراكي على أساس إنساني قد صار كلاهما تنمو فوقهما وتتجاوزهما الإعتبارات الاقتصادية ولم يتبيّن القوى غير العقلية في الإنسان التي تجعله خائفًا من الحرّية وتُحدث اشتهاؤه للسلطة وتدميره، وعلى العكس من ذلك، كان ما يقوم عليه مفهومه للإنسان هو الإقتراض الضمني لمحبة الإنسان الطّبيعية للخير، التي تثبت وجوديتها حالما تُفكّ أصفاده الاقتصادية المشلّة، والعبارة الشهيرة في نهاية "البيان الشيوعي" فلتترعش الطبقات الحاكمة أمام الثورة الشيوعية فليس للبروليتاريا ما تفقده فيها سوى قيودها وأغلالها وتريح من ورائها عالما بأسره. وهي أنّ العمّال " ليس لديهم ما يفقدونه إلّا أغلالهم يا عمال العالم، اتحدوا⁽¹⁾" تتطوي على خطأ سيكولوجي بالغ، إذ عليهم أن يفقدوا مع أغلالهم كل تلك الحاجات والإشاعات غير العقلية التي نشأت عندما كانوا مكبّلين بالأغلال.

(1) ماركس وإنجليز، البيان الشيوعي، دار النّقْدَم، موسكو، ص 84.

2- غياب البعد النقدي:

إنّ الإيديولوجية القائمة في المجتمع الصناعى المتقدم تختلف نوعياً عما كان سائداً في المجتمعات ما قبل التكنولوجيا، لأنها تعتمد في عملية الانصياع والتوجيه على طرق ووسائل جدّ مؤثرة ليس على المستوى المادّي فحسب بل أيضاً استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية "الفكرية" وهنا بالتحديد يكمن دور الفكر.

فبعدما كان الفكر قدرة العقل النقدية أمسى بدوره يوجه إلى تثبيت هذا النظام، من خلال عمله وإبداعه لذلك تحرص عقلانية النظام على إعادة بناء الطبيعة الذهنية للإنسان لأنه يمثّل قوّة العقل النقدية السالبة التي تتحرّك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ما هو كائن، وهذه القوّة هي في نهاية المطاف قوّة إيديولوجية، بهذا أصبح الفكر ينقاد وراء ما يُمليه عليه النظام فعوضاً أن يكون الفكر قوّة مضادة للواقع الذي يسوده القمع والإغتيال، أصبح يؤكده لأنّ عقلانية النظام أفضت منه البعد الناقد والرافض وزيف وعي الفرد، ويذكر ماركوز موضحاً ذلك بالقدر الذي يكون فيه الفكر والسلوك متصلين منذ حين، بالواقع القائم فإنّهما يمثّلان عن وعي كاذب ويساهمان في تثبيت على نظام زائف للواقع⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هنا يتم تزيف الوعي وإستبعاد شروط القدرة على النقد، بل استبعاد للنقد ذاته، وأنماط ذلك متعدّدة وخفيّة تتضح من خلال رؤية شاملة ممارسة تتعمّدها عقلانية النظام القائم، كما تعتمد ذهنية السيطرة إلى اعتبار الفكر أصلاً عدواً لدوداً لمجتمع السيطرة، وليس الممثّل الأساسي للمجتمع، ممّا يقتضي ذلك ضرورة تزيفه حتّى لا يتسنى له تجاوز ما هو كائن، ونعلم أنّ التفكير باختيار آخر، إنّما هو عين من التبعية، والحقيقة أنّ هذه الأيديولوجيا إنّ هي إلّا إيديولوجيا النظام الاجتماعي القائم لأنّ لا يستطيع الاستمرار في حسن سيره وعمله من دونها، ولأنّها تشكّل جزءاً من عقلانيته. يقول ماركوز: "إنّ الفكر لا يستطيع أن يحقق التغيير إلّا إنّ تجاوز نفسه في الممارسة"⁽²⁾، بالإضافة إلى ذلك يلاحظ أنّ هناك مرضاً قد أصاب الحضارات الصناعية المتقدّمة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي اسمه البعد الواحد ومقولة البعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركوز مؤداها: أنّ

(1) Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, p 145.

(2) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 174.

تكنولوجيا المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة قد مكّنت المجتمعات من إستبعاد كافّة أشكال الصّراع الكامنة فيها، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثّلون في ظلّ الأنظمة الاجتماعيّة السّابقة عناصر الرّفص والإحتجاج، بهذا المعنى يصح القول إنّ الإنسان يصبح ذا بُعدٍ واحد عندما يفقد قدرته على النّفي وعلى معارضة النّظام القائم، فالْبُعد الواحد يُساوي البُعد الإيجابي المتمثّل، المتكيّف المتصالح مع الواقع.

وعلى هذا الأساس عندما تكون عوامل التغيّر الاجتماعيّ الأساسيّ وبوادر المعارضة والإحتجاج غائبة عن الأنظار ومنعدمة ينكفي النّقد على نفسه في قوقعة التّجريد، وبهذا يتم احتواء النّقد، وذلك بقطع صلته بما يجب أن يكون، وهذا يؤدي إلى الحيلولة دون ممارسة الإحتجاج والمعارضة، وبهذه الكيفيّة تسحق جميع الأفكار النّقدية، ويجعل لوظيفة النّقد أن يُصغي للواقع فحسب.

وعلى هذا النّحو يبدو أنّ إيديولوجيّة السيّطرة تُسجن الرّفص بين ما هو قائم وموجود، فإحتواء قدرة العقل النّقدية يوظّف للسيّطرة هو قائم وموجود، وهذه السيّطرة تطال الكثير من المجالات، التي لها إمتدادات واسعة تمسّ مختلف مظاهر حياة الإنسان الفكرية والسيّاسية والاجتماعية لإرساء مجتمع بلا معارضة ومُحكم التنسيق وتحت السيّطرة ويقول ماركوز في هذه المسألة: "يبدو أنّ المجتمع يحرم النّقد من أساسه الحقيقي فالتقدّم التّقني يرسّخ نظاماً كاملاً من السيّطرة والتنسيق، وهذا النّظام يوجّه بدوره التقدّم ويخلق أشكالاً للحياة والسّلطة تبدو وكأنّها منسجمة مع نظام القوّى ويخلق أشكالاً للحياة والسّلطة تبدو وكأنّها منسجمة مع نظام القوّى المعارضة وتُبطل بالتّالي جدوى كلّ احتجاج باسم الآفاق التّاريخية" (1).

وبهذا المعنى يكون الواقع التكنولوجي امتّص البُعد النّاقِد والمعارض وأبطل مفعوله، فيلجأ إلى تصفية الفئات الاجتماعيّة التي يُمكن أن تُعارضها، ولا تقف قدرة هذا النّظام عند هذا الحدّ فحسب، بل يلجأ إلى الخنوع واستنفار جميع طاقات الإنسان الفكرية للخضوع عن النّظام القائم.

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص 28.

وهكذا فإنّ المجتمع ذا البُعد الواحد قد قفز قفزةً هائلةً إلى الأمام في طريق تزييف وعي القرن عندما استبدل الرّقابة الخارجية المفروضة من فوق بنوع من الرّقابة الدّاخلية المستبطنة، وقد أثبتت هذه الرّقابة الدّاخلية فعّاليتها وشجاعتها إلى درجة بات معها الفرد الذي يأبى الإنصياع والإمتثال للمجتمع القائم يُعتبر عاجزاً، بل مريضاً نفسياً لا في نظر المجتمع بل في نظره هو بالذّات.

ويتركز ماركوز في مناقشته للبُعد الواحد في إبراز مظاهر تغلغل البُعد الإيديولوجي داخل جهاز العقلانية التكنولوجية على تزييف الوعي البشري، فالمجتمع الصنّاعي المتقدّم قد استطاع أن يكسب لنفسه كثيراً من الأرض التي كان على الحرّية الجديدة أن تزدهر عليها، لقد إمتلك هذا المجتمع أبعاد الوعي والطّبيعة التي لم تفسد في الماضي إلّا نسبياً، لقد صاغ بدائل تاريخية على صورته وهذا من التناقض الذي أصبح على هذا النّحو مسموحاً به. ومن خلال هذا الغزو الديمقراطي الشمولي للإنسان والطّبيعة أصبح من الممكن أيضاً غزو المسافة الدّائنية والموضوعية لمجال الحرّية⁽¹⁾.

والملمح الأساسي الذي يتميّز به المجتمع الصنّاعي المتقدم هو قدرته الخاصّة على إحتواء قدرة النّقْد والمعارضة، فهو يخلق نظاماً شاملاً ومتكاملاً من السيّطرة والتحكّم، وبيّدتع أنماطاً جديدة من الحياة والسّلطة تبدو وكأنّها منسجمة مع نظام قوَى المعارضة وبذلك، فهو يقضي على أيّة محاولة للاحتجاج أو الرّفْض بإسم الآفاق التّاريخية وبدعوى التحرّر من الكدح والسيّطرة.

من خلال هذا التّحليل نجد أنّ نظرية ماركوز تنتقد هذا المجتمع الصنّاعي في مجمله دون النّظر في هويّته أو طبيعته كمجتمع ديمقراطي أو شمولي أو إشتراكي⁽²⁾، وخاصّةً نقده لآحادية البُعد في المجتمع الرّأسمالي، وملاحظته حول طبيعة القمع المعاصر وإنّدماج القوَى التّافية داخل النظام القائم، وهذا ما أدّى إلى سحق وتثوير الأفكار المتعالية للقوَى الاجتماعية.

(1) Marcuse, **Soviet Marxism**, p 88.

(2) Marcuse Herbert, **One-Dimensional Man**, pxii.

فالنقد نشاط بناء وصفاته ذهنية لكل تفكير منطقي، ذلك هو قدرة قد تصير مجابهة لوضع يفرض فرضاً، ومنه فقدان البعد الذهني الباطني يعني ضياع القدرة على معارضة النظام القائم ونتيجة لانعدام أفكار التغير، يصبح الفكر والسلوك ذا بُعد واحد ترفض فيه الأفكار والأمانى التي تتجاوز نطاق ما هو كائن، ولعل احتواء النقد على المستوى الذهني، لا تتوقف آثاره عند سلوك الاجتماعي فحسب، بل تمتد إلى مجالات أكثر حيوية، خاصة ما تتعلق منها بالجانب الفكري، وهذا ما دفع أو مكّن المجتمع الصناعي من تأمين الانصياع والاندماج ومحاصرة المعارضة بكل أشكالها، ومن ترسيخ فكرة السيطرة التي تسعى إلى احتواء شامل لكل مظاهر السلوك الإنساني، وفي هذا يرى ماركوز: أن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتد ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية وفي مقدمة تلك المجال الفكري وحاجات الإنسان⁽¹⁾.

ويؤكد ماركوز مدى الفاعلية التي تميز عقلانية المجتمع القائم، وقدرتها على تزييف حاجات الإنسان المادية والفكرية وتزييف النقد، وهذا ما يبرّر أن النقد كان يُمارس مهمة بناءة، والمحرك الوحيد لتجاوز ما هو معطى، وعلى هذا الأساس يُنبّه ماركوز إلى خطورة احتواء النقد والقدرة على التفكير السلبي The negative thought، لأنّ من مراعاة ذلك أن يؤدي إلى احتواء للمعارضة، ومنع للقدرة على التطلع إلى ما يمكن أن يتجاوز الواقع المفروض، وبتكريس هذا الوضع تبرز السيطرة ويتحقّق الانصياع، وعلى هذا الأساس تحتل فكرة السلب مكانة إستراتيجية، باعتبارها مصدر التطور، وقد أبرز ماركوز أنها تقود إلى فهم الواقع القائم في لا معقوليته كما أكّد أن السلب هو النبض المحرك للفكر والواقع معاً، وهو الذي يضيف عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة.

وبمثل هذه الدّعمة يمكن أن يكون وعي الإنسان حقيقياً وليس زائفاً Spurious، كما يرفض ماركوز التفكير الإيجابي The positive thought الذي لا يتعدى ما هو معطى إلى تبني تفكير سلبي يصحّ الاتجاه العام للعقلانية التكنولوجية.

(1) فؤاد زكريا، هيرت ماركوز، ص 32.

إنّ هذه الإشارات تُؤكد على نظرية ماركوز في رفض البُعد الإيجابي الذي ترومه عقلانية النظام بتشكيل أو تنميط الإنسان ووعيه، وبصورة أدقّ إن الإنسان يُصبح ذا بُعد عندما يفقد قدرته على النّفي في معارضة النظام القائم، فالبُعد الواحد يُساوي البُعد الإيجابي المتكيّف على الواقع⁽¹⁾. وبذلك أصبح الفكر فاقداً قدرة التفكير السّلبى حبيس الواقع، فكراً مغلقاً، يختزل فيه كلّ شحن النّزعة النّقدية، وأشكال الاحتجاج على السيّاق الإيديولوجي المنظّم الذي تستخدمه عقلانية النظام، الذي يُحيل إلى تصوّرات تحرّر الوعي والبدل الأنجع، وكشف تناقضات النظام القائم حتّى يتسنى للفرد رسم منحى حضاري يتجّه نحو حياة تترجم الوجود الأمثل للإنسان دون تعقيم أو تزييف للوعي البشري.

1- حسن محمّد حسن، النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت-ماركوز نموذجاً- ص 16.

3- التسامح القمعي:

لقد تبين لنا كيف عمل المجتمع الصناعي المتقدم على توجيه وتشكيل الإنسان المعاصر، وذلك على المستوى الذهني وما نتج عنه من سيطرة شاملة على الإنسان، وأن هذه الظاهرة تعود إلى إنتاجية تكنولوجية متنامية وإلى الغزو التدريجي للإنسان ونواذعه الذاتية والطبيعية، وذلك أن مجتمع البعد الواحد يستهدف أساساً استئصال هذا البعد الواحد الداخلي أو البعد النافي الذي يمتلك القدرة على معارضة النظام الاجتماعي بعبارة أخرى إن الإنسان يُصبح ذا بُعدٍ واحدٍ عندما يفقد قدرته على النقي على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يُساوي البعد الإيجابي المتمثل والمتكيف والمتصالح مع الواقع، فالإيديولوجيا اليوم توجد في قلب العملية الإنتاجية، وهذا الرأي يكشف عن الطابع السياسي للعقلانية التكنولوجية لذا نجد أنه لم يكتفِ المجتمع ذو البعد بتزييف حاجات الإنسان ومطالبة الحيوية، فحسب ما يقول ماركوز: "بل زيّف حتّى المجال السياسي وذلك عن طريق آلية سياسية جديدة، تقوم على الإحتواء السياسي وبدمجه كلّ القوى الرافضة للوضع القائم، مستخدماً في ذلك العقلانية التكنولوجية التي غدّت عقلانية سياسية" (1).

يرى ماركوز أن تطوّر الأنظمة السياسية عائد إلى تطوّر بنية الأنماط السائدة، كالتطور الذي حدث في بنية النظام الرأسمالي، الذي إنتقل من النمط الليبرالي الذي يميّز بالديمقراطيات التي تطوّرت في ظلّه مختلف الحريات (حرية التعبير، العقيدة، التعددية الحزبية، والمعارضة،... الخ) إلى النمط الشمولي Le Totalitarisme أيّ السيطرة الكلية على الفرد التي أفقدته قوّة الرّفص والمعارضة، والتي عوض أن تُؤدي إلى تحرّر الإنسان وإلى تحقيق حياة رغدة والرّفاهية، نجد أنّه ما هو جديد في هذا النمط إتخاذه شكلاً جديداً مُغايراً من السيطرة، حيث وفرت الأنظمة الرأسمالية كافّة الوسائل المتاحة من أجل احتواء أو قمع المعارضة بدايةً من التسامح الذي يتطلّبه النظام الديمقراطي. ويبدو أن ماركوز يُبدي إهتماماً خاصاً في تحليله النقدي للرأسمالية بقضية التسامح تجاه القوى المعارضة، وهو في تخليّه لهذه القضية يرى أن هناك نوعين من المعارضة، المعارضة كحدث طقسي Ritual event والمعارضة كنوع من المقاومة Resistance ضد النظام القائم (2).

(2) هريبرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 33.

(1) حسن حمادة حسن، النظرية النقدية، ص 197.

إنطلاقاً من خلفيات العقلانية التكنولوجية حيث تتيح أنظمة الديمقراطية للأفراد مجاًلاً واسعاً من الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما يُرافق ذلك من روح التسامح، نجد أنّ هذا التسامح في واقع الأمر لا يخدم سوى القمع والإضطهاد.

وعلى هذا فالتسامح الحذر الذي تمنحه المجتمعات الرأسمالية، يصبح أداة ناجحة لتجسيد القوى الراديكالية المعارضة للنظام، فالشعب يتسامح مع الحكومة، والحكومة تتسامح مع المعارضة داخل إطار شمولي يتخذ من الديمقراطية ستاراً لممارسته القمعية⁽¹⁾.

ويرى ماركوز أنّ هذا التسامح هو في نهاية الأمر قشرة زائفة تخفي تحتها القهر العتيق، ومن ثم فهو تسامح قمعي. إنّ الاتجاه الديمقراطي للرأسمالية المعاصرة، المتجّه نحو تسامح مطلق، إنّما يسمح في الحقيقة المسار الديمقراطي له، فالنظام الرأسمالي يتسامح مع المعارضة طالما أنّها لم تهدّد كيانه، لكنّه يعارض بكلّ قوّته أيّ محاولة لتجاوز الوضع القائم، أو أيّ تغيير يستهدف تحويله من الجذور، بمعنى إبطال مفعول الرّفص والنقي الذي كانت تمثّله القوى الاجتماعية ودفعها إلى الاندماج المتعاضم بالنظام القائم، فصار مطلبها الأول المساهمة في تسيير المشاريع لا تغيير النظام الذي يوفّر لها نسبياً الحياة السليمة والرفاهية.

وباختصار وجد ماركوز أنّ المجتمع الرأسمالي المتسامح هو في حقيقة الأمر مجتمع قمعي وليست الديمقراطية التي يتحلّى بها بسوء واجهة أو لافتة يخفي وراءها حكم القوى البرلمانية الذين يحكمون لحساب مصالحهم الخاصة، ولحساب رأسمال الخاص، ممّا يؤدي إلى اندماجها داخل منظومة المجتمع القائم، وبالتالي يجرّدها تماماً من سلاحها الوحيد ألا هو القدرة على رفض هذا النظام. فالديمقراطية في نهاية الأمر ما هي إلّا نوع من الطغيان وما الإلتزام بالقرار الديمقراطي سوى شكل من الإلتزام الزائف، ذلك لأنّ الإلتزام الحقيقي لا يمكن أن يصدر عن إرادة تمّ تخريبها، ومن ذات جرى إحالتها إلى البعد الواحد⁽²⁾.

وبرغم هذا النّقد الشديد الذي يوجّهه ماركوز للمجتمع الرأسمالي إلّا أنّه يعود مرّة أخرى إلى التأكيد على أن ظاهرة احتواء النّقد والمعارضة ليست قاصرة على المجتمع الرأسمالي فحسب، بل هي ظاهرة عامّة في المجتمعين الاشتراكي والرأسمالي، فالمؤسسات التي تعمل

(2) Marcuse, **A critique of pure tolerance**, Beacon presse, Boston, 1965, p 83.

(1) دي كرسبني (أنطوني) ميتوج (كينيث)، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: نصّار عبد الله الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص ص 31-32.

داخل العالم الحرِّ للرأسمالية المتقدّمة تنظر إلى ما خالفها من أنماط الحرّية على أنّها فوضوية أو شيوعية أو شكل من أشكال الدّعاية المزيّفة، وفي كلا النّظامين ينظر إلى الأفكار غير الإجرائية على أنّها غير سلوكية، وذات طابع هدّام ويتمّ قمع وتجميد حركة الفكر في قوالب وأطر جاهزة، تبدو كأنّها حدود العقل نفسه.

بعبارة أخرى لن يكون للمجتمعات القائمة، مهما كانت سيطرتها محقّقة ومعقولة، أن تبقى عالم الحرّية الإنسانية، لأنّها تولّد حاجات، ومسّرات، وفيما ليس من شأنها إلاّ أن تُعيد توالد العبودية في الوجود الإنساني.

لقد أكّد ماركوز أنّ التسامح المطلق جزء من سياسة الأنظمة الشمولية وتحوّل إلى أداة للسيطرة والهيمنة على الإنسان المعاصر، وهذا ما جعله يرى فيه ممارسة تخفي قمعاً خفياً، فما هي مبرّرات ماركوز لمّا أطلق عليه تعبير التسامح القمعي؟ ما هي خلفيات إيديولوجية التسامح المطلق في المجتمع الصّناعي المتقدّم.

ينطلق ماركوز من اختيار "التسامح غاية في ذاته" "Tolerance as an end in itself"، ولأنّ إقامة مجتمع إنساني وما يتطلّب من سلام واستقرار يقتضي القضاء على مظاهر العنف والعُدوانية، التي يمكن أن يتعرّض لها الفرد من قبل قوى متسلّطة أو طغيان يمكن أن يهدّد وجوده وحرّيته. إنّ الذي يحدث في عصرنا هو مسخ لمفهوم التسامح بطريقة تلقائية، ذلك ما جعل ماركوز يدرك أنّ التسامح قد جاز عن غرضه المنشود وأفرغ مضامينه الحقيقية، وقد تمّ ذلك من قبل عقلانية السيطرة التي ينتابها المجتمع الصّناعي المتقدّم للقضاء على المعارضة السّياسية على الخصوص، فقد لحق التسامح تغيير جذري، حيث أكّد ماركوز: "أنّ المكانة السّياسية للتسامح قد تمّ تغييرها" "The political locus of tolerance has changed".

وعلى هذا الأساس يتمّ التفاعل مع بعض الفئات المعارضة للنّظام القائم بشكل يصطنع بصيغة التسامح الظاهري، لكن عمق هذه الممارسة يُبطن حسابات خفيّة تنتهي عند إلغاء هذه السّلوكتيات المعارضة، ومن خلال هذا التّحليل الماركيوزي يمكن القول إنّ التسامح السّائد في المجتمع الصّناعي المتقدّم ما هو إلاّ تسامح قمعي ومجرّد شعار ونظرية فقط⁽¹⁾.

(1) Herbert Marcuse, **A critique of pure tolerance**, 1969, p 82.

إنّ النمط الجديد للتسامح يهدف إلى منع الكثير من ممارسات النّقد والاحتجاج، لخلق نمط حياة جديد يخفي إمكانيات التّمرد والمعارض، وبذلك يكون هذا التسامح بهدف إلى تثبيت الوضع القائم بحكم أنّ دافعه هو السيطرة على المجتمع، بما في ذلك المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة، وبالتالي يجرّد الإنسان من القدرة على رفض النظام القائم أو التّمكّن من الوصول إلى التّغيير الجذري، أو القيام بالثورة، يقول ماركوز موضحاً ذلك: "وخاصّةً عندما يكون التسامح يستخدم لحماية ومحافظة المجتمع القمعي وفي إبطال المعارضة وجعل الإنسان منيعاً من أشكال أخرى لحياة أفضل"⁽¹⁾.

ومنه فهذا التسامح يكون ضحايا الفئات التي تناضل لأجل حياة لا قمعية ولا اضطهاد فيها، لقد وصلت تحليلات ماركوز للمجتمع الصناعي إلى معرفة حجم التّغيير الذي لحق بمختلف أبعاد الإنسان المعاصر الدّاخلية والخارجية بانتهاج عقلانية، جعلت من القمع آلية خفيّة رافقت الكثير من ممارساته، لذا فقد انتبه ماركوز إلى مدى التّغيير الجذري الذي شمل إجراء التسامح ومفهومه منطلقاً من مقارنة بين مبدأ التسامح الذي عرفته المجتمعات الليبرالية التّقليدية، وما وصل إليه في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة. وعلى هذا التّحو يغدو التسامح سلاحاً يخدم الرّأسمالية المعاصرة ولا يلحق بها أي ضرر، إذ يختفي وراء هذا التسامح الظاهري تسامح قمعي اضطهادي يتماشى وطبيعة النّظام نفسه، ويظهر بشكل جديد فريد، من أشكال القضاء على الحرّية، هو ذاك الذي تتعدّم فيه الحرّية نتيجة لعمليّة منع الحرّية ذاتها⁽²⁾.

فالتسامح موجود في المجتمعات الأكثر تقدّماً، لكنّه مجرد شعار وموجه بصورة تجعل منه وسيلة إجبارية وحتمية للنّسق العام لنظام الأشياء القائم. غير أنّ هذا الوضع لا يزيد إلّا تسامحاً قمعيّاً في البلاد الرّأسمالية وقد تمّ تزييف أو تحريف مفهوم التسامح بطريقة تلقائيّة، فالتمييز بين الصّواب والخطأ والفصل بين التّقدمي والرّجعي يتطلّب معايير معيّنة في التّقييم، بيد أنّ هذه المعايير استطاعت الرّأسمالية المعاصرة أن تسيطر عليها منذ البداية.

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيرت ماركوز، ص 123.

(2) المرجع نفسه، ص 125.

والهدف من ذلك هو منع كل محاولة للتمرد والتغيير، فالتسامح يُصيح وظيفاً وفعّالاً، لأنّه يُساعد على تفريغ الطّاقات الغاضبة والعنيفة، ولا يُساهم في تصحيح وضع قائم وفي ظلّ هذه الممارسات القمعية حسب ماركوز حطّ من قيمة التسامح الحقيقي الواقعي Realistic tolerance وتحريف لمدلوله السيّاسي وتضييق مجال إستعماله، حيث إنّ التسامح جُعِل بهذا المعنى ليكون مقابلاً كلّ ما هو مؤذٍ ومُضِرّ ومن ثمّ يظهر حسّاً ونافعاً لأنّه يُساعد على انسجام المجتمع على تحقيق الرّفاه والثراء⁽¹⁾.

ولهذا فإنّ التسامح الذي يبيده النّظام القائم ليس سوى تسامح ظاهري ولا يعبر عن حقيقة الوضع القائم، والهيمنة التي تسود فيه، وهذا ما جعل ماركوز يعتقد أنّ التعامل بالتسامح في المجتمع الصنّاعي المتقدّم بمفاهيمه التحرّرية، أو قيود فكرة "تطبيقه أصبح في الواقع أمراً أو مهمّة طوباوية"⁽²⁾، وهذا راجع لقساوة القمع والإضطهاد المسلّط على الإنسان المعاصر لأنّه قمع مسّ كلّ الأبعاد الدّاخلية والخارجية بحيث لا توجد حالياً أيّة سلطة أو حكومة يمكنها أن تترجم التسامح التحرّري إلى ممارسة "Exist which would translate liberating tolerance into practice".

ذلك أنّ التسامح الذي تدعو إليه الأنظمة الديمقراطيّة في عصرنا الرّاهن مزيف شكلياً كما ذكرنا سابقاً، ومنه حرّي بنا التساؤل هنا: ألسنا نجد تسامحاً في هذا المجتمع؟⁽³⁾.

يمكن الإجابة عن التساؤل السّابق الذكر بالإيجاب غير أنّ مثل هذا النّوع من التسامح الذي يتيحه المجتمع الليبرالي لا يعبر عن تسامح حقيقي، لأنّه يعبر عن ممارسة متواطئة طالما يوظف لخدمة القمع: إذن فما الفائدة من الاحتجاج والمعارضات؟ يصف ماركوز هذا الوضع فيذكر أنّ الذي يحدث في مجتمعنا المعاصر، هو أنّ القمع يزداد كلّما زاد التسامح، باعتبار أنّ التسامح المعاصر ذو أسس ومعايير في خلق المجتمع الرّأسمالي نفسه والقائم على القهر والقمع⁽⁴⁾.

(1) Herbert Marcuse, **Acritique of pure tolerance**, p 83.

(2) Ibid, p 81.

(3) Ibidem.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص ص 123-124.

وعليه يمكن القول إنّ التسامح سلاح يخدم الرأسمالية المعاصرة، وكلّما زادت مظاهر التسامح تنوّعت مظاهر القمع.

إنّ ظهور الكثير من الحقوق السيّاسية والاجتماعية في الأنظمة الليبرالية يُبدي لأوّل وهلة صوراً من التسامح المطلق، طالما أن هذا النظام العام الذي يسمح بالرأي، والرأي النقيض يصل في نهاية المطاف إلى ازدواجية وتعظيم الحقّ مع الباطل، الحقيقة مع الزيف، والسلب والإيجاب وهكذا فإنّ "إنّ التسامح المطلق هو جزء من سياسة المجتمع الرأسمالي المعاصر، يسمح فيه لكلّ رأي بالتعبير عن نفسه، بحيث يتساوى الحقّ والباطل، والصحيح والمزيف، والبناء والهدام، والتقدمي والرجعي، وفي ظلّ هذه المساواة المطلقة تضع قضية التقدّم الإنساني وتزيّف، ويتميع الموقف العام للمجتمع إزاء ضروب الاختيار العديدة التي يتعيّن عليه أن يتخذ قراراً من بينها"⁽¹⁾.

إذن من خلال كلّ ما سبق يمكن القول أنّ لا وجود لديمقراطية في الأمر الواقع سوى نوع من الطغيان والقمع، وهذا ينطبق أيضاً على التسامح الذي تتبنّاه سياسة المجتمع الليبرالي والذي يتخذ لنفسه مساراً خفياً ومزخرفاً، حيث ينجلي في حالة إبعاد وإخفاء الزيف الذي مسّ الإخفاء بمهارة، وتزخرف الحاجات الزائفة التي يقتضيها الإنسان المعاصر، وهو ما جعل ماركوز يصف التسامح في إطار هذا المجتمع الصناعي بالمجرد والمزيف والتجريدي Tolerance abstract and spurious والخلفية من ذلك هو الحفاظ على الكيان السيّاسي وتثبيت الوضع القائم.

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص ص 124-125.

4- تنميط اللّغة:

وما دام المبتغى الأوّل لعقلانية المجتمع التكنولوجي اللاّعقلانية هو تقليص مجال الفرد الداخلي، فلا دهشة إذا وجدنا عملية الخنوع هذه تمتد إلى عالم اللّغة، عالم التّعبير والاتّصال الإنساني، فعلى هذا المستوى أيضاً تبرز إلى حيّز الوجود لغةً أحادية الجانب، لغة إيجابية تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كلّ الأفكار والمفاهيم النّقدية المتعالية، وهذه اللّغة هي بوجه خاص لغة عارية من التّوتر والتّطوّر والصيرورة، لغةً منغلقة على ذاتها وبهذه الصّورة ألا يمكن أن تفقد اللّغة طابعها النّقدي الذي يحول إلى الكشف عن حقيقة النّظام؟.

فعلى هذا المستوى عمد أيضاً الإطار العام الذي تسيّره العقلانية إلى السيطرة على اللّغة، وجعلها داخل البُعد الواحد (أي بمعنى: ضمن أحادي الجانب السّياسي، الثقافي، الجنسي... إلخ) وتفرغها من المفاهيم التي تخدم غرض السيطرة، والأفكار التي تحتوي على المضامين النّقدية والمعارضة السّياسية على الخصوص ويقول ماركوز في هذا السياق " إنّ البنية التّحليلية تعزل الكلمة الرّئيسية عن مضامينها التي تهدّد بنقضها أو على الأقلّ بوضع العراقيل أمام المعنى الذي تستخدم به في التّصريحات السّياسية والرّأي العام، والحق أنّ المفهوم والمنزل منزلة الطّقس المقدّس يُكسب مناعةً ضد النّقض⁽¹⁾، وهكذا فإنّ الواقعة التي لوحظت في المجتمع الصّناعي المتقدّم في أنّ نمط الحرّية السّائد هو العبودية وفي أنّ نمط المساواة السّائد هو اللّامساواة المفروضة فرضاً، فهنا تصبح اللّغة وظيفية وتسبّب تقلصاً في المعنى له صدى سياسي. إذن فاللّغة أصبحت أحادية الجانب، وفقدت وظيفتها النّقدية، إذ لم تعد تتضمّن المفاهيم والمفردات التي من شأنه أن توقظ وعي الأفراد، وهذا ما يُنتج عنه القضاء أو إضاعة الضمير النّقدي Conscience critique الذي يتعلّم اللّغة التي يمكن أن تتجاوز ما هو قائم.

إنّ عقلانية النّظام تحرص على تداول لغة عارية من مصطلحات الرّفص والاحتجاج مع تشكيل طبيعة الوعي، ومنه يكون تحصيل حاصل لنموذج الأفكار التي تنتجها اللّغة، ومنه ينتج عن هذا التّمنيط اللّغوي، لغةً سلوكية، لغة بلا تاريخ، بلا أبعاد، وبكلمة واحدة لغة مقفلة، منغلقة على ذاتها.

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص 125.

وهكذا فإن الواقعة التي لاحظناها هي أن نمط اللغة السائدة هو نمط اللغة المغلقة والمتناقضة، وهكذا أيضا نجد أنفسنا أمام لغة أورويل^(*) الدارجة "الحرب إنما هي السلم، والسلم إنما هو الحرب" العبرة أصلاً في أن تكون لغة النزعة الكلية الاستبدادية ليست لغة أوروبية، حتى وإن لم يكن النقص بيننا صريحاً في الجملة حتى وإن كان حبيساً في الكلمة.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا أمام لغة النزعة الكلية الاستبداد به، بحيث غزو هذه اللغة وفاعليتها شهادة على انتصار المجتمع على التناقضات التي ينطوي عليها، وعلى أن هذه التناقضات تتجدد من غير أن تفجر النظام الاجتماعي ويقول ماركوز: "تلك اللغة التي تفجر عالم الإنشاء المغلق وبنيته التحجرة والمصطلحات الأساسية في هذه اللغة ليست كلمات منومة مغناطيسياً تُوحى إلى ما لا نهاية (...). بل هي قابلة على العكس لأن تتطور، وهي تكشف عن مضمونها بالذات من خلال مسندات متناقضة"⁽¹⁾.

يدلّ ماركوز على غياب اللغة الملغمة والرفض في المجتمع الصناعي المتقدم، كما يفها بأنها أصبحت لغة اختزالية في إطار التتميط، وهذا ما جعل ماركوز يصف لغة هذا العالم بأنها لغة تّوحد وتوحيد وفي هذا الإجراء يتمّ تميع المعاني والدلالات الحقيقية للأشياء ما دام المجتمع يعبر عن مطالبه مباشرة بالأدوات اللغوية ولكن ذلك لا يتمّ من دون معارضة. ويُشير هنا ماركوز إلى أن كلمات اللغة الدارجة لا تخفي الحقيقة دائماً، بل كثيراً ما تكشف من خلال بساطتها عن حقيقة زيف العالم القائم، ويضرب ماركوز مثلاً على ذلك بالتحليل الذي قام به Sartre في وصفه لعدد من الناس ينتظرون عربة أتوبيس، أو تحليل كارل كراوس Kraus للغة الصحافة اليومية: إنّ هذه التحليلات كاشفة للحقيقة لأنها تتجاوز حالة التعيين المباشرة للموقف، وترفض الاستسلام لسلطة الوقائع، إنّها تكشف عن العوامل التي تصنع ذلك الموقف الحياتي البسيط⁽²⁾.

* أورويل جورج - G. Orwell: كاتب إنجليزي (1950/1903).

(1) هريبرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص 137-138.

(2) حسن حمادة حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 180.

لقد بيّن ماركوز أنّه بالرّغم من أنّ المجتمع ذو البُعد الواحد يزعم أنّه قد يستوعب الإيديولوجيا في النّظام القائم، إلّا أنّ واقع الأمر يُؤكد أنّ الإيديولوجيا لم تنته، بل العكس من ذلك إذ يمكن القول إنّ الحضارة الصناعيّة اليوم أكثر إيديولوجيا ممّا سبق، فالإيديولوجيا اليوم تضرب بجذورها أيضًا في مجال المفردات، والتّحليل اللّغوي ما يزال سلاح البورجوازية ومجتمع السيّطرة المفضّل تحليل اللّغة إلى جزئيات ثابتة، عاطلة، لا تحيل إلى أكثر ممّا تعني ظاهرًا ومباشرةً، وتحليل المجتمع إلى أفراد، إلى حالات خاصّة إلى ذرّات (1)، بمعنى يعيش كلّ منها في مداره الخاص ولا يعني الحالة العامّة التي يشكّل فيها هو نفسه حالة خاصّة.

وبعدّ التشيؤ من أبرز مظاهر التّتميط اللّغوي للإنسان المعاصر داخل جهاز العقلانيّة التكنولوجيّة في رأي ماركوز، ومن أهمّ الأدوات المستعملة لتحويل اللّغة إلى طابعها المتشئ ومستبعدة من مصطلحات الرّفص وبذلك يكون الضوء قد سلّط على المضامين التي تحذفها اللّغة الوظيفيّة وعلى الكيفيّة التي تسدّ بها هذه اللّغة منافذ التّغيير والإيصال أمام تلك المضامين.

المفهوم المقلّص إلى صور ثابتة، الصّيغ المتنوّعة مغناطيسيًا التي تبرز نفسها بنفسها وتمنع تطوّر المفهوم، الإنشاء المحصن ضد التّناقض، الشّيء (أو الشخص) المتحد في الهوية مع وظيفته ومنه تلكم هي الميول المميّزة للفكر الأحادي البُعد من خلال اللّغة التي هي لغته، كما يلج من هذا التشيؤ لغة مكيفّة ترسم للوعي مجالات محدودة، لا يمكن له أن يتحرّك إلّا في إطارها، حيث تُعدّ اللّغة بواسطة التّقليص والتّشيؤ بدون عمق، عقيمة لا تنتج إلّا الوعي المطلوب والمرغوب به. وبأسلوب آخر تصبح لغةً خادعة مطيعة لسيادة السيّطرة في تمييع النّقد السّابق، ولتصبح بذلك أداة رقابة، يقول ماركوز موضحًا ذلك: "إنّ هذه اللّغة تمارس الرّقابة عن طريق فرض تقليص على الأشكال والرّموز اللّغويّة للتّفكير والتّجريد والتّطوّر والنّقص وهي تقليصها عن طريق استبدال المفاهيم بالضرر، إنّها تنفي وتمتص المفردات المتعلّية، وهي لا تبحث عن الصّحيح والخطي بل تقرّرها وتفرضهما" (2).

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص ص 19-20.

(2) المصدر نفسه، ص ص 140-141.

إنّ تجلّي السيطرة على اللّغة ركيزة أساسيّة ومحورية للسيطرة على الوعي وغياب لتقنيات الرّفص الفكرية فيها والسلوكية، وبالتالي من خلال هذا الإجراء يحصل الإنصياح والخضوع للنّظام القائم ويتمّ صناعة الجانب الفكري للإنسان من زاوية تتميط اللّغة.

أضف إلى ذلك المذهب السلوكي في علم الاجتماع الأمريكي يقدّم لنا أمثلة ساطعة على المجهودات "العلمية" المبذولة في سبيل تقليص لغة الإنسان وتجريدها من المفاهيم الشمولية والنّقدية التي يمكن أن تضع العالم القائم موضع اتهام، وهذا المذهب يقوم على ترجمة لغة الاحتجاج والإستياء إلى مفردات عامليه، سلوكيه تبقي ما هو خاص في نطاق ما هو خاص وتمنع أو تفكّك ارتباطه بالحالة العامّة، حتّى يصبح في الإمكان حصره ومعالجته على نحو يكفل حسن سير النّظام في مجموعه.

قد يقود إتبّاع هذا التّتميط الذي تتبّاه عقلانية السيطرة بتقليص اللّغة في الخطاب السّياسي على وجه الخصوص في المجتمع الصّناعي المتقدّم إلى المغالطة وتزييف مفاهيم الحرّية والديمقراطيات التي تنسب الجماهير والمواطنين، يقول ماركوز مبيناً ذلك: "كلمات الحرّية والإمتلاك الكبيرة التي يلخصها الرّعاء السّياسيون في حملاتهم على الشاشات والموجات وفوق المنابر، لا معنى لها إلّا في سياق الدّعاية والأعمال، والتّرويح عن النّفس، وخارج السّيّاق تصبح أصواتاً لا دلالة لها"⁽¹⁾.

وبهذه الكيفيّة تغدو الأشياء والمفاهيم التي تفرضها القوّى الإقتصادية والسّياسية والإعلامية التي تنتج الخطابات السّياسية الموجهة للمواطنين، لا تعبّر عن المدلول الحقيقي للواقع فحسب، بل تكتسيها بالطابع الإستبدادي من دون أي توتر ممكن، ولا مجال ممكن للتّفكير النّقدي.

إنّ هذه الممارسة تُفقد الإنسان بُعداً أساسيّاً، هو تسامي الفكر الذي يمكن من تصوّر الفرد المثل العليا للنّظام والحياة الرّفيهة حيث تفرض عقلانية النّظام بديلاً يجاوز حدود التّصورات إلى تجسيدها في الواقع. وهذا يعني أنّ اللّغة أضحت في ظلّ المجتمع الصّناعي المتقدّم أداة توعية ورقابة، لهذا الغرض عملت إيديولوجية هذا المجتمع وهيئاته المتحكّمة على سحق العناصر والفئات النّقدية والمعارضة من اللّغة، فتحوّلت هذه الأخيرة إلى مجرد أداة تخدم الواقع الرّائف.

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 93.

إذا كان هذا مبتغى العقلانية التكنولوجية، فإنّ ماركوز يرى فيه هدمًا للبُعد المتسامي والقضاء على الفكر النقدي، الذي يحيل إلى الكشف عن حقيقة العالم المعاصر، ويقودنا أيضًا هذا التحليل لتأمّل اللغة الشعرية The poetic language التي يصفها ماركوز بلغة التمرد على النظام القائم، حيث يؤكد ذلك : " إنّ اللغة الشعرية هي لغة اقتحام النظام القائم من قبل نظام مغاير للأشياء "(1).

لكن بملاحظات الإجراءات التي تمارس على الهرم اللغوي وكيفية تميّطه، تكون النتيجة الحتمية هي قمع الأفكار المتعالية وما ينتج عن ذلك من تقليص للفكر الديالكتيكي، لأنّ تنامي اللغة الشعرية في محاولتها التعبير عن النظام المختلف لن يتجاوز حدود ما هو قائم، كما أنّها لغة فضح حقيقة النظام خلف الستار الإيديولوجي، فحصارها ضروري، ودمجها في اللغة العادية، والسيطرة عليها في النهاية إدماج للأعمال الفنية، وروح الفنّ المتسامية في الواقع، وبهذه الممارسة "عالم الحوار اليومي في مفاهيمه ومضامينه مظاهر السيطرة والتوجيه، حيث تفرض السلطات القائمة لتحديد سلوكيات الأفراد، منهم لا يتكلمون لغتهم الخاصة، لكنهم يتحدثون لغة وسائل الإتصال الجماهيري الناجحة، وهذا يُطال أيضا الفكر"(2).

إنّ الطابع الاستبدادي للغة يكشف عن علاقاته مع نموذج الإنسان ذي البُعد الواحد، الذي تنتجه إيديولوجية العقلانية، وهكذا أضحت اللغة في المجتمع المعاصر أبعد ما تكون عمّا هو حسيّ، بمعنى أصبحت لغةً تعسّفيةً ذائغة الانتشار في النظام القائم، لأنّها تعرّضت للإخضاع الإيديولوجي والسياسي، كما أنّ إفراغ اللغة من المضامين الحقيقية، وتزييف المدلولات تقليص لا يشمل اللغة فحسب، بل يُصادر أيضًا مناحي محورية لدى الإنسان، تُساهم في تحديد وضيق الآفاق الإنسانية، وهذا هو المبتغى المميّز لعقلانية النظام في تقليص المفاهيم إلى صور ثابتة، وجعل المجتمع الصناعي المتقدّم يتداول الصيغ المتنوعة مغناطيسيًا في خطابه التي تبرز نفسها بنفسها، وهذا ما يحول حتمًا دون تفكيك المفاهيم

(1) Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, p 71.

(2) Michel Ambacher, **Marcuse la Civilisation Américaine**, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p 47.

التي تكشف حقيقة النّظام، ولا يكون في وسع الإنسان المتشّئ الفكر أيّة أداة صالحة لكشف المضمون التاريخي، ولهذا وصف ماركوز المجتمع الصّناعي المتقدّم بـ "عالم الخطاب المغلق" The closing of the universe of discourse⁽¹⁾.

وفي مخطط العقلانية التكنولوجية يعد مثل هذا النّموذج وظيفياً وناجحاً، وبهذه الصّورة منح تصوّرات المثل السّاعية يؤوّل إلى تصدّي حقيقة الفكر الديالكتيكي، واختزال كلّ أبعاد الإنسان ضمن بُعد واحد هو مبدأ الواقع والكائن فحسب، وهذا ليبين كذلك أنّ عقلانية النّظام تعمل في اتّجاه ما هو قائم، من خلال احتواء اللّغة وجعلها "لغة مغلقة، لا تبرهن ولا تشرح، إنّها تبلغ القرار والأمر وحيث تعرّف، فإنّ التعريف يكمن في فصل الخير عن الشرّ، إنّها تؤسس الحقوق والأخطاء غير القابلة للنّقاش"⁽²⁾.

وما ينجم عن تحقيق ذلك هو الغاء القدرة على النّقد، وامتصاص شروط الأفكار النّقدية والمتعالية، حتّى لا تتجاوز القوّة المعارضة مبدأ الواقع، كما أنّ هذا النّموذج المغلق للّغة "The closed modal of language" الذي يقتضي من المجتمع القائم تثبيته كبديل ملائم يخضع اللّغة إلى توجيه يجعل منها بسيطة التراكيب وموحّدة، ممّا يجعلها أيضاً تقدّم تعريف المصطلحات ومفاهيم تحتوي على مضمون انحرافي Deviationist وتحريفي Revisionist⁽³⁾.

إنّ إدراج هذا النّمت اللّغوي يرغم الفكر والتّعبير على الانحياز إلى وقائع الحقيقة، وذلك ما يجعل وجود الإنسان المعاصر أكثر امتثالاً وتابعا للغة المؤسسات الشاملة أو هو ما تحرص عقلانية السّيّطرة على فرضته، بأن تمّتنص كلّ المفردات المتعالية التي تحيل إلى التّطور، أو التّفكير السّلبي النّاقد، وبالتالي يتجمّد تطوّر المفاهيم على الصّعيد اللّغوي، وإذا ما رفضت لغة التّجريد والتّوسط واستسلمت للوقائع المباشرة، فإنّه لا يعود في وسعها ان تكون أداة صالحة لكشف العوامل الكامنة وراء الوقائع.

(1) Herbert Marcuse, **One Dimensional-Man**, p 87.

(2) Ibid, p 105.

(3) Ibidem.

تلكم هي الخلفية البارزة لعقلانية النظام في تنميط الإنسان، على عامل قووي يكيّف العقل وهو اللغة السلطوية التي تحدّد تقرّر وتمتّع تطوّر الكلمات إلى معاني تناهض ما هو قائم والأمر سواء في المجتمعات الليبرالية والاشتراكية^(*).

ومن صور تشيؤ اللغة القضاء على المفاهيم الهدّامة وتزييف المفاهيم التي فرضتها السُّلطات القائمة والإستغناء عن التناقض، وهُنا يتضح جلياً سيطرة التكنولوجيا على الفكر والمادة التي طالت الطابع الذهني للإنسان.

ومن خلال دراسة وضع اللغة في المجتمع الصناعي المتقدّم يخلص القول أنّ هذا النمط اللغوي المكيّف فرض تقليص الأشكال وتجميد المفاهيم يستعد نموذجاً من التفكير النقدي The critic of thought ويزيل التناقض الذي يحيل العقل على التساؤل والفهم المعمّق، وهو ما يبرز مصداقية وصف ماركوز الذي يستعمله حين يصف لغة المجتمع القائم باللغة العاملة : " إنّ اللغة الوظيفية مناقضة جذرياً للغة التاريخية The functional language "is a radically anti-historical language"⁽¹⁾.

إذن هذه اللغة الوظيفية المفروضة في مضمونها الحقيقي والخفيّ أداة مناهضة لقوّة الفكر النقدية وتثبيت للستار الحديدي في وجه الإنسان الطبيعي، ويقودنا هذا التحليل إلى تتبّع العنصر الموالي وهو دراسة عنصر التنميط على المستوى الثقافي والفني^(**).

* لمزيد من المعلومات حول موقف ماركوز لتنميط اللغة في المجتمع الاشتراكي، انظر بالتفصيل في كتابه : الماركسية السوفياتية، 1963.

⁽¹⁾ Herbert Marcuse, **One Dimensional-Man**, p 101.

** يستخدم ماركوز هذا المصطلح كنقيض لمصطلح التصعيد أو التسامي، المعرب لمزيد من المعلومات انظر: كتاب "الحب والحضارة" في مقدمته، ص ص 9-10.

5- انصياح المجال الثقافي والفني:

يرى ماركوز أنّ شبح البُعد الواحد في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة قد امتدّ ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانيّة كما ذكرنا سابقاً، وعلى هذا الأساس يُشير ماركوز إلى أنّ هذه الظاهرة تعود إلى إنتاجيّة تكنولوجيّة متنامية، وإلى الغزو التّدرّجي للإنسان والطّبيعة، وسوف نتطرّق الآن إلى دراسة مماثلة في مجال الثقافة حيث نعتدّ في هذا العنصر بعض المفاهيم الأدبيّة الأساسيّة لنبيّن كيف أنّ العقلانيّة التكنولوجيّة هي في سبيلها إلى سحق العناصر المعارضة والمتعالية في الثقافة الرّفيعة "The high culture"، فهذه العناصر وقعت في مصيدة صيرورة إتضاع مهيمنة على القطاعات المتقدّمة في المجتمع المعاصر، ومنه يطرح الإشكال ما هي الأساليب التي تعتمد عليها العقلانيّة التكنولوجيّة للاستلاب الثقافي والفني المعاصر؟.

لقد كانت الثقافة تلك الإضافة المتميّزة التي يُساهم الإنسان في إنجازها عبر مساره التّاريخي، وكانت فيما مضى إحدى القيم المحورية كالحق والخير والجمال غير القابلة للتّوافق والاندماج على الواقع المعطى، وإذا رأى ماركوز أن يعتمد على القيم الثقافيّة فذلك ليُنَبِّه إلى التغيّر الجذري الذي لحق بالإرث الثقافي الذي اندمج بدوره في النّظام القائم وخضع لآليات الاندماج الحضاري الجديدة، واكتسب طابعاً تجارياً، وهذا ما جعله يفرغ من مدلوله الحقيقي وليفقد بذلك بعده النّافي، الرّافض لما هو معطى. بل الأكثر من هذا أنّه صار يحمي السيّطرة ويدّعم القمع ليغدو أحادياً، ولكن هذا الإرث الثقافي هو أيضاً ومن خلال بعض عناصره الأساسيّة إرث ثقافي في ما بعد التكنولوجيا، فصوره ومواقفه الأكثر تطرّفاً، يبدو كأنّه ضمن أمام محاولات ابتلاعه، في رغد الحياة، والحوافز الموجهة وهي ما تزال متسلّطة على الضمير والوجدان وهُنا يذكر ماركوز: "إنّ ظاهرة التّمثّل الثقافي هذه سابقة لأدواتها تاريخياً، فهي تحقّق مساواةً ثقافيّة، ولكنّها تحمي في الوقت نفسه السيّطرة"⁽¹⁾.

إنّ الثقافة هي بالتّعريف ثنائيّة البُعد لأنّه لا قوام لها إلّا إذا ميزت بين الواقع وبين ما كان يمكن أن يكون هذا الواقع، بيد أن الطّاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتّصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجيّة هي في سبيلها اليوم إلى التّخفيف من حدّة التناقض

(1) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص 90.

في الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاق تجاري واسع وبمثل هذه الدراسة يكون الحديث عن التحوّل الثقافي في المجتمع الصناعي المتقدّم بأنّه قد إنتهى بفكر توتاليتاري وشمولي، وحينها بدأ الصّراع بين العالم الرّوحي والمادّي، ومنه يتحوّل وعي الإنسان للحياة نحو مسايرة التّيّار القائم.

إنّ العالم الواقعي الذي يجري فيه هذا الصّراع هو عالم غير حرّ يجعل الإنسان المعاصر تابعاً للمصالح المادّية والمؤسسات الإقتصادية القائمة على السيطرة، حيث يفقد حرّيته، وهذا ما يجعل الإنسان يتّوق دائماً إلى تجاوز هذا الواقع المادّي، عندما يكون مطابقاً وفق هذه الشروط تبعده إلى عالم يتضمن قيم الحق والخير والمثل السّامية، والحرية أيضاً، حيث يُشير ماركوز: "إنّ التّوتر بين الرّاهن والممكن يتجلّى وقد تحوّلت صورته، في صراع لا حلّ له، ولا يمكن التّفكير في توقيف له إلّا عن طريق شكل العمل الأدبي أو الفنّي أيّ عن طريق الجمال كوعد للسّعادة"⁽¹⁾.

وبذلك يُؤكد ماركوز أنّ أهميّة القيم الثقافية عنده تظلّ قائمة، من حيث إنّها تبعث في الإنسان الرّغبة في تحويل واقعه، وبهذا المعنى تمثّل دوماً النّهج الذي ينبغي أن نسلكه للخروج من العالم أحادي البعد.

والمجتمع الصناعي الأساسي يُمارس من خلال عقلانيته التكنولوجية نشاطات متنوّعة ترتقي بالثقافة الرّفّعة على تعدّد مجالاتها إلى مستوى دني أيّ إخضاع مضامين الثقافة ودمجها بالواقع المعطى، وذلك ترافقه عمليّة سحق عناصر المعارضة والإحتجاج، فإنّ الثقافة قد اندمجت في الواقع القائم بسبب إختفاء تلك العناصر المتعالية والمغتربة التي كانت بفضلها تشكّل الثقافة الرّاقية البعد الآخر أو البعد النّافي لعالم الواقع وعلى هذا الأساس يوضّح ماركوز: إنّ التناحر بين الواقع الثقافي والواقع آخذاً اليوم بالتراخي، فالعناصر المتعارضة والمتعالية التي كانت الثقافة الرّفّعة تشكّل بفضلها بُعداً آخر هي في سبيلها إلى الزوال⁽²⁾.

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 97.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

وعلى هذا النسق العقلاني تنشأ جملة من الآليات التي تجعل الفن مندمجاً تماماً مع دعاماته وأهدافه وخلفيته الإيديولوجية.

إذن توظف العقلانية التكنولوجية مبدأ الواقع بصور مختلفة لضرب الثقافة الرفيعة، كما تعرض هذه الثقافة بمظهر التناقض الدائم مع الواقع الاجتماعي، ومن ثمة هذه الثقافة الرفيعة يقتضي إدماج قيما بنظام ما هو كائن. فيتم توجيه وعي الإنسان ليبقى حبيساً للواقع، فتزول تصوّراته عما يجب أن يكون، وبذلك يفقد تدريجياً انتماءه بالثقافة الرفيعة، وليس ذلك فحسب، بل يذكر ماركوز: "أنّ هذا المجتمع قادر على أن يقلّص تدريجياً المجال المتسامي، الذي صور الإنسان، وأضفى عليه صفة مثالية ووضعه في قفص الاتهام، وهكذا تصبح الثقافة الرفيعة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المادية وتفقد بالتالي بحكم تحوّلها هذا الكثير من حقيقتها"⁽¹⁾.

بمعنى باتت الثقافة تتداول في عالم الأعمال الجامح، باعتبارها أجزاء من العدة التي تطرز عالم الأعمال المسيطر وتحلّله نفسياً وبالتالي أضحت أشبه بسلعة تجارية، فهي تُباع أو تُشتري، إذن طرأ تغير جوهري على هدف تلك الثقافة الرفيعة ووظيفتها وإن كانت تلك الأهداف متناقضة في الأصل مع النظام القائم فتناقضها هذا قد زال اليوم.

وبمثل هذا الإجراء يندمج التسامي على الواقع الاجتماعي، وتتحقّق حضارة أحادية البعد. إن فهم تحليل ماركوز لعملية الدمج والتوعية، الذي يخضع له العمل الثقافي والفني في المجتمع الصناعي المتقدّم في رأيه أكثر خطورة على الإنسان المعاصر، حيث هذا المجتمع يركز على التقدّم التقني، ومن ثمة يوجّه وعي الإنسان ليقف عند حدود ما هو معطى، وجعل تساميه وطموحه في تناقض مع الواقع الاجتماعي.

يُشير ماركوز إلى أنّ الفن فقد وظيفته النقدية، فقد تمّ إخضاعه وإدماجه، بعدما كان يمثّل النقد الجذري والمعارض للواقع القائم، وهو بذلك يخلق صور المواقف غير القابلة للتنازل للسيطرة القائمة، فالواقع التكنولوجي يدمر الأشكال التقليدية ويُدمر إمكانية الانفصال الفني بالذات، أيّ أن يميل لا إلى إلغاء بعض الأساليب فحسب، بل إلى إلغاء جوهر الفن بالذات.

(1) هريبرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 93.

يقول ماركوز بهذا الصدد: "إنّ الفن يُواجه ويُقاوم التّاريخ الذي كان تاريخًا للإضطهاد ذلك أنّ الفن يخضع الواقع لقوانين غير القوانين القائمة أيّ يخضعه لقوانين الشكل الذي يؤسس لواقع مختلف (أي نفي الواقع القائم) يصفه".⁽¹⁾

ولذلك، فإنّ ماركوز ينتقد بشدّة ظاهرة اختزال المسافة التي كانت تفصل بين عالم الفنون، وتعالَم الحياة اليومية، فتلك المسافة بالنسبة لماركوز هي المعيار الوحيد على أصالة الفن، وهي القوّة التي كانت تمنح الفن قدرته على الرّفص والنّفي تجاه ما هو قائم.

فالّفن في نظر ماركوز هو البُعد الواحد، الذي يُزوّد الفرد بضمير مرتاح وسعيد ولكن في المقابل يعمل الواقع الاجتماعي على أن تجسّد نموذجًا ثقافيًا مغايرًا لما كان سائدًا، وقد إمتاز بالتنوّع في مكوّناته مع توظيف الكثير من الرّصيد الثقافي السّابق، ورافق هذا التنوّع الثقافي بما فيه الإنسان نفسه، وقد حوّل هذا النّموذج إلى بضائع وسلع يسمح بتسويقها وتوزيعها على نطاق واسع، فالّفن أصبح في مجتمع البُعد الواحد جزءًا من ترسٍ في آلة ثقافية تُعيد صياغة مضمونة من جديد، وكان من نتيجة ذلك أن استسلم الفنّ المغترب مع سائر أشكال النّفي الأخرى لعمليّة العقلانية التكنولوجية. يقول ماركوز: "لقد أضحت من المجتمع التكنولوجي بضاعةٌ وحتى موسيقى الرّوح أمست موسيقى تجارية أو قابلة للتّجير"⁽²⁾.

ومعنى هذا أنّ الفن مرتبط بصورة مباشرة بالعلاقات الإنتاجية وتطوّرات التقنية السّائدة في المجتمع الصّناعي المتقدّم .

إنّ الانفصال الفنّي يُمحى ويتلاشى مع سائر أشكال النّفي إزاء الصيرورة القاهرة للعقلانية التكنولوجية، وأهميّة هذا التّغير ودرجة مناعته ضدّ كلّ ارتكاس أو إنقلاب في الإِتجاه حقيقة لا تقبل المهارة إذا فهمناها على أنّها نتيجة التّقدّم التقني. وعلى هذا النّموذج أضحت الثقافة تخضع لقانون العرض والطلب والتّبادل والإستهلاك ومنه يتمّ الاستلاب الفني، فلا تغدو وتقوم بوظيفتها الثورية المعارضة للنّظام.

(1) Herbert Marcuse, **A critique of pure tolerance**, p 189.

(2) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص ص 10-11.

وهكذا يتأكد أنّ عقلانية النظام تتوق دوماً إلى أغراض تسلّطية هادفة إلى احتواء المكوّنات الثقافية التي تتعارض مع الواقع القائم، وهي بذلك تميل إلى تصفية العناصر المعارضة في الثقافة الرّفّعة، والتي لا تتماشى ولا تتسجم مع إيديولوجية المجتمع القائم التي أصبحت توجّه وتوظف السيطرة على الإنسان.

لكن الأساليب التي تلجأ إليها العقلانية التكنولوجية وروح السيّطرة المرتبطة بها، وكذلك الوسائل والآليات التي تستعملها المجتمعات القائمة لإخضاع الثقافة، قد تعمّد ليس إلى الإقصاء المباشر، بل إلى إدماج هذه الثقافة على مستوى التّداول اليومي Our the daily life حيث يُشير ماركوز إلى أنّ تصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم الآن عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها، وإنّما من خلال احتواء تلك الثقافة ودمجها بالنظام القائم⁽¹⁾.

يُوضّح ماركوز أنّ الثقافة كانت ضحيّة انتزاع، حيث جعل منها أداة لتثبيت ما هو قائم، وعلى هذا الأساس يصرّ على أنّ الفنّ له دور أساسي يتمثّل في الاحتجاج على ما هو سائد ورفض لما هو معطى في المجتمع المعاصر، ويُمثّل حسب ماركوز: "The big refuse إنّ الفنّ في مواقفه القصوى هو الرّفّض الكبير والاحتجاج على ما هو موجود"⁽²⁾.

لكن الوضع القائم يقمع ويُعارض ما يقوم به الفنّ، ولا يسمح وجوده على أرض الواقع، ويعوّضه بالفنّ الزائف Pseudo-art وهكذا يبدأ تدريجيّاً التّخلي عن الفنّ الأصيل Authentic-art إلى أن تغدو ذهنية مهياة للأخذ والإستلاب بما هو قابل للتجسيد فحسب، بمعنى كلّ محاولة لأسر "الرّفّض الأكبر في الفن والثقافة من جديد ستمتص وتبتلع حتّماً من قبل ما تدحضه، والتقدّم التقني هو الذي يبرّر ظاهرة الإمتصاص الثقافي تلك، فالرّفّض بات مدحوضاً لأنّ البؤس قد تراجع في المجتمع الصنّاعي المتقدّم، والحقّ أنّ تصفية الثقافة الرّفّعة هي نتيجة فرعية لغزو الطّبيعة، وثمة يتمّ بقبول الإنسان بذهنية ترى الواقع هو المقياس وهذا راجع كلّه إلى عقلانية النّسق القائم المسيطر على كلّ مجالات الحياة الاجتماعية ومطالب الإنسان، وبالتالي توصد وظيفة الفنّ النّقدية، إذ يندمج في المجتمع الصنّاعي المتقدّم عوضاً أن يكون ناقداً ورافضاً له.

(1) حسن محمّد حسن، النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت-ماركوز نموذجاً، ص 192.

(2) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 100.

الفصل الثالث

استراتيجية ماركوز الثورية

1- الطريق إلى التحرر أو استراتيجية ماركوز الثورية.

2- تحرر الوعي ويزوغ ذات تاريخية جديدة.

3- المتخيلة ويوتوبيا الممكن عند ماركوز.

4- القوة التحريرية للبعد الجمالي (الفني).

5- انعتاق الغرائز الجنسية لإرساء حضارة الإيروس.

1- الطريق إلى التحرر أو استراتيجية ماركوز الثورية:

لعل من أهم سمات مجتمع البعد الواحد التي أشرنا إليها في الفصل السابق سمة غياب البعد النقدي أو الرفض، وماركوز يفسر هذا الموقف من خلال فرضيته حول اندماج القوى التقليدية لثورة (البروليناريا)، التي كانت فيما سبق تمارس دور النفي والرفض، واليوم أصبحت جزءا من نسيج هذا المجتمع، ولم تعد تمثل القاعدة الثورية لأنها مندمجة مع تروس الآلة الصناعية فحسب، بل استأصلتها نهائيا عن طريق العقلنة اللاعقلية التي أفرزها النظام الصناعي الحديث بجهازه الإنتاجي، لذا رأى ماركوز أن الثورة الماركسية كي تكون قابلة للتطبيق ينبغي توافر مجموعة من الشروط الأساسية هي:

- أن تكون هناك أزمة اقتصادية تضعف من جهاز الدولة القائم، وفي ظل هذه الأزمة تتحقق الثورة.
 - بلوغ مستوى مرتفع من الانتاجية الصناعية والتقنية لا تستخدم في خلق حياة إنسانية للجميع.
 - نمو التنظيم السياسي للطبقات العاملة التي تعمل كقوة مزودة بالوعي الطبقي، ولا تبحث عن "مصلحتها الواقعية" داخل النظام الرأسمالي، وإنما من خلال نفيه.⁽¹⁾
- وفضلا عن هذا فإن نظرية الثورة الماركسية تقتضي شروطا أخرى تأتي بالدرجة الثانية هي:
- أ- يجب أن تكون الثورة مهمة للأغلبية.
 - ب- يجب أن يتم تنظيم الوعي الطبقي وتنقيفه تحت الديمقراطية.
- كما أن العالم الذاتي شرط أساسي من شروط الثورة الماركسية، بصورة خاصة عند ماركوز، فهو يزعم "أن الوعي بمظاهر الاستغلال وبالطريق إلى القضاء عليها، والظروف غير المحتملة وبالحاجة الماسة إلى التغيير هي شروط مسبقة للثورة، وكذلك تتضمن نظرية الثورة الماركسية استمرارا للثورة، يتجسد في تطور قوى الانتاج تطورا نوعيا، بعد الاستيلاء على أجهزة الانتاج العلمية والتكنولوجية عن طريق المنتجين الجدد".⁽²⁾

(1) هريبرت ماركوز، الماركسية السوفياتية، ص 19.

(2) هريبرت ماركوز، في مفهوم الثورة، العدد 12 من مجلة المواقف، 1970، ص ص 60-61.

تلك هي تقريبا أهم الشروط الأساسية التي يرى ماركوز ضرورة توافرها لقيام الثورة بحسب النظرية الماركسية، وفي حالة عدم توافر هذه الشروط أو بعضها تصبح مسألة الثورة أمرا صعبا. ولقد أشرنا فيما سبق إلى ملاحظات ماركوز حول تخدر وعي البروليتاريا واندماجها في بنية المجتمع، مما يعني عجزها عن ممارسة دورها الثوري. ويبدو أن فكرة اندماج البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية فكرة محورية لدى ماركوز، فهي ليست قاصرة على "الإنسان ذو البعد الواحد"، بل تتكرر في معظم مؤلفاته*، وهو يعترف بأن المجتمع الرأسمالي لازال مجتمعا طبقيًا، لكنه مجتمع لم تعد فيه الطبقة العاملة تمثل النفي المطلق للنظام القائم،⁽¹⁾ ومن هنا يذهب ماركوز إلى أن التصور التقليدي للثورة الذي يعتمد على الاستيلاء على السلطة بثورة جماهيرية يقودها حزب ثوري هو طليعة طبقة البروليتاريا الثورية لم يعد قابلا للتطبيق إطلاقا في البلدان الرأسمالية المتقدمة "التي أصبحت فيها البروليتاريا جزءا من النظام الرأسمالي"⁽²⁾ لهذا فلا فائدة عند ماركوز، إلا في رفض عظيم لكل الأنظمة الاجتماعية القائمة، الرأسمالية منها والاشتراكية، وهذا الرفض يجب أن لا يتم على يد القوة الثورية التي حددتها النظرية الماركسية "الطبقة العاملة laboring class"، بل يجب أن يتم على يد رجال ونساء يتخذون موقفا سلبيا إزاء سلطة الاستغلال الجماعي للرأسمالية الاحتكارية corporate capitalisme ويرفضون انجازاتها مهما كانت مريحة comfortable وليبرالية، كما أن هناك في المعسكر الاشتراكي ممثلين لهذا الرفض العظيم the great refusal هم ثوار فيتنام وكوبا وأنصار الثورة الثقافية في الصين – in china revolution culture، يهدفون من وراء نضالهم تجنب وقوع الاشتراكية تحت أي شكل من أشكال البيروقراطية".⁽³⁾

* للمزيد على الاطلاع حول مسألة اندماج البروليتاريا في بنية المجتمع الرأسمالي في المؤلفات التالية لهربرت ماركوز: "الإنسان ذو البعد الواحد"، "نهاية اليوتوبيا"، "نحو التحرر".

(1) جاك ووديس، نظريات حديثة حول الثورة، ماركوز والعالم الغربي، تعريب: محمد مستجير، ج3، ط1، دار الفرابي بيروت، 1978، ص 279.

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, Beacon Press, Boston, 1966, p 16.

(3) Ibid, p 07.

وهكذا بعد أن أنكر ماركوز الفاعلية الثورية عن القوى التقليدية النامية، أي البروليتاريا بتنظيماتها الاشتراكية والشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وحط من شأنها بحكم احتوائها في النظام القائم حتى أصبحت عامل استقرار بعدما كانت في الماضي أساس التغيير الاجتماعي "لأن الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد ولا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقص الحي للمجتمع القائم"⁽¹⁾، أصبح من الضروري والمنطقي أن يبحث عن قوى جديدة للثورة التي خيبت أمله باندماجها في قواعد اللعبة البرلمانية، فأى طبقة مؤهلة للثورة في نظر ماركوز؟.

إن القوى الثورية الجديدة في نظر ماركوز التي يمكن أن تكون قادرة على المعارضة الثورية لكلا النظامين، وجعلت ماركوز يحدد القوى النافية من خلال فئتين:

أولا/ القوى النافية داخل النظام الرأسمالي (أو حركة اليسار الجديد):

يقسم ماركوز هذه الفئة إلى قسمين:

الفئة الأولى: يرى ماركوز أن الفئات الوحيدة التي من المحتمل أن تكون قادرة على المعارضة الثورية للنظام الرأسمالي، وإن لم تكن تتمتع بالوعي الثوري هي الجماعات المحرومة من الامتيازات under privileged والتي تتألف من "... الطبقة السلفية التي تضم المطاريد والمنبوذين والمضطهدين والمقهورين من الأجناس والألوان الأخرى، والعاطلين عن العمل والعاجزين والنساء والأقليات من سكان الأحياء اليهودية Getto population"⁽²⁾.

وتتأسس فكرة ماركوز الرئيسية حول عدم اندماج تلك الجماعات في المجتمع الرأسمالي على أساس أنهم منقطعو الصلة بالمنظمات العالمية، وإن فكرهم وعملهم، لا يدوران في الفراغ، إنهم يمثلون شيئا واقعا جديدا، هو المصلحة المشتركة لكل المقهورين في مواجهة قوانين المصلحة الطبقية والمصلحة القومية التي تحجب وتضل هذه المصلحة، وهكذا فإن "سكان الأحياء اليهودية هم رمز التمرد على المجتمعات القائمة، ورمز التضامن التلقائي spontaneous solidarity الجديد على المستوى العالمي، وهم يمثلون صدى بعيدا من

(1) هيربرت ماركوز، الانسان ذو البعد الواحد، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

أصداء المثل الأعلى للمذهب الإنساني وللإنسانية the ideal of humanism and humanitas، وهو أن يكون سيدا وليس عبدا، بل كرجال ونساء".⁽¹⁾

إن معارضة هذه الفئات قادرة، في رأي ماركوز، على أن تسد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا كان عجز النظام عن دمجها واستيعابها، "إنها قوة بدائية تخرق قواعد اللعبة"⁽²⁾ أو كما يقول ماركوز "إن التباين الصارخ the glaring contrast بين الطبقة صاحبة الامتيازات privileged class وبين الذين يقع عليهم الاستغلال يؤدي إلى تثوير المحرومين من الامتيازات"⁽³⁾.

والملاحظ أنه لا أهمية للاختلافات الطبقيّة بين فئات ماركوز الثورية، فالمهم عنده، هو عمق الرفض والتمرد الذي يعبر عن المشترك بينها والذي يتمثل في الاصرار على كسر استمرار السيطرة والاستغلال تحت أي اسم، وعدم الثقة في كل الايديولوجيات، بما فيها الاشتراكية التي تحولت إلى ايديولوجيا، في رأي ماركوز، ورفض عملية الديمقراطية الزائفة التي تدعم سيطرة الرأسمالية.⁽⁴⁾

أما القسم الثاني من القوى النافية داخل النظام الرأسمالي فيضم شريحة من الجماعات صاحبة الامتيازات التي يستند ماركوز في تحديدها لفرضية إلى أنها مازالت تمتلك الوعي بزيف النظام القائم وبالتناقضات الحادة،⁽⁵⁾ وهذه الشريحة يقسمها ماركوز إلى فئتين: طبقة تضم المثقفين من جماعات تابعة لحركة الحقوق المدنية خاصة من عناصر راديكالية من الشباب والمثقفين مثل الشعراء والكتاب الذين لا يملكون امتيازات وأماكن مرموقة في الولايات المتحدة وفئة ثانية تضم ما يطلق ماركوز عليه الطبقة العاملة الجديدة New working class وتتكون من التقنيين والمهندسين والأخصائيين العلماء الذين يعملون في سلسلة حلقة تطور الإنتاج، "إنها فئة مثقفين ذات نزعة أدائية -ولكنها مثقفة an instrumentalist intelligentsia but intelligentsia على كل حال-، وسيكون في مستطاع هذه الطبقة

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 39.

(2) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 261.

(3) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 17.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز، ص ص 138-139.

(5) حسن حماد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 207.

العاملة الجديدة بفضل مركزها أن تقلب أسلوب الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، وتعيد تنظيمها وتعطيها اتجاها جديدا، ولكن ليس لها مصلحة في ذلك (...) ولا هي تشعر بالحاجة إليه the vital need على نحو حيوي⁽¹⁾، فهي تتال ثوبا جيدا، كما أنها أدمجت جيدا في النظام، وعلى هذا النحو يرى ماركوز أن نعت هذه المجموعة بتعبير الطبقة العاملة الجديدة يعد سابقا لأوانه، وبالتالي فهناك ثمة شك في إمكانية أن تقوم هذه المجموعة الآن بدور النفي الحقيقي للنظام القائم.⁽²⁾

أما المجموعة الثانية التي من المحتمل أن تكون قادرة على هدم منهج النظام القائم، ويشترط في هذه أن تكون ذات وعي تاريخي، كما يجب أن لا تكون مندمجة في إطار العملية الإنتاجية، فهي فئة الشباب والطلبة، لأن هذه الأخيرة الأدوات والآليات تبقى على سمات القمع المستمر في النظام القائم.

يرى ماركوز أن المعارضة الطلابية تمثل اليوم عاملا حاسما في عملية التحول الراديكالي، وهو لا ينظر إليها بوصفها قوة ثورية مباشرة، ولكن باعتبارها واحدة من أقوى العوامل المؤثرة في تغيير المجتمعات الرأسمالية، إنها العنصر الذي من الممكن أن يصبح قوة ثورية في المستقبل، من هنا فهو يؤكد على "أن مسألة توثيق الروابط بين فصائل المعارضة الطلابية في الدول المختلفة يعد من أهم الضرورات الاستراتيجية في أيامنا هذه".⁽³⁾

ويكرس ماركوز الجانب الأكبر من دراسته (مقالة عن التحرر)* لمناقشة تناول طابع حركات الشباب والطلبة، فهو يعتقد أن هذه الحركات قوة مؤثرة "ويستند في اعتقاده هذا في الدرجة الأولى إلى الطابع الجمالي وإلى أسلوبها"⁽⁴⁾. لقد اعتبر ماركوز أن مطالبة الشباب

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 41.

(2) هيربرت ماركوز، في مفهوم الثورة، ص 64.

(3) حسن حماد، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 127.

* مقال عن التحرر 1969: "وقد كتبت هذه المقالة قبل أحداث فرنسا في ماي وجوان 1968 وأضفت إليها بعض الملاحظات footnotes على أنها وثائق، وأدهشني ذلك التلاقي بين بعض الأفكار التي أعربت عنها هنا، وتلك التي أعرب عنها المناضلون... الخ نص: هيربرت ماركوز: **An Essay on Liberation preface**.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 171.

المتقف والطلبة بالاعتراف قبل كل شيء بقيمة الخيال وحقيقته يشير إلى تغير أساسي في موقف الإنسان المعاصر، ذلك لأن هذه المطالبة تؤكد "لأول مرة كبعد سياسي في جوهره وليس بعدا مقتصرًا على المجال الجمالي كما كان ينظر إليه في السابق"⁽¹⁾.

وبناء على ذلك وجد ماركوز في هذه الفئة امكانية التناقض الحي والمفجر للنظام القائم، واهتمام ماركوز في حقيقة الأمر بالحركة الطلابية the students movement هي أحداث ماي 1968 التي عرفتها الجامعات الغربية، التي شهدت ظهور معارضة جذرية جديدة تمثلها فئة الطلبة والشباب معبرين في احتجاجهم وتمردهم عن المطالب الجمالية والراديكالية واضحة، كما قضى هؤلاء المناضلون على فكرة استحالة اليوتوبيا، وكشفوا عن زيف الإيديولوجيا القائمة A vicious idéologie، ولا يهم في رأي ماركوز ما إذا كان تمردهم ثورة ناجحة أم ثورة مجهزة an abortive revolution، وهذا ما جعل ماركوز يعتقد "الحركة الطلابية هم نقطة تحول، فهم إذ يعلنون مبادئ "النزاع الدائم"، "التربية الدائمة" و"الرفض العظيم"، فإنهم يعترفون ضمنا بالطابع القومي للمجتمع القائم، ذلك المجتمع الذي ينبغي إدانته وتحويله من الجذور"⁽²⁾.

وعموما أعدّ ماركوز مجموع العوامل الذاتية من حساسية جديدة وعقل وخيال، لينتقل لتحديد العوامل الموضوعية وهي قوى التحرر "ويميل ماركوز إلى تسمية قوى النفي الجديدة (داخل النظام الرأسمالي) باسم حركة اليسار الجديدة تمييزا لها عن اليسار القديم"⁽³⁾. والملاحظ أن حركة اليسار الجديد تتناسب من حيث قوتها، وامكاناتها مع حجم الوصف، الذي ضمنه ماركوز لهيمنة مجتمع السيطرة، فهذه العوامل الموضوعية الجديدة التي يراد لها أن تعوض عناصر التحرر عند ماركس، لا تملك القوة الكافية لإحداث التغيير الكيفي على نظام السيطرة الفعال، ومنه فبديل ماركوز يقتضي عنصر الذاتية التاريخية الجديدة للتغيير، كما يلاحظ أن ماركوز عندما يتحدث عن المجتمع الصناعي المتقدم لا يقيم تمييزا بين المجتمع الليبرالي أو الاشتراكي، فهو يقوم أو يعالج في تحليلاته النقدية بإبراز القدرة الهائلة

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 26.

(2) Ibid, p 08.

(3) حسن حماد، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 210.

التي أصبحت تتمتع بها السيطرة العالمية للرأسمالية الاحتكارية، والتصور المنحرف للاشتراكية عن الأهداف الحقيقية لها.

ومع ذلك يشير ماركوز على ضعف قوى التحرر الجديدة، أو ما يسميها باليسار الجديد، فيرى أحيانا أن الشباب الثائر على التقاليد من أمثال "الهيبيز وغيرهم، ليسوا خلفاء البولوليتاريا وورثتها في النصف الثاني من القرن العشرين، كما أن الطلبة بكل ما يقومون به من حركات متمرده، ليس لهم القوى الثورية الجديدة".⁽¹⁾

وهكذا يعترف ماركوز بأن الراديكالية الجديدة تناهض أي تنظيم مركزي بيروقراطي bureaucratic على النمط الشيوعي، كما ترفض بالمثل التنظيمات شبه الديمقراطية والليبرالية، وهي تعكس في تمردها "عنصر من التلقائية بل الفوضوية the anarchic element" ويؤكد ماركوز أن العفوية "داخل المجتمع القمعي لا يستطيع أن تكون بنفسها قوة ثورية جذرية، ضد جهازه الكلّي، ولا تستطيع أن تصير إلى ذلك إلا من خلال التنوير enlightenment، التربية والممارسة السياسية من خلال التنظيم".⁽²⁾

ومن هنا يزداد غموض ماركوز حول مدى ثورية الحركة الطلابية، ويقول في هذا الصدد: "إن الحركة الطلابية رغم أنها ثورية بنظريتها، وغرائزها، والأهداف النهائية ultimate goals التي تضعها لنفسها، إلا أنها لا تشكل قوة ثورية، بل إنها لا تمثل حتى طليعة طالما أنها تفتقد للجماهير القادرة والراغبة في أن تتبعها، لكنها خميرة الأمل the ferment of hope في مواجهة السطوة العارمة الشاملة التي تتمتع بها الرأسمالية".⁽³⁾

ثانيا/ القوى النافية خارج النظام الرأسمالي (حركات التحرر الوطني):

انطلاقا من أن دور اليسار الجديد كما يحدده ماركوز هو دور تنويري وتعليمي، وليس دورا طليعا طالما أنه يفتقد للجماهير القادرة والراغبة في أن تتبعه، وعموما فإن الدور الذي يراه ماركوز مناسباً للأنتليجينسيا في الظروف "الراهنة هو النضال الذي يمهد للقاعدة الثورية، وتهيئة المناخ لإمكانية القيام بالتحول الجذري وإيقاظ الوعي الثوري".⁽⁴⁾

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هريت ماركوز، ص 163.

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 61-62.

(3) Ibid, p 44.

(4) حسن حماد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 219.

وبناء على هذا يدرك ماركوز أن النفي الجذري للنظام القائم ضروري لقبولة واقع الإنسان وفي هذا النطاق يحدد القوى النافية التي تعيش على هامش المجتمع، يقول ماركوز: "ولكن ما تزال هناك، تحت الطبقات الشعبية المحافظة، طبقة المنبوذين و"اللامنتمين" والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المستغلة (...). إن هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية، وعلى هذا فإن معارضتهم تشدد الضربات إلى النظام من الخارج"،⁽¹⁾ كما يستوحي فعل التحرر منهجه من تأثيرات حركات التحرر في العالم الثالث the liberation movements التي تشكل حسب ماركوز تضامنا مع الحركات الهامشية والهدامة الداخلية للنظام القائم. إن مثل هذه الحركة هي وحدها القادرة على قيادة الثورة نظرا لما تملك من وعي ورفض شامل يؤدي إلى التغيير الجذري للأوضاع حيث "جبهات التحرر الوطنية F.L.N تشكل تهديدا لوجود الامبرالية، لا على المستوى المادي فحسب، بل على التعزيز العقائدي an ideological catalyst of change أيضا، فهي تمثل المادة المحفزة على التغيير، ولقد برهنت الثورة الكوبية والفيتكونج* على أن ذلك أمر ممكن. فهناك أخلاقية وإنسانية وإرادة وإيمان faith قادر على أن يقاوم ويعوق القوى التقنية والاقتصادية الجبارة للتوسع الرأسمالي".⁽²⁾

إن حركات التحرر في العالم، هي وحدها التي تكافح اليوم كفاحا ثوريا، في رأي ماركيز، بل هو يعود فيؤكد أن حركات الشباب والطلبة، رغم أنها خميرة الأمل إلا أنها لا تستطيع أن تفعل شيئا دون نجاح حركات التحرير في العالم الثالث وهكذا: "ربط ماركوز حركات الشباب والطلبة بثورات العالم الثالث، فرأى أن نجاح معارضة الطلاب يتوقف على الاستفادة من نجاح حركات التحرير في العالم الثالث ومن انتصاراتها الثورية، وهنا ألقى ماركوز مسؤولية النضال ضد الرأسمالية على ثوار المعسكر الثالث، بالدرجة الأولى، ثم يأتي دورة قواه الثورية الأخرى التي تعيش داخل المعسكر الرأسمالي نفسه".⁽³⁾

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص 266-267.

* جبهة التحرير الوطني في الفيتنام الجنوبية.

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 57.

(3) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيرت ماركوز، ص 164.

يلخص ماركوز هذه القوى إذن في الحركات التحررية في الدول المستعمرة التي تعتمد عليها الدول الاستعمارية في تحقيق رفايتها، إذ تستغل ثرواتها وتجعلها قواعد عسكرية لضرب أعدائها، إلا أن ماركوز من جهة أخرى يقلل من أهمية حركات التحرير في العالم الثالث، حيث رأى أن الحركات التحررية في الدول النامية ليست قادرة على تسديد الضربات للدول الاستعمارية، رغم أن التاريخ يحفظ في ذاكرته العديد من الضربات التي سددتها الدول المتخلفة للدول الاستعمارية، ومثال ذلك الهند الصينية التي قهرت فرنسا أولاً وأمريكا ثانياً، بحيث "استطاعت أن تؤثر تأثيراً بالغاً على جهازهما العسكري بفقدان أكبر المؤطرين فحسب، بل اضعف اقتصاداتها وساعد على ظهور تيارات جديدة من الفكر السياسي الراديكالي بين شرائح واسعة من الشعب"،⁽¹⁾ فرغم ما تبذله هذه القوة من أجل الإطاحة بالنظام ومختلف مؤسساته إلا أنها تتحاز نحو سياسة التعايش السلمي الذي ينتهجها الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية وهذا ما يبرره ماركوز بقوله "غير أن هذه القوة المثلى the exemplary force، هذه السطوة للثورة الخارجية، لا يمكن أن تؤتى إلا إذا أخذ النظام الرأسمالي بكسر بنياته الداخلي the internal structure، وتماسكه إذ ينبغي لسلسلة الاستغلال أن تنفك في أقوى حلقة من حلقاتها".⁽²⁾

بناء على ما سبق يمكن القول أن ماركوز يقدم رؤياه لطريق ثورة مؤجل، لأنه لا يمكن الإقرار بإمكانية التغيير الجذري، ويقول باستحالة الثورة في قدرة عقلانية السيطرة على إدماج كل عنصر ثائر، ومنه يقترح ماركيز حلاً أقرب إلى مجال اليوتوبيا منها إلى مجال الواقع، غير أن تصوره لمفهوم اليوتوبيا ليس بالتصور الكلاسيكي الذي يربط اليوتوبيا بالاممكن والمستحيل، لأن ماركيز يشير باستمرار إلى تغيير مستوى التطور الحضاري والامكانيات التي أصبحت متوفرة والقادرة على خلق وضع أحسن. ومن هذا المنطلق أن أهم ما يميز ثورة ماركيز الجديدة هو النفي المطلق الحاسم للنظام القائم، وبزوغ ذات تاريخية جديدة، تعبر عن قيم إنسانية مختلفة اختلافاً عن قيم الأنظمة القائمة، إنها الانقطاع الحاسم عن استمرار السيطرة والقطيعة معها، إنها الاختلاف النوعي للاشتراكية كشكل جديد وطريق جديد للحياة، وليس مجرد تطور عقلائي لقوى الإنتاج، "إنها توجيه جديد للنقد نحو إنهاء الصراع من

(1) جاك ووديس، نظريات حديثة حول الثورة، ماركوز والعالم الغربي، ص 200.

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 57.

أجل البقاء وليس مجرد إنهاء للفقر والبؤس، إنها إعادة بناء للبيئة الاجتماعية والطبيعية ككون سلامي مهذاً وجميل، وإعادة تقييم كامل للقيم الإنسانية، وتحول في الحاجات والأهداف حسب ماركيز".⁽¹⁾

الملاحظ هنا أن اهتمام ماركيز في استراتيجية الجديدة للثورة واهتمامه بملاحح الحساسة والذات الجديدة كان أكثر من اهتمامه بملاحح الواقع الاجتماعي التاريخي الجديد، وهذا ما سندركه في هذا الفصل من خلال التطرق إلى البديل الذي أتى به ماركيز ويتجلى هذا الأخير الثورة الفنية التي يمتزج فيها الواقع والخياب اعطاء صورة لما ينبغي أن يكون، ولكن كيف السبيل لانبثاق حساسية وذات جديدة لتعمل من أجل عالم سالم مهذاً ذي الطبيعة الجمالية؟.

⁽¹⁾ قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر يند هريت ماركيز، ص 167.

2- تحرر الوعي وبزوغ ذات تاريخية جديدة:

لقد تضمنت تحليلات ماركوز النقدية لواقع المجتمع الصناعي المتقدم في الفصل السابق، تحليل آليات السيطرة التي تقوم عليها العقلانية التكنولوجية، مستشهدين في ذلك بنصومه من كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، وبيّن أن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتد ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية، وفي مقدمة تلك المجالات حاجات ومطالب الإنسان، فالسلع والخدمات التي يقدمها الجهاز الإنتاجي تلعب دورا حاسما في فرض النظام الاجتماعي ومنحه صفة الشرعية، فوسائل النقل ووسائل الاتصال الجماهيري، والسلع الخاصة بالمساكن والطعام والملابس، ومختلف وسائل الترفيه والتسلية وصناعة الصحافة والإعلام، كل هذه الحاجات مجتمعة تخلق "... ردود فعل فكرية وعاطفية معينة تربط المستهلكين بالمنتجات بطريقة أكثر أو أقل استحسانا، وبالتالي تربطهم بالمجموع، إن المنتجات (...) تخلق وعيا زائفا محصنا ضد ما فيه من زيف"⁽¹⁾.

ولا يقتصر البعد الواحد على تزيف حاجات ونوازع الإنسان الذاتية فحسب، بل إنه يتجه إلى السيطرة على القاعدة التكنولوجية ككل فالسلطة السياسية اليوم تدعم نفسها من خلال فرض سلطتها على العملية الميكانيكية، وعلى التنظيم التقني للجهاز، فحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي هي في طريقها إلى أن تصبح كذلك يمكنها أن تحافظ على نفسها وعلى حمايتها عندما تنجح فقط في تعبئة، وتنظيم، واستغلال الانتاجية التقنية والعلمية والميكانيكية اللازمة للحضارة الصناعية.⁽²⁾

وبيّن ماركوز أنّه بالرغم من أنّ المجتمع ذا البعد الواحد يزعم أنّه قد استوعب الايديولوجيا في النظام القائم إلاّ أن واقع الأمر يؤكد أن الايديولوجيا لم تنته، بل على العكس من ذلك يمكن القول أن الحضارة الصناعية اليوم أكثر ايديولوجية وهي توجد في قلب العملية الانتاجية، وهذا القول يكشف عن الطابع السياسي للعقلانية التكنولوجية.⁽³⁾

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 12.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 11.

ولقد استطاع ماركوز بنظريته النقدية أن يدرك أن هناك مرضا قد أصيب المجتمع الصناعي المتقدم بشقيه الرأسمالي والاشتراكي اسمه "البعد الواحد"، ومقولة البعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركوز مؤداها: "أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج.

وإذا كان التفكير السلبي أو النافي على نحو ما أشرنا إليه في الفصلين السابقين هو أهم ما يميز الإنسان الحر الأصيل الذي يستطيع أن يكون ذاته، والذي يمتلك الجرأة والقوة على أن يقول "لا" في وجه النظام القائم، وأن يرفض أن يشارك في ممارسة اللعبة المكشوفة التي يصنع قواعدها ساسة هذا النظام، فإن مجتمع البعد الواحد يستهدف أساسا استئصال هذا البعد الداخلي أو البعد النافي الذي يمتلك القدرة على معارضة النظام الاجتماعي.⁽¹⁾

بعبارة أخرى إن الإنسان يصبح ذا بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي، على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي، المتكيف، المتصالح مع الواقع.

وعليه يعتقد ماركوز أنه إذا لم يحقق الفرد رغباته داخل المجتمع الذي يعيش فيه، سيحدث أن يمارس الفرد على نفسه قمعا ذاتيا، لتنتقل ممارسته لهذا القمع من ذاته إلى الآخرين والنظام المتسلط بدليل أن هذا القمع طال كل شيء، من الأبعاد الإنسانية وأشكال الحياة، بل امتد حتى أنه قد طال الحساسية والخيال لدى الفرد، وجعل العقل يتحرك وفق مبدأ الواقع الأداتي لا وفق مبدأ اللذة، وهذا كله حسب ماركوز ضعف من الوعي الاجتماعي وقضى على الحساسية وعلى كل محاولة تفكير نقدي ثوري، لكن هذا التشيؤ الذي مورس على الأفراد ونظر إليهم على أساسه قد يكون أساس الثورة العنيفة المقبلة أو التي في طريقها إلى الولادة، لتقوم بالتغيير ومحاولة إثبات الذات والوجود والكينونة لأن ماركوز في نقده للمجتمع الصناعي لاحظ أن الرأسمالية أنتجت مجتمع الوفرة بينما أفرادها يعيشون في الفقر وهنا نجد يؤكد أنه "يمكن أن نعلن الحرب على الفقر بطريقة فعالة ألا وهي إعادة توجيه الانتاج عوضا عن الاكثار منه في ظروف التبذير الحالية".⁽²⁾

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 10.

(2) Herbert Marcuse, **Pour un théorie critique de la société**, p 170.

وبهذا المعنى فإن التحليل الماركيزي ينصب أساسا على البحث عن آليات جديدة تتجاوز تحكّم عقلانية النظام، ودوافع متينة للحصول على الملاذ الحقيقي لخلاص الإنسان المعاصر من الخنوع العقلاني، وتحرر الوعي الزائف تحررا جديدا، وهذا بدوره سيقود حتما إلى السعي لإيجاد حساسية خالية من القمع ومن التفقير من طرف الأفراد الطامحين إلى التغيير، ومن هنا كان الواقع الاجتماعي السيء عاملا من عوامل الصراع الذي قد يتحول إلى صراع سياسي، وهنا يظهر العنف السياسي كنتيجة لهذا الصراع، كما أنّه قد يبرز العمل السياسي لدى الفرد بعد أن تحدث له حساسية جديدة تجاه السلطة والنظام، وتجاه القمع المفروض عليه. هذه الحساسية ستكون فعالة ومدمرة وإذن "فالحساسية الإنسانية في حال تمرد على أوامر العقل القمعي وهي تناشد منح سلطة محسوسة للخيال، إن مثل هذا العمل السياسي الذي يرتبط بأخلاقية وحساسية جديدين باعتبارهما شروطا ونتائج معا لتغيير اجتماعي".⁽¹⁾

ومن هنا يولي ماركوز قضية تحرير الوعي اهتماما خاصا، فعليها تقوم النظرية الثورية، لذلك لا يكاد يخلو كتاب واحد من كتبه المتأخرة من مناقشة تلك القضية، ففي كتابه "دراسات في الفلسفة النقدية" يشير إلى أن تحول الظروف الموضوعية القائمة يقتضي ظهور ذات تاريخية جديدة، ذات تمتلئ وعيا واحساسا مغايرا ولديها المقدرة على نفي النظام القائم⁽²⁾، فكيف يكون ذلك؟ وما هي معالم تحرير الوعي نحو التوجه الجديد؟.

يثير ماركوز مسألة انسجام الأدوات مع الغايات، وذلك ليؤسس رؤية حضارية جديدة حيث تتلاشى مظاهر التوجيه القهري، والتميط القسدي لحياة الإنسان وترفض بالدرجة الأولى تتميط الوعي، ومنه رأى ماركوز أن التحرر يقتضي تجاوز ما لحقه من التتميط، ومن الضروري تجاوز النظام القائم، كما أكد ماركوز على التقدم العلمي والتكنولوجي أن يوجه إلى خدمة الإنسان وتحرره من مختلف أشكال السيطرة التي عرفها الإنسان المعاصر، وعليه يمكن أن يربط هذا النظام بالتحرر الإنساني.

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 10.

(2) Herbert Marcuse, **Studies in Critical Philosophy**, Beacon Press, Boston, 1972, p 220.

وبناء على هذا يكون المجتمع المرغوب فيه بالنسبة إلى ماركوز هو:

- المجتمع الذي يخلو من سيطرة الإنسان على الإنسان بصورة مباشرة أو عن طريق المؤسسات.
- المجتمع الذي يخلو من أي قهر اضافي، ذلك القهر هو الذي من مقتضيات الإدارة الكلية المنظمة.
- المجتمع الذي ينجح في تهدئة الصراع من أجل الوجود، والذي ينجح في رفع استخدام العلم والتكنولوجيا إلى الحد الأعلى، وخفض الجهد الإنساني إلى الحد الأدنى.
- المجتمع القادر على أن يعلو على الموضوعات، كما أنه قادر على تطوير نوع جديد من البشر، يكونون قادرين على تحقيق الحد الأعلى من المتعة من خلال الامكانيات المتاحة لهم، وذلك من أجل إثراء العقلانية والسعادة. (1)

ويؤكد ماركوز على الفكرة نفسها في كتابه "مقال عن التحرر" An Essay on Liberation فيشير إلى أن تحرر الإنسان يقتضي القضاء على الأسباب التي جعلت من تاريخ الإنسان تاريخا للسيطرة والعبودية، وتتمثل هذه في الأسباب الاقتصادية والسياسية التي تغلغت في أعماق الإنسان، وصاغت غرائزه وحاجاته بصورة تتفق على تأكيد وتدعيم عوامل القمع والسيطرة، لذلك فإن التغيير السياسي والاقتصادي لم يعد الآن كافيا لكسر حلقة العبودية، بل لابد من وجود أناس قادرين فسيولوجيا وسيكولوجيا على بلوغ نمط من الخبرة بالعالم وبالأخرين يتجاوز نطاق القهر والظلم. (2)

من هنا، فإن تحرر الغرائز والذكاء والأخلاق لا يقل أهمية في رأي ماركوز عن التحرر الاجتماعي - إن لم يكن شرطا مسبقا لهذا التحرر الأخير لأن الغرائز والذكاء والأخلاق يمكنها أن تصبح عوامل ثورية إذا ما تحررت من خدمة القمع والسيطرة.

(1) Robert W.Marks, **The Meaning of Marcuse**, Ballantine Books, New York, 1970, p 18.

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 23.

ويذهب ماركوز إلى أن تأكيد النظرية النقدية على ضرورة وجود ذات تاريخية جديدة إنما يجعلها تدرج ضمن مقولاتها عنصر "الحساسية الجديدة New sensibility والحساسية الجديدة تعني بالنسبة لماركوز تفوق غرائز الحياة على النزعة العدوانية والشعور بالإجرام، تستطيع أن تجعل من إلغاء الظلم، والبؤس حاجة حيوية للمجتمع، وتوجه إلى التطور النهائي برمته لنموذج الحياة.

"The new sensibility, which expresses the ascent of the life instincts over aggressiveness and guilt, would foster, on a social scale, the vital need for the abolition of injustice and misery and would shape the further evolution of the "standard of living". (1)

ويضيف أيضا بقوله: لقد تحولت الحساسية الجديدة إلى عامل سياسي a political factor، هذا البحث الذي يمكن أن ينجر عن نقطة تحول في تطور المجتمعات المعاصرة، يقتضي من النظرية النقدية أن تدمج هذا البعد الجديد في مفاهيمها وتوجه مضامينه إمكانا لبناء مجتمع حر. (2)

بهذا المعنى أن الحساسية الجديدة بالنسبة لماركوز تعتبر التحرر، وتبني الحاجة الحيوية لإلغاء الظلم والانعقاد من استمرارية السيطرة. هذا على مستوى المجال النظري من اعتبارات الواقع في حين يقول ماركوز: "وبالمقياس نفسه فقد تحولت الحساسية الجديدة إلى ممارسة (praxis) إنها تنشأ من الكفاح لإقامة طرق وأشكال جديدة للحياة: نفي الوضع القائم بكامله وكذلك أخلاقه وثقافته: [أي] إقامة مجتمع تنتهي فيه إزالة الملكية والكدح إلى عالم يصير الحسي واللعب والهدوء والجميل صورا للوجود ومن ثمة صورة المجتمع نفسه". (3)

وبهذا المعنى يكون تحقيق التحرر يقتضي الاحتكام باستراتيجية تتسجم فيها النظرية والعملية، حيث لا يجب الاعتماد على هو نظري فحسب، بل يجب أن يكون التركيز على الجانب الرئيسي في كل تغير هو الممارسة الحقة. مما سبق نرى أن ماركوز يؤكد على دور

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 22.

(2) Ibidem.

(3) Ibid, p 23.

الحساسية الجديدة كسبيل للتحرر ودعامة متينة للوصول إلى المستوى الحياتي الجديد المتكيف على تهدة الوجود، كما يرى أيضا وجوب القضاء على القمع والاستغلال وهذا ما يوضحه بقول: "تشير هذه المظاهرات السياسية للحساسية الجديدة إلى عمق التمرد والقطيعة مع القمع المستمر".

" These political manifestations of new sensibility indicate the depth of rebellion, of the rupture with the continuum of repression."⁽¹⁾

إن تشييد المجتمع الحر عند ماركوز يفترض أيضا الاهتمام بموضوع تربية الأفراد والتي تقتضي أن تكون واعية بالمقاصد والمهمة الأساسية لإحداث تغيير جذري للمجتمع، وهذه العملية التربوية تتطلب أن يكون الفرد متحررا ماليا لوعي التحرر المطلوب، أي يجب أن يحصل التحرر على مستوى الذات أولا، كما يجب أن يكون المجتمع أيضا قادرا على التحرر، فكل العملية مترابطة ومتكاملة أو كما يقول ماركوز: "لا ثورة بدون تحرر فردي، لكن لا تحرر فردي كذلك بدون تحرر المجتمع".⁽²⁾

"no revolution without individual liberation, but also no individual liberation without the liberation of society".

يحاول ماركوز استغلال جميع العناصر الوظيفية التي يفترض أن تتجز عمل التحرر، وفي هذا السياق يقول بضرورة تكوين تربوي بديل لما هو معتمد في المجتمع الصناعي، وانتقل بذلك إلى التنبيه بالدور التربوي الذي يمكن أن تقدمه مؤسسات التربية والتعليم خاصة منابر الجامعة، حيث اعتبر "أن تكييف الجامعة في عالم اليوم وعالم الغد معناه أن نطلب إليها أن تبرز وتسلط الضوء على الأحداث والقوى، التي أوصلت الحضارة إلى المستوى الذي هي عليه اليوم والمستوى الذي يمكن أن تكون عليه في الغد تلك هي بالتحديد التربية السياسية That is political education".⁽³⁾ وفي ذلك إعادة التنظير للطبقة المؤهلة علميا لرسم توجه الحضارة، ونحو حياة تترجم الوجود الأمثل للإنسان دون تعقيم أو تزيف على ما في هذا الطموح من تصورات طوباوية.

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 30.

(2) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 84.

(3) Ibid, p 56.

إن تصور ماركوز للتحرر ينتج بالتركيز على ثلاثة عوامل محورية: قوة الحساسية وقوة العقل، والرباط بينهما الخيال، ومن ثمة الحساسية الجديدة تعني امتزاج البعد الجمالي بالبعد السياسي في الممارسة السياسية، وفي هذا الصدد يشير ماركوز إلى أن تمرد الانتلجنسيا اليوم يؤكد على صدارة وأهمية الدور الثوري للخيال، باعتباره مطلباً أساسياً للفعل السياسي، ولهذا فإن احتجاجهم ورفضهم يتخذان طابعاً سريالياً وجمالياً⁽¹⁾، ومن ثم فإن التحرر أيضاً عملية واسعة لا تستثني أي مجال، حيث يتطلب الوعي الجديد والحساسية الجديدة لغة مغايرة، لغة نافية قادرة على توصيل هذا الوعي الجديد، لغة تتاهض لغة التأكيد، لغة السيطرة، لغة مجتمع البعد الواحد، ويضرب ماركوز مثلاً على ذلك "على الانقلاب المنهجي في المعاني"، هذه الظاهرة معروفة جيداً، فثمة فئات تحتية الثقافة sub-cultural groups تطور لغة خاصة، وتطرح من سياقها الكلمات الأكثر براءة في المخاطبات اليومية لتجعل لها دلالات على أشياء أو نشاطات وسمها النظام القائم يسميه المحرمات.⁽²⁾

هكذا نجد ماركوز أولى اهتماماً كبيراً إلى ضرورة انتشار الإنسان من عملية التقليل اللغوي الذي يخضع إلى الاستمرار، وفي هذا الصدد يشير ماركوز: "رغم أن لغة المقاضاة والاعفاء في الماضي تشترك في تغييرها مع لغة الأسياد ومحتجزهم، فقد وجدت معناها وصحتها في الكفاح الثوري الفعلي الذي غير لاحقاً المجتمعات القائمة".⁽³⁾

ومع ذلك فإن الوعي الجديد يتوقفان على وجود لغة بأوسع معاني الكلمة، لغة مغايرة، لغة نافية قادرة على توصيل هذا الوعي الجديد الذي يناهض السيطرة، لأن اللغة على علاقة مباشرة بالفكر ومنه تحدد قرارات الوعي الجديد بضرورات ومقتضيات الحياة، بحيث لغة الإنسان المعاصر استولت عليها مفاهيم العقل

⁽¹⁾ Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 30.

* يرى ماركوز في اللغة الخاصة التي يستخدمها الهيبيون مثل (عشب) grass وحامض acid ورحلة trip وإناء pot يرى فيها قطيعة جذرية /ع العالم اللغوي للنظام القائم، حيث أن هذه المصطلحات بعيدة جداً عن معانيها في اللغة العادية، إذ أن عشب يعني الماريجوانا وحامض يعني عقار L.S.D وهما المخدرات اللذان يتناولهما الهيبيون بصفة عامة، أما رحلة فتعني عندهم استكشاف تلك الفرائيس المصطنعة التي يبيعها المخدر. See : Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p29

⁽²⁾ Ibid, p 29.

⁽³⁾ Ibid, p 28.

الأداتي، لذلك من الضرورة المطلقة أحداث تحرر يمس لغة المجتمع ذي البعد الواحد one dimensional society، شريطة أن لا يحتفظ بنموذج اللغة القائمة بل يجب تحريرها، لذلك يؤكد ماركوز: "إن العلاج اللغوي linguistic therapy أي العمل على تحرير الكلمات (ومن ثم التصورات) في التشويه الكامل الذي ألحقه بها النظام يتطلب تحويل المعايير الأخلاقية وصحتها من النظام القائم إلى الثورة عليه".⁽¹⁾

وهذه الكيفيات منظمة وضرورية في عملية التغيير الجذري، كما يجب أن تكون لغة المنازعة والتحرر the language of indictment and liberation وتحطيم الوعي الزائف، وقد استبعدت عناصر التجاوز والأفكار النقدية التي تؤدي إلى تغيير طراز الواقع القائم.

لذا جاء تأكيد ماركوز الداعي إلى أن امكانية التحرر تقتضي لغة جديدة غير اللغة القائمة بالمجتمع المقفل، وهذا ما يوضحه ماركوز: "هنا يظهر تمرد لغوي منظم: "يهشم السياق الايديولوجي [القائم] حيث توظف الكلمات وتحدد، ويضعها في سياق معارض، وهو نفي السياق القائم"،⁽²⁾ فالتحرر يفترض تبني نسق لغوي جديد يتمرد على النظام القائم، يفجر عالم الإنشاء المغلق، ويهدف الاحتجاج الصارم إلى انقلاب منهجي في المعاني وهو ما يبرره السود مثلاً. فهؤلاء حسب ماركوز هم من يقومون بتبني هذه اللغة بالارتقاء بالمفاهيم الأكثر سمواً، مع ما تمثله من نفي، ويعيدون تحديدها.⁽³⁾

وبذلك فإن السود يتبنون تصورات معينة لتجاوز القهر والكبت اللغوي من خلال موسيقى الإنسان الأسود، وعليه فإن الانتفاضة اللغوية المنهجية التي ينادي بها ماركوز، تفجر السياق اللغوي الذي يضع الشروط التي تستعمل بها الكلمات، لوضعها في سياق معاكس - كما ذكرنا سابقاً - وهو انكار مطلق للنظام القائم.

والملمح أن ماركوز يؤكد في دراسته النقدية على أثر التتميط والتشكيل الذي طال جميع مناحي الإنسان، ويكشف ذلك عن رؤية معينة، فمجال اللغة قد لحقه الكثير من الخضوع، كذلك شأن الإدراك والحساسية الجديدة the sensorium، لذا فإن متمردي اليوم يريدون أن

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 12.

(2) Ibid, p 29.

(3) Ibidem, يتصرف.

يبصروا الأشياء، ويسمعوها ويشعروا بها على نمط مختلف عن النظام القائم، فالتحرير لدى ماركوز هو أيضا مرتبط بتفكيك الإدراك العادي وهذا ما يؤكد بقوله: "الثورة يجب أن تكون في الوقت ذاته ثورة في الإدراك revolution in perception الذي سيصاحب إعادة البناء الفكري والمادي للمجتمع خالقا بذلك محيطا جماليا جديدا".⁽¹⁾

إنّ التحول الجذري للمجتمع the radical transformation of society يتضمن حساسية جديدة وعقلانية جديدة، فلا بد من الاحتكام إلى معايير غير التي يفرضها المجتمع القائم، وهي معايير تتسم بالرفض والنقد وتعبّر عن الاحتجاج ضد كل تشويه طبع الوجود الخاص والعام، وكرسته وسائل الاعلام، ومن الضروري أن يظهر وعي أصيل برؤية حضارية تعمل على تهدئة الإنسان والطبيعة، وتعطي الواقع شكلا مغايرا، ذلك لأن ماركوز ذكر أن امكانيات التحرر توفرها تناقضات المجتمع الصناعي رغم استمرارية السيطرة the continuum of domination.

إن الوضع الجديد للمجتمع الذي تسعى الحساسية الجديدة إلى خلقه يكون بالضرورة مختلفا عن الوضع القائم، والوضع المنشود: "لكن بناء مجتمع [جديد] يفترض نوعا من البشر يملكون حساسية ووعيا مختلفين: [أعني] أناسا يتكلمون لغة مختلفة ويستعملون إشارات مختلفة، يتبعون دوافع مختلفة، أناسا يكونون قد طوروا حائلا barrier غريزيا ضد القسوة والوحشية والقمع. ولا يمكن تصور هذا التحول الغريزي لوصفه عاملا في التغير الاجتماعي إلا إذا دخل التقسيم الاجتماعي للعمل، أي علاقات الانتاج نفسها".⁽²⁾

فكلما زاد استغلال الأفراد وتفاقم الوحشية، زاد الوعي بالتحرر كما يصر ماركوز أن التحرر والانعقاد من القمع المستمر، يقتضي طاقة فكرية واعية، تحمل وعيا مغايرا عن الوعي المعطى لدى الأفراد بإمكانه الكشف عن تناقضاته وآثاره على حياة الإنسان، ولا يمكن حسب ماركوز أن يكون هناك علاج أو مخرج ظرفي مؤقت، لأن هذا يكون زائفا في حقيقة الأمر بحكم هذه الظرفية، ذلك أن البحث عن حساسية جديدة يمكن أن تندس فيه عناصر الوضع القائم الفاسد الذي يستطيع بما يمتلكه من عناصر القوة المهيمنة على المجتمع أي يوهّم أفراداه بوضع يحررهم من القهر والقمع والكبت.

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 30.

(2) Ibid, p 20.

ولكي لا يقع الأفراد في فخ النظام القائم لابد من انتهاج "التحول الجذري المجتمع" الذي يتضمن اتحاد الحساسية الجديدة مع عقلانية جديدة. وهنا نجد ماركوز يلجأ إلى كانط مستعملاً لغته في الدور الذي يلعبه الخيال imagination الذي يقوم بدوره الإبداعي عندما يقوم بدوره التوسطي بين الملكات العقلية والحاجات الحسية، وفي ظل هذا الانسجام الحاصل بين الملكات يمكن الحديث عن مشروع إعادة بناء المجتمع الذي تقتضيه الحساسية الجديدة. ومن هنا تكون تلك الحساسية الجديدة التي تنادي بالخيال الذي يحقق الوساطة بين الحس والعقل، بدلاً أن تكون مشروطة ومشبعة بعقلانية السيطرة.⁽¹⁾ فإلى أي مدى يمكن اعتبار الخيال قوة محرّكة في تجديد الواقع؟ هذا ما سنعرفه في العنصر التالي.

⁽¹⁾ Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 26.

3- المتخيلة ويوتوبيا الممكن عند ماركوز:

لقد امتدت صيرورة التشيؤ حتى شملت الخيال، وتعرضت المخيلة للقمع حتى بات ينحصر نشاطها في الانجازات العلمية والتقنية لأنها أبحاث لا تخرج عن مبدأ الواقع، ولذلك أرغم على العمل على أسس جديدة، كما أنه من البديهي أن المجتمع الصناعي المتقدم، الذي قام على عوامل العقل القمعي لم يأخذ في الحسبان سوى القوة الذهنية القادرة على تسيير نشاطات الإنسان ولكنه بالمقابل لم يعطي للمخيلة مشروعيتها، فكانت هذه الأخيرة تعمل وهي خاضعة للمراقبة في العلوم النظرية والتطبيقية ويقول ماركوز في هذا: "لقد تم قمع قدرة المخيلة عندما وقعت بين إملاءات العقل الأدوات من جهة، والتجربة الحسية التي حجبها هذا العقل من جهة أخرى، لقد كانت حرة لتصير عملية، أي لتحول الدافع في الإطار العام للقمع فقط".⁽¹⁾

وهذا ما جعل ماركوز يدعو إلى رد الاعتبار للخيال والاعتراف بقيمته الحقيقية من حيث إنه له القدرة على تجاوز التقابل بين الحساسية والعقل، كما أنه قوة نافية تتجاوز الواقع وتهدف إلى خلق مجتمع متحرر من جميع المسرات القمعية the repressive satisfactions، وأن يكون في وسعه التطلع إلى أشكال مغايرة عن السياق العام للقمع حيث يذكر ماركوز مبينا ذلك: "الخيال يخلق واقعه الخاص الذي يبقى محافظا على قيمته حتى ولو رفضه الواقع القائم".⁽²⁾

ولهذا يعد التخيل الملكة الوحيدة التي لاتزال إلى حد بعيد تتمتع بحريتها واستقلالها الذاتي تجاه مبدأ الواقع الإنساني المتناحر، والتي تخرج عن سيرورة العقل القمعي repressive reason، فالخيال يكتسب لدى ماركوز أهمية خاصة من حيث إنه يأخذ بأيدينا خارج حدود الواقع القائم، ويمثل رمز المنطقة المحصنة والمحرمة التي لم يستطيع مبدأ الواقع انتهاك حرمتها "والصيغة الواحدة من الصيغ الفعالية المفكرة، تظل خارج التنظيم الجديد للجهاز العقلي، وتبقى حرة تجاه مبدأ الواقع، إنها المخيلة التي تظل محمية من تغيرات الحضارة".⁽³⁾

⁽¹⁾ Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 25.

⁽²⁾ هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**، تر: جورج طرايشي، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 1979، ص 40.

⁽³⁾ هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ص 22.

ويؤكد ماركوز على أن هناك صلة وثيقة بين الفلسفة والخيال، ولقد أشار الفلاسفة السابقون وخاصة شيللر وكانط- إلى أهمية التخيل في تجاوز الهوة بين الواقع القائم والواقع العقلائي "وبدون الخيال تظل كل المعرفة الفلسفية في قبضة ما هو قائم أو ما هو ماض وتكون مقطوعة الصلة عن المستقبل الذي هو الرابطة الوحيدة بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للبشرية"،⁽¹⁾ فإن التخيل يشير إلى درجة كبيرة من الاستقلال عما هو معطى، يشير إلى درجة كبيرة من الحرية وسط عالم من اللاحرية، والتخيل يستطيع بتجاوزه لما هو قائم أن يتوقع المستقبل ومن الحق أن شخّص كانط هذه "الملكة الرئيسية للتنفس الانسانية على أنها الأساس القبلي لكل معرفة".⁽²⁾

والخيال عند ماركوز قوة نافية وخلقة في الوقت نفسه من حيث إن:

- لديه القدرة على إدراك موضوع ما، بالرغم أن هذا الموضوع ليس قائماً.
- لديه القدرة على خلق أشكال جديدة من المادة المعرفية المعطاة.⁽³⁾

بهذا المعنى يكون التغير والتحرر غاية المخيلة، وهي الأداة التي تخلص الإنسان من أسر إيديولوجية معينة، توجهه أو ترسم له مجالات خاصة لا يفلت منها ولا يتجاوزها. صحيح أن المجتمع الصناعي المتقدم قد يسمح بالنشاط العلمي والعقلائي للخيال الذي يعمل داخل إطار الانتاج العلمي والتقني الذي يكمن في المزيد من المنجزات والمكتسبات الاجتماعية والحضارية، لكن الأمر الذي يلح عليه ماركوز هو إثبات دور الخيال الفني لما له من أهمية بالغة وفعالة، من حيث هو عملية مستقلة أساسية يتجاوز العناصر الاستغلالية في النظام القمعي repressive system، ولا يكتفي ماركوز بإظهار الدور الخلاق للخيال في قدرته على تصور عالم مثالي متكامل، بل يلح أيضا على ضرورة أن يدخل إلى قلب الممارسة السياسية، وأن تمتزج المقولات الفنية الجمالية بالمقولات السياسية وهذا ما يشير إليه ماركوز عندما يتحدث عن حركات التمرد والاحتجاج "protest rebellion movement" التي يقودها الشباب والطلبة في أوروبا: "إذا صار الآن في زمن تمرد النخبة المثقفة الشابة، حق المخيلة وصدقها متطلبات الفعل السياسي وإذا انتشرت الأشكال السريالية* للاحتجاج

(1) هيربرت ماركوز، فلسفة النفي -دراسات في النظرية النقدية-، ص 162.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والرفض داخل حركة التمرد، فهذا التطور الذي يبدو غير ذي أهمية يمكن أن يشير إلى تغيير أساسي في الوضع".⁽¹⁾

وبهذا المعنى أصبحت حقيقة الخيال من متطلبات العمل السياسي political action، والتمرد واحتجاج الفئات على الوضع القائم وتحرر الوضع التاريخي، كما يرى ماركوز أنه بإمكان الخيال الذي يؤدي إلى ظهور واقع آخر مغاير تماما للواقع القائم أن يقدم صورا جديدة خالية من القمع، التي تجعله يتجه إلى البعد الإنساني المتضمن صور الحرية والسعادة يقول ماركوز: "إن القيمة المشروعة للتخيل لا تخص الماضي وحده، ولكنها تشمل المستقبل كذلك، ذلك أن أشكال الحرية والسعادة التي يثيرها تميل إلى تحرير الواقع التاريخي، فهو في رفضه قبول التحديدات المفروضة على الحرية والسعادة، كأشياء نهائية، من قبل مبدأ الواقع في رفضه نسيان ما يمكن أن يوجد، تقوم الوظيفة النقدية للخيال".⁽²⁾

ولتأكيد أهمية التخيل من حيث إنه قبل كل شيء الفعالية المبدعة، التي تصدر وتعارض كل تناقضات عقلانية النظام فإن ماركوز استعان في ذلك بالنظرية الفرويدية، فحسب هذه الأخيرة تلعب المخيلة في نظر فرويد دورا هاما إلى أقصى حد في البنية العقلية، فهي تربط أعماق طبقات اللاشعور l'inconscient بأعلى نتائج الارتواء الكامل لغرائز الحياة عن طريق التوفيق بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع وهذا ما أكدته ماركوز: "إن ماورائية علم النفس الفرويدية تجعل هذه الحقوق من شأن التخيل، فالتخيل من حيث هو عملية عقلية مستقلة، أساسية يتمتع بحقيقة خاصة، تتعلق بتجربته الخاصة، وهي تجربة تجاوز الواقع الإنساني المتناقض"⁽³⁾ وفي هذا الصدد أيضا لقد "أدرك السرياليون التطبيقات الثورية لكشوف فرويد أن التخيل بلغ مرحلة المطالبة بحقوقه".⁽⁴⁾

(*) سرريالية: surréalisme حركة ثقافية تأسست 1924 على يد أندريه بروتون Andre Breton تميزت بنزعها النقدية واحتجاجها في المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية وكان شعارهم الأساسي "الحرية الكلية في الفن".

Voir dictionnaire de philosophie, article « surréalisme ».

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 26.

(2) هيربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ص 166-167.

(3) المصدر نفسه، ص 160.

(4) أندريه بريتون، **بيانات السريالية**، منشورات ساجتير، باريس، 1956، ص 10.

في هذا النطاق يكون فرويد قد أعطى أهمية للخيال، وذلك التخييل الذي أعاد التوازن بين الرغبة وتحققها، بين الفرد والكل، بين العقل والسعادة التي تم قمعها ورفضها من طرف العقل (اللوغوس) الذي قذف بهذا الانسجام إلى مجال الطوبائية، عن طريق مبدأ الواقع المتسلط، وهذا ما يوافق عليه ماركوز الذي يؤكد على ضرورة تحقيق التوازن بين العقل والخيال، فإنه "يدوم الحديث بلغة مبدأ السعادة، بلغة الحرية مقابل القمع، ولغة الرغبة والارتواء عبر المحيط، في حين أن الواقع يسير وفق قوانين العقل، ولا علاقة له مطلقا بلغة العلم"،⁽¹⁾ وعليه هذا الأخير كذلك له وظيفة فعالة في تجاوز الواقع العقلاني، وعلى هذا النحو يصبح الإنسان متعدد الأبعاد omnipotent.

غير أن ما يضيفه ماركوز ويركز عليه، هو أن الإنسان إلى جانب كونه عاقلا هو أيضا كائن خيالي، يتمتع بسلطة الخيال المحسوسة التي تروم تغيير طراز المجتمع القائم "بل أن حساسية الإنسان تتجه إلى تأكيد دور الخيال في حياته والتمرّد على القمع والطغيان الذي يمارسه العقل"⁽²⁾، وعلى الرغم من إهابة ماركوز الكبيرة بالدور النقدي للخيال، إلا أنه يعود فيؤكد على أن النظرية النقدية تطمح إلى استخلاص مقولاتها من الواقع العيني للإنسان، وليس من العالم السحري للخيال فقط، لذلك فهو يقرر "أن النظرية النقدية لا تتصور أفقا لا نهائيا للإمكانات".⁽³⁾

إن العودة إلى تتبع الربط الذي يقيمه ماركوز بين المقولات الاجتماعية والمقولات الفلسفية تجعله يدرك وجود مجال يوتوبي له علاقة وطيدة بالوعي، يراهن فيه ومن خلاله ماركوز على بدائل حضارية وتصحيحية، خاصة عند انتقاده للاتّضاع الثقافي والغريزي، وقوله بضرورة تجاوز القهر التكنولوجي والارتقاء إلى ما هو أسمى ينم عن وجود مفتاح تصور يوتوبي، غير أن تصوره لمفهوم اليوتوبيا ليس بالتصور الكلاسيكي حيث يرى أن "دينامية القدرة الإنتاجية في هذه المجتمعات تجرد فكرة اليوتوبيا من سماتها الخيالية التي طالما اعتدنا أن نصف بها مضمون اليوتوبيا أننا اليوم عند ما نصف شيئا بأنه "يوتوبي" فلم تعد تعني أنه يقع في "اللامكان"، ولا يمكن أن يكون له مكان، بل أصبحت تعني أنه ذلك

(1) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 167.

(2) فؤاد زكرياء، هيربرت ماركوز، ص 50.

(3) هيربرت ماركوز، فلسفة النفي، ص 160.

الذي تحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة"،⁽¹⁾ فالليوتوبيا ممنوع لأنه لا ينسجم مع الإطار العام الذي تحدده ايدولوجية السيطرة، فمن الضروري الانتباه إلى مفهوم الليوتوبيا عند ماركوز فهو يستخدم الليوتوبيا بطريقة لا تخلو من الغموض والالتباس، فالليوتوبيا في كتابات ماركوز أحيانا تشير إلى معنى الرفض أو السلب لما هو قائم -مع التطلع إلى خلق حضارة ذات معالم جديدة، وقادرة على أحداث التغيير الكيفي، وإخراج الإنسان من المأزق الحضاري الذي تشوبه ممارسات القمع واللاحرية-، وهذا المعنى يختلف عن المعنى المعهود لليوتوبيا، من حيث أن ماركوز لا يقصد اللامكان وإنما إمكانية واقعية قابلة للتحقق، وفي هذا يقول ماركوز: "يجب أن يكون التفكير بالتناقض قادرا على الفهم والتعبير عن الإمكانيات الجديدة لوجود مختلف كيفا، إنه يجب أن يكون قادرا على تجاوز قوة القمع التكنولوجي وأن يدرج في مفاهيمه عناصر الارتواء التي تكون مقهورة ومعاقة من خلال هذا القمع، وبعبارة أخرى فإن التفكير بالتناقض يجب أن يكون في تعارضه مع الواقع القائم أكثر قدرة على النفي والليوتوبيا".⁽²⁾

إن ماركوز يسعى نحو أكثر من اتجاه للعثور على بدائل تتجاوز الواقع القائم، لذلك قال بنهاية يتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم، واعتبر في الوقت نفسه أن ما تمنعه عقلانية السيطرة تبرر الحلول الليوتوبية المستحيلة، أو الإمكانية غير القابلة للتحقق، فإنها الأفكار والبدائل التي تحقق تجاوز مبدأ الواقع، أي أن ماركوز رأى في ممنوعات هذه العقلانية إمكانيات ليوتوبية قابلة للتحقق وقادرة على أحداث طفرة راديكالية في القيم وتحولا كيفيا في أسلوب الحياة، غير أن ماركوز في مناسبات أخرى يشير إلى أن هناك بعض الاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية، التي يكون من صالحها بقاء الوضع القائم دون تغيير تستخدم مفهوم الليوتوبيا لوصف أي محاولة لنقد أو تجاوز الوضع القائم باعتبارها محاولة غير واقعية، وتعارض قوانين الواقع والتاريخ، ووفقا لهذا المعنى الأخير فإن "ما يوصف باعتباره ليوتوبيا لم يعد ذلك الذي يشار إليه باللامكان، وما لا يمكن أن يكون له مكان في العالم التاريخي، بل ذلك الذي تحول دون ظهور المجتمعات القائمة".⁽³⁾

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 09.

(2) هيربرت ماركوز، فلسفة النفي، دراسات في النظرية النقدية، ص 150.

(3) حسن حماد حسن، النظرة النقدية عند هيربرت ماركوز، ص 113.

ويرفض ماركوز هذا المعنى الأخير لليوتوبيا لأنه يهدف إلى إعاقة امكانات تاريخية معينة عن الظهور، ويقمع الطموح البشري، ويجمد امكاناته الفنية، وفي مقابل ذلك يرى ماركوز أن اليوتوبيا بهذا المعنى المشار إليه ليست في حقيقة الأمر إمكانية مستحيلة أو تقع خارج نطاق التاريخ كما يصوّرونها، بل هي إمكانية تاريخية وإنسانية بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي هذا النطاق يذهب ماركوز إلى "أن أي شكل للعالم المتجسد عن الحياة الإنسانية وأي تحول للبنية التقنية والطبيعية أصبح أمرا ممكنا وأساس هذه الإمكانية هو أساس تاريخي. فالיום لدينا القدرة على تحويله إلى وضع بديل من الجحيم القائم"،⁽¹⁾ وينتهي ماركوز من هذه الآراء المتقابلة والمعبرة عن إيمان عميق بقدرة الإنسان على صنع الفردوس الأرضي إلى القول بأن مطلب اليوتوبيا أصبح أمرا ممكنا، ويعني بذلك أن ما تطرحه قوى الثورة المضادة على أنه يوتوبيا أو نوع من الوهم هو في الحقيقة إمكانية واقعية وقابلة للتحقق.

وإذا أردنا أن نفهم معنى اليوتوبيا عند ماركوز، فعلى أن نحيط أنفسنا علما بتصوره الجديد عن الإنسان والعقلانية الجديدة والأخلاقية الجديدة ومعنى التاريخ ومعنى التقدم عنده، كما أن معنى اليوتوبيا عند ماركوز له "علاقة بوجهة نظره عن علاقة العلم بالفلسفة والعلم باليوتوبيا، وكذلك علاقة العلم والتكنولوجيا بالفن، وبعبارة أخرى لا يمكن فهم معنى اليوتوبيا عند ماركوز إلا في إطار نظريته عن الحضارة الإروسية أي الحضارة اللاقمعية أو حضارة الارتواء".⁽²⁾

لقد حاول ماركوز أن يظهر فهمه لليوتوبيا على أساس أنه فهم تاريخي يقترح مشاريع للتحويل تعتبر مستحيلة في فترات من الفترات رغم أنها تقع في حدود الإمكان، فالبديل الذي يريده ماركوز أن الحضارة المعاصرة مهياة لتجاوز وضعها الذي حددت معالمه عقلانية أعلنت عن فشلها، وأكثر ما يدينه صورة الحرية الزائفة التي تتيحها للأفراد فهي لا تتجاوز حدود الوهم، وفكرة السعادة التي تسودها قيم الحرية والجمال، وقد عجزت العقلانية التكنولوجية على تجسيدها حقيقة، وعجزت في تحقيق حضارة الارتواء ولهذا قال ماركوز: "إن اليوتوبيا تصور تاريخي يهيئ مشاريع التحول الاجتماعي l'utopie est un concept

(1) Herbert Marcuse, five lectures : **psychoanalysis, politics and utopia**, Beacon press, Boston, 1971, p 62.

(2) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 174.

historique. Elle qualifie des profits de transformation social
أنها مستحيلة لكن لأي سبب هي مستحيلة؟⁽¹⁾ وكي يضع ماركوز الحدود الفاصلة بين
الممكن والمستحيل، أو بين غير اليوتوبي فإنه يتساءل عن الأسباب التي تجعل اليوتوبيا
إمكانية مستحيلة وفقا للمعنى التقليدي للكلمة. وفي الإجابة على هذا الطرح يميز ماركوز
بين نمطين من الأسباب التي تجعل من اليوتوبيا مستحيلة.

الأول: عندما تقف الظروف الذاتية والموضوعية في مجتمع ما حائلا دون تحقيق
التحول التاريخي، وهذا ما يطلق عليه عدم وضوح الموقف الاجتماعي، مثال ذلك أن
المشروع الشيوعي le projet communiste خلال فترة الثورة الفرنسية كان يبدو مشروعا
مستحيلا لعدم توافر العامل الذاتي - الموضوعي le facteur subjectif et objectif
لإمكان تحقيق ذلك⁽²⁾ وبهذا المعنى يمكن النظر إلى عدم تحقق التجربة الاشتراكية في
البلدان الرأسمالية الأعلى تقدما، على أنه غياب هذه الشروط التي تجعل إمكانية التحقيق
مستحيلة ما لم تنهأ الظروف اللازمة لذلك.

أما على المستوى الثاني: من الاستحالة فيتمثل في تعارض المشروع اليوتوبي مع
القوانين العلمية البيولوجية والفيزيائية مثل فكرة إعادة مرحلة lois scientifiques,
biologiques, physiques الشباب المشبين أو عودة العصر الذهبي ... الخ l'idée
d'un retour à un âge d'or، وينظر ماركوز إلى هذا المستوى الأخير في الاستحالة
على أنه يوتوبيا بمعناها الدقيق،⁽³⁾ أي الذي يقف خارج نطاق التاريخ ويتجاوز حدود التجربة
الإنسانية الواقعية.

وهنا خلص ماركوز إلى نفي الزيف الذي لحق بمدلول اليوتوبيا، فقد تم تكييفها وتوظيفها
بالصورة التي تمنع كل محاولة تغيير أو تحرير، لذلك أعلن ماركوز نهاية يوتوبيا المجتمع
الصناعي المتقدم وأكد أن معنى اليوتوبيا لديه هو البديل الذي يحمل روح التغيير وإرساء
حضارة اللاقمع.

(1) Herbert Marcuse, **La fin de l'utopie**, éd de seuil, paris, 1968, p 8.

(2) Ibid, p 9.

(3) Ibidem.

وبناء على رأي ماركوز، عندما نصف شيئاً بأنه يوتوبي، فإننا لا نعني أنه يقع خارج حدود الإمكان، بل أصبحنا تعني أنه ذلك الذي تحول دون تحقيقه السلطة في المجتمعات الراهنة، "إن الإمكانيات اليوتوبية موجودة في القوى والتكنولوجيا للرأسمالية والاشتراكية المتقدمة، وكل ما في الأمر أننا نحتاج إلى استخدام عقلائي لهذه القوى على نطاق عالمي، وبهذا يتسنى لنا القضاء على البؤس والفقر في فترة قصيرة".⁽¹⁾

وبذلك سيكون واقع الإنساني جديدا مغايرا جوهريا ويزيح النقاب عن النظام القمعي المستمر، وبما أن الواقع القائم يرفض صور الحرية والوجود المهدئ للإنسان، فإن هذه الأشكال تبقى مختزنة دوما في مخيلة الإنسان، ولهذا يبقى الخيال عملية منفصلة عن مبدأ الواقع، فحقائق التخيل تتجسد تصور ما لم يتحقق وما لم يتم إشباعه في الواقع، ولكن هذه التصورات تعود إلى المجال الفني والجمالي حسب ماركوز ومنه كيف يمكن للفن أن يكون مخرجا من الأزمة التي يعيشها الإنسان في الحضارة المعاصرة؟.

⁽¹⁾ Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 9.

4- القوة التحريرية للبعد الجمالي (الفني):

إذا كان ليو تولستوي Leo Tolostoy (1828-1910) يرى أن الفن ليس كما يقول الميتافيزيقيون هو ظهور أفكار سرية، أو جمال أو إله، وهو ليس كما يقول علماء الجمال الفيزيولوجيون لعباً، حيث يصرف الإنسان طاقاته الزائدة، وهو ليس بنتاج المواد الشيقة، والأهم أنه ليس لذة، "إنما هو وسيلة اتصال ضرورية بين الناس من أجل الحياة، ولصالح تطور الإنسان والإنسانية نحو الأفضل، وسيلة توحد الناس في أحاسيس واحدة"⁽¹⁾، فهذا يعني أن الفن في العصر الحديث والمعاصر يختلف عنه في العصور القديمة والوسطى.

إن الفن ظاهرة محددة تاريخياً، ويتطور المجتمع تتغير الكثير من وظائف الفن، ولقد اضطلع الفن بمهام مختلفة عاكسا بذلك تغير الواقع وتغير الاهتمامات والاحتياجات الاجتماعية. لقد كان جورج لوكاش "يعتقد أن دور الفن هو تحسين نوعية الحياة Improve the quality of life، وقد رأى بأن الفن والأشكال الأخرى المستقبلية والمنتجة للنظام هي بالنسبة للنهر التي تنشأ من النهر وتعود إليه لتغذيه، وهذا يحدث إلى ما لا نهاية، هذه الصورة الاستعارية أو المجازية قد أقيمت بعناية متناغمة مع فلسفة "لوكاش" المادية، لأن الفن لا ينشأ من آفاق غامضة بل ينشأ من واقع موضوعي، ومن حاجات الحياة الاجتماعية عاكسا كل ذلك على أساس المبادئ الخاصة بعلم الجمال، فإن الفن في العصر المعاصر بات ثمرة من ثمار الحرية، فمن الواضح تماماً أن مجال الاستطيقا لا يمكن أن يمنح قيمته إلى أي مبدأ واقع ما. وهو كالتخيل، الذي يؤلف بالنسبة له ملكته العقلية الخلاقة، إنما هو "لاواقعي" في ماهيته، فهو يدفع ثمن حريته من أجل أن يكون لعدم فعاليته مبدأ واقع في الواقع"⁽²⁾ إنه يمكن للقيم الجمالية أن تلعب دوراً في الحياة.

يرى ماركوز أن الفن يخلق عالماً جديداً من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات، كما أنه يساهم في تحرير الوعي البشري، كونه يسعى إلى تجاوز ما هو قائم لإعطاء صورة أو رؤية لما ينبغي أن يكون، وبهذا يبعث روح الرفض في الذات البشرية بفتح مجالات عديدة أمام التحرر والانعقاد من العبودية، وفي هذا المعنى يقول ماركوز موضحاً: "وبدلاً

⁽¹⁾ تولستوي ليو، ما الفن، تر: محمد عبدو النجاري، دار الحصار للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، دمشق، ص 2002.

⁽²⁾ هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 190.

من أن يكون الفن في خدمة الجهاز القائم عاملا على تحميل شؤونه، يجب أن يصبح تقنية تساعد على هدمه (...) لهذا فإن التحول الاستيتيقي هو تحرر⁽¹⁾ " the aesthetic transformation is liberation"، وهو ما جعل ماركوز يقيم مشروعه للتحرر على دعامة الفن، هذا الأخير حسب ماركوز هو احتجاج ضد الواقع من جهة وقوة مناهضة ومتجاوزة لنظام الأشياء القائم من جهة ثانية، لذلك رأى أن الفن يلعب دورا حاسما في إثراء الوعي الجديد وفي اكتساب الحساسية الجديدة صورتها الجمالية the aesthetic forms، فالفن يمكن أن يعبر عن إشكاليات اجتماعية وسياسية كثيرة، كما يمكن له أن يكون وسيلة تحرر من كل سلطة اضطهادية وقمعية بما يخلقه في الأفراد من معقولة وحساسية تعلو وتتجاوز المعقولة والحساسية المفروضة عليهم، ولهذا فأول ما نجده عند ماركوز في هذا الصدد هو التساؤل التالي: كيف للفن أن يستحضر حاجات التحرر؟ هل يستطيع النظام القمعي السلطوي أن يفرض هيمنته على كل مجالات الحياة، خاصة الثقافية؟.

رأى ماركوز أن التفكير في عالم أكثر تحررا يمكن أن تتيحه التجربة الفنية، فالفن يفتح مجالا للتحرر من نظام الواقع القائم حيث يقول: "سأقدم اذن بالأطروحة التالية: إن صفات الفن الجذرية أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، تركز تحديدا إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعيينه الاجتماعي وينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما".⁽²⁾ وهو ما يجعل وظيفة الفنان إنشاء رؤية جديدة وتوفير مجالات جديدة تسمح للعقل باستشراق حلول بديلة وعناصر تغيير لما رسخته عناصر النظام. فالفن يقوم بانتهاك النظام القائم، وهو إذ يتجاوز ما هو معطى يفتح بابا جديدا للحرية ويبعث الذاتية الراضة، كما يستحضر صورا أخرى نافية لهذا الواقع ويستشهد ماركوز على هذا الفن الراض قائلًا: "إن عالم الفن هو عالم مبدأ واقع مختلف، مبدأ المغايرة، وإنما بمغايرته يؤدي الفن وظيفة معرفية، فهو يبلغ حقائق غير قابلة للتبليغ بأية لغة أخرى، إنه يناقض".⁽³⁾

(1) هريرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 250.

(2) هريرت ماركوز، البعد الجمالي، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 21.

وقد أكد ماركوز أن لوظيفة الفن النقدية مساهمة في النضال في سبيل التحرر، فللفن قدرة على دفع الإنسان إلى أن يفكر ويعي ذاته ومجتمعه، مما يدفعه إلى التحرر من أشكال التسلط والقمع، وهذا ما عبر عنه ماركوز قائلاً: "لئن كانت هذه النزعة جذرية تشدد اللهجة على الطاقة السياسية للفنون the political potential of the arts، فهذا قبل كل شيء، لأن هذه تعرب عن حاجاتها إلى أن نبليغ الآخرين بصورة فعالة اتهامها للواقع القائم وأهدافها للتحرر، وهذا المجهود الذي نبذله إنما نبذله بهدف إيجاد أشكال من الإبلاغ والاتصال قادرة على التصدي للهيمنة القمعية على روح الإنسان وجسده"،⁽¹⁾ وبهذا كان لماركوز نظرية في الفن جاعلا منه وسيلة للتحرر والتعبير عن القمع والاضطهاد عن طرق السلطة، وهادفاً إلى خلق حساسية جديدة، ويفهم من ذلك أيضاً أن التجربة الفنية الأصيلة عامل محوري لإرساء عقلانية بديلة غايتها إخراج الإنسان من المأزق الذي وضعته فيه حضارة القمع أي أن الفن في صميمه احتجاج على الواقع القائم، تلك هي ماهية الفن essence of arts عند ماركوز، ومعنى ذلك أن معارضة الاضطهاد هي المقياس الذي نميز به الفن الصحيح من الفن الزائف، وإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن، هو تاريخ الاضطهاد، فإن الفن قد اخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ، ذلك لأن الفن يوحى بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة لقوانين قائمة: "مثال ذلك قوانين الصور أو الشكل تخلق حقيقة مختلفة، هي في الواقع نفي للحقيقة التي نعرفها، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها".⁽²⁾

ولذلك فإننا لو طبقنا هذا الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية والرافضة بوضوح، ففي الفن المسرحي يتحطم التوحيد بين المشاهد والعالم وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الأصلية للعالم، ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هي أشياء مسلم بها، وبتهيأ الجو لتصوره العالم من خلال روح السلب التي يتعين بعد ذلك تجاوزها، وفي الشعر يتحدث الشاعر في كثير من الأحيان عن تلك الأشياء الغائبة التي تجوس مع ذلك في العالم وتسرى فيه. وهكذا فإن الشاعر إذ يجعل الغائب حاضراً، فإنه يمارس نوعاً من نفي النفي، شأنه شأن الفكر في مساره، ويهيئ الطريق بدوره، "لرفض العظيم" great refusal، هذه الاتجاهات تتجلى بوجه خاص في المجالات التي يصبح الأدب فيها رفضاً لذلك التركيب

(1) Herbert Marcuse, **Art & revolution –in counter revolution and revolt**, p 79.

(2) Herbert Marcuse, **A critique of pure tolerance**, pp 88–89.

اللغوي الذي ظل طوال التاريخ يربط بين اللغة الفنية واللغة العادية، كالاتجاه السرياني والدادية مثلا، اللذين يمثلان خروجاً واضحاً على ما هو مألوف من قبل، وهكذا يعمل الشعر والأدب عموماً على تقويض العالم القديم وخلق تجربة جديدة، غير مألوفاً، تؤدي إلى قيام علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة،⁽¹⁾ إذن فالتغيير والتحرر غاية العمل الفني، والأداة التي تخلص الإنسان من أسر الخضوع والامتثال والاستهلاك والتحرر عند ماركوز يمثل ما يجب أن يكون.

ومن خلال تحليل ماركوز للفن والجمال، خاصة في كتابه "البعد الجمالي" يكتشف أن الفن يحمل رسالة تعدُّ بالتحرر the promise of liberation أي أن النشاط الجمالي سيصبح في هذه الحالة هو التعبير الحقيقي الحر عن ماهية الإنسان essence of man، ووظيفته الإبقاء على أمل التحرر، فهو إذن بالضرورة وسيلة للتحرير، وبالرغم من أن الجمال يتعارض مع العنف إلا أنه يعبر عنه. ومنه كانت "الموسيقى السوداء في جوهريها موسيقى المقهورين تبرز إلى أي حد ما تركز الثقافة العليا وتصاعدها السامية".

The black music is originally music of the oppressed illuminating the extent to which the higher culture and its sublime sublimation.⁽²⁾

لكن رغم أن هذه الطبيعة المعارضة للاضطهاد هي المقياس الذي يتسم به الفن، فإن هذا الأخير يوحى بحقيقة الخضوع لقوانين مخالفة لقوانين الوضع القائم، ولا بد أن يكون هناك شعور بالحاجة إلى التحرر، وإلى ضرورة خلق حقيقة مختلفة عن الواقع السائد، وأن تكون هذه الحاجة داخلية صادرة من ذاتية الأفراد في أحاسيسهم ودوافعهم الغريزية، بمعنى الصادرة من الذات التي لا تقبل التصالح مع أنظمة المجتمع القائم، كالفنان عندما يتأمل الواقع القائم وما تمارسه مؤسساته الاضطهادية، يشعر بضرورة نفي ما هو موجود، الأمر الذي يدفع على التخلي عن العالم القديم وخلق تجربة جديدة معبرا فيها عن الحرية والسعادة، فالتغيير الداخلي the internal change هو تغيير على مستوى البنية الفكرية والغريزية، وعليه فإن حل هذا الوضع عند ماركوز يكون بإعادة تنظيم حاجات الإنسان الأصيلة، وتبعث هذه

(1) فؤاد زكريا، هيربرت ماركوز، ص 52

(2) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 36.

الفكرة على استنتاج عامل أساسي للتحرر والتجدد في الحاجات واشباعها، والذي يرتبط بشكل وثيق مع البيئة الغريزية للإنسان، ويمتد إلى البنية الاجتماعية أيضا "فالفن يتجاوز الواقع المباشر يحطم الموضوعية المتشينة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة: إنه يبحث الذاتية المتمردة"،⁽¹⁾ هذه الذاتية يجب أن تمتلك القدرة على التفكير السلبي والقدرة على الرفض والنقد، ويتبين أن ماركوز يلجأ دائما إلى قوة الفكر النقدي كأساس معرفة وكأداة لتجاوز قيود السيطرة. وقد أكد ماركوز "أن الفن يعارض المجتمع المعطى، واستغلال الفن الذاتي ينطوي على الأمر المطلق التالي: "من الواجب أن تتغير الأشياء" (...). فلا بد من تحطيم مشبك التدمير والخضوع الذي يأسرنا المجتمع فيه".⁽²⁾ وهذا يبدي تركيز ماركوز على قوى الذات في العمل الفني the work of art، وفي الوقت نفسه تركيزه على أدوات التحرر من منبع ذاتي، أي أن الفن مفتاح التحرر وشرط ضروري لوجود الإنسانية، وبذلك تحدد معالم البعد الفني الذي يطمح إليه ماركوز حيث يقول: "إن الذاتية التحررية تتكون من تاريخ الأفراد الداخلي، تاريخهم الخاص الذي ما هو بمماثل لوجودهم الاجتماعي، إنه التاريخ الخصوصي للقاءاتهم لأهوائهم، لأفراحهم... الخ"⁽³⁾.

إذن الفن الجمالي مجال نتطلع من خلاله على أبعاد جديدة لتجاوز ما هو معطى، وإلى بزوغ عقلانية مغايرة تتحدى المؤسسات الاجتماعية السائدة التي تتحرك بدافع السيطرة، لذلك لجأ ماركوز إلى مجال الفن الذي فيه تتجسد تطلعات تهدئة الوجود، ويكشف عن زيف الاعتقاد بالعقلانية التكنولوجية ومنه كان العمل الفني "يحتوي الحركة المدمرة للواقع the destructive movement of reality، ولأنه له على الدوام "غاية" لكنها سكونية الانجاز، سكونية الراحة: نهاية العنف الأمل المتجدد "دوما وأبدا الذي به تختتم مآسي شكسبير الأمل بالإمكانية الراهنة لعالم مختلف"⁽⁴⁾. وهذا وصف دقيق لدور الفن في البناء، فليس للفن بهذا المعنى دور في الهدم السلبي، بل هو هدم من أجل البناء لأنه يملك إمكانية مناهضة مبدأ الواقع ومناهضة من أسر النظام القمعي المستمر، ومن هنا لا يمكن أن يكون

(1) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 17.

(4) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 94.

حبس نزعة ايديولوجية معنية، توجهه أو ترسم له مجالا خاصا لا يفلت منه ولا يتجاوزه لذلك ذكر ماركوز: "كل عمل فني جدير بهذا الاسهام سيكون بهذا المعني ثوريا مادام يهدم تصور العالم وفهمه ويشهد ضد الواقع القائم ويرسم صورة التحرر الخارجية"،⁽¹⁾ وقد أكد ماركوز أنه إذا أردنا أن نجعل من الفن وسيلة للتحرر، علينا أولا ان نحرره من سيطرة السلطة والنظام الذي يستحقه كأداة لفرض هيمنته ومعقوليته و"مما لاشك فيه أن الشكل الجمالي the aesthetic form يتضمن نطاقا آخر قابلا كل القابلية لأن يمثل قوى القمع the forces of oppression، نظاما يخضع البشر والأشياء لداعي المصلحة العليا أو لداعي المجتمع القائم، ونظام كهذا يتطلب الخضوع، والسطوة وهيمنة "الغرائز الحيوية" the vital Instincts⁽²⁾ فالعمل الفني لا يكون أصيلا أو حقيقيا بحكم مضمونه أي بحكم اشتماله على تمثيل "صحيح" للشروط الاجتماعية، ولا بحكم شكله "الخالص" لأن المضمون صار شكلا، فالشكل الجمالي يمثل الاستقلال الذاتي للفن عن "المعطى"، بيد أن هذا الفصل لا ينتج وعيا زائفا أو مجرد وهم بل ينتج بالأحرى وعيا مضادا هو نفي الذهنية والروح الواقعية الامتثالية.

وبما أن الفن المعاصر يساير العصر، فلهذا نجده يتمرد على بعض الأشكال من حيث هو فن، فهو يرفض الفن المرتبط بالايديولوجيات المتصارعة حاليا هو أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح، ففي النظام السوفيياتي يقوم الفن بتصوير الواقع محاكيا للطبيعة naturaliste متجاهلا تماما وظيفته الأصلية بوصفه رفضا للواقع وتباعدا عنه، وفي المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية، إذ يندمج في المجتمع ويتمسك بمبدأ الواقع، ويدعم النظام القائم بدلا من أن يحارب من أجل تجاوزه، ولقد كانت الروح التجارية التي يعامل بها الفن في المجتمع الصناعي الرأسمالي الوسيلة الكبرى التي يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على ثورته.

(1) هيربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص 10.

(2) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 95.

وفي هذا الصدد أيضا أكد ماركوز على أن الإنتاج المادي يجب أن يفصل نهائيا عن العمل الفني إذا تغلغت داخله المادية فإنه يصبح بلا معنى ويصبح خاليا من كل رسالة شعورية، ذلك أن هذا الفصل بين المادية والفن سيؤدي إلى تمكين الفنانين من التعبير عن رؤيتهم الجمالية للواقع، يقول ماركوز في هذا "إن لفظة الفن تشير إلى النفي في تعريف هوايتهم فالعقل كان حتى الآن وكما طبق في المجتمع معارضا للفن وكان الفن يتمتع بامتياز اللاعقلانية أي عدم الخضوع للعقل العلمي التكنولوجي العاملي والحق أن عقلانية السيطرة هي التي فصلت بين عقل العلم وعقل الفن أو زيفت بالأحرى عقل الفن عن طريق دمج الفن بعالم السيطرة، وقد كان هذا انفصالا بكل ما في الكلمة من معنى، لأن العلم كان يشمل من البداية على العقل الجمالي وعلى جموح الخيال بل جنون"،⁽¹⁾ وهذا يبرز أيضا مسألة تنوير الوعي عند ماركوز هي مسألة مرتبطة بتغيير الواقع إلى واقع جديد، هذا الواقع الذي يريد ماركوز الوصول إليه وتجسيده بصفة واقعية عن طريق الفن باعتبار وظيفته النقدية.

وعندما يرفض الفن التقليد يثور على القديم من أجل خلق واقع يحمل أحلاما إنسانية وهنا يصرح ماركوز: "ويبدو أن الراديكالية و"العنف" الذي تتصف به إعادة البناء هذه في الفن المعاصر تشير إلى أنه لا يتمرد فحسب ضد هذا الأسلوب أو ذاك، بل يتمرد ضد الأسلوب ذاته ضد تصور الفن باعتباره شكلا فنيا ضد "المعنى" التقليدي للفن against the art form of art, against the traditional "meaning" of art. وقد كانت الانتفاضة الفنية الكبرى في الحرب العالمية الأولى هي التي أعطت إشارة البدء.⁽²⁾ فهو يرفض الثبات باحثا عن التغيير. The great artistic rebellion in the period of the First World War gave the signal.

وما الثورة في الفن إلا صورة عاكسة لثورة المجتمع وهو يتجاوز الواقع المعطى، بفضل الشكل على وجه الدقة، ويعمل داخل الواقع القائم، ضد الواقع القائم the established reality، وعامل التجاوز هذا ملازم للفن في صميمه، للبعد الفني، الفن يغير من التجربة art alters experience بالبحث عن أغراض جديدة، على شكل كلمات، وأصوات، وصور، وهذه الضرورة إنما هي التي تتفجر في موقف الفن المعاصر، ومنه "الصورة هي

⁽¹⁾ هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 241.

⁽²⁾ Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 32.

النفي والتحكم بالفوضى والعنف والمعاناة حتى وإن كانت تمثل اللانظام والعنف والمعاناة"،⁽¹⁾ مطالباً في الوقت ذاته بالتحريض والثورة والعنف، لأن الفن يؤدي رسالة ويعبر عن واقع وصراع مجسداً إمكانية التحرر، وبهذا يدخل الفن على التاريخ ليبنى مجتمعا خالياً من العنف والتسلط والاضطهاد معبراً عن الجمال والسلم، غير أن "هذا التحويل لا يمارس عنفاً على المواضيع (الإنسان والأشياء) Man&things بل يتكلم على العكس بالأصالة عنها".⁽²⁾

إذن فالفن يعبر عن الرفض الشامل لعادات وأنماط المجتمع الصناعي، يعبر عن فلسفة متكاملة وعن القضايا السياسية والفكر والمجتمع والأخلاق، وحتى الاقتصاد ففي "انفصال الفن عن سيرورة الإنتاج المادية هو الذي يمكنه من فضح الواقع الذي تعيد هذه السيرورة انتاجه، والفن يوجه تحديه إلى الحق الاحتكاري الذي يدعيه المجتمع القائم لنفسه في تعيين ما هو "واقعي"، ووسيلة هذا التحدي تتمثل بخلق عالم خيالي يكون مع ذلك أكثر واقعية من الواقع نفسه"⁽³⁾، وبهذا المعنى يكون الفن البعد الوحيد الذي لا يخضع لمبدأ الواقع، والمجال الذي يعبر فيه الفرد عن تطلعاته إلى حياة أفضل تغمرها الحرية والسعادة، وهذا ما لم تقرر به الجمالية الماركسية التي ترى أن العمل الفني يتحدد بالوضع الطبيعي وبايديولوجية الطبقة الصاعدة التي تجاهلت هذه الخصوصية في العمل الفني واكتفت بتقبل الواقع الاجتماعي القائم، فالفن قوة نقدية تتجاوز الواقع بكشف التناقضات القائمة في الواقع ورفع الستار عنها، باعتبار أن الفن يمثل القوة والوسيلة الوحيدة التي يحتج من خلالها الإنسان على الواقع وينقده نقداً جذرياً، ويخلق الروح التي تطمح إلى الأفضل، وبهذا يتحول فعلاً ما هو سياسي أخلاقي إلى ما هو جمالي فني "فالحقيقة والزيف، الخير والشر، الألم واللذة، الهدوء والعنف، تعدو مقولات جمالية في إطار الأثر الفني"⁽⁴⁾. True and false, right and wrong pain and pleasure calm and violence become aesthetic categories within the frame work of the oeuvre.

(1) Herbert Marcuse, **An Essay on Liberation**, p 34.

(2) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 96.

(3) هيربرت ماركوز، **البعد الجمالي**، ص 34.

(4) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 99.

وعند كانط، فإن مجال الاستيعاق هو الوسط الذي تلتقي فيه الحواس بقوة الفاهمة. ويتحقق هذا التوسط عن طريق التخيل -كما ذكرنا سابقا- الذي يؤلف هو الملكة العقلية "الثالثة" وبالإضافة إلى ذلك فإن "البعد الجمالي يشكل أيضا الوسط الذي تتلاقى فيه الطبيعة والحرية"،⁽¹⁾ إن هذا التوسط المزدوج يحتم حدوث الصراع الذي يثيره تقدم الحضارة، ما بين الملكات الدنيا والملكات العليا، ذلك أن التقدم إنما يتحقق عن طريق خضوع الملكات الحسية إلى العقل، واستخدامها القمعي لغايات اجتماعية، وبذلك يظهر السعي الفلسفي لإيجاد وسيط في المجال الجمالي، بين الحساسية والعقل باعتباره نزعة لإعادة التوافق بين دائرتي الوجود الإنساني المنفصلتين عن طريق مبدأ الواقع القمعي، وتتحقق وظيفة الوساطة بفضل الملكة الجمالية، المشابهة للحساسية المتعلقة بالحواس، وبالتالي "فإن التوافق الجمالي يتضمن تعزيز الحساسية باعتبارها تعارض طغيان العقل، وهي في التحليل النهائي إنما تتاضل كذلك بفضل التحرر، ضد السيطرة القمعية للعقل".⁽²⁾

فحينما تغدو الوظيفة الجمالية، بالاستناد إلى قاعدة نظرية كانط الموضوعية المركز في فلسفة الحضارة، فإنها تستخدم من أجل إيضاح مبادئ الحضارة غير القمعية التي يكون فيها العقل حسيا، والحساسية عقلية.

وهذا الرأي يماثل تصور فريدريك شيللر الذي وجد ماركوز في فلسفته الجمالية العنصر المساعد في تحديد مفهوم الدور التحرري للفن، وينظر إلى هذه الوظيفة باعتبارها تحتوي على امكانية مبدأ جديد للواقع ولها بعد ثوري بإمكانه أن يحقق حضارة جديدة متكاملة الأبعاد تقوم على الحب والجمال الذي يسمو بالقيم الانسانية ويعيد الاعتبار للذات المتطلعة نحو السعادة والحرية، ولهذا يقول روبرت ماركس: "فجاء شيللر ليعطي هذه المسألة بعدا أساسيا: إن المقصود هو إيجاد حل لمشكلة "سياسية" وهي تحرير الإنسان من شروط الوجود اللاإنسانية. ويؤكد شيللر أنه من أجل حل المشكلة السياسية، فإن "الطريقة الواجب اتباعها هي الأخذ بالاعتبار المشكلة الجمالية مبدئيا، ذلك أن الجمال هو الذي يؤدي إلى الحرية

(3) it is beauty that leads to freedom".

(1) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 197.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) Robert -w-Marks, *The meaning of Marcuse*, p 56.

وبذلك استند شيللر إلى العمل الفني والجمالي باعتباره الملاذ الوحيد لانتشال الإنسان من عالم الاغتراب، وهذا ما يجعله أداة للانعتاق والتحرر، وفي هذا الموضع يقول شيللر: "إن النهج الجمالي يقيم نظام الحساسية باعتباره مناقضا لنظام العقل. وأنه في ادخال هذا المفهوم إلى فلسفة الحضارة، يتجه إلى تحرير الحواس، التي بدلا من أن تدمر الحضارة فإنها تقدم لها قاعدة أشد احكاما وتزيد إلى حد بعيد، من إمكاناتها. وإذ تعمل هذه الوظيفة الجمالية بدافع أساسي وراءها هو غريزة اللعب (...) وإن غريزة اللعب هي أداة هذا التحرير. وليست غاية هذه الغريزة هي اللعب "بشيء" من الأشياء، بل هي بالأحرى لعب الحياة ذاتها، وهي فيما يتجاوز الحاجة والقسر الخارجي، تجلّ للوجود مجردا من الخوف والقلق، وهي كذلك تجلي الحرية ذاتها،⁽¹⁾ ولا يكون الإنسان حرا إلا حينما يكون حرا بالنسبة للقسر الخارجي والداخلي، المادي والمعنوي، حينما يكون مرغما عن طريق القانون ولا عن طريق الحاجة، غير أن ذلك القسر هو الواقع، فالحرية بذلك، في معناها الدقيق هي حرية بالنسبة للواقع الموجود، ويغدو الإنسان حرا عندما "يفقد الواقع طابعة الجدي"⁽²⁾ وهنا تكمن حقيقة الفن ووظيفته، حيث يساعد على أن يكون وسيلة للتحرر، وفي هذا السياق يقول شيللر "الفن ابن الحرية"⁽³⁾ the art is the son of freedom.

وفي هذا النطاق أيضا تتضح تصورات ماركوز مطابقة مع الإطار العام للنظرية النقدية، التي أسست لها مدرسة فرانكفوت، كما تتكشف علاقة التأشير بين أقطابها، بين أدورنو وماركوز فيما يتعلق بدور المسألة الجمالية كقوة مناهضة للحق الاحتكاري الذي يدّعيه المجتمع القائم، وقد تابع هيربرت ماركوز آراء أدورنو فبين أن رفض الفن للواقع، هو صورة الاحتجاج على القمع غير الحتمي، ويسعى الفن عبر صوره وأشكاله الجمالية للكفاح من أجل تحقيق الشكل الأعلى للحرية والحياة بدون قلق.⁽⁴⁾ ويفهم من ذلك أن البعد الفني والجمالي دعامة محورية لإرساء عقلانية بديلة غايتها إخراج الإنسان من أسر القوى

(1) F.schiller, **On the aesthetic education of man**, Reginald Snell, yale university press N.Haven, 1954, 2nd and sixth letter.

(2) Ibid, sixth letter.

(3) Ibid, nd letter.

(4) محمد رمضان بسطاويسي، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1988، ص 26.

الاضطهادية الذي وضعته فيه حضارة القمع، كما يمكن القول أن الفن يلعب دورا نقديا يحيل إلى التغيير الجذري للوضع السائد ويبعث روح النقدية في الذات البشرية*.

وإذا وصل الفن إلى هذا المستوى الراقي أصبح سلاحا حقيقيا ووسيلة للتعبير عن رغبته في التمرس بالتجارب التي يمر بها، رغم أنه يتكلم لغة صامتة لكنها معبرة عن واقع وحقيقة، ربما تعجز وسائل أخرى عن نقلها، ومن هنا الفن الذي يستخدم في صورته التهديمية كسلاح في النضال السياسي ضد المجتمع القائم. (1) It is this art which in a subverted form is now being used as a weapon in the political fight against the established society. يفلت من أسر السلطة القائمة حتى يوقظ الحس، وينظم الرغبات وفق ما يريده الإنسان، وليس وفق ما يريده المجتمع السلطوي، وهنا لا تسلط على الفن في مطالبته بالحرية، فهو يملك الحرية في التعبير، لهذا كان السلاح الذي يخشاه النظام، باعتباره جزء من المنظومة الثقافية، خاصة إذا استطاع الفن نقل رسالة التحرر، وأثر في الحساسية الجديدة للأفراد حيث يوقظ في الإنسان الوعي والقدرة على التفكير النقدي.

بهذه الممارسة يعتبر الفن قوة فعالة للطعن في الايديولوجية القائمة، وبهذا المعنى يمكن أن يناهض الواقع السياسي، ويمكن من تجاوز وضع الحياة القائم، فالفن يستطيع أن يعيد بناء نظام سياسي مغاير، لهذا ألح ماركوز على ضرورة أسبقية الثورة الثقافية على الثورة السياسية والاقتصادية وهذا ما أوضحه بقوله: "... من الممكن أن تكون الثورة ثقافية قبل أن تكون ثورة سياسية واقتصادية". (2) It is possible cultural revolution, not yet political and economic revolution.

انطلاقا من هذا يتبين أن للفن طاقة ثقافية على صياغة واقع جديد، ويرتبط بالثقافة أكثر لأنه أحد مظاهرها في التعبير، ولهذا نجد السلطة تستعمله للمحافظة على وجودها، لأنه يمكن للفن في ظل هذه الثقافة أن يعبر عن هذه الجوانب التي لم يتح تحقيقها في الواقع، "يفسح المجال لليوتوبيا والخيال والتمرد والعنف، الذي لا يسمح له في عالم

* إذا شاء القارئ المزيد من معلومات حول ضرورة الفن في تغيير الواقع، فإننا نحيله إلى كتاب: ارنست فيشر، ضرورة الفن، تر: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

(1) Herbert Marcuse, **Counter revolution and revolt**, p 81.

(2) Ibid, p 79.

الواقع"⁽¹⁾، وكأن الفن وسيلة تعويض، وتفريغ للكبت والرغبات التي عجز عن تحقيقها الفرد في الواقع فيشعر الإنسان حينها بالتححرر. على هذا الأساس فإن الفن حسب ماركوز هو وحده من يستطيع أن يكشف لنا التوتر القائم بين الراهن والممكن، بين حاجات حقيقة وأخرى مزيفة، وكلما تحرر الفن من قيود الواقع القمعي صار أكثر قدرة على التغيير وعلى القدرة الابداعية، وهذا ما سيؤدي إلى تغيير الواقع بشكل حقيقي من خلال الفن وبناء كون جمالي لا قمعي وهذا ما يزيد من قوة وتماسك المجتمع وحتما سيؤدي إلى خلق قوة سياسية، باعتباره وسيلة للنقد وللنضال السياسي التحرري.

بناء على ما سبق نلاحظ أن رسالة الفن حسب ماركوز تتضمن القدرة على التحرر، ويملك امكانية النقد وذلك من خلال روح السلب المتجسدة داخل كل فنان وهذا يبين أن رفض الواقع وتغييره يكون من خلال الرؤية النقدية الفنية، كما يؤدي مهمة سياسية تهدد القانون والنظام القائم، وهذا ما يوضحه تركيز ماركوز على قوة الذات الرافضة في العمل الفني، وفي الوقت نفسه تركيزه على وسائل التحرر من منبع ذاتي (المنطق الداخلي) أي أن الفن مفتاح متحرر والذات one-self مصدر تلك القوة، فالغاية هي التحرر، ليعود بذلك إلى الإنسان كعامل محوري للتحرر، حيث يتطلب تغيير الذات المقهورة لضمان التغيير الجذري، وينسجم هذا التصور مع قول ماركوز: "الفن لا يستطيع أن يغيّر العالم لكنّه يستطيع الإسهام في تغيير وعي غرائز الرجال والنساء الذين يمكن لهم أن يغيّروا العالم"⁽²⁾ ويشيدوا حضارة غير قمعية، تقوم على تحقيق الغرائز للأفراد والتحرر.

وبهذا المعنى يبدو لنا حسب ماركوز أن إعادة بناء المشروع الحضاري الجديد انطلاقا من أساس طبيعي كضمانة لبقائه باعتبار أن الايروس Eros يمثل غرائز الحياة والطاقة الحيوية التي تدفع إلى التطلع إلى آفاق التحرر والتعبير عن الهدف الجديد، لذلك أقام ماركوز رابطا بين الفن وغرائز الحياة عندما يقول ماركوز: "ولقد ألح شلر على الطابع الدافعي الغرائزي للوظيفة الجمالية، فهذا المحتوى يؤلف المادة الأساسية لنهج الاستيعاقا الجديد".⁽³⁾ فالفن يجب أن يكون مظهرا للحياة والسعادة، ومتى اقترن بغرائز الحياة ومبدأ اللذة

(1) محمد رمضان بسطاوي، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، ص 102.

(2) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص 45.

(3) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 200.

النابع من الطبيعة البشرية دون تنميطها، ينتهي إلى جعل الدور الفني the role of art أكثر دلالة في تغييراته الأكثر جذرية، التي تهدف إلى أحداث فعل التحرر. لذلك جمع ماركوز بين عناصر مختلفة في سياق منسجم، أي بين الفن والذاتية والتحرر والسعادة وذلك لإخراج الإنسان من شبكة التشيؤ، وهذا ما يتماثل مع المشروع الحضاري اللاقمعي الذي يهدف إلى تهدئة الوجود وإلغاء القمع الذاتي، وتلك هي المهمة التي ترقى بالتقدم الإنساني نحو شكل الحضارة الأعلى.

5- انعتاق الغرائز الجنسية لإرساء حضارة الإيروس:

إن الإنسان المعاصر في رأي ماركوز قادر على أحداث تغيير جذري، وتأسيس حضارة لا قمعية، تسودها حاجات من نوع مختلف عن حاجات القهر المعاصر، تسودها الحاجة أيضا إلى السلام والهدوء والجمال والسعادة، ويلخص ماركوز هذا النمط من الحياة الذي تسوده القيم الجديدة في عبارة الوجود السلمي -كما ذكرنا سابقا- وخاصة أن الحضارة الصناعية المتقدمة قد حققت منجزات من المفروض أن تخلق واقعا إنسانيا جديدا مغايرا نوعيا للواقع القائم وزوال الاغتراب.

ولعل العامل الحاسم الذي يساعد على أحداث هذا التغيير، هو أن القمع قد أصبح في العصر الحاضر، قمعا إراديا من صنع الإنسان. ففي حين أن الضرورة الطبيعية، التي تتمثل في ندرة الموارد وعدم كفايتها لتلبية الحاجات وكانت فيما مضى تحتم القمع وتجعله أمرا لا مفر منه لتنظيم المجتمع، فإن الوفرة التي حققها المجتمع الحديث جعلته غير مدفوع إلى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية، بل إن أصل القمع الحالي إنساني بحث، وبعبارة أخرى فإن العوامل الاجتماعية والسياسية -لا العوامل الطبيعية- هي التي تؤدي إلى القمع السائد الآن، وهي تدفع المجتمع إلى تطبيق أساليب معينة في توزيع ثروته، تحتم سيطرة البعض على البعض الآخر، ومنه يؤكد ماركوز: "وإذا كنا نعلم من تجاربنا الراهنة أن القمع الذي يمارسه الإنسان شر من القمع الذي تحتمه الضرورة الطبيعية، فينبغي أن ندرك مع ذلك أن هذا التغيير يعطينا على الأقل أمل في المستقبل: ذلك لأن ما يمارسه الإنسان بإرادته يستطيع الإنسان أيضا أن يتخلص منه بإرادته، فنحن اليوم في مرحلة تاريخية لم تعد توجه فيها أية عقبات طبيعية في وجه القضاء على الكبت، وكل ما تعانيه من عقبات من صنع الإنسان، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يتجاوزها، وأن ينتقل إلى المرحلة العليا للتطور الاجتماعي، أعني المجتمع القائم على تحقيق الرغبات الحقيقية للإنسان، واشباع حاجاته إلى الحب والسلام، واحلال حضارة "الإيروس" محل حضارة العمل الشاق والصناعة والانتاجية العمياء"⁽¹⁾ ومنه نتساءل ما هي الآليات الأساسية المعتمدة في تصور ماركوز لاستشراف حضارة لا قمعية؟.

(1) فؤاد زكرياء، هيريت ماركوز، ص 46.

سعى ماركوز لتأسيس حضارة لا قمعية، متجاوزا سلبيات التتميط التي حددته عقلانية النظام، فكما يتم دمج ما هو ثقافي وفكري متسامي ضمن ما هو اجتماعي واقعي، كذلك يتم دمج وترويج ما هو إيروسي مع ما هو معطى، فيجسد بذلك المشروع الجديد للحضارة الإيروسية. رفض ماركوز هذه الممارسات، وهذا ما يجعله يدافع عن الجانب الجنسي (الغريزي) في الإنسان الذي تم اختزاله ومصادرته يقول: "ولذلك فإن نشوء مبدأ واقع جديد متضمنا التحرر الغريزي سينجم عنه ارتداد إلى ما دون مستوى العقلانية الحضارية المكتسبة. وسيكون هذا الارتداد ماديا بقدر ما هو اجتماعي فيعيد إلى حال النشاط أطوار الليبدو السابقة المتخاطة خلال نمو أنا الواقع، وبفكك مؤسسات المجتمع التي تقوم فيها أنا الواقع. وليس التحرر الغريزي بالنسبة إلى هذه المؤسسات سوى سقوط جديد في البربرية".⁽¹⁾

ولكي يدعم ماركوز فكرته حول إمكان وجود حضارة غير قمعية، فإنه يلجأ إلى كثير من أصحاب الفلسفات النقدية، التي رأى فيها آفاقا جديدة لنظام خال من القمع، ونخص بالذكر من هؤلاء نيتشه وفوريه، شيللر، ممن اعتبرهم ماركوز "أنبياء هذا النظام"،⁽²⁾ وقد استهدف ماركوز من وراء معالجته لهؤلاء المفكرين الثلاثة الكشف عن الأفكار والإشارات التي تنم عن دعوتهم إلى الاحتجاج الجنسي وتأكيده الدافع الشهواني.⁽³⁾

ويتفق ماركوز مع شيللر تماما أن هناك صراعا لا يهدأ بين القطبين الأساسيين لدوافع الإنسان الأساسية: وهما الدوافع الحسية، والدوافع الصورية (أي التي تنتمي إلى العقل) ويشاركه الرأي في أن مرض الحضارة يتمثل في أنها قد حلت هذا الصراع بطريقة عنيفة من خلال "إقامة الطغيان القمعي للعقل فوق الحساسية"،⁽⁴⁾ فحين يتم تحرر الغرائز من طغيان العقل القمعي "فإنها ستتجه نحو إقامة علاقات حرة قابلة للاستمرار وتسمح بنشوء مبدأ جديد للواقع"،⁽⁵⁾ بمعنى إعادة التوافق أو التصالح بين العقل والحساسية لابد أن يتضمن الغاء هذا

(1) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 216.

(2) بول روبنسون، اليسار الفرويدي، تر: لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974، ص 139.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 210.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الطغيان القمعي، وهذا يعني منع الحساسية حقوقها المسلوبة، ومن هنا فإن الحرية ينبغي البحث عنها عبر اعتناق الحساسية وليس عبر اعتناق العقل.

كما وظف مبدأ السعادة (الإيروس) لإبراز صور الاتضاع والانصياع الذي حل بالطبيعة الغريزية للإنسان، وهو الذي يستدعي الاستعانة بأفكار الميتاسيكولوجية لفرويد في تأسيسه لهذه الرؤية، من ضرورة تحرير الغرائز الجنسية -كما ذكرنا سابقا في الفصل الأول.

غير أن ماركوز قد سلك منحى مغايرا لتصور فرويد حول ما يمكن أن يتطلبه كل فعل حضاري، فقد بدأ ماركوز من حيث انتهى فرويد حين ذكر أن تاريخ الإنسان تاريخ لقمعه، فالإنسان يقدم تضحيات لضمان التحقق الحضاري، ويذهب ماركوز إلى أن القمع الجنسي هو ظاهرة تاريخية، وأن خضوع الغرائز لسلطات قمعية ليس مفروضا بواسطة الطبيعة ولكن بواسطة الإنسان،⁽¹⁾ وأنه بسبب الترابط الشديد بين السعادة والحرية وبين تحقيق اللذة وغياب القمع، لذلك فقد "حافظت الأنظمة التسلطية -خاصة في تشكلها الفاشي- على إحاطة اللذة والسعادة بسياج من التحريم"،⁽²⁾ وفي هذه المجتمعات يصبح اطلاق العلاقات الجنسية على نحو غير نقي، ولا عقلاني أقوى اطلاقا للمتعة من حيث هي كذلك كما يمثل خفضا للعمل كغاية في ذاته.

وعلى الرغم من أن ماركوز قد ربط بين القمع الجنسي بالقمع العام الذي تمارسه الأنظمة التسلطية، إلا أنه لم ينزلق إلى حد اعتبار أن التحرر الجنسي في حد ذاته هو الكفيل وحده بإحداث التحرر الاجتماعي العام. ولقد نبّه ماركوز إلى أن الاحتجاج المادي الفردي لمذهب اللذة في حد ذاته نوع من العبث غالبا ما يؤدي إلى عزلة أعمق، واغتراب أكبر بين الأفراد "... طالما أن القوى التاريخية التي بإمكانها أن تحول المجتمع القائم إلى مجتمع حقيقي لم تتضج بعد وليست شاملة"⁽³⁾.

(1) هريبرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 30.

(2) هريبرت ماركوز، فلسفة النفي حول مذاهب اللذة، ص 169.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

ويرى روبينسون أن ثمة اهتماما مماثلا بالكبت كان واضحا في تحليل ماركوز النقدي للمفهوم البورجوازي عن الحب مما جعله يرى أنه تحت وطأة النظام الرأسمالي تم تجريد الحب الجنسي، وبذلك اعتبر الكبت الجسدي وبوجه خاص الكبت الجنسي أحد أهم صفات النظام الاقتصادي الاستغلالي، "وكان أكثر حساسية إزاء البعد الجنسي للكبت من أسلافه الماركسيين الأصوليين أو معاصريه المراجعين، وبالتالي كان نقد ماركوز للثنائية الغربية يؤكد ليس فقط على البؤس الاقتصادي، بل أيضا على البؤس الجنسي الذي أبقت عليه وقامت بعقلنة الميتافيزيقا الثنائية، وفي الوقت ذاته قام ماركوز بالتخفيف من حدة انتقاده لأنواع الغلو الفردية في مذهب اللذة ومادية القرن الثامن عشر عن طريق امتداح تأكيدها على حق الإنسان في اللذة الجسدية دون الشعور بالإثم أو العار.⁽¹⁾

وبهذا المعنى يريد ماركوز أن يصحح اخفاقات الحضارة المعاصرة مبرزا البديل الجديد ليخرج الإنسان من حلقة التتميط المستمر والموجه لاحتواء الإنسان، وعلى هذا البناء يصر ماركوز أن يكون المشروع الحضاري غير قمعي *non répressive* تغيب فيه كل أنماط الخنوع العقلاني التي تدعم النظام القائم: "فإن هذه الظروف سوف تزول وتزول معها كل القيم والحاجات السلبية للحضارة القمعية المعاصرة، لتحل محلها قيم وحاجات ايجابية لحضارة الإيروس".⁽²⁾

وانطلاقا من هنا يتبين لنا أن التركيز على النشاط الجنسي له مبررات، فقد عرف خضوعا في النموذج القديم، فأصبح من الضروري حسب ماركوز أن يعاد النظر في منحى الحياة الجنسية، إذ الخضوع والسيطرة تغلغت أيضا في دائرة الغرائز والانفعالات، وبهذا المعنى يوضح إن في الإيروس امكانية كامنة في الإنسان، تمكنه من أن يتجاوز عالمه في البعد الواحد.

ويتناول ماركوز قضية التحرر الجنسي على مستويين:

الأول: يتمثل في دعوة ماركوز إلى تحرير الغرائز الجنسية من قبضة المجتمع القمعي بشكله التقليدي، وهذا ما يشير إليه ماركوز في كتابه "الإيروس والحضارة"، حيث يدعو إلى

⁽¹⁾ بول روبينسون، اليسار الفرويدي، ص 162.

⁽²⁾ Herbert Marcuse, **One dimensional man**, p p 255-257.

شكل من التحرر الجنسي يطلق الطاقة الجنسية بلا حدود سواء من ناحية الكم أو الكيف. وفي ضوء هذا السياق فإذا ماركوز يهاجم استخدام الجنس كأداة لخدمة المجتمع القمعي، وكوسيلة لعملية التنازل التي ينظمها المجتمع فيقول: "وفي الأصل فإن الغريزة الجنسية ليس لها تحديد مكاني زمني خارجي، بالنسبة لذاتها ولموضوعها،⁽¹⁾ ذلك أن الجنسية هي في طبيعتها متعددة الأشكال والأبعاد، وإن التنظيم الاجتماعي للغريزة الجنسية يضع تحت التحريم (التابو) باعتبارها انحرافات تقريبا، جميع المظاهر التي لا تخدم وظيفة التنازل أو لا تعدلها".⁽²⁾

ويوظف ماركوز بطريقة شاعرية التراث الأسطوري لتدعيم موقفه من التحرر الجنسي، بصفة خاصة على الأسطورتين الأورفيوسية والنرجسية في الثقافة اليونانية، وعارضهما بأسطورة برميثيوس (البطل الذي يمثل النموذج الأصلي لمبدأ الأداء) باعتبارهما صورا للتحقق الإيروسي والتحرير السياسي. فإن "أورفيوس ونرسييس هما الوجه المقابل لبروميثيوس، وهما يلتقيان مع ديونيزيوس Dionysus الخصم الإله الذي أقر منطق السيطرة وسيدة العقل".⁽³⁾

ويرى ماركوز أن أهمية أورفيوس ونرسييس ترجع إلى أنهما يدافعان عن واقع مختلف تماما عن واقع التسلط والقهر، ويعارضان النظام القمعي للجنسية التنازلية، "فليس إيروس الأورفي والنرسييسي إلا نفي هذا النظام حتى النهاية، إنه (الرفض الأعظم) great refusal فالعالم الذي يرمز إليه البطل الثقافي والحضاري، برميثيوس، إنما يسود نفي كل النظام، ولكن أورفيه ونرسييس، يكشفان في هذا النفي عن واقع جديد له نظامه الخاص، ومسير بمبادئ مختلفة"،⁽⁴⁾ ويصل ماركوز بالتمرد إلى أقصى حد، والرافض لكل قيم الكبت التي صاغت الحضارة إلى قمة احتجاجه على مصادرة حرية الإنسان الجنسية، فيقرّ بمشروعية الانحرافات الجنسية، التي تعبّر عن التمرد على خضوع الجنسية لنظام التنازل وعلى المؤسسات التي تدافع عن هذا النظام.

(1) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر، ص 187.

(2) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 59.

(3) بول روبنسون، اليسار الفرويدي، ص 186.

(4) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 179.

أما المستوى الثاني: الذي يناقش فيه ماركوز التحرر الجنسي فنلتقي به في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، الذي يؤكد فيه ماركوز على انقراض الغرائز الجنسية من التحرر الزائف الذي تمارسه إيديولوجية المجتمع القمعي في شكله الرأسمالي المتقدم، وعلى نحو خاص النظام الرأسمالي الأمريكي، وفي هذا الصدد يذهب ماركوز إلى أنه إذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تزعم أنها قد حققت أكبر قدر من الحرية الجنسية للإنسان المعاصر، فالواقع أن هذه الحرية لا تزيد عن كونها سلعة تخدم قيم السوق، وعنصر لا ينفصل عن عناصر المجتمع القائم فهي مثلاً "تسمح للجسد بأن يعرض مفاته الجنسية في عالم اليومي، وفي علاقات العمل دون أن يكف عن كونه أداة عمل".⁽¹⁾

إن هذه الحرية المفتوحة من قبل مجتمع غير حر مضرة أكثر مما تكون مفيدة لأنها تعمل في صالح القمع العام الراهن أكثر من أن تكون مضادة له. إنها حرية تسبب ضياعاً للوعي وتخلق وعياً سعيداً يكون متقبلاً طبعاً لمبادئ ذلك المجتمع،⁽²⁾ من هنا فإن ماركوز يبرز التحرر من القمع الإضافي المنظم من طرف سلطة المؤسسات العقلانية القمعية إذ لا يكون اجتماعياً فحسب، بل غريزياً كذلك يقول ماركوز: "وعندئذ لا يتحرر الإنسان المعاصر مادياً وفكرياً بل وغريزياً كذلك حيث يتوافر له لارتواء العميق والنمو الحر".⁽³⁾

ولهذا فإن التحرر بالنسبة إلى ماركوز لا يستلزم الجانب المادي فحسب بل هناك مجموعة كاملة من القيم والحاجات الجديدة التي تظهر في المجتمع الجديد، لأن القيم والمطالب الإنسانية ليست شيئاً جامداً بل هي تتطور بتطور الظروف الراهنة. يؤكد ماركوز هنا مدى الفعالية التي تميز عقلانية النظام وتوسعها إلى الطبيعة الغريزية للإنسان المعاصر ونوازعه الذاتية، وهذا ما يجعلنا نلمس اتفاقاً بين فرويد وماركوز في نظرتهما إلى وحدة بشرية طبيعية متكاملة تتشد السعادة وإن اختلفا في السبيل إلى الوصول بالحضارة المسالمة، لكن "الحضارة التي يدعو إليها وهي الحضارة الإيروسية أو حضارة الارتواء لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس عن نظرة الحضارة المعاصرة، فنظرة حضارة الارتواء نابعة في تخلصها من القمع بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة، في إطار ينعقد فيه القمع".⁽⁴⁾

(1) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 74.

(2) حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - ماركوز نموذجاً، ص 139.

(3) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص ص 173-174.

(4) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز، ص 186.

وبهذا المعنى يعيد ماركوز تنظيم الحياة الجنسية إلى الأطوار قبل الحضارية، كما يحدد عرض اهتمامه، بأن يطمح إلى ما يجب أن تكون عليه حضارة الإنسان مستقبلاً، حيث تتلشى فيه كل مظاهر التوجيه القهري، ولا يريد أن يكون تحليله لما كان قديماً في بداية الحضارة، ويصل ماركوز إلى ضرورات معينة كما حددها قائلاً: "إذ يفترض هنا تحول الجنسية إلى الإيروس ومضمونه إلى علاقات ليست به مستمرة، وإعادة تنظيم عقلي للجهاز الصناعي الضخم، وتقسيماً اجتماعياً للعمل اختصاصياً إلى أعلى درجة".⁽¹⁾

انطلاقاً من هنا تبدو لنا نشاطات التغيير التي يرى ماركوز ضرورة تعديلها، فدعا إلى اعتناق الغريزة الجنسية من قبضة المجتمع القمعي، للحفاظ على الوجود الإنساني في رحاب حضارة غير قمعية وتحسين ظروفه، أو ما كان للحضارة اللاقمعية نفسها أن تتطور لو لم تعدل تلك النشاطات وتستعملها، إذن تصدى ماركوز لمسألة تمجيد الطابع غير القمعي لإيروس، الذي سيكون أساس هذه الحضارة الجديدة، يقتضي غياب الممارسة القمعية على كل مناحي الإنسان، ولأن هذه الممارسة لها أسبابها فتجاوزها يكون بالقضاء على هذه الأسباب مما يستدعي إعادة تنظيم العمل دفعا لكل توجيهه، وتحديدًا جديدًا لمطالب الحياة الإنسانية، مما سيلغي كل المؤسسات المسندة للقمع لتتصب مؤسسات عديدة وعلاقات مغايرة للأولى مغايرة جذرية⁽²⁾، ولهذا ينبغي أن تعبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية عن حرية الإنسان في اشباع هذه الحاجات والرغبات دون إكراه أو قمع.

ذلك أن هذا التغيير يرسي أساساً يكون سنداً لتحرير الغرائز liberation of instincts في هذا السياق يقول ماركوز: "فإن التشيؤ على مستوى العلاقات الاجتماعية سيتضاءل بمقدار ما يعاد توجيه تقسيم العمل نحو ارتواء الحاجات الفردية، وهي في حال نموها بصورة حرة، في حين أنه سيضعف التحريم (التأبؤ) الواقع على تشيؤ الجسد وذلك في العلاقات الليبيدية، وإنما سيستعيد الجسد خاصيته الجنسية عندما لا يعود يستخدم كأداة للعمل وقتاً كاملاً"⁽³⁾.

(1) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 219.

(2) سهير عبد السلام، مفهوم الاغتراب عن هريرت ماركوز، ص 126.

(3) هريرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 235.

لهذا يقتضي التحرر القضاء على السيطرة التي تغلغت بجذورها في عمق طبيعة الإنسان أو في بنيته الداخلية، وفي هذا الصدد يتضح لنا ما مدى فعالية التتميط الذي شمل غرائز الإنسان ولهذا يدعو ماركوز إلى إعادة الإيروس حقوقه ومكانته، والاستمتاع بالرغبة الجنسية التي ابتذلها المجتمع الصناعي المتقدم، وعليه كان من الضروري في رأيه استعادة التوازن بين الإيروس واللوغوس* أي الجانب العقلي، لأن الأخير باعتباره منظما لكل شؤون الإنسان، وهو الأداة الأساسية في حضارة القمع والذي تتحلّى فيه عقلانية النظام، فالعقل "كان له دور أساسي في الابقاء على الظلم والشقاء والعذاب"⁽¹⁾، وباسم هذا العقل كانت ترتكب أبشع الجرائم في التاريخ و"باسمه أيضا أنشئت محاكم التفتيش، ومعسكرات التعذيب، وغرف الغاز، الخ"⁽²⁾.

ويشير ماركوز إلى أن تاريخ العصر الغربي يعكس نوعا من التقابل أو التضاد بين اللوغوس والإيروس: لوغوس بوصفه منطق السيطرة وقمع الغرائز -كما ذكرنا سالفا-، وإيروس بوصفه غريزة الحياة، ومنطق التمرد الساعي إلى اللذة وتحقيق الارتواء ومن هنا فقد "نظر إلى مجالي الغرائز والحساسية على أنهما معاديان للعقل، بل ومفسدان له"⁽³⁾.

ويذهب ماركوز إلى أن أصل هذا التعارض يعود إلى المعنى اليوناني القديم لمفهوم العقل logos والذي استخدم بوصفه ماهية الوجود للدلالة على معاني: العقل المنظم، المصنف، المهيمن، المسيطر، ومن هنا فقد أصبحت فكرة العقل متعارضة بصورة جوهرية مع الدوافع والحاجات التي تقع في المرتبة الأولى في الوجود الإنساني حيث يقول: "إن اللوغوس ليس ماهية الوجود الإنساني، وإنما الإيروس ماهيته، إن اللوغوس ليس كافيا لتغيير العالم أو تحريره، لذلك وجب أن يخلي مكانه للحب والارتواء والحرية الذين يرمزان لواقع جديد مختلف"⁽⁴⁾.

* logos: مصطلح يوناني أول من صرح به هرقليطس herclite ومعناه القانون الكلي الذي يحكم العالم.

Voir : dictionnaire de philosophie, article, « loges »

(1) هيربرت ماركوز، العقل والثورة، ص 19.

(2) المصدر السابق، ص 17.

(3) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ص 179.

وينتهي ماركوز في تحليله لعلاقة إيروس بلوغوس إلى ضرورة تحاور هذه الثنائية واحداث نوع من التوازن في السعادة والعقل، أو من الفكر واللذة خاصة وأن السعادة هي الأرض المشتركة التي يتعانق فيها ما هو حسي وما هو عقلي، وتلتقي فيها حرية الارتواء الجنسي تجربة التأمل العقلي،⁽¹⁾ ومن ناحية أخرى فإن ماركوز يضح للوغوس والإيروس على مستوى واحد من حيث قدرتهما على السلب والرفض، وتعويض سلطة النظام القائم وفي هذا يقول ماركوز: "إن لوغوس وإيروس (...) يشيران إلى نمطين من السلب، فالمعرفة الإيروسية مثلها مثل المعرفة المنطقية كلتاهما تحطم أسطورة الواقع العرضي القائم، وتترزع نحو حقيقة متعارضة مع هذا الواقع (...) إن لوغوس وإيروس يعبران في ذاتهما عن وحدة الايجاب والسلب والخلق والهدم. ففي مطالب الفكر وفي جنون الحب يكمن الرفض الهدام لأساليب الحياة القائمة"⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا ركز ماركوز اهتمامه على نقد السيطرة التي ارتبطت بالعقل، وبيّن ما هي الآثار المرتبة على تصور الإنسان كائنًا عاقلاً، غير أن هذا لا يعني إدانة العقل كلية، ولا يمكن الحطّ في الإنجازات الحضارية التي تحققت في ميدان الإنتاج، لكن ما ينبغي التركيز عليه هو أن يوجه نحو ما يحقق التحرر الإنساني والرفاه، ليتمكن الإنسان من تجاوز التضاد القائم بين قواه العقلية والغريزية علماً أن الإنسان ليس كائنًا عاقلاً فحسب، بل تتجاوزه جملة من الحتميات والرغبات الحيوية التي تبحث عن الارتواء والمتعة، وتبعاً لذلك يوضح ماركوز ويقول: "من هذه المعطيات تتبع إمكانية حضارة لا قمعية، وحياة إنسانية جديدة يسودها الهدوء والمسالمة ذلك التحرر الذي يمكن الإنسان من تنظيم حياته بالاتفاق مع معرفته النامية كلياً".⁽³⁾

ذلك لأن ماركوز يريد بديلاً حضارياً لا قمعياً يعوض النموذج المعطى ومنه يجب أن يكون قابلاً لتحقيق وتعويض ما هو قائم، كما لا ينبغي أن يكون التجريد اليوتوبي Utopian abstract وخاصة أن ماركوز أعلن نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم، ورأى أن اليوتوبيا التحررية الممكنة والتحررية التي ينادي بها تكمن فيما تعمل عقلانية النظام على منعه.

(1) هيربرت ماركوز، فلسفة النفي - دراسات في النظرية النقدية، ص 169.

(2) هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 36.

(3) هيربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 216.

يحاول ماركوز أن يجعل مشروعه الحضاري بديلا لتناقضات النموذج الحضاري الكائن، ويوجه بدائله لتعويض كل ما وظّف من طرف عقلانية النظام توظيفا معاديا للحياة الراضية، ومن ثم ماركوز يحاول أن يجعل مجالا للحياة والسعادة حيث يقول في هذا السياق: "وأما بالنسبة لاتجاه هذا التغيير نحو نظام لاقمعي هو التغيير الذي ينبغي أن يسبقه الانتصار على الحاجة (البؤس)، هذا الانتصار هو العامل المحدد للحضارة الجديدة".⁽¹⁾

وأمام هذا الوضع القائم فإن مقترح حضارة إيروس ستواجه عوائق كثيرة وممتدة لأن تغيير وعي الإنسان الحاصل ليس أمرا متاحا لدى الجميع، خاصة وأن ماركوز "لم يقدم لنا أسلوب العمل في حضارة الارتواء، بل ترك لنا حرية تحديده، فهو لا يتطرق إلى تفاصيل ذلك الارتواء وكيفية تحقيقه".⁽²⁾

ويبدو أن ماركوز قد تجاوز رؤية ماركس التي ارتكزت أساسيا على عاملي العمل والعدالة لإرساء واقع حضاري يغيب فيه الاستغلال، وفي المقابل يستفيد من فرويد الذي لفت اهتمام ماركوز -كما ذكرنا سابقا في الفصل الأول- لعاملي اللذة والواقع، حتى وإن كان فرويد قد وضعهما موضع تنافر، حيث الحضارة تقتضي التضحية بمبدأ اللذة في سبيل بناء الحضارة، هذه الفكرة أحسن استثمارها ماركوز في محاولة نظرية للجمع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع رغبة في تأسيس حضارة إيروس لاقمعية وهو ما أكدّه فؤاد زكريا بقوله: "لقد أصبح باستطاعة الإنسان لأول مرة أن يحيا حياة خلت من الكبت، ويقف من غرائز الحياة موقف الإيجاب المطلق، وعلى حين أن الإيروس والحضارة كان منفصلين، بل متضادين عند فرويد فإن ظروف المجتمع الحالي تتيح في رأي ماركوز، الجمع بينهما من أجل إقامة حياة إنسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف الطبيعة البشرية"⁽³⁾، وعلى تتطابق هذه التدابير تتمكن الحياة في الامتداد والوصول إلى أعلى درجات النمو، بعد أن عزلها وعارضها النظام القمعي.

(1) هريوت ماركوز، الحب والحضارة، ص ص 210-211.

(2) سهير عبد السلام، مفهوم الاغتراب عند هريوت ماركوز، ص 216.

(3) فؤاد زكريا، هريوت ماركوز، ص ص 46-47.

إن دراسة ماركوز لمجتمع الصناعي المتقدم أكدت أيضا على أهمية الاستمتاع بالوقت الحر في المجتمع الجديد، حيث يرى أن أوقات الفراغ free time قد وظفت لاستغلال الإنسان، هذا الوقت هو الاستمتاع بالقيم الجمالية the aesthetic values والحاجات الحيوية الكبرى التي هي في نظر ماركوز: "الانتصار على الزمن من حيث أن الزمن يدمر الارتواء الدائم "la satisfactions durable"⁽¹⁾، وهذا ما دفع ماركوز إلى أن يبدي اهتماما بوقت الفراغ المرافق لتنظيم العمل لاكتمال شخصية الإنسان.

كخلاصة لما تقدم نقول إن ماركوز ينتهي إلى استشراف حضارة الارتواء، حضارة الإيروس اللاقمعية كبديل لاختفاء النمط الحضاري المعطى، وقد اعتقد في استشرافه على عناصر لإحداث توافق بين الغريزة والعقل، يقول ماركوز: "فإن تغيير العلاقة القائمة بين جانبي الحقيقة الإنسانية سيغير من العلاقة القائمة بين المرغوب والمعقول، بين الغريزة والعقل (...)"، في حين يغدو العقل حسيا من تلك الوجهة التي فيها يدرك وينظم الحتمية بطريقة يحمي فيها غرائز ويغنيها فتنبتق الجمالية".⁽²⁾

وفي خضم هذا البديل الحضاري الجديد يتم انسحاب العقل القمعي وتعتق الغرائز الجنسية، وبقدر ما تنمو الحاجات الحيوية وتتكامل بقدر ما تنشأ معقولية الارتواء الجديدة.

بعد أن بين ماركوز طبيعة المرض الذي طال جسد الحضارة الغربية المعاصرة، انتقل إلى اقتراح بعض الحلول اللازمة لانتشال الإنسان من أزمنته الأخيرة، أي أزمة العقل التقني، ولذلك صاغ ماركوز استراتيجيته في التغيير الشامل. وإن كان الهدف للتغيير الشامل -عند ماركوز- هو الرفض العظيم وتحرير الإنسان من العقلانية التكنولوجية المسيطرة، وإقامة عالم يتحرر فيه إيروس من طغيان اللوغوس، ويتحقق فيه بناء إنسان جديد تماما، سواء كان في إدراكه أم في علمه أم في لغته، أم في حساسيته الجمالية، عالم جديد يصبح فيه عالم الجمال قوة انتاجية اجتماعية ويتحقق فيه تغيير جذري لا في البنية الاجتماعية فحسب، بل في البنية الغريزية نفسها، ينتهي إلى عصر الجماهير حيث يتألق الأفراد الأحرار.

(1) هريوت ماركوز، الحب والحضارة، ص 211.

(2) المصدر نفسه، ص 242.

وبتأملنا لاستراتيجية ماركوز الثورية حول الدور التنويري الذي يمكن أن تقوم به الانتلجنسيا في مجالات التربية السياسية، وإيقاظ الوعي الثوري، سنجد أن هذه المسألة يمكن أن تستغرق جيلا بأكمله، أو أجيالا، بل ويمكنها ألا تؤتي ثمارها خاصة إذا كان المجتمع الرأسمالي يمتلك القوة الخارقة التي تحدث عنها ماركوز، وهو ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن استراتيجية ماركوز الثورية هي استراتيجية اعداد للممارسة الثورية، فهو لم يقدم استراتيجية متكاملة للفعل الثوري، ولذلك تظل استراتيجيته من دون ممارسة حقيقية. من خلال هذا السياق ارتأينا أن نبحث عن الإمكانيات المتبقية لإنقاذ الإنسان الغربي المعاصر من هذا المأزق، لأن المرض الحقيقي للحضارة المعاصرة ليس هو الفاقة المادية بقدر ما هو انهيار روح الثقة في النفس، والعجز عن تحرير الذات تحريرا كاملا، ومن هنا يرى المصلح "ايريك فروم" بنزعة الإنسانية أن "الثورة التي ستغير العالم لن تتبع من الخير الناتج عن الإصلاح ولكن من إرادة الحرية (...). ولسوف ينال الإنسان حريته بنفسه، وليس بقوة أعلى منه".⁽¹⁾

إن إيمان فروم بالتغيير، هو إيمان إيجابي حسب نزعة الإنسانية وبرنامجه الاشتراكي الجديد الذي يقوم على اصلاح جميع الأوجه الخاصة بالحياة الإنسانية (السياسية، الاجتماعية، الثقافية). لأن البيئة الاجتماعية هي حصيلة ظروف وعوامل متراسة. وهذا ما سنعالجه بالتفصيل في الفصل الموالي، ومنه نتساءل: هل استراتيجية فروم في التغيير تتجاوز استراتيجية ماركوز بيسارها الجديد الذي ضم شرائح اجتماعية مختلفة، والذي يدعو إلى التغيير الجذري عن طريق الثورة وهدم كل المؤسسات التي شيدتها الحضارة الصناعية الحديثة؟

⁽¹⁾Erich Fromm, **The sane society**, p 285.

الفصل الرابع

المشروع الفرومي والنزعة الإنسانية

- 1- طبيعة التغيير عند إريك فروم.
- 2- فروم والنزعة الإنسانية.
- 3- الطبيعة البشرية.
- 4- البحث عن مجتمع جديد.
- 5- تحرير الإنسان.
- 6- إجراءات ومواقف شخصية لفروم.

1- طبيعة التغيير عند إريك فروم:

المطلع على أدبيات إريك فروم يلاحظ أنه قام بتحليل مثالب ظاهرة الحداثة الغربية بوصفها مشروعاً ينقذ الإنسان من أنواع القمع المطلقة عليه، ويلاحظ كذلك أنه قام بتوصيف الداء الذي يجعل جسد المجتمعات الغربية معرضاً للتلف أعني الاغتراب، هذا الداء إذا لم يعالج فستكون الحداثة التي رامها الغرب وضى من أجلها من خلال ثوراته مثلاً وبالأعلى عليه. لكنه إذا كان الجسد قد تعرض للمرض فالحل ليس في اتلافه، بل في علاجه حتى ينهض من جديد. وعليه فالحداثة في جوهرها شيء جيد، وإذا حلت بها نقائص فيجب معالجة هذا الأمر حتى يتم انقاذها. وهذا سيجعل فروم يكرس جهداً من عمله لعملية الانقاذ هذه، ولا يكون له ذلك إلا من خلال أحداث تغيير شامل.

وفي سياق المعنى إلى التغيير المنشود يجب أن ننتبه إلى أن المطلوب ليس الاهتمام بعنصر واحد دون غير أو عدة عناصر دون غيرها، لأن ذلك يكون ترقيعاً جزئياً لا يفي بالغرض، بل لو اكتفينا بالتغيير الجزئي فسيكون مضيقاً للجهد لأنه طال الزمان أو قصر سيكرس الوضع القائم ويطول عمره، لذا يجب أن يمس التغيير Transformation، حسب إريك فروم كل المجالات الحياتية في شقيها، المادي والروحي، أعني بذلك الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، الثقافية، الفنية... الخ. أن يكون التغيير جذرياً وشاملاً فذلك ما يؤكد فروم قائلاً: "فالنظام يمكن أن يتغير عندما، بدلاً من مجرد تغيير عامل واحد فقط، تتجزأ التغييرات الحقيقية داخل النظام كله، بحيث يمكن أن يحدث تكاملاً جديداً لكل أجزائه".⁽¹⁾

ولكن إذا كان التغيير بهذه الشمولية فيجب أن يطال كل شيء، بما في ذلك الطبع الاجتماعي social character، وهو مصطلح اخترعه فروم.

البحث عن طريقة التغيير الذي يرومه إريك فروم علاجاً للمجتمع التكنولوجي المريض البحث في العوامل التي تعمل على جعل نظام ما منسجماً مع عناصره، وإذا كان الأمر يتعلق بالمجتمع فهذا يعني البحث عن العناصر التي تجعل نظاماً اجتماعياً معيناً يوفر الانسجام بين أفراد ومؤسساته. وإذا استطاع التعرف على هذه العوامل فإنه في الوقت ذاته

⁽¹⁾ إريك فروم، كينونة الإنسان، تر: محمد حبيب، ط1، دمشق، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013، ص 47.

يكشف عن العوامل التي تكون عقبة أمام هذه العلاقة الانسجامية. وإذا نجح في ذلك فإنه يصل إلى الجانب الإجرائي، أي ما هو التعديل أو التغيير الواجب إجراؤه على نظام اجتماعي ما حتى يكون في خدمة أعضائه من أفراد ومؤسسات؟.

واستجابة للمطلب أعلاه نرى فروم يصرح قائلاً: "يعتبر نظام ما أنه يعمل بفاعلية عندما تكون كل أجزائه متكاملة بطريقة مناسبة، وتعمل بشكل مثالي ضمن الحد الأدنى من الطاقة (...). إن الشرط المهم لحسن سيرة العمل المناسب هو أن تكون تلك الأجزاء من النظام غير المتكيفة بالشكل الملائم مع الشروط الجديدة خارج النظام، قادرة على الاستجابة المتجددة لهذه الشروط الجديدة وأن تكيف نفسها معها"⁽¹⁾، ومؤدى هذا القول أنه لابد، بل ومن الضرورة بمكان، أن يكون هناك توافق وتناغم بين النظام وأفراد المجتمع، حيث يسود هذا النظام وذلك حتى يكون فعالاً في جعل مكوناته تقوم بأدوارها الطبيعية والإيجابية هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أي في حالة غياب هذه الفعالية والتناغمية الإيجابية يحدث البديل، وهو التفكك: "يحدث تفكك النظام عندما تفقد أجزاء معينة منه القدرة على تكيف من هذا القبيل، عندما تصبح متحجرة لدرجة الاحتكاك داخل النظام والتناقضات بين النظام والأنظمة المجاورة له قوية لدرجة أن النظام في نهاية المطاف يتعطل ويتفكك"⁽²⁾. ولكن ليس الصورة دائماً هكذا، فيبين النظام الذي تمكن من إحداث الانسجام المطلوب والذي لم يستطيع ذلك قد تكون هناك حالات تعيشها الأنظمة التي تعاني من الاختلالات الجزئية، وهنا تكون هذه الأشكال من الأنظمة أمام موقف "إما أو" فهي إما أن تعمل رأب الصدع حتى تستعيد الانسجام والتوازن أو تتعرض للتفكك والانحلال وذلك عبر محاولات التعديل والتغيير، ولكن قد لا تنجح هذه الإجراءات، وهذا لا يعود إلى عجز النظام عن ذلك أو إلى استحالة التغيير المنشود الرامي إلى ترميمه، بل إلى مقاومة واعية ومقصودة من بعض عناصره (في شكل مجموعات مصالح مثلاً) التي تعارض أو ترفض التغيير أو الترميم لحماية لمصالحها.

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص 47.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

غير أن الأمر ليس بالبساطة التي يتخيلها أصحاب المصالح، فرفض التغيير والتصحيح... إلخ، من قبل مجموعات المصالح قد يعود بنتائج وخيمة لم تكن في حسابان هؤلاء، أي أن الرفض بداعي المصلحة والامتياز قد يؤدي إلى تدمير هذه المجموعات نفسها ناهيك عن المجتمع برمته.

نحن نعلم أن إريك فروم أنجز عمله المبكر سنة 1922م في شكل أطروحة دكتوراه حول القانون اليهودي بإشراف وتوجيه عالم الاجتماع ألفرد فيبر (أخ عالم الاجتماع برون ماكس فيبر)، وهذا يعني مدى اهتمامه بالحياة الاجتماعية والدينية للجماعات والفقرات السابقة، بل وجل دراسته تصب في هذا الاتجاه. وفي سياق الفقرات السابقة أيضا نلاحظ أن فروم يريد أن يحلل العوامل التي تحفظ للنظام الاجتماعي سلامته وانسجامه، ولا يكون له ذلك إلا بقدراته على جعل مكوناته، أي مختلف المؤسسات والجماعات التي توجد ضمنه ومتوازنة. وفي هذا السياق نلاحظ أنه قام بتحليل عوامل التفكك التي يمكن أن تحل بالنظام الاجتماعي.

بعد العمل التحليلي الذي قام فروم بوجه جهده إلى دراسة المجتمع التكنولوجي المعاصر، وهو المجتمع الذي كان موضوع اهتمام مدرسة فرانكفورت لدى أجيالها المتعاقبة. وإذا كان فروم يوضح مدى قدرة هذا النظام الاجتماعي على انسجامه مع حاجات مكوناته فهو لا يخفي تخوفه من أنه يدفع بالمجتمع إلى الاغتراب ويدفع بمكوناته إلى الزوال. تكون الحالة السلبية هاته الثمن الذي يدفعه الإنسان نتيجة تطور التكنولوجيا بوسائلها التدميرية، يظهر هذا فعلا في الحروب المتطورة التي تستعمل الأسلحة النووية التي تهدد الحياة بأسرها، ليست حياة الإنسان فقط، بل حياة الحيوان والنبات كذلك، أي كل أشكال الحياة.

التكنولوجيا المتطورة أمر قائم، وتأثيرها في المجتمع المعاصر أمر واقع، وبما أن ظهورها في الحياة الاجتماعية استغرق زمنا طويلا فهذا يعني مدى تجدرها، وإذا كانت لها آثار سلبية فالحل لا يمكن في التخلص منها لأن هذا عمل مستحيل، والتفكير في هذا المسعى طيش وبعيد عن الواقعية. هل هي كلها شر؟ يذكر إريك فروم أن المجتمع الغربي "يواجه سؤالا تاريخيا هاما، يتعلق بتلك الإمكانيات الحيوية المتبقية لمنع هذا النظام من التفكك أم أنه لم يعد بمقدور الإنسان الغربي المعاصر السيطرة والتحكم في التكنولوجيا

المتنامية بسرعة والتي تنذر بكارثة الدمار الشامل، والإجابة التي يقدمها هي، أن نقطة ضعفنا الأكبر، تكمن في حقيقة أننا لا نقوم بأي تحليل للنظام وإن مصالح خاصة تتغلب على المصلحة العامة في إعادة إدماج النظام ككل".⁽¹⁾

هذا يعني أن المجتمع ليس كتلة واحدة متجانسة مادام هناك من يغلب المصلحة الخاصة إلى العامة، لأن التماذي في هذا التغلب سيكون حتماً على حساب مجتمع مندمج ومنسجم. ثم لأن التماذي المذكور يمكن أن يحرف حتى العلم فيوظف توظيفاً سيئاً خدمة لأهداف ايديولوجية مثلاً.

قد يبدو المجتمع التكنولوجي براقاً لأول وهلة لكن التجربة بيّنت آثاره الجانبية التي يمكن أن تذهب بالحياة كلها. ما العمل إذن؟.

لم يكن فروم الوحيد الذي درس هذا المجتمع، فمعاصره هربرت ماركوز اهتم أيضاً بهذا الموضوع، وفي سياق السؤال المطروح يستحضر هذا الأخير الذي حسب فروم يقترح تغييراً ثرياً يقوم على تقويض النظام من أساسه. لكن هذا التقويض أو الهدم كما يرى فروم يستغرق -إذا كان ممكناً أصلاً- زمناً طويلاً يمكن حسابه بالقرون حتى نصل إلى نظام اجتماعي جديد وليس هناك ما يضمن نجاح هذه، ويؤكد هذا بقوله: "هناك أقلية تعتقد أن على المرء أن يدمر النظام من أجل بناء نظام أفضل، يبدو أنهم لا يرون أن تدميراً كهذا في أفضل حالاته سيفضي إلى قرون من البربرية وسفك الدماء، وبالنظر إلى مستوى القوى التدميرية الموجودة حالياً ربّما لن يفضي إلى تدمير النظام الحالي فقط، بل أيضاً إلى التدمير المادي لجزء أكبر من البشرية، إن لم يكن تدمير الحياة كلها".⁽²⁾

لاشك في أن النظر في وضع متأزم يعيشه المجتمع الغربي المعاصر يقتضي البحث عن حلول تحول دون كارثة متوقعة أو مفترضة. هذا المطلب جعله ينظر في مدى ما يستفاد من ثورات العالم الثالث على البلدان الغربية المتطورة التي مارس بعضها الاستعمار والسيطرة على بلدان كثيرة من العالم. لكن هذا التوجه ليس واقعياً، بل قد يؤدي إلى نتيجة عكسية تماماً ذلك أن حدوث هذا قد يدفع دولة قوية مثل الولايات المتحدة الأمريكية إلى

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص 57.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

استعمال قوتها الثورية، ومن ثم فاقترح مثل هذا لا يكون إلا طوباويا. وإذا نظرنا إلى الوضع في أمريكا نفسها فإننا نلاحظ أنه لا يبدي مؤشرات توحى بوضع ثوري، فالمجتمع في هذه البلاد لم يكن عرضة للتفكك بعد، ذلك ما يؤكد أريك فروم قائلا: "ليس هناك حالة ثورية في الولايات المتحدة ما خلا في خيال أقلية رومنسية من الأمريكيين وبناء عليه فإن استخدام الأدوات الثورية في حالة غير ثورية هو في حقيقة الأمر خطابة انشائية ومغامرية".⁽¹⁾

هذا ما يجعله يصرف النظر عن حلول كهذه بحثا عن بدائل تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الأزمة التي يعيشها المجتمع المعاصر التي هي ذات الوقت طابع أخلاقي وهو يصفها بأنها نتيجة الهوة أولا انفصال بين العقل والقلب والإرادة، هذا الانفصال يعود إلى أحادية الفكر، أو الفكر ذي البعد الأحادي الذي أنتج مجتمعا ذا بعد أحادي حيث التقانة صارت هي المهيمنة نتيجة انتاجها التفكير الحساباتي الذي يعد من ابداعات ما يسميه فروم الذكاء التحليلي.

إن فروم ليس راديكاليا في الرفض، فهو ينتقد التكنولوجيا بالنظر إلى مساوئها التي حلت بالمجتمع الغربي المعاصر، ولكن لا يرفضها من حيث المبدأ، لذلك نراه يدعو إلى اصلاح شامل ولكنه سلمي، ويرى أن ذلك يمكن أن يتم فيما عرف "الاشتراكية الانسانية" التي يعد هو من أحد دعائها، أن النزعة الإنسانية جعلته هو ومن حذوا حذوه يقرؤون ماركس من وجهة هذه الرؤية، وهم في هذا -كما هو معروف- يولون اهتماما كبيرا لأعمال ماركس الشبابية. ودون الدخول في تفاصيل ذلك علينا أن نتساءل عن الأسس التي تقوم عليها هذه الاشتراكية والتعديلات المطلوب احداثها سعيا إلى استعادة الإنسان لإنسانيته التي حرم منها.

المعروف عن فروم أنه نفساني وسياسي وعالم اجتماع، ولذا فقد ارتأى البحث عن الشروط السيكلوجية التي لابد منها للقيام بالإصلاح المنشود. لقد بينت له تحليلاته للإنسان الغربي المعاصر أنه يعاني الاغتراب والكبت والقلق وكل الأمراض النفسية المعروفة، فكأن هذا الإنسان منهك ومستهلك. لكننا نخطئ إذا نظرنا إلى الإنسان من زاوية الأمراض والنقائص فقط لأن ذلك لا يستغرق هويته، فصحيح أن الإنسان الغربي المعاصر تأثر كثيرا بطغيان الآلة حتى صارت جزءا من حياته، ولكنه ليس هو الآلة لأنه كائن فاعل كما يبين

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص 61.

تاريخه ذلك. والعنصر المهم في هذا هو وجود الإرادة التي يتمتع بها، هذه الإرادة التي يجب إيقاظها حتى تتحول إلى فعل، هذه الإرادة هي التي جعلت إنسان عصر النهضة يتحدى العقبات التي وضعتها العصور الوسطى⁽¹⁾ The middle Ages فكانت به النهضة التي أرادها، لذا على الإنسان المعاصر أن تكون له الثقة اللازمة حتى يكون أداة تحويل وتغيير، وحتى يجسّد ما يؤمن به إلى واقع معيش.

يبدو لمن يستعرض آراء فروم أنّه يخالف نفسه بنفسه، فنظرته إلى الإنسان المعاصر نظرة ناقدة وسلبية، هذا الإنسان يتصف بالاستلاب والاعتراب عن ذاته، أي أنّه إنسان مريض، ثم يعود فروم ليتخذ أداة التغيير والإصلاح، وكأنه يثق به مجدداً، لعل الفهم الصحيح لذلك هو أن فروم عندما يشخص ملامح الأزمة يركز على الجوانب السلبية فيها التي تهدد حياة الإنسان، ويرى أنّها في جوهرها أزمة أخلاقية، ولكن لا يعني أننا في وضع متشائم تشاؤماً مطلقاً مادام هناك بريق من الأمل يمكن أن يمكننا من ترميم واصلاح البنية السيكلوجية التي تعرضت للتآكل والبنية الأخلاقية التي تعرضت للتفكك لأن النظام الرأسمالي جعل الإنسان أداة بينما هو غاية الغايات.

في ظل النظام الاجتماعي حيث تسيطر فيه الآلة على نشاطات الإنسان نتيجة تبني التكنولوجيا دون مراعاة للقيم الإنسانية يكون الوضع الذي قام فروم وغيره بتحليله كأنه قدر لا يمكن الخروج منه. في وضع كهذا هل يكون مشروعاً التساؤل عن إمكانية التغيير؟.

الصورة السوداء التي رسمها فروم للإنسان الغربي المعاصر والتي جعلت معاصره ماركوز يقول بأن هذا الإنسان صار ذا بعد واحد لم تمنع فيلسوفاً من القول بالتشبث بالأمل، فالعملية الاغترابية التي تعد من افرازات الوضع المشار إليه لم تكن لتطال التراث الإنساني برمته، من ذلك القيم الإنسانية التي نادى بها فلاسفة مثل سبينوزا وكانط والبوذية والأخلاق التي عبرت عنها الديانات مثل اليهودية والمسيحية، يضاف إلى ذلك شعور الناس بالسخط من وضعهم وبالضجر من أساليب العيش، كل هذا يشير إلى الطموح إلى أفق أفضل يجعلنا نبحث عن ثقافة جديدة تعيد للإنسان إنسانيته الضائعة.

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص ص 21-22.

التغيير لمعالجة أمراض المجتمع الغربي الذي تحكم به التكنولوجيا ممكن إذن. الغاية من تحليل مجتمع مريض هي البحث عن مجتمع سوي، وهو موضوع كتاب بهذا العنوان والذي يعد مواصلة لكتابة المبكر الهروب من الحرية (1941).

العلاج يبدأ على مستوى الفرد لأن المجتمع المريض يتحلل إلى عناصره المريضة وهذه أفراد في نهاية المطاف. الأفراد أشخاص طبيعيون يمكننا أن نرى حالاتهم وهيئاتهم، ولكن دخولهم في علاقات بينية وتكوين مؤسسات اجتماعية وسياسية ... الخ، يجعلنا نتحدث عن شيء نطلق عليه كلمة "مجتمع". لذلك فالبحث عن شروط المجتمع السليم والسوي يقضي البحث عن هذه الشروط على المستوى الفردي.

في كتابه السالف الذكر -المجتمع السوي- عنوان الفصل الثامن منه السبل إلى السلامة Roads to sanity، ثم يرصد بعض ملاحظات العامة منها أن مفكري القرن 19 (روبرت، أون، برودون، تولستوي، باكونين، ماركس، دوركايم، وغيرهم، كلهم تحدثوا عن الإنسان، وما فعلت به الثورة الصناعية "وجعلته أداة خدمة لغايات اقتصادية" وهذا ما أدى به إلى "أن يغترب" عن بقية "الناس والطبيعة"⁽¹⁾ ويذكر أنه يعبر عن الفكرة نفسها ولكن بتحليل مختلف، وذلك بحكم انتمائه إلى قرن مختلف وبأدوات تحليلية مختلفة بمنطلق مفهوم الاغتراب وما ترتب على ذلك.

البحث عن سلامة المجتمع ينطلق من البحث عن سلامة أفراد الذين يجسدون الأمراض الناجمة عن تغلغل التكنولوجيا، التي رغم أنها قدمت خدمات جليلة للإنسان، فقد وفرت له أيضا وسائل الدمار الشامل مثل الأسلحة النووية التي عاش فروم شخصيا أثارها الفتاكة. وفي هذا السياق يقترح ثلاث خطوات:

- أولاً: على المرء أن يدرك أن له ميولا لا يخلو إنسان طبيعي منها، غير أن هذه الميول لن تجد لها طريقا تعبر به. تعبيرا حرا لأن وضع المجتمع التكنولوجي مارس عليها الكبت فعلا بينها وبين نموها هذا الكبت يؤدي إلى نمو شخصيته غير سوية، ومن ثم فالنمو الذي يعيشه الفرد لا يكون طبيعيا بل يكون مرضيا. الوعي بهذا الكبت والاعتراف به يمكن أن يكون البداية التي تجعل الفرد يجاهد نفسه من أجل الافصاح عنها وإخراجها من حيز

(1) Erich Fromm, **The sane society**, 2nd Ed (Ny and london, Routledge, 2008/1955), p 263.

المعاناة الشخصية إلى حيز الوجود الفعلي الصريح. يذكر فروم ذلك قائلاً: "واقع المعاناة الناجم عن اخفاق النمو الطبيعي وسواء أكان شعورياً أو لا شعورياً، ينتج مجاهدة دينامية للتغلب على المعاناة أي من أجل التغيير في اتجاه الصحة"⁽¹⁾.

- **ثانياً:** المكبوت من القوى والنوازح كان قد أخذ نصيبه من التحليل عند مؤسس مدرسة التحليل النفسي (فرويد)، ولكن المكبوتات عند فرويد محصورة في الليبدو. ولكن المكبوت عند فروم يتسع ليشمل العواطف والإحساس بالعزلة والشوق إلى الحب وكذلك الإنتاجية. ويضاف إلى هذا أن المكبوتات في المنظور الفرومي تقتضي ليس الوعي بها فقط -كما ذكرنا في الخطوة الأولى-، بل بأسبابها كذلك كوجود ظروف معينة لم تسمح للفرد بالتعبير عن معاناته ومساعدته على التفتح والنمو نمواً طبيعياً وحرراً يجعله يشعر بفرديته حرة ويتجه نحو الحب الإنساني الذي غمرته أو بالأحرى كبته التقانة في المجتمع الرأسمالي.⁽²⁾

- **ثالثاً:** الشرطان السابقان يتعلقان بإدراك المكبوتات وبمعرفة أسبابها، أما الشرط الثالث فيتعلق بالتغيير، تغيير ماذا؟. استكمالا لبرنامج السلامة هذا لابد من الاقتناع بوجوب تغيير أسلوب الحياة الذي يستوجب توجيه إمكانات الفرد وقدراته نحو ممارسة فعالة في الحياة الانتاجية، هذه الممارسة تكون إرادية نابعة من الذات التي كانت خاضعة وامتناعية، أي كانت تخضع للسلطة في أشكالها المختلفة وتمثل لها. السلطة القائمة بطبيعتها تحافظ على الوضع القائم لأنه يخدم مصالحها، ومادام هذا الوضع لا يدوم إلا بالإخضاع فإن الخاضع يكون بالضرورة معرضاً للكبت والمعاناة -التي سبقت الإشارة إليها-. وبناءً على هذا فإن تغيير أسلوب الحياة بوصفه طريقاً لسلامة الأفراد يقتضي التحرر من هذه السلطة بكل أشكالها.

وهذا التغيير يمس القيم والمعايير السائدة بحثاً عن نسق مختلف يوفر للأفراد مجالاً للانفتاح والتعبير الحر عن مكنوناتهم، وهذا حتى ينمو نمواً طبيعياً متفتحاً وحرراً يحررهم من كل أنواع الكبت والاغتراب. بهذا نكون في الطريق الصحيح إلى الشخص السوي الذي يصفه فروم بأنه: "الشخص الانتاجي وغير المغترب الشخص الذي يصل نفسه بالعالم بمحبة ويستخدم عقله لفهم الواقع بموضوعية، والذي يختبر نفسه بوصفه كيانياً فردياً فريداً ويشعر

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 369.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الوقت عينه بوحدته مع أخيه الإنسان، والذي لا يخضع لسلطة غير عقلية، ويقبل السلطة العقلية للعقل والضمير بطيب نفس، والذي يكون في عملية الولادة مادام حيا، ويرى أن هبة الحياة أنفس فرصة لديه".⁽¹⁾

الشروط التي ذكرها فروم والتي تجعل الوصول إلى الفرد السليم sane تبين أن الإنسان لا يمكن حصره في صفة ثابتة تحول دون تغيير نحو الأفضل أو نحو الأسوأ، فالحالة التي يكون عليها الإنسان تكون وراءها ظروف جعلتها على ما هي عليه. فالإنسان كائن قابل للتغيير نحو الأفضل والأفضل لأنه يتميز بما يحمله مجاهدات أخلاقية يمكنه التعبير عنها كلما توفرت الفرص والظروف التي تمكنه من اخراجها من حيز الكمون إلى حيز الواقع، كما يصدق هذا على الوضع الإيجابي يصدق كذلك على الوضع السلبي كالوضع الذي يشهد انحراف الإنسان وسعيه إلى العمل التدميري.

لقد اتبعنا اقتراح فروم في البدء بالبحث عن شروط الفرد السوي تمهيدا للبحث عن المجتمع السوي، مادام المطلب هو المجتمع كما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب، وفي هذا يكتب فروم توصيفا لهذا المجتمع الذي يصفه بأنه: "المجتمع الذي لا يكون فيه الإنسان وسيلة لغايات إنسان آخر، بل يكون دائما من دون استثناء غاية في ذاته، ومن ثمة هو المجتمع الذي لا يستخدم فيه أي شخص، ولا يستخدم نفسه لمقاصد غير تفتح قدراته الإنسانية، حيث يكون الإنسان هو المحور وتكون كل النشاطات الاقتصادية والسياسية تابعة لهدف نموه".⁽²⁾

ولا يفوت المطلع على هذا النص الحضور القوي لكانط الذي يطلب في أوامره الأخلاقية أن يعامل الإنسان كغاية وليس أبدا كوسيلة، كما لا يفوته أيضا نقد العقل الأداتي الذي انتهجه الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. إذا كان فروم يرى في الحياة السوية أن يعامل الإنسان كغاية في حد ذاته. وليس كوسيلة فهذا لا يعني أنه يرفض ممارسة النشاطات العادية التي عرفها المجتمع المعاصر، ولكن يرفض مثلا أن تستخدم مقتضيات الملكية الفردية كالإنتاج والتجارة والبيع والشراء استخداما لا إنسانيا كاستغلال والجشع والربح، وهي ممارسات قد تؤدي إلى تدمير الآخرين كما هو حال الحروب مثلا.

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 370.

(2) المصدر نفسه، ص 371.

- الشروط الموضوعية:

سواء تعلق الأمر بإنقاذ الفرد أو المجتمع، نرى فروم يستحضر واجهات نظر أخرى تقترح نفسها حلاً لأزمة الإنسان الغربي المعاصر لأن الاشكالية لم تكن اشكاليته هو وحده. وجهات النظر هذه التي تحاول انقاذ المجتمع الصناعي قد تؤدي في نظره إلى تدمير هذا المجتمع، وهو يعني المقترحات التي تقوم بالتغيير الجذري الذي يتخذ من الثورة العنيفة وسيلة لذلك، لأن هذه الثورة - حسب الحل الجذري - هي القدرة على الإطاحة بالنظام القائم، لكن هذا غير ممكن وغير عملي، لأن هذا النظام - حسب فروم - هو من الصلابة بـمكان تجعله أكثر قوة ومقاومة من جهة المعارضة التي تتبني هذا الحل.

يمكن أن يلجأ البعض المنظرين إلى فئة الطلبة وغيرها من الجماعات التي تملك العاطفة الإنسانية ظناً من هؤلاء المنظرين أن هذه الفئات يمكن أن تكون أداة تغيير ناجعة وفعالة، غير أن هذه - في نظر فروم - لا تملك القدرة على المواجهة المسلحة هذا حل غير ممكن، فإذا كان يراد للثورة المقترحة أن تكون على شاكلة "الثورة الفرنسية أو الروسية" فإنه: "لا يوجد أساس حامل لمثل هذه الثورة"، وإذا اعتمد على الطلبة فإن هؤلاء "لا يشكلون إلا أقلية صغيرة جداً من السكان الأمريكيين"⁽¹⁾. ويمكن الذهاب إلى أكثر من ذلك في النظر إلى الحلول الممكنة، أي حتى في حالة عدم مقاومة الدولة فإن القوة المعارضة لها إذا انتهجت التغيير عن طريق تدمير الآلة الصناعية والتكنولوجية فقد يؤدي ذلك إلى نتيجة عكسية، أي بمساعها هذا يمكن لهذه المعارضة أن تدمر ذاتها والمجتمع الذي تريد انقاذه.

هل يمكن أن تلعب الثقافة الدور المطلوب في الانتقال من مجتمع صناعي تكنولوجي إلى مجتمع مؤنس؟ المقصود بالثقافة هنا هو المنشورات من الكتب ومجلات ذات الصلة بالأنسنة المطلوبة. لا يمكن أن تنفي أن هذه خطوة ايجابية ولكنها غير كافية، إذ لا بد من وضع مخططات قابلة للتطبيق تعمل على نشر وعي مؤنس وعلى جعل الأفراد يتبنون هذا الوعي وما يقتضيه من سلوكيات تستجيب لهذه الأنسنة، لكن كيف يتم ذلك؟.

(1) إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤنسة، مكتبة دار الحكمة، القاهرة، 2010، ص 216.
يرفض فروم مقترحات أخرى مثل حرب العصابات أو اللجوء إلى الزواج كل هذا في السياق الأمريكي.

يعالج فروم ذلك تحت مسمى "الحركة"، ويقصد بذلك وجود "حركة لا تكون بيروقراطية، وليست مرتبطة بالأجهزة السياسية" ومتكونة من "الذين يتشاركون في الأهداف نفسها"، ثم يذكر خلاله أشكال لهذه الحركة في شكل خطوات يجب القيام بها.

في البداية لا بد من تشكيل (مجلس قومي) يمكن أن يسمى "صوت الضمير الأمريكي" يمكن أن يتشكل من 50 أمريكيا بصرف النظر عن قناعاتهم السياسية والدينية، ولكن يجب أن يشتركوا في "أهداف إنسانية" بوصفها تؤسس لـ "أسنة المجتمع التكنولوجي".⁽¹⁾

إن أداة كهذه في التغيير المنشود تأتي من مجتمعات أكثر تقدما، ويأتي في صدارة هذه المجتمعات "الولايات المتحدة الأمريكية" نظرا إلى ما حققته من تقدم هائل في مجال التكنولوجيا، ومن الناحية السوسيولوجية يرى فروم أن المجتمع الأمريكي تتقاسمه فئتان، الأولى تتخبط بشكل اندماجي في الأداة البيروقراطية، أما الثانية فتحيل إلى حب الحياة ومقتضياتها، وهي بذلك تكون مبعث أمل في أحداث تغيير على الجانب التكنوقراطي الذي يهيمن على المجتمع المعاصر وتكون الحاجة ماسة إلى هذه الفئة الآملة في التغيير مادامت هذه الفئة تدرك مخاطر التكنولوجيا، خاصة الجوانب المهددة منها التي يمكن أن تستأصل الحياة كلها (في حالة حدوث حرب نووية مثلا) وذلك ما يمثله صوت الضمير الأمريكي الذي ينبغي أن يعيد الإنسان إلى إنسانيته.

صوت الضمير الأمريكي الذي سيكون أداة لمعالجة أزمة الإنسان المعاصر يتحدث عنه فروم تحت مسمى "الحركة" لأنه يعبر عن حركة الحياة التي لها "أساس عريض وعام لأن تهديد الحياة هو اليوم ليس تهديدا لطبقة واحدة فقط أو لأمة واحدة فقط بل تهدد للكل".⁽²⁾

يبدو أن المجلس القومي يقترحه فروم ممثل هيئة عليا مادام يوكل إليه "الجوانب العريضة للشؤون القومية، أي السياسات الأجنبية والمحلية" وفي المقابل "المجالس المحلية تؤخذ على عاتقها المسائل المتعلقة بالدولة وجماعات"، المجلس القومي لا يهتم بالتفاصيل بل بالقضايا الكبرى مثل "الحرب الفيتنامية والسياسة الخارجية في آسيا، والعمل على تطوير الأمم الفقيرة وإعادة بناء مدننا، ومشكلات القيم والتعليم والثقافة"، بينما المجالس المحلية تركز

(1) إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤسنة، ص 277.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

جهودها على "مشكلات الصيانة وتخطيط المدن وتنظيف الأحياء الفقيرة وإعادة تخصيص أماكن للصناعات"⁽¹⁾ ولا تتخذ إجراءات كهذه إلا بعد استشارة المتخصصين في هذه المجالات.

أما عمن ينتمي إلى هذه المجالس فهي مفتوحة لغير السياسيين من رجال الدين وفلاسفة وعلماء الطبيعة وكذلك الفنانين وأصحاب الاختصاص في الشأن الإداري، وإذا كان فروم يفتح هذه المجالس للمجتمع فإنه يشترط أن يكون هناك انسجام بين مكوناتها وأن يكون الاهتمام بالصالح العام القاسم المشترك بينهما، كما يشترط أن تكون اللغة المستعملة تتسم بالواقعية وتتجنب الاستعمال الأيديولوجي، وهو يرى أن اللغة التي يستعملها المجتمع المؤنس الجديد هي الإنجليزية، على أن تكون هذه خالية من كل ما إيديولوجي الذي من شأنه أن يحول دون المعاني الواضحة.

لا يكتفي فروم بما سبق من اقتراحات، وذلك في سعيه إلى جعل المجتمع الجديد يتمتع بالحيوية والفعالية حتى تكون مكوناته كلها في حالة فعل ونشاط تحقيقاً للأمن المطلوبة، وفي هذا يقترح أن تكون هناك حرية للأفراد تمكنه من تأسيس نوادٍ أو مجموعات محلية على أن تكون هذه صغيرة لا يتجاوز أعضاؤها المئة شخص "يجب أن تكون هذه المجموعات صغيرة نسبياً، لا يتجاوز عدد كل منها مائة شخص يعرفون بعضهم، كما أنهم يجب أن تخلو من سلطة مركزية من أجل تجنب القيادة الغوغائية والإيديولوجيا الضارة"⁽²⁾، والعمل المنوط لهذه المجموعات هو نشر الوعي بين الناس لكي يرتقوا إلى مستوى الكينونة الإنسانية وابتعدوا عن البحث عن التملك، ومن ثم على هذه المجموعات "أن تكون لديهم فكرة مشتركة مثل البحث عن بديل إنساني يجب أن يتجاوزوا جميع المذاهب السياسية والدينية، كما يجب أن يتجنبوا تبني أي شرط مفهومي معين للعضوية"⁽³⁾.

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص 69.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن بين ما يقومون به سويا هو انتهاج أسلوب النصيحة، فلا يسعون مثلا إلى اقتناء ما هو غير ضروري، بل عليهم أن يطوروا نمط حياة جديدة -كالمباشرة "الصدق والواقعية"، كما عليهم أن يعززوا أهداف الحركة بـ "الدعاية الفعالة" و"التحلي" بالموضوعية والابتعاد عن التعصب واطهار قدر كبير من الشجاعة والحزم"⁽¹⁾. ولكن ليس هذا برنامجا متكاملًا، لأن هذا يحتاج إلى نقاش مطول ومفصل، ولذلك فهو يرى "أن هذه الأفكار مجرد مقترحات غير نهائية"⁽²⁾ وكأنني به يقول إن البحث عن مجتمع جديد ليس جهد مفكر واحد بل على كل من يؤمن بمشروع الإنسانية الجديد أن يناقش ويقترح مدامت الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر تهدد مستقبل البشرية كلها.

وعطفا على ما سبق فهو يصر على وجوب وجود حركة يمكن أن تتطلق من أمريكا حيث كان يعيش، ولأن أمريكا تمثل المجتمع التكنولوجي المتطور: الذي أثر سلبا على حياة الإنسان فجعله يعاني من كل الأمراض، ومادام هذا الوضع يمس المجتمع كله فلا بد أن تكون هناك حركة تسعى إلى التغيير الذي يعالج هذا الوضع وتجاوزه. ومن ثم فشمولية الوضع المريض تقتضي علاجه وتجاوزه إلى وضع يعيد للإنسان إنسانيته. في سياق الفقرة أعلاه يبدو أن المجتمع القائم يحتاج إلى حركة تحركه نحو الأفضل، وهذه لن تكون سياسية ذلك أن مهمتها هي "خلق وجهة نظر عديدة" وبذلك ستكون "حركة ثقافية"، تستهدف تغيير أشخاص وثقافتنا برمتها، وهي قد تهتم بالأمور الاصطناعية، الاقتصادية والسياسية ولكنها تهتم أيضا بالعلاقات بين الأفراد والفن واللغة وأسلوب الحياة والقيم".⁽³⁾

يتحدث فروم عن حركة شاملة وجادة، ولكن هذه تعد الغطاء العام للجماعات أو النوادي التي يجب أن تقام، والتي من مهامها أن تقوم بعمل تنويري جاد في الفضاءات الاجتماعية المختلفة. وإذا كان فروم يذكر أكثر من مرة أن هذه النوادي تختلف عن التنظيمات السياسية أو الحركية فهذا لا يعني أن تعرف عزوفا تاما عن المسائل السياسية إلى حد اللامبالاة.

(1) إريك فروم، كينونة الإنسان، ص 69.

(2) إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤسنة، ص 234.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كلا: "إنها ستشغل لتوضيح المسائل السياسية ومناقشتها على نحو جاد"⁽¹⁾ أي إنها بمناقشتها الجادة هذه تظهر حقيقة المسائل السياسية التي يحاول السياسيون عادة التستر عليها بأساليب مضللة وخادعة أحيانا.

سبق الإشارة -في سياق الفقرات السالفة- تأكيد فروم على ضرورة التحلي بالجد والموضوعية ونشر الوعي في الفضاءات الاجتماعية المختلفة وهذه المهام تقوم بها الجماعات والنوادي، ولكن هذا العمل التوعوي لابد أن تصاحبه الممارسة، فالفكر بلا تطبيق يفتقد إلى الفعالية. وعليه فمن مقتضيات النشاط الذي تقوم به هذه الجماعات أن تعمل على بث وعي جديد يجعل شرائح المجتمع تتبناه وتتحرك بمقتضاه. إذا تم هذا سنرى أن فئات المجتمع المختلفة تبدأ في تغيير نظرتها إلى واقعها، ومن ثم يظهر نوع من التفاعل الجديد بين مكوناته، لأن المجتمع سيقنع بأن هذا الوعي الجديد سينقذه من أمراضه واغترابه ويرتقي به إلى إنسانية جديدة.

(1) إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤسنة، ص 35.

2- فروم والنزعة الإنسانية:

يُعرف أن فروم اتخذ لنفسه مذهباً يتصف بالنزعة الإنسانية، هذه النزعة لم يكن فروم أول من قال بها وتبناها، فهي موجودة منذ القدم، والمطلع على أدبياته يلاحظ أنه يعود بها إلى الفكر اليوناني وإلى تعاليم الكتاب المقدس مروراً بعصر النهضة والتنوير حتى القرن العشرين. ولذلك فهو يعد حلقة ضمن السلسلة.

ولكن فيما يتعلق بشأنه هناك تمظهران لهذه النزعة: علم النفس والماركسية، وهو موجود فيهما معاً بحكم أنه عالم نفس وعالم اجتماع، سائداً بعلم النفس.

ظهر علم النفس الإنساني في أمريكا، ويعد هذا الظهور متأخراً لبعض الشيء، ومن أبرز مؤسسيه الأمريكي كارل روجرز Cal Rogers (1902-1987) وإبراهيم ماسلو Abraham Maslow (1908-1970) وللقيام لهذه النزعة الجديدة في علم النفس تأسست "الجمعية الأمريكية لعلم النفس الإنساني" ويعد فروم أحد المساهمين فيها، وفي أول اجتماع لها بتاريخ 28 أوت 1963 تقدم أحد الأعضاء ج.ف.أ. بوغنتال J.F.T Bugental بمحاضرة عنوانها "القوة الثانية في علم النفس". الترتيب الثالث لهذه القوة، أي علم النفس الإنساني يعني وجود قوتين سابقتين وهما المدرسة السلوكية والتحليل النفسي، يذكر أسماء المؤسسين لهذه القوة حيث يبرز اسم أريك فروم من بين هؤلاء. بعد العرض يخلص المحاضر إلى ذكر ما يسميه "المسلمات الخمس" لعلم النفس الإنساني، وهي كما وردت بقلمه.

- الإنسان من حيث إنسان، يتجاوز مجموع أجزائه لأن "شخص" وليس فقط "تعضي" organism. وفي هذا المنظور يكون "علم النفس الإنساني يهتم بالإنسان ... وما يميزه أكثر ويجعل منه كائناً فريداً" مقارنة بالكائنات الحية الأخرى.

- وجود الإنسان يكون في سياقه الإنساني

الطبيعة الفريدة للإنسان تعبر عن نفسها دائماً من خلال علاقاته ببني جنسه.

- "الإنسان كائن واع"

وهنا يخالف علم النفس الإنساني القول باللاوعي في تحليل النفس لأن اللاوعي هنا يعد "درجة من الوعي" رغم عدم الاعتراف بذلك من قبل التحليل النفسي.

- الإنسان يملك القدرة على الاختيار

"... من هذا يتبع أن الإنسان يملك القدرة على التجاوز وعلى التغيير..."

- الإنسان كائن قصدي

... القصدية التي لدى الإنسان تعد الأساس الذي يؤسس عليه هويته، ومن ثم هي

تميزه عن بقية الكائنات. (1)

ليس السياق مناسباً للخوض فيما إذا كانت هذه المسلمات postulates هي الوحيدة لدى المنتمين إلى هذا العلم الجديد، ولكن الأهم في هذا هو مدى حضور الفينومينولوجيا والوجودية اللتين اكتسحت أوروبا ثم بدأت تجد لها أتباعاً في أمريكا. وهذا يعني أن العلم عندما يقع في أزمة يلجأ إلى الفلسفة. وهذا شأن كل من المدرسة السلوكية والتحليل النفسي من وجهة أصحاب هذه القوة الثالثة طبعاً.

ليست النزعة الإنسانية هي الوحيدة التي تهتم بالإنسان ذلك أن المذاهب الأخرى هي الأخرى تهتم به، فالمدرسة السلوكية تهتم به رغم أنها لا توصف بالإنسانية. ولكن النزعة الإنسانية تنظر إليه نظرة مختلفة، هذه النظرة هي التي تجعل القائلين بها ينتقدون التيارات أو المدارس الأخرى التي تدرس الظاهرة الاجتماعية كالبنوية مثلاً أو تدرس الظاهرة السيكولوجية كمدرسة التحليل النفسي في اتجاهها الفرويدي.

عندما نحاول تتبع هذه النزعة في أعمال فروم نجد حضورها في أول عمل له هام له وهو "الهروب من الحرية" 1941، ليس هذا العمل أول ما كتبه ولكنه يعد أول عمل يحمل كثافة تنظيرية تعبر عن الوجهة الفلسفية التي تدشن للنزعة الإنسانية في أعمال فروم. ففي الافتتاحية من الكتاب أعلاه يكتب أن "الفرد هو الكيان entity الأساسي للسيرورة الاجتماعية social process".* وهنا يتحدث عن الفرد تعبيرياً بحكم تواجده في نسيج من العلاقات الاجتماعية حيث يعبر عن رغباته، نزواته، مخاوفه إلى غير ذلك من النشاطات التي تجلي مخزونه السيكولوجي.

(1) J.F.T Bugental, **The third force in psychology**, Journal of Humanistic Psychology 4(1), 1964, pp 13,24.

* لم يوفق المترجم العربي لهذا الكتاب عندما كتب "أن الذاتية الأساسية للعملية الاجتماعية هي الفرد..." لأن النص الأصلي لا يذكر هذه الذاتية.

بعد هذا الطرح الأنطولوجي الاجتماعي يصوغ أطروحة الكتاب: "إن أطروحة هذا الكتاب هي أن الإنسان الحديث بعدما تحرر من روابط مجتمع ما قبل الفردانية Pre-individualistic التي وفرت له الأمن وحدته، لم يحصل على الحرية في معناها الايجابي القاضي بتحقيق ذاته الفردية، أي التعبير عن قدراته الفكرية والوجدانية والحسية".⁽¹⁾

تتبلور هذه الفكرة في الأعمال اللاحقة لتكون هذه الحرية في معناها الايجابي هي عنوان النزعة الإنسانية.

ولكن إذا أولى فروم أهمية للفرد فليس معنى ذلك إهماله للمجتمع، فهو بحكم نشاطه التحليلي النفسي يتعامل مع الأفراد لكن هؤلاء ليسوا كيانات معزولة عن المجتمع. فهم يوجدون دائما في وسط اجتماعي معين حيث يتفاعلون معه. بل يمكن القول إن التفاعل بين الأفراد هو ما يولد المجتمع الذي لا يوجد من دونهم ولا يوجدون من دونه. وبحكم الطبيعة الاجتماعية للوجود الفردي فلا يمكن الحديث عن وجود فرد يختلف تماما عن الأفراد الآخرين، وإلا لتعذر التفاعل والتواصل، بل يستحيل حتى على المحلل النفسي، وهو أيضا فرد، أن يمارس عمله. والذي يجعل عمل المحلل النفسي ممكنا هو وجود المشترك بين أفراد المجتمع. ذلك ما يوضحه فروم نفس في كتابه "فن الاصغاء" الذي هو عبارة عن مجموعة من المحاضرات واللقاءات بين 1946 حتى 1980 التي جمعت لاحقا ونشرت بعد وفاته. يقول في هذا الكتاب: "لا يوجد إنسان غريب عن كل شيء في أنا طفل صغير، وأنا بالغ، وأنا قاتل، وأنا قديس، وأنا نرجسي، وأنا تدميري، لا يوجد شيء في المريض لا أملكه في ذاتي. ولا أستطيع أن أعرف عم يتحدث المريض وأنا أعيدته إلى ما يتحدث عنه لاحقا إلا أنني أن أستمع في داخلي تلك التجارب التي يكلمني المريض عنها".⁽²⁾

يكتب هذا الكلام في سياق العلاقة العلاجية تحت عنوان جزئي من الفصل السابع "الشروط المسبقة للمحلل النفسي" حيث ينصح فروم المحلل النفسي بألا يعتبر مريضه شخصا غريبا ومختلفا عنه تماما.

⁽¹⁾Erich Fromm, **Escape from freedom**, (Ny- Avon Books, 1941), p viii.

⁽²⁾إريك فروم، فن الاصغاء، تر: منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004، ص 100.

نبقى نتجول في أدبيات فروم حتى نثبت أن هذه النزعة تتخلل كتاباته وفي الوقت ذاته يبين كيف ولماذا يراها المخرج من أزمة الإنسان المعاصر، وهو لا يتقيد بالإنسان الغربي مادام مرامه هو الإنسان جمعاء. وفي هذا المقام يريد، من الناحية العلمية والفلسفية، انقاذ التحليل النفسي والماركسية، وذلك بمحاولة تبيان أن كلتا المدرستين تنطويان على هذه النزعة.

في الشاهد المذكور يوجه فروم كلامه إلى المحلل النفسي، ويوجه إلى أن يمارس عمله في سياق النزعة الإنسانية. ويؤكد هذا في مقال حول "النزعة الإنسانية والتحليل" حيث يكتب "كل فرد يحتوي الإنسانية كلها" ومن ثم فهو يعد تمثيلا لها، وعليه "فكل الناس متساوون، ليس في مواهبهم ونبوغاتهم Talents، بل في صفاتهم الإنسانية الأساسية".⁽¹⁾

إذن هناك ما تشترك فيها الأفراد من مشاعر سلبية وإيجابية كالحزن والفرح، ولكن هناك ما يختلفون فيها فالموهوب أو النابغة في الموسيقى قد لا يكون كذلك في فن الرسم أو الفن المعماري، ومن ثم إذا كانت النزعة الإنسانية تركز على المشترك فهي لا تهمل المختلف. ولكن بما أنها إنسانية فهي تركز على الإنسان الذي تحاول انقاذه وإخراجه من أزمته ويعرفها في المقال المذكور كما يلي: "النزعة الإنسانية، سواء في تمظهراتها المسيحية الدينية أو العلمانية اللادينية، تتصف بإيمانها بقدرة الإنسان على التطور إلى أعلى المراحل، وبوحدة الجنس البشري، وبالتسامح والسلم، وبالعقل والحب بوصفهما قوى تمكّن للإنسان من تحقيق ذاته ليصير ما يمكنه أن يكون To become what he can be".⁽²⁾ بعد هذا يعرج كعادته، على التاريخ محاولا إخبار قارئه أن هذه النزعة وجدت منذ القدم في الفكر اليوناني واليهودية والمسيحية مرورا بعصر النهضة والتنوير حتى القرن العشرين.

المنتبع لتعاريف فروم للنزعة الإنسانية يلاحظ أنها تضع الإنسان هدفها الأعلى والنهائي، ولكنه يلاحظ أنه، أي فروم، يبلور تصوره عنها ومن ثم نراه يضيف بعض النقاط سعيا فيه لجعل صياغته أكثر شمولية وإظهار رسالته المتمثلة في أن هذه النزعة هي الوحيدة التي تنقذ الإنسان مما هو فيه من أزمة. ففي عمله الموسوم بـ "ينبغي أن تكونوا مثل الآلهة: تأويل جذري للعهد القديم وراثته (1966) تراه يتحدث عن "النزعة الإنسانية الراديكالية" التي من

⁽¹⁾ Erich Fromm, **Humanism and psychology**, in Contemporary Psychoanalysis, 1:1 (1964), p 70.

⁽²⁾ Ibid, p 69.

خلالها يقترح تأويله للكتاب المقدس لنستمع إلى ما يقوله: "إن تأويل الكتاب المقدس الوارد في هذا الكتاب هو ذلك [المستمد] من النزعة الإنسانية الراديكالية. وهذه النزعة تؤول إلى فلسفة عامة وهي فلسفة تركز على قراءة الجنس البشري وعلى قدرة الإنسان على تطوير ملكاته ليصل إلى الانسجام الداخلي وإلى تأسيس عالم يسوده السلم. إن النزعة الإنسانية تعتبر أن غاية الإنسان هي الاستقلال، وهذا يتضمن اقتحام الخيالات Fictions والأوهام Illusions لبلوغ وعي تام بالواقع. ولتضمن زيادة على ذلك اتخاذ موقف شكي تجاه استعمال القوة لأن هذه -كما بين التاريخ ومازال يبين ذلك- هي التي صنعت الخوف وهيأت الإنسان ليسلم بالخيال Fiction على أنه واقع، والخداع على أنه حقيقة ومن ثم حرفت Warped عقله ووجدانه".⁽¹⁾

ما نلاحظه في هذا الشاهد هو أولاً: إضافة كلمة "الراديكالية" أو الجذرية لنزعة الإنسانية، وهذه الإضافة تظهر هنا لأول مرة. ونلاحظ ثانياً توسيع هذه النزعة لتشمل المجال الديني. يظهر هذا من عنوان الكتاب حيث يخصص فصلاً منه لتحليل "مفهوم الله" ثم فصلاً آخر حول مفهوم الإنسان، وكأنني به يستعيد الطرح الأنثروبولوجي الذي عرف به "لودفيغ فويرباخ" الذي عرف بأنسنة الإله. ففي هذا الكتاب يقدم فروم شرحاً مفصلاً للتطور التاريخي الاجتماعي لمفهوم "الله" و"الإنسان" ووصفاً للأساس التجريبي الكامن خلف التجربة "الدينية" كما يعرض، بتوسيع الاختلاف الشديد the stark disparity بين هذا الفكر والسياسات الصهيونية لدولة إسرائيل.⁽²⁾

سنؤجل الحديث عن موقف فروم من دولة إسرائيل لاحقاً بعد أن بينا باختصار محاولة فروم أنسنة التحليل النفسي الفرويدي وأنسنة الدين نعود الآن إلى ماركس. تعد الماركسية من الفلسفات الكبرى التي اكتسحت الساحة الفكرية في أوروبا إن على المستوى الفكري أو على المستوى السياسي، هي الفلسفة الوحيدة التي تشكلت في ظلها أحزاب سياسية نجحت إلى حد كبير في نقل أفكار ماركس -كما فهمتها هذه الأحزاب طبعاً- إلى الواقع السياسي الاجتماعي.

⁽¹⁾Erich Fromm, **You shall be as God**, A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition, (NY: Ballentine Book, 1966, pp 14-15.

⁽²⁾Kieran Durkin, **The Radical Humanism of Erich Fromm**, Palgrave Macmillan, 2014, p 37.

المعروف من تجربة جدلية القراءة أن النص، أي النص الذي ينتجه المؤلف، عندما ينتقل إلى المتلقي أي القارئ، يعرف حياة أخرى. هذه الحياة الأخرى تجعل النص يتخذ ألوان أخرى أشكالا لم يكن صاحب النص يتوقعها، وينطبق هذا على النص الماركسي وغيره من النصوص. ومن ثم يمكن بأن المؤلف يقذف بنصه نحو المجهول حتى عندما يقع تحت رحمة القارئ. هل ماركس الحقيقي هو ماركس الماركسية السوفياتية؟ أم هو ماركس التوسير الذي أحدث شرخا بين ماركس الشاب وماركس الكهل (العلمي)؟.

السؤال من هو ماركس الحقيقي؟ لا يستطيع الإجابة عنه أحد، ربما حتى ماركس نفسه لأن الإجابة تقتضي قراءة النصوص التي ألّفها هذا الفيلسوف، وبما أن القراءة، أية قراءة، لا تكون إلا ملونة باللون الذي يضيفه عليها القارئ فإنها لا تكون إلا تأويلا، وهنا ندخل في عمل هرمينوطيقا النصوص.

ظهرت الحاجة إلى إعادة القراءة لماركس ربما نتيجة للتجربة الاشتراكية التي تجسدت في روسيا بعدة ثورة (1917) من المآسي التي عانت منها الماركسية في صورتها السوفياتية المحاكمات الشهيرة التي كان روادها ستالين سنة 1936، والتي أدت إلى اعتقال الكثير من فعاليات الثورة المذكورة أعلاه، والتي قضت بإعدام أغليبتهم، من هؤلاء الكاتب والناشط السياسي نيكولا بوخارين (1888-1838) واغتيال ليوتورتسكي في مكسيكو سنة 1940 بأمر من ستالين مباشرة.

انتشرت الفكرة بين المفكرين الأوروبيين أن التجربة السوفياتية ليست هي الصورة الحقيقية للماركسية، وعليه ظهر التمييز بين الماركسية السوفياتية والماركسية الغربية، وكان كتاب ج.لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي" 1923 وكتاب كارل كورش Karl Korsch "الماركسية والفلسفة" (1923) من النصوص المؤسسة لهذه الرؤية المختلفة، غير أن التسمية نفسها ظهرت على يد ميرولوبونتي في كتابه "مغامرات الجدل 1955" وتحديدا في الفصل الثاني منه الذي يحمل عنوان "الماركسية الغربية".

لا يمكننا الولوج في هذا المضمار الفكري، أي النزعة الإنسانية، لأنه معقد وله تاريخ طويل جعله ينفذ إلى اهتمامات الإنسان في الفن والأدب والدين والفلسفة ... الخ، ما يهمنا في هذا المقام هو حضور هذه النزعة في الماركسيين حتى هذه ليست بالأمر البسيط، ذلك

أن الماركسيين الإنسانيين أكثر، لذلك نحاول رصد موقف إريك فروم الذي حمل لواء هذه النزعة في كل موضوع اهتم به.

ولكن قراءة فروم وتميزه تكمن في محاولة إيجاد المشترك بين فرويد وماركس من وجهة نظر هذه النزعة، ويضاف إلى أنه عالم اجتماع بحكم التكوين العلمي، فهو قد أنجز أطروحة الدكتوراه سنة 1922 حول القانون اليهودي كما صاغه التلمود، وكان ذلك بإشراف ألفرد فيبر. كما أنه محلل نفساني بالممارسة. لذلك نجد فرويد وماركس حاضرين في طبيعة عمله، وتقديرا لهذين العالمين نراه يكتب سنة 1966 مقالا بعنوان "الماركسية التحليل النفسي والواقع".⁽¹⁾

لقد ألفت خلال الخمس والثلاثين سنة الأخيرة أعمالا كثيرة حيث أردت (...) أن أبين، ليس فقط وجود نقاط التقاء بين الماركسية والتحليل النفسي، بل وجود اعتماد متبادل But interdepend ويعود ذلك في رأيه إلى كونها لم يهتم بالأعراض الخارجية للظاهرة المدروسة بل بـ "القوى" الكامنة ورأى الظاهرة لذلك يواصل قائلا متخذًا موقفا نظري هاما: "التحليل النفسي هو الصورة العلمية الوحيدة لعلم النفس، كما أن الماركسية هي الصورة العلمية الوحيدة لعلم الاجتماع"⁽²⁾. لأن معرفة القوى forces الكامنة وراء الظاهرة تجعلنا نقدم التفسير الصحيح والفهم الصحيح لها، ومن ثم يكون التنبؤ بما يحدث مستقبلا ممكنا، وهذه تعد من الممارسة العلمية التي تطمح إليها العلوم الاجتماعية. ينبغي أن لا ننسى أن النقاش حول علمية العلوم الاجتماعية كان قد بدأ منذ فترة منذ زمن دوركايم وماكس فيبر.

علاقة فروم بالماركسية معقدة، فهو يعد، مع هريبرت ماركوز ورايخ Reich (1897-1957) رواد المحاولة التوليفية بين فرويد وماركس. ولا سند في أن أهم عمل له في هذا السياق هو كتابه "مفهوم ماركس للإنسان" 1961 وهو العمل الذي ظهرت فيه ترجمة مخطوطات ماركس 1844 لأول مرة، الترجمة كانت توم بوتومور Tom Bottomore، وكان ذلك بطلب من فروم. عنوان الكتاب هو عنوان للنزعة نفسها، ويتضح ذلك عندما يقرر فروم أن هذه المخطوطات أو الأعمال المبكرة الأولى وهي حجة أصحاب النزعة الماركسية الإنسانية تعبر بحق عن فلسفة ماركس. هذا ما يؤكده في افتتاحيته. "إن المسألة المركزية

(1) Marxists, org, **Archive/ Fromm/ works**, 1966, psychoanalysis.

(2) Ibid.

في فلسفة ماركس، والتي تعد المخطوطات السياسية والاقتصادية التغيير الأكثر تفصيلاً لها، هي وجود الإنسان الفرد الحقيقي الذي يعد وجوده هو ما يمثل، والذي تتكشف طبيعته وتتجلى في التاريخ⁽¹⁾. وبما أنه ليس الوحيد الذي يقدم قراءة معينة لماركس فقد خصص الفصل الأول من كتابه المذكور لمحاولات تشويه تصورات ماركس عارضا إياها تحليلاً ونقداً* ثم يقدم طرحه الإنساني علماً بأنه الوجه الحقيقي لماركس: "إنه من الأهمية بمكان أن تظهر الفكرة الأساسية لماركس الإنسان يصنع تاريخه الخاص، إنه صانع ذاته (...). إنه يتوالد أو يتكاثر عبر مسار التاريخ، إن العامل في مسار هذا التكاثر الذاتي يكمن في علاقة ذلك بالطبيعة. لقد ارتبط الإنسان أو قيد في بداية تاريخه بطريقة عمياء إلى الطبيعة. ولكن أثناء مسار التطور الحاصل استطاع أن يحول Transformes علاقته ومن ثم علاقته بنفسه"⁽²⁾. هذا -كما يقال- غيظ من فيض، ذلك أن لا يشح عن قرائه في ذكر البعد الإنساني في فلسفة ماركس، ولعل الشاهدين المذكورين يكفيان للتدليل على ذلك، والاستنتاج البسيط من الشاهدين هو:

- الأعمال المبكرة لماركس تمثل جوهر فلسفته.

- هذه الفلسفة ذات نزعة إنسانية.

الاعجاب بكل من فرويد وماركس يعود إذن إلى قدرتهما على اكتشاف القوى الكامنة وراء الظاهرة النفسية والظاهرة الاجتماعية. هذه القوى لم يكن قد تم اكتشافها من قبل، وبالتالي لم يكن تفسير الظواهر تفسيراً علمياً يجعلنا نفهم لماذا حدثت هذه الظاهرة أو تلك. المعروف عن فروم، كما يتحدث هو عن نفسه في كتابه "بعيدا عن سلاسل الوهم"، تعرفي على ماركس وفرويد (1962)، أنه نشأ في عائلة يهودية ملتزمة بالطقوس التلمودية بحكم تكوينها العقدي وبحكم تعلمه معتقدات اليهودية. وما عزز هذا التكوين هو أنه كان محاطاً ببعض الرهبان، من هؤلاء راهب يدعى نهمان نوبل Nehman Nobel الذي تتلمذ على يد هرمان كوهن Herman Cohen مؤسس الكانطية الجديدة بماربورغ Marburg.

(1) Erich Fromm, **Marx, Concept of man**, (Ny: continuum 2004), 1st ed, 1961, p V.

* من ذلك تأويل فكر ماركس باسم المادية أو أن ماركس لا يعير للفرد ولا للقيم الروحية.

(2) Ibid, p15.

يذكر فروم تفاصيل كثيرة في الكتاب المذكور، وما عاشه من بعض المآسي، ولكن الحدث الأكبر الذي أثر في حياته هو الحرب العالمية الأولى.⁽¹⁾ تكوينه الديني والتزامه بطوقسه لم يكن كافيا لفهم ما حدث. لقد صار شغوبا بالسؤال، كيف تكون الحرب ممكنة؟ وبرغبته في معرفة "لا عقلانية السلوك الجماعي الإنساني" هذا الوضع جعله يشك في كل الايديولوجيات القائمة، ولكن جعله أيضا يحاول أن يفهم الفرد، المجتمع وهو ما أدى به إلى أن يقرأ بشغف أعمال ماركس وفرويد مقتنعا به وجد الاجابات في أعمالهما.⁽²⁾

كتابات فروم، وكذلك كتابات الكثير من جيله، تفهم في سياق التحولات السياسية والاجتماعية لأوروبا، والحربان العالميتان كشفتا النقاب عن أوهام الحداثة أو خداعاتها لأنها لم تف بوعودها. في هذا السياق يؤلف فروم كتاب "أن تملك أو أن تكون؟ To Have or to be (1976) وهو آخر عمل نشره في حياته، وهو يعد امتدادا لكتابه "المجتمع السوي"، "وثورة الأمل"، كما يذكر ذلك في افتتاحيته على غير ما اعتدناه في الكتب بأن مقدمة هذا الكتاب الأخير تحمل عنوانا وهو: "الوعد الكبير، فشله [أفراح] وبدائل جديدة" فيما يكمن هذا الوعد؟ إنه يكمن في "التقدم اللامحدود - الوعد بالسيطرة على الطبيعة، بوفرة الماديات بأكبر قدر من لأكبر عدد من [اليأس]، بحرية فردية من دون عوائق"⁽³⁾ كل هذه سايرت أحلام الكثير من الأجيال من "بداية العصر الصناعي" بعد هذا يتساءل: لماذا فشل الوعد الكبير؟ يعود ذلك إلى أن الوعد الكبير أو العظيم (Great) نشأ في أحضان المنظومة الصناعية لأوروبا. هذه المنظومة تقدم على عقد متين أو فكرتين سيكولوجيتين: الأولى: أن الهدف من الحياة هو السعادة التي فهمت على أنها تحقيق أكبر قدر من اللذة للفرد بصرف النظر من المجال الذي نكون فيه والثانية يعود فشل هذا الوعد إلى الأنانية و"الجشع" وهو ما يحتاجه النظام القائم حتى يواصل القيام بوظائفه، ما يمكن فهمه من هذا أن المنظومة الصناعية، في سياقها السياسي والاجتماعي، يتبنى المذهب النفعي، وإن كان فروم لم يصرح بذلك.

⁽¹⁾Erich Fromm, **Beyond the chains of illusions, My Encounter with Marx and Freud**, (Ny: continuum 2009), 1st ed, 1962, p 3.

⁽²⁾Ibid, p 5.

⁽³⁾Erich Fromm, **To have or to be**, (Ny: continuum 2008), 1st ed, 1976, p 1.

بعد هذا يحدد فروم المآسي التي أحدثها الوعد الكبير الكاذب، وما ذلك إلا لأن النظام لم يكن يركز على الإنسان بل على نمو النظام وحمايته، من هذه المآسي الأخطار على البيئة، أحداث شرخ كبير بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة بجعل الأفراد عجالات صغيرة في الآلة البيروقراطية بدل أن يجعلهم أحرار حقيقيين.

ويواصل فروم في ذكر اخفاقات الوعد العظيم، فإذا كان لا ينكر التقدم الحاصل على المستوى المادي واستفادة الإنسان من ذلك فهو ينكر أن يكون في مصلحة الإنسان الحقيقة من منظور النزعة الإنسانية التي يتمناها والتي قدمنا تعاريفه لها فيما سبق، وفي هذا السياق يكتب: "الاشباع اللامحدود لكل الرغبات لا يؤدي إلى الرفاء، ولا يعد طريق إلى السعادة أو حتى إلى اللذة القصوى.

- الحلم بأن نكون مستقلين وسادة على أنفسنا انتهى عندما استيقظنا على حقيقة أننا صرنا عجالات صغيرة في الآلة البيروقراطية.

- التقدم الاقتصادي بقي مقتصرًا على الأمم الغنية مما جعل البون بين هذه الأمم الفقيرة يزداد اتساعًا.

- التقدم التقني نفسه تسبب في وجود أخطار أيكولوجية وأخطار الحرب النووية، وكل منها أو هما معا يمكن أن يضعنا نهاية للحضارة كلها وربما الحياة كلها"⁽¹⁾.

هذه المسحة التشاؤمية تخلل كتابات فروم كلما تعلق الأمر بالحديث أنه مجتمع أفسد الطبيعة البشرية بدل أن يعمل على تنميتها وتطويرها تحقيقًا لإنسانية الإنسان. لكن ما هي الطبيعة البشرية عند فروم؟.

عندما يتحدث فروم عن المجتمع الصناعي فهو لا يقصد تصويره على المجتمع الرأسمالي بل يضع في تصويره المجتمع الاشتراكي الذي عاشه، والذي يعود انحرافًا عن اشتراكية ماركس، ما يتضح ذلك في انتقاد القراءات المشوهة لماركس، وهذه المسألة كنا قد تطرقنا إليها سابقًا.

⁽¹⁾Erich Fromm, **To have or to be**, p 2.

التشوهات أو الانحرافات التي وقعت في تاريخ البشرية لم تكن صدفة بل كانت لها شروط، وحتى منظورها، وهنا يتعلق الأمر بالنظر إلى الطبيعة البشرية التي كثرت حولها النظريات، وفروم يعالج هذه المسألة في أكثر من مكان، ولكن غالباً ما يركز الباحثون على كتابه "الإنسان من أجل ذاته" 1947 Man for his self. العنوان الفرعي للكتاب "بحث في سيكولوجية الأخلاق" يفهم منه أنه بحث في الأخلاق كما تفهم عادة، وهي فضاء بحثي يتناول مفاهيم مثل "الحرية" "الواجب" "الخير" "الشر" "الإرادة" ... الخ، ولكن عند الاطلاع عليه نجد عمله أقرب إلى النهج الأفلاطوني الأرسطي حيث الحديث اللذة، الألم، الطبع، وعليه كان لديه تداخل بين الأخلاق وسيكولوجية الأخلاق وفلسفة الأخلاق، وهي تميزت تهتم بها الفلسفة التحليلية التي كانت ومازالت هي الفلسفة المهيمنة على الثقافة الأمريكية والانجليزية، وهذا دون أن ننكر الاهتمام الكبير بالفلسفة الأوروبية التي ازداد الاهتمام بها على مر العقود.

كل كتابات فروم تدور في فلك المجتمع الصناعي، ومن ثم اعتبارها تعاليق حول حياة الإنسان في هذا المجتمع الذي يكرهه، لماذا ذلك؟ في أحد كتبه "في كينونة الإنسان" on being Human وهو عبارة عن جمع نصوص لم تنشر في حياته نقرأ عنوان الفصل الثالث "ما لا أحبه في المجتمع المعاصر" what i do not like in Contemporary society حيث يكتب ما يلي: "كل الأشياء التي لا أحبها هي أوجه متعددة ببنية المجتمع الصناعي الحديث ... والتي يأتي في مقدمتها كون كل شيء وتقريباً كل فرد هو للبيع، وليست السلع والخدمات فقط، بل كذلك الأفكار، الفن، الكتب، الأشخاص، القنوات، الإحساس، الابتسامة، كل هذه تحولت إلى سلع".⁽¹⁾

المجتمع الصناعي الحديث شيئاً كل شيء حتى الإنسان كيف لنا أن نطمئن على إنسانيتنا في مجتمع صار لا إنسانياً؟ ما مآل الطبيعة البشرية أو ماهية الإنسان في مجتمع عملت مؤسساته على تشيئها؟.

⁽¹⁾Erich Fromm, **On being Human**, (Ny: London continuum 2005), p p 38-39.

ينبغي أن لا يغيب عنا أن فروم يكتب في زمن الحربين العالميتين، وما انجر عن ذلك من مآسي، هاتان الحربان تعبران عن افرازات المجتمع الصناعي وآليته الإيديولوجية، هذا المجتمع جعل الناس "مستهلكين لا يملكون من فرديتهم إلا القليل" كما جعلهم يخضعون "لسلطة مجهولة بينما هم يعانون من وهم كونهم أحرار لا يخضعون لأية سلطة".⁽¹⁾ هذا الوضع هو الذي قضى على طموح الإنسان في أن يصير فردا، لكنه في الواقع صار ذرة قلقه يقذف بها هنا وهناك" لأنه لم يعد من أولويات المجتمع أو المنظومة الصناعية، وبدلا من ذلك صارت الأولويات هي الموازنة، التحكم والمحاسبة"، وبمقتضى هذه الأولوية يكون السؤال هو "ما هو الأمر الجدير بالاهتمام؟ ما الذي يحقق الربح؟".⁽²⁾

يبدو أن الرسالة التي يريد فروم إيصالها إلى القارئ أن الاهتمامات بالإنسان، من حيث هو إنسان التي ظهرت في بعض المحطات التاريخية، والتي تمثل حسب رأيه بعض التجليات للنزعة الإنسانية قد قضى عليها، المجتمع المعاصر الذي اتخذ اتجاهها معاكسا تماما، إذ بدلا من أن ينمي إنسانية الإنسان راح يضع برامج لتطوير الأسلحة النووية واستعملها، كما تم ذلك في الحرب العالمية الثانية. ولم يقتصر ذلك على العالم الرأسمالي، فالعالم الاشتراكي نفسه انتهج هذا النهج، هذا الأخير اعتقد خطأ أنه يطبق الاشتراكية كما نظر لها ماركس، ولكنه في الواقع حرفها ولم يعد بذلك مختلفا من النظام الرأسمالي. والنتيجة هي أنه لا النظام الرأسمالي، لا النظام الاشتراكي احترام الطبيعة البشرية بل داسها، واستغل خدمة للفئات المستفيدة فيه. والغريب في الأمر أننا نجد تنظيرا للطبيعة البشرية للمجتمع الحديث ولكنه تنظير يشوه هذه الطبيعة.

لقد تم تشويه ماركسية ماركس عندما تم التركيز على الجانب المادي الاقتصادي، والنظر إلى الإنسان من هذه الزاوية، ثم أحداث شرح داخل المنجز الماركسي يصعب تجاوزه وهو الشرح المعروف بين ماركس الشاب وماركس الكهل، بين الرومانسي والعلمي، وهي نقطة سبقت الإشارة إليها. أما عن فرويد فقد سبقت الإشارة إليه أيضا لكننا نضيف نقطة بالغة الأهمية من الناحية الفلسفية، وهي قول فروم: "إن التحليل النفسي، في محاولته إقامة علم النفس بوصفه علما طبيعيا، قد ارتكب خطأ في فصله علم النفس عن مشكلات الفلسفة

⁽¹⁾Erich Fromm, **On being Human**, pp 22-23.

⁽²⁾Ibid, p 21.

والأخلاق، فقد تجاهل أن الشخصية البشرية لا يمكن فهمها إلا إذا نظرنا إلى الإنسان في كليته التي تتضمن الحاجة إلى العثور على جواب عن السؤال عن معنى وجوده واكتشاف المعايير التي ينبغي أن يعيش وفقا لها"⁽¹⁾ هذا الحكم السلبي كان فروم قد عبر عنه سنة 1936 قائلا "المشكلة في علم النفس والعلم الاجتماعي هي ذلك التداخل الجدلي بين العوامل الطبيعية الاجتماعية لقد أخطأ فرويد عندما أسس علم النفس كلية على العوامل الطبيعية".⁽²⁾

ويمكننا أن نعمم هذا النقد على الفضاءات البحثية الأخرى المتعلقة بالشأن الإنساني ذلك أن إبعاد البعد الفلسفي باسم النهج العلمي المقتدي بمنهجية العلوم الطبيعية هو إبعاد البعد الفلسفي من الظاهرة الإنسانية المدروسة لأن الفلسفة كانت دائما تعبر عن انشغالات الإنسان وتساؤلاته، فإذا لم يستطيع الباحث الاجتماعي فهم الإنسان في الكلية، التي يتحدث عنها فروم فالخطأ ليس في الفلسفة بل في قصور النظر المنهجي للباحث الاجتماعي.

لقد سبق لفروم أن ذكر هذا المأخذ على التحليل النفسي الفرويدي، وإن كان الصيغة تختلف ففي كتابه "المجتمع السوي" يعترف بقوة الدافع الجنسي، لكن هناك قوى أشد تأثيرا منه، وهي التي تنشأ عن شروط وجوده "أي الوضع الإنساني Human situation".⁽³⁾ هذا الوضع يشير إلى فقدان الإنسان وحدته مع الطبيعة، وهذا نتج عن تطور عقله، وبمقتضى ذلك صار الإنسان "لا يستطيع أن يعيش حياة ساكنة لأن تناقضاته الداخلية تدفعه إلى البحث عن توازن جديد وعن انسجام جديد تعويضا له عن الانسجام المفقود مع الطبيعة"⁽⁴⁾، لكن إذا كانت هذه التناقضات الداخلية تجد أصولها في "الوضع الإنساني" فهذا يعني أنها لا تنشأ من الإنتاج الاجتماعي، وهذا سيجعل فروم يذكر لاحقا إن الطبيعة الإنسانية ليست متغيرا اجتماعيا على وجه الإطلاق، وهذه مسألة نقدية نتعرض لها بعد قليل.

(1) إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، تر: محمود منفذ الهاشمي، ط1، 2007، ص 40، الترجمة معدلة.

نقلا عن:

(2) Kevin Anderson, **Fromm & Marxism**, logos journal.com/essue-6-3/ Anderson.htm

(3) Erich Fromm, **The sane society**, p 27.

(4) Ibidem.

3- الطبيعة البشرية:

لقد تناول فروم مسألة الطبيعة البشرية في أكثر من عمل، وفعل الشيء نفسه مع مواضيع أخرى حتى يخال القارئ أن فروم في الحقيقة ألف كتابا واحدا فقط، وذلك نظرا إلى التداخل النصي بينهما، وهذا الكتاب الواحد هو حول النزعة الإنسانية. وبالنسبة إلى موضوعنا علينا تناول كتاب "الإنسان من أجل ذاته" حيث يقدم طرحين للطبيعة البشرية:

الأول طرح المفكرين التسلطيين Authoritarian Thinkers والثاني طرح المفكرين التقدميين Progressive Thinkers. الطرح الأول يرى أن الطبيعة البشرية ثابتة لا تتغير، غير أن المسكوت عنه في هذا الطرح هو أنه يدعم "الإثبات أن أنظمتهم الأخلاقية ومؤسساتهم الاجتماعية هي بالضرورة غير قابلة للتغيير، لأنها مبنية على الطبيعة المزعومة للإنسان، ومهما يكن فإن ما عدّوه طبيعة الإنسان كان انعكاسا لمعاييرهم - مصالحهم - وليس نتيجة البحث الموضوعي"⁽¹⁾. معنى هذا أن القوي بثبات طبيعة بشرية منيعة من التغيير هو قول ايديولوجي الغرض منه الإبقاء على الوضع القائم الذي يخدم مصالح الفئات المهيمنة في المجتمع.

إذا كان الطرح الأول بمثابة الأطروحة فإن الطرح الثاني يكون بمثابة نقيض الأطروحة، فإذا ذهب الطرح الأول إلى القول ثبات الطبيعة البشرية فإن الثاني يقول بالتكيف* الدائم والمحدود لهذه الطبيعة. غير أن هذا الطرح ليس أكثر حظا من سابقه. لأنه يؤدي "إلى نتائج غير مرضية"، لأن الإنسان في هذا الوضع يختزل إلى كائن متغير في سياق التغيير اللامحدود لمتغيرات المجتمع اللامتناهية، أي "لعبة تحرك خيوطها الترتيبات الاجتماعية" دون أي اعتبار لقدرات الإنسان التي يمكن أن تكون رد فعل لعبث المتغيرات التي تعبت بالإنسان، وعليه يقدم فروم ملاحظة نقدية هامة جدا. عندما يقول "إذا لم يكن الإنسان إلا انعكاسا للنماذج الثقافية فلن يكون بالإمكان أن ينتقد أو يحاكم أي نظام اجتماعي من وجهة

(1) إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، ص ص 55-56.

*يستعمل فروم كلمة Malleability التي استعملها المترجم العربي إلى "التطريق" التي تعني تحويل شيء معدني عن طريق الطرق بالمطرقة من شكل إلى آخر وهذه الترجمة ترجمة حرفية، ولكن من معانيها أيضا تكيف الإنسان من حالة إلى حالة أخرى عن طريق التأثير والمراقبة، وهو المعنى المقصود.

نظر حسن حال الإنسان مادام لن يكون ثمة مفهوم لـ "الإنسان".⁽¹⁾ معنى هذا أن الطرح القائل بالتغير الدائم اللامحدود للطبيعة البشرية يحول دون قيام أي معيار نقدي يجعلنا نحتكم إليه في النظر إلى أي نظام اجتماعي وبالتالي يكون كل شيء يساوي مع كل حتى أن نكون أمام عدمية المعايير، وإذا كان الأمر كذلك حقا فإن معايير الحق والباطل، الخير والشر لن تكون ذات جدوى، وقد يؤدي هذا استباحة كل شيء، وهذا يستحيل الحديث في طبيعة بشرية أو قيم الخير والشر ... الخ.

على الرغم مما قيل حتى الآن حول نقد العرضين السابقين الذكر فلو سألنا فروم "ما هي الطبيعة البشرية إذن؟ لما وجدنا إجابة شافية، فهو لا يستطيع أن يجيب عن السؤال بتعريف محدد رغم أنه يريد أن يؤكد أنها موجودة ويقترح علما لها يسميه "علم الإنسان" the science of man وهو يذكر في حاشية الصفحة أنه يستعمل هذا المصطلح في معنى أوسع في المعنى المتعارف عليه بالنسبة إلى "الانثروبولوجيا".⁽²⁾

على هذا العلم الذي يقترحه فروم أن يسلم بوجود موضوعه، وهو الإنسان، وبوجود طبيعة خاصة⁽³⁾ به تجعله يتميز عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى، ورغم أن هذا العلم يسلم بهذا الوجود فهذا لا يعني أنه يملك صورة متكاملة عن طبيعة الإنسان ويتخذها نقطة انطلاق^(*) but this science does not start out with a full and adequate picture of what human nature is ... ما دام ينبغي أن يكون "التعريف المُرضي لموضوعه غايته وليس مقدمته".⁽⁴⁾ ومع ذلك فهناك بعض الملامح الايجابية جعلت فروم يقر بوجود طبيعة بشرية، من ذلك قوله: "ليس الإنسان ورقة فارغة يمكن أن تكتب عليها الثقافة نصها بل إنه كائن مزود بطاقة ومركب بطرق معينة، وبينما هو يكيف نفسه، يقوم برد فعل تجاه الشروط الخارجية بطرق خاصة يمكن تمييزها".

(1) إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، ص 56.

(2) Erich Fromm, **Man for himself**, p 20, note 04.

(3) Ibidem.

(4) Ibid, p 23.

فروم: لكن هذا [لا] ينطلق من صورة كاملة ومناسبة لما هي عليه الطبيعة البشرية.
المترجم العربي: لكن هذا العلم ينطلق بصورة كاملة وراقية لما عليه الطبيعة، ص 58.
*إهمال أداة النفي تغيير المعنى كلية.

ردود الأفعال هذه تعد من صميم الطبيعة البشرية، وهي تعد مكونا لطبيعته تجعله يختلف على الأقل من حيث الدرجة، عن بقية الكائنات الأخرى.

لا ينكر فروم التغير والقدرة على التكيف والتشكل الدائم للإنسان، ولكن ينكر أن مجرد الإنسان من كل مقوماته الفطرية التي تجعله يقاوم العوامل التي تحاول استباحته خدمة للنظام القائم، ومهما فعل هذا الأخير فلن يستطيع أبدا -حسب فروم- أن يجرد الإنسان من إنسانيته ما دام هذا الكائن يحمل انطولوجيا عنصر المقاومة: "يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه مع كل نموذج ثقافي تقريبا، ولكن إذا كان ذلك يناقض طبيعته فإنه ينمي اضطرابات انفعالية ذهنية تجبره في الأخير على تغيير هذه الأوضاع مادام لا يستطيع تغيير طبيعته"⁽¹⁾. يعني هذا أن طبيعته يمكن أن تتقلب في أي شكل ثقافي مهما ارتقى أو انحط، لكن هذا لا يجعل منه أحد المتغيرات الاجتماعية ليس إلا لأن هذا الرأي الذي سبقت الإشارة إليه، والذي قال به -حسب فروم- التقدميون يضيف في النهاية إلى نفي أي خاصية للإنسان تحفظ له هويته من حيث هو إنسان.

نعود إلى السؤال الذي طرحنا في فقرة سابقة: ما هي طبيعة الإنسان عند فروم؟ نعود لبعض الشواهد التي قدمتها شرحا لمفهوم الطبيعة البشرية إلى كتابة "الإنسان من أجل ذاته" (1947)، ولا تخلو الكتابات اللاحقة من النظر في هذا المفهوم، من ذلك ما قاله في بعض كتبه المتأخرة، وأعني كتابة "تشریح التدميرية البشرية" (1973) حيث يذكر قارئه بأن الإنسان هذا الكائن الوحيد الذي ينتابه الشعور بالضيق، وبأنه "مطروود من الفردوس" وهو "الوحيد الذي يكون وجوده مشكلة له وعليه أن يحلها ولا يستطيع الهروب منها" إنه يعاني الانفصام عن الوحدة مع الطبيعة، وهي مسألة كنا قد عرضنا لها. وفي حالة التيهان هذه "لا يستطيع العودة إلى حالة الانسجام مع الطبيعة ما قبل الإنسانية ولا يعرف إلى أين يصل إذا تقدم"⁽²⁾.

(1) Erich Fromm, *Man for himself*, p 23.

(2) إريك فروم، تشریح التدميرية البشرية، تر: محمود منفذ الهاشمي، ج1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 20 ص 351.

صار الإنسان إذن يعيش حالة توتر بين استحالة العودة وجهل المصير، ولا يكون من نتيجة ذلك إلا أحداث خلل في التوازن يسميه فروم "التناقض الوجودي" الذي يميز الإنسان عن الحيوان. لقد أسهب فروم في ذكر تفاصيل عن هذا الوضع اللازم للإنسان ليصل إلى موقف نظري أكثر تكاملاً مما عرضناه حتى الآن "ونفترض هذه الاعتبارات فرضية حول مسألة كيف تعرف ماهية الإنسان أو طبيعته، وأنا أرى أن طبيعة الإنسان لا يمكن أن تعرف على أساس صفة مميزة خاصة، كالحب أو الكره، أو العقل، أو الخير، أو الشر بل على أساس التناقضات الأساسية التي تميز الوجود الإنساني ولا حضورها في الانقسام الوجودي بين الغرائز المفقودة والإدراك الذاتي. والصراع الوجودي للإنسان يحدث بعض الحاجات النفسية المشتركة عند كل البشر، وهو مرغم على التغلب على رعب الانفصال، والتحير والضياغ، وعلى إيجاد أشكال جديدة من وصل نفسه بالعالم لتتيح له الشعور أنه في وطنه، وقد تكون هذه الحاجات النفسية وجودية لأنها كامنة في شروط الوجود الإنساني في نفسها، وهي مشتركة عند كل البشر وتلبيتها ضرورة لبقاء الإنسان سليم العقل ضرورة تلبية الدوافع العضوية لبقائه حياً"⁽¹⁾. الانفصال عن الطبيعة والتناقضات الوجودية التي ذكرها فروم هي أعراض الوضع الإنسان الاغترابي في المجتمع الرأسمالي هذه الحالة يحكم عليها بمفهوم الاغتراب الذي يصفه بأنه "مرض الإنسان المعاصر"⁽²⁾.

الاغتراب وضع يعيشه في المجتمع الذي يفقد فيه الإنسان إلى الحرية والتغيير الحر الذي يحرر الذات من هيمنة مؤسساته إنه وضع جعل الإنسان مجرد شيء أو أداة أو عجلة صغيرة في آلة ضخمة. وتزداد بشاعة هذا الوضع في المجتمع الصناعي الرأسمالي خاصة. هذه الحياة الشنيئة تجعل الإنسان "يفتقر إلى الإحساس بالذات، وهذا الافتقار إلى الذات يخلق قلقاً عميقاً، والقلق العميق الذي تحدثه مجابهته لهاويه العدم أشد ازعاجاً حتى من عذابات جهنم"⁽³⁾.

⁽¹⁾ إريك فروم، تشریح التدميریه البشريه، ص 353 مع التعديل في الترجمة.

⁽²⁾ Erich Fromm, *On being human*, (Ny: continuum, 1998), p 23.

⁽³⁾ إريك فروم، المجتمع السوي، ص ص 322-323.

لا يوفر هذا الوضع الاجتماعي الاغترابي وضعاً صحياً للحياة التي تشيأ كل شيء فيها لدرجة أنها أفسدت الوعي مادامت قد أفسدت الصحة الذهنية، والنفسية للإنسان. ويرسم فروم صورة قائمة عن الوضع الاغترابي للإنسان حين يقضي بأن الإنسان يكون أشد مرضاً حتى ولو أعتقد أنه يتمتع بصحة ذهنية⁽¹⁾ ما هي الحياة التي يجب أن تكون إذن؟ يجيبنا فروم قائلاً: "غاية الحياة هي أن نحياها بكثافة، وأن نولد تماماً، ونتيقظ تماماً وخروج المرء من أفكار التعاطف الصبغانية إلى اقتناعه بقوته الحقيقية ولو كانت محدودة، وقبل المرء المفارقة التي فحواها أن كل فرد منا هو أعظم شيء في الكون - وهو في الوقت ذاته ليس أهم بكثير من ذبابة أو عشب. والقدرة على محبة الحياة، ومع ذلك قبول الموت من دون رعب، والقبول بعدم اليقين حيال أهم الأسئلة التي تجابهنا بها الحياة - ومع ذلك أن يكون لدينا إيمان بفكرنا وشعورنا، بالنظر إلى أنها من حقنا، والقدرة على أن نكون وحيدين، وفي الوقت ذاته مع شخص محبوب، ومع كل أخ على هذه الأرض، ومع كل ما هو حي، وأن نتبع صوت ضميرنا، الصوت الذي يعيدنا إلى ذاتنا وألا نغمس مع ذلك في الكره الذاتي عندما لا يكون صوت الضمير عالياً بصورة كافية لكي يسمع ويتبع. والشخص السليم ذهنياً هو الشخص الذي يعيش الحب والعقل والإيمان، والذي يحترم وحياة أخيه الإنسان"⁽²⁾. الشواهد مثل هذا ليست نادرة في أدبيات فروم الذي يسعى جاهداً، قولاً وعملاً كما سيأتي، إلى اقتراح وضع اجتماعي يحرر الإنسان من الأزمة التي أضرت بإنسانية الإنسان فضاعت بضياعه، فبعدما أضاع الوحدة مع الطبيعة أضاع الوحدة مع بني جنسه. كل هذا يحدث للإنسان في سياق المجتمع الرأسمالي الذي شيئا الإنسان حتى جعله يعيش هذه الشئنة نفسياً واجتماعياً مما جعله "يفقد الإحساس بالذات"⁽³⁾. ونلاحظ في الشاهد أعلاه تداخل الأبعاد الفكرية لدى فروم، فهو عندما يتحدث عن مرض الشخصية نراه محلاً نفسانياً، وعندما يتحدث عن الحياة التي يجب أن تكون نراه الداعية الأخلاقي باسم النزعة الإسلامية، وعندما يتحدث عن القلق، نرى فيه الفيلسوف الذي استبصر الواقع المر الذي عاشته أوروبا في حربيها العالميتين، وفوق

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، ص 322.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، مع تعديل طفيف في الترجمة.

(3) Erich Fromm, *The sane society*, p 197.

هذا كله نرى فيه الفيلسوف الذي ينظر إلى موضوعه في شموليته. ولقد لاحظنا هذه الشمولية عندما انتقد التحليل النفسي الفرويدي الذي لم ينظر إلى الإنسان في كليته.

يستعمل فروم "الوحدة مع الطبيعة"، "المسكن الأصلي"، "البيت الطبيعي" التي تمثل الوجود الأول للإنسان، وقد سبق أن أشرت إلى ضرورة التخلي عن الوحدة الأصلية كما يراها فروم الذي يرى أن الانفصال عن الطبيعة كان ضروريا بحكم التطور الذي أنجزه الإنسان. حياة الإنسان المعاصر في المجتمع الصناعي جعلته، بمقتضى الممارسات التي شهدتها العالم الغربي من تكنولوجيا وحروب، يفقد حريته، ذاته وإنسانيته هو الآن في حالة ضياع، ولذلك يبقى أمامه "طريق واحد فقط يمكن اتخاذه: أن يخرج كلية عن مسكنه وأن يجد مسكنا جديدا، مسكنا يصنعه هو، وذلك يجعل العالم إنسانيا وبأن يصير هو نفسه إنسانيا حقيقة".⁽¹⁾ وبعبارة واحدة: أن المخرج الوحيد من الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر هو تطبيق الرؤية الإنسانية التي يقترحها فروم.

⁽¹⁾ Erich Fromm, **The sane society**, p 24.

4- البحث عن مجتمع جديد:

سبقت الإشارة إلى كتاب فروم "أن تملك أو أن تكون" (1976) To have or to be، ويلاحظ أن العنوان يحتوي على علامة استفهام، وكأنني به يريد أن يصنع الإنسان أمام مسؤوليته، فيختار أحد الشكليين للحياة: التملك أو الكينونة وهما قطبا الرحي لفكره كله، وليس هذا الكتاب الذي ذكرت إلا صياغة تكاد تكون نهائية لنظرته في الموضوع بحكم أنه آخر ما كتب، وعليه يكن ذكر الفكرة العامة الموجهة للكتاب بأن فروم يرى أن هناك شكليين للوجود Two modes of being شكل التملك the having mode وشكل الكينونة the being mode ولكن حضورها في المجتمع ليس متكافئا مادامت الغلبة للشكل الأول، وحيث الغلبة لشكل التملك يكون التركيز على التملك المادي، والسلطة والروح العدوانية، بل يرى من الخطورة بمكان حتى يمكن أن يوفر السباق لحرب طبقية داخل المجتمع الواحد، أو حتى حرب عالمية، ذلك ما يذكره بصراحة في الصفحات الأولى من الكتاب: "إن الشغف بالتملك يؤدي حتما إلى حرب طبقية لا تنتهي أبدا، وادعاء الشيوعيين بأن نظامهم سينهي الصراع الطبقي ليس إلا وهما، ذلك أن نظامهم يعتمد على الاستهلاك غير المحدود بوصفه غاية الحياة، ومادام كل فرد يريد المزيد، فهذا يقتضي أن تكون هناك طبقات مما يترتب عليه وجود حرب طبقية، ومن حرب عالمية الجشع والسلم يقصي كل منهما الآخر".⁽¹⁾

وخلافا لهذا نلاحظ أن شكل الكينونة يتأسس على الحب، والشعور بالمتعة في مشاركة الآخرين والنشاط المنتج. وفروم باقتراح نزعتة الإنسانية يسعى جاهدا إلى أن يرى مجتمعا يعيش وفق شكل كينونته، ولا يكون التملك إلا في الحدود التي تخدم هذا المسعى، ومن ثم يمكن أن نعتبر عمله هذا بمثابة برنامج يسعى إلى تحقيق هذا الهدف.

عظفا على ما سبق، وهو أمر قد سبقت الإشارة إليه، يرى فروم ضرورة تأسيس علم جديد، وهو مشروع ممكن، يساهم في صياغة وعي جديد تحقيقا لهذا المشروع، وهو ممكن يحكم وجود سابقة تاريخية تتمثل في مشروع فرانسيس بيكن (1563-1626) الذي اقترح الأوغانون الجديد 1620، واستطاع أن يجذب إليه "أحسن العقول في الأوطان المصنعة حتى يومنا هذا" وقد نجح في "تحقيق الطوباويات التقنية التي كان يحلم بها العقل البشري"⁽²⁾ .utopies

⁽¹⁾Erich Fromm, **To have or to be**, p 5.

⁽²⁾ Ibid, p 142.

لم نعد الآن في حاجة إلى يوتوبيا تقنية بل إلى "يوتوبيا إنسانية" يمكن للعلم الجديد أن يعمل لأجلها، وخلاف لليوتوبيا الأولى فإن "الهدف ليس السيطرة على الطبيعة بل السيطرة على التقنيات وعلى المؤسسات والقوى الاجتماعية اللاعقلانية التي تهدد بقاء المجتمع الغربي إن لم يكن الجنس البشري [كله]"⁽¹⁾. ولا يكون هذا المشروع جهد فرد واحد لأنه من الضخامة لمكان، بل لابد أن تلتف حوله خيرة العقول كما هو الشأن بالنسبة إلى مشروع بيكن Becon، حتى يرى النور في الواقع، وهذا الأمر تكون الإجابة إليه قاسية مادام الوضع الإنساني في المجتمع المعاصر كارثيا، إنه حاجة الحاضر ومطلب المستقبل.

ولكن ما الذي يجب عمله حتى نسعى إلى الوضع الجديد ونعمل على بلوغه؟ لابد من العمل على تغيير الوضع الاجتماعي الحالي تحقيقا لوضع اجتماعي جديد، أي لابد من التحول إلى مجتمع جديد بإنسان جديد. ويرى فروم أن ذلك ممكن، ولكن ذلك يستلزم الشروط الآتية، وهي شروط ممكنة مادام ممكن أن الطبع الإنساني Human character يملك هذه القابلية، ويعني فروم بهذا المصطلح الطبع الناتج عن التفاعل بين الإنسان وبنية المجتمع التي تؤطر وجوده الاجتماعي، وتبعاً لهذه العلاقة الجدلية تظهر السمات المحددة للإنسان أو الجماعة ومدى اختلافاتها عن الطبع الإنساني الذي يسم جماعات ذات انتماءات أخرى، وهذا ما يفسر اختلاف الأمريكي عن الهندي مثلاً.

وفي سياق مطلب التحول وتغيير الطبع الإنساني يقترح فروم الشروط الآتية:

- نحن نعاني ونحن واعون بذلك.
- نحن على علم بأصل وجودنا المريض. ill-being
- نحن نعلم أن هناك طريقاً لتجاوز وجودنا المريض يجب أن نتبنى بعض المعايير وتغيير ممارستنا الحالية للحياة.⁽²⁾

بعد هذا يذكر فروم أن هذه النقاط موجودة عند بودا وماركس وفرويد، وهو -كما يعلم قراؤه- متأثر بهم جميعاً.

(1) Erich Fromm, **To have or to be**, p 143 التشديد في الأصل

(2) Ibid, p 137.

في الأوضاع التي ذكرها فروم والتي يجب الإقرار بها حتى يستطيع تجاوزها نلاحظ استعماله لمصطلحات ذات شحنة نفسية اجتماعية "الوجود المريض" ill-being، المعاناة ليصف بها الوضع المرضي للمجتمع الرأسمالي المعاصر وكذلك المجتمع الاشتراكي كما عرفه، فهو يذكر أكثر من مرة أن الأزمة التي يتحدث عنها لا تخص المجتمع الرأسمالي الغربي وحده بل نجد مظاهرها في المجتمع الاشتراكي المؤطر بسياسة الحزب الشيوعي، في الاتحاد السوفياتي سابقا.

الوعي بالأوضاع التي ذكرها ووجود القابلية الواعية لتجاوزها تقتضي إجراءات يجب اتخاذها، منها "إنشاء حركة نقابية للمستهلك" التي بوسعها أن تلجأ إلى الأحزاب بوصفه وسيلة وسلاحاً،⁽¹⁾ مادامت الشركات القائمة تنتج سلعا بعرض الربح والتوسع على حساب صحة المواطن، لأن السكوت عن سياسة الانتاج وطريقة التسويق والإشهار يزيد من انتهاج هذه السياسة التي لا يمكن أن تقف عن حد معين، وهذا يجعلها لا تنتج وتسوق فقط بل تسلّع حتى الإنسان لأنه لا يكون في هذه الحال إلا متغيرا تجاريا، وهذه نتيجة منطقية لمجتمع تخضع كل مؤسساته لشكل التملك the having mode، في سياق هذا الشكل لا يكون الاستهلاك إلا مرضيا ولا عقلانيا.

في مقابل الاستهلاك المرضي هناك الاستهلاك السليم sane consumption، ولا يكون هذا ممكنا إلا إذا استطعنا جراح to curb حق أصحاب الأسهم ومسيري الشركات الكبرى في تحديد انتاجهم بالاستناد إلى الربح والتوسع فقط".⁽²⁾ هناك دعوة صريحة من قبل فروم إلى اتخاذ اجراءات نضالية تقاوم التأثير اللامحدود للمؤسسات الانتاجية التي تعمل وفق منطق التملك، والتي تسعى من وراء ذلك إلى انتهاج سياسة الربح والفوائد دون مراعاة للقيم الإنسانية، وهي بهذا المسعى تزيد من تعميق أزمة الإنسان المعاصر وتغرقه في شكل التملك ليزداد بذلك معاناة واغترابا.

وفي هذا السياق يطلب فروم من إنسانه المريض (أي إنسان المجتمع المعاصر) أن يكون واعيا بوضعه المتأزم، وهذا أحد الشروط التي سبقت الإشارة إليها، وأن يكون مقتنعا

(1) Erich Fromm, **To have or to be**, p 146.

(2) Ibid, p 154. التشديد في الأصل.

بضرورة التغير والتغيير، وذلك برفضه الانسياق وراء الحياة التملكية وتبني شكل الوجود "لا يظهر شكل الوجود إلا إذا خفضنا من شكل التملك "شكل الكينونة" يقتضي التخلي عن مركزية الذات egocentricity والأناية".⁽¹⁾

ينبغي أن نذكر القارئ أن فروم عندما يتحدث عن الإنسان المعاصر المتأزم فهو لا يخص بذلك المجتمع الرأسمالي الغربي، بل يقصد به أيضا الإنسان في المجتمع الشيوعي المعاصر كذلك، ولذلك فنداؤه إلى التحرر من الوضع القائم يشمل الإنسان في الشكليات الاجتماعية معا، ودون أن ننسى أنه يقحم الإنسان من الأشكال الاجتماعية الأخرى في مشروعه التحرري الإنساني.

رغم هذه الدعوة الصريحة إلى تحرير الإنسان فإن القارئ يشعر بالحرص تجاه بعض الصياغات التي يقترحها فروم عندما يتحدث عن شكل الوجود، ففي الشاهد الآتي يذكر أن معرفة الإنسان غير ممكنة: "التملك يحيل إلى الأشياء، والأشياء ثابتة وقابلة للوصف describable، أما الوجود فيحيل إلى التجربة، والتجربة الإنسانية لا يمكن من حيث المبدأ- وصفها، إذ ما يمكن وصفه هو شخصنا Persona -القناع الذي يرتديه كل منا، والأنا الذي تمثله- لأن هذا الشخص Persona في ذاته هو شيء، والحق أن الكائن الإنساني الحي لا يمكن أن يوصف على الإطلاق".⁽²⁾ هذا لا ينفي أنه يمكن معرفة الكثير من الجزئيات عن الشخص، من ذلك مثلا: اسمه، ميلاده، أذواقه في الألوان وفي الأكل، الخ. ولكن هذه لا تجعلنا نعرفه معرفة كلية، وفي هذا يواصل فروم: "أما أناي الكلي the total me suchness، فريدتي كلها وكينونتي الخاصة التي هي الفريدة فرادة بصمات أصابعي فلا يمكن فهمها فهما تاما أبدا، ليس حتى بواسطة الاستشعار empathy لأنه لا يوجد شخصان يشبه أحدهما الآخر تماما".⁽³⁾

(1) Erich Fromm, **To have or to be**, p p 72-73.

(2) Ibid, p 71.

(3) Ibidem.

يحق للقارئ أن يستشعر توترا من النص، ذلك أن فروم يلح على ضرورة التغير من شكل التملك إلى شكل الوجود بناء على شكل وجود الشروط التي يجب الاقرار بها الوعي بوجود الإرادة لدى الإنسان المعاصر على الاستجابة لهذا التغير نحو وضع صحي يعيده إلى طبيعته ويتجاوز بذلك الأزمة، التي يعانيها والتي يُمثل الاغتراب فيها أهم مظاهرها. والسؤال كيف يمكننا فعل ذلك في ظل القول باستحالة معرفة الإنسان معرفة تامة؟ هل هذه الاستحالة تنم عن شكية مباطنة لنزعة فروم الإنسانية؟ هل نحن بهذا نكون أمام عملية اجهاض لمشروع فروم من قبل فروم نفسه؟.

لا يرمي فروم بصرحه هذا إلى هذا الموقف السلبي لأن ما يهمله هو المشترك بين أفراد المجتمع الذين يشتركون في المعاناة بحكم وجودهم ضمن الشروط الاجتماعية التي يعيشون في إطارها، وهذه الشروط لا تخص فردا دون غيره، فإذا كان شكل التملك لا يقتصر على فرد دون غيره فهذا يعني أنه عام ومشترك والشيء نفسه ينطبق على شكل الوجود، مما يعني أن الشكليات معا عامان، وبالتالي عملية التغير ركز على ما هو عام لأن فرادة الأفراد التي أشار إليها النص أعلاه لا يمكن الإحاطة بها ولا التحكم بها، ومن ثم فهي ثانوية ولا تحول دون التغير المنشود.

5- تحرير الإنسان:

يذكر أحد المتخصصين في فكر فروم أن هذا الفكر يتصف بأنه "إنساني" Humanistic". ويؤكد ذلك بقوله: إن فروم يتحدث عن علم الإنسان الإنساني، وعن الاشتراكية الإنسانية، وعن مجتمع صناعي إنساني، وعن وعي إنساني، وعن دين إنساني، وعن إرادة إنسانية، وعن رؤية إنسانية إلى العالم، وتحليل نفسي إنساني، وعن طبع إنساني، وعن أخلاق إنسانية، وعن يتوبيا إنسانية⁽¹⁾. الكلمة الأخيرة من الشاهد "يتوبيا إنسانية" تعد ثمرة البرنامج الذي يقترحه فروم باسم النزعة التي ينتهجها، ولكن لا يعتبرها علما خياليا الطلب في تحقيقه مستحيل، بل يعتبرها الجزء الأخير من البرنامج المقترح، وهو الذي يمثل التحرير الحقيقي للإنسان، لكن ما هو هذا التحرير أو التحرر؟.

ينطلق فروم من الفكر العامة لموضوع التحرر Liberation، أو الفهم المتداول في الثقافة العامة للمجتمع المعاصر، وهو فهم -كما يعرضه- ساذج لا يلم بعناصر مسألة التحرر، الفهم العام هذا هو أن التحرر يكون دائما من قوة خارجية، فإذا قلنا مثلا إن الشعب الفلاني تحرر من الاستعمار فالعامل هنا خارجي، ويأتي فروم بأمثلة أخرى عندما يذكر أن العامل الخارجي هو المقصود دائما في قولنا يتحرر الطبقة الوسطى من الاقطاعية feudalism، والطبقة العاملة في الرأسمالية، والشعوب في افريقيا وآسيا من الامبريالية⁽²⁾.

هذا المفهوم السائد للتحرر يعتبره فروم ساذجا وسطحيا، وهو بهذا بعيد تمام البعد عن الجوهر التحرر لأنه ينظر إلى الموضوع من الخارج فقط، ويفتقد بذلك إلى الغوص في لب الموضوع، وعدم الغوص في لب الموضوع يخفي الأشكال المختلفة التي تستعبد الإنسان في ظل النظام السياسي القائم في شقيه الرأسمالي والشيوعي لأن الإنسان: "يمكن أن يكون عبدا حتى من دون وضعه في أغلال ... وهذا بوضع الأغلال الخارجية داخل الإنسان، إن الرغبات والأفكار التي يضعها جهاز القوة الضاغطة suggestion apparatus للمجتمع في الإنسان تجعل الإنسان مقيدا تقيدا كامل أكثر من القيود الخارجية، ويعود هذا إلى أن

(1) Rainer Funk, **Foreword to Fromm, on being human**, p9.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من النصوص لفروم لم يسبق جمعها ونشرها رنير فونك متخصص في فكر فروم.

(2) Fromm, **The art of being**, (Ny: continuum, 1992), pp 1-9.

الإنسان يمكن أن يكون واعيا بالقيود الخارجية ولكنه ليس واعيا بالقيود الداخلية التي يحملها موهما بأنه حر، ومع ذلك يمكنه أن يرمي بالقيود الخارجية، ولكن هل يمكنه التخلص من القيود التي لا يدرك وجودها؟⁽¹⁾ الوصول إلى هذا الوضع، وهو ما يمكن تسميته بـ "العبودية الداخلية" يعود دائما إلى سيادة أسلوب التملك الذي يجعل الفرد في المجتمع مجرد سلعة أو أداة تعبث بها الشركات المنتجة للسلع، ولكي تنجح بذلك تركز دائما على جعله كائنا مستهلكا، وبذلك يكون كائنا متلقيا منفعلا، لا فاعلا.

وينجم عن انتهاج المجتمع المعاصر أسلوب التملك المذكور وجود أغلال أو القيود المذكورة والتي يذكر فروم في شأنها أنها تختصر نوعين خطيرين من الأغلال: الأول: المادية التي صارت تعد خاصة الثقافة الرأسمالية والثاني: النزوع الشخصي نحو النرجسية، إذا كانت النقطة الأولى تعد واضحة في ضوء ما سبق عرضه حتى الآن فإن الثانية تعد نتيجة منطقية لها، لأن الفرد في سياق الطغيان المادي لا يكون يهتم إلا بنفسه، فهو يهتم بجسده وبعقله وبأحاسيسه ومصالحه... الخ "لأن الشخص النرجسي يعتبر نفسه وما يهمله هما فقط الحقيقتان تماما".⁽²⁾

هذان العاملان هما العائقان أمام التحرر الداخلي لأنهما يحولان دون أحداث حركة وعي على مستوى الفرد بالعبودية الداخلية، ومن ثم العمل على التحرر المنشود، والمشكلة لا تكمن فقط في غياب الوعي الجذري الذي يمكن أن ينجم طغيان الأسلوب أو شكل التملك، وهو الوعي البديل، بل تكمن في الوعي الزائف لدى الفرد في المجتمع المعاصر، ذلك أن هذا الأخير، أي المجتمع، يوهم أفرادهم بأنهم أحرار، وهو وهم نبه إليه فروم عندما تحدث عن "الوعد الكبير".

لقد حرّف المجتمع الصناعي مفهوم التحرر، وليته توقف عند ذلك لأنه حرّف مفهوم العقل أيضا، وقد جرّد هذا المفهوم من أدواره الإيجابية، كما يشهد له بذلك عصر النهضة. لقد كان موضوع العقل في هذا العصر هو الطبيعة فتمكن منها علميا وكان من نتيجة ذلك عجائب التقنية the marvels technique "غير أن الإنسان لم يكن موضوع الدراسة،

(1) Fromm, **The art of being**, p9.

(2) Ibidem.

ماعدًا في الأشكال المغتربة لعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مؤخرًا".⁽¹⁾ وهنا يتساءل فروم عما إذا كان ممكناً "إعادة بناء التصور الكلاسيكي للتحرر الخارجي والداخلي مع تصور العقل في مظهره، أي بتطبيقه على الطبيعة العلم وتطبيقه على الإنسان (الوعي الذاتي)".⁽²⁾

لكن الوضع الحالي ينفي هذا وذاك ويبقي تساؤل فروم هو المأمول أما واقع المجتمع الصناعي فيكسر الأسلوب المادي للحياة، وإذا كان فروم قد اتهم هذا المجتمع بإفساد التحرر والعقل، فهو أي المجتمع المعاصر، قد شوه تجليات التحرر المزعوم على المستوى السياسي، فبعد أن أوهم الأفراد بأنهم أحرار أراد ترسيخ هذا الوهم بما يدعيه من ديمقراطية، لقد تناول فروم هذا المفهوم في كتابه "المجتمع السوي"، وفي الفصل منه، وهو أطول فصل بعنوان "الإنسان في المجتمع الرأسمالي" حيث يتساءل "كيف يستطيع الناس أن يعبروا أن ارادتهم" إذا لم تكن لهم أية إرادة أو قناعة خاصة بهم، وإذا كانوا آلات مسيرة حيث أذواقهم وآراءهم وما يفضلونه preferences تتحكم بها آلات ضخمة تروضهم على ذلك؟"⁽³⁾ .conditional machines

هكذا يتساءل فروم عن وضع الديمقراطية في مجتمع ينتهج أسلوب التملك ويغلب النزعة المادية لدى أفرادها، وفي هذا يذكر في أكثر من مكان أن هذا الأسلوب سلّع كل شيء حتى إرادة الناس في سلوكهم الانتخابي وعليه صار هذا الفرد في المجتمع يعامل خياراته السياسية كما يتعامل مع السلع التي يقتنيها بائعاً أو مشترياً، بل الأكثر من هذا أن الفئة المهيمنة في المجتمع والمستفيدة من مؤسساته من شأنها أن تحافظ على مكاسبها ومصالحها، وبالرغم أنها هي أيضاً مغتربة بحكم ابتعادها عن الأبعاد الإنسانية للإنسان، أي بحكم ابتعادها عن أسلوب الكينونة the being mode تلجأ إلى صناعة السياسيين والأفكار السياسية التي تخدم وضعها وتستعمل حتى "التلفزيون لصناعة الشخصيات السياسية" ولا تختلف في صناعتها هذه عن "صناعة الصابون"⁽⁴⁾ وعليه "فعمل الآلة السياسية للبلد الديمقراطي لا

(1) Fromm, **The art of being**, p9.

(2) Ibidem.

(3) Erich Fromm, **The sane society**, p 182.

(4) Ibidem.

تختلف جوهريا عن عمل سوق السلع مادامت الأحزاب السياسية في البلد الديمقراطي لا تختلف كثيرا من الشركات التجارية ومادام السياسيون المحترفون يحاولون أن يبيعوا سلعهم إلى الجمهور".⁽¹⁾

إذا كان الوضع هو كما يصف فروم فهذا يعني أن هذا النظام الصناعي المعاصر نجح في تحويل المجتمع إلى سوق حيث كل شيء يباع ويشترى، وما يعد ديمقراطية فيه ليس إلا وهما وخداعا. والجانب السيء في هذا أن آليات هذا المجتمع باعت الأفراد فيه وهما اسمه الديمقراطية، وكأنهم قبلوا بهذه الصفقة، ولكن الحقيقة ليست كذلك لأن هذا الوهم الديمقراطي لا يعد وحده حالة مرضية من حالة الاغتراب، "فكما أن العمل صار مغترب في أن التعبير عن إرادة المنتخب في الديمقراطية المعاصرة هو تعبير مغترب كذلك"⁽²⁾ وبالعودة إلى أفلاطون Platon يمكن قراءة الوضع الاغترابي للإنسان وتوهمه بأنه حر لكونه يشبه أصحاب الكهف الأفلاطوني الذين توهموا أن الأشباح أو الظلال المشار إليها في الكهف إنها حقائق، بينما الحقيقة هي خارج الكهف.

قد يكون التشبيه المذكور موقفا كما يمكن الاستثمار الحل الأفلاطوني، إذا كان الحل يكمن في الخروج من الكهف للتحرر من هيمنة الأشباح، كذلك الأمر بالنسبة إلى الوهم الديمقراطي الذي جعل أفراد المجتمع يتوهمون أنهم أحرار والحل يقتضي الخروج من هذا الوهم، وكأنني بفروم يستعيد وجهة نظر أفلاطون في سياق مختلف وفي إطار مرجعية مختلفة، وكما كانت الديمقراطية التي تحدث عنها أفلاطون زائفة وكذلك كانت ديمقراطية المجتمع المعاصر الذي يريد فروم انفاذه وتحريره مع الاختلاف الكبير بين الحلين، الحل الفرومي يكمن في "التحرر التام من الأغلال الداخلية والخارجية، وهو ما يسميه بـ "النزعة الإنسانية" الجذرية أو الثورية، وهذا يقتضي "الخروج من النرجسية" ومن وجود الإنسان المبني على البنية الملكية"⁽³⁾ Property structure.

(1) Erich Fromm, **The sane society**, p 181.

(2) Ibid, p 178.

(3) Ibid, p 1.

البديل من التحرر الجذري هو التمرّد المألوف لدى أغلبية الناس، وقد سبقت الإشارة إليه، وهو عادة يكون من الأغلال الخارجية، عن طريق انقلاب شعبي مثلاً، غير أن هذا لا يؤدي إلى التحرر الحقيقي المعبر عن الحالات الحقيقية للإنسان، لأنه -حسب فروم- قد يحول المحررين إلى قادة جدد يتشدقون بالحرية والديمقراطية⁽¹⁾ بينما ممارستهم تركز وضعاً اغترابياً لا يختلف في جوهره عن الوضع الذي ثاروا عليه، حدث هذا في الأنظمة الشيوعية، حيث قام المحرّرون بالثورة على وضع قائم ولكن النتيجة لم تكن حسب التوقع المأمول مادام جهاز الحزب الشيوعي مثلاً يتحكم بدواليب الدولة وأجهزتها، وهذه كلها تحكم الرقابة على المواطنين وتمنعهم من التعبير عن آرائهم السياسية المخالفة لسياسة الوضع القائم.

القارئ لأدبيات فروم يلاحظ أن تحكمه الثنائية من أولها إلى آخرها وهي أسلوب أو شكل التملك وأسلوب أو شكل الكينونة، الوضع الحالي للمجتمع المعاصر يتحكم به الأسلوب الأول، وهو سبب الأزمة والمخرج منه تبني الأسلوب الثاني والذي يعد مهمة النزعة الإنسانية الراديكالية التي يجب أن نجعل المجتمع المتأزم يتبناه، وعلى هذا المجتمع أن يستثمر جميع قواه لتحقيقه حتى يبلغ الوضع السليم، وهو وضع يوفر للجميع وأفراده شروط الصحة النفسية والعقلية، ومن آليات المسار المؤدي إلى هذا الوضع هو الديمقراطية التشاركية participatory democracy كما يذكر فروم ذلك صراحة: "لكي نبليغ مجتمعا قائما على الكينونة، يجب على كل الناس أن يشاركوا مشاركة فعالة في وظيفتهم الاقتصادية، وبوصفهم مواطنين، وعليه فإن تحررنا من أسلوب التملك في الحياة لا يكون ممكناً إلا من خلال التحقيق التام للديمقراطية التشاركية السياسية والاقتصادية".⁽²⁾

(1) Erich Fromm, **The art of being**, p 1.

(2) Erich Fromm, **To have or to be**, p147. التشديد في الأصل.

6- إجراءات ومواقف شخصية فروم:

قبل أن أذكر بعضاً من المواقف والإجراءات يجدر بي أن أذكر القارئ أن تناول فكر هذا الفيلسوف يمثل جزءاً من الأطروحة. وعليه يستحيل التوسع في منجزه الفكري، وعليه أيضاً أن الحديث فيما أنجزه من إجراءات لا يكون مفصلاً لأن الغرض من ذلك هو الإشارة إلى أن فروم كان ملتزماً بمشروعه التحرري فكراً وعملاً باسم النزعة الإنسانية الاشتراكية، وأتمنى في هذا السياق أن يواصل غيري البحث بإسهاب في هذا الموضوع.

قبل أن أباشر الموضوع هناك شاهدان استرعيا انتباهي، وهما يوجدان معاً في عمل صغير له: **دع الإنسان يسود، بيان وبرنامج اشتراكي***. الأول يصف العلاقة المعكوسة بين الإنسان والآلة، هذه العلاقة، بدل أن تجعل الإنسان هو السيد جعلته هو الخادم للآلة. انظر ما يقوله فروم: "إن الإنسان بدل من أن يكون سيّداً على الآلات التي صنعها، صار خادماً لها (...). وليس لنا إلا خيار واحد، وهو التحكم بالآلة مرة أخرى وجعل الانتاج وسيلة وليس غاية"⁽¹⁾.

أما النص الثاني، وهو ما يختم به هذا العمل القصير، فيتحدث عن المخرج أو التحرر الجذري من هذا الوضع عندما يقول: "الاشتراكية ليست برنامجاً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً، إنها برنامج إنساني: تحقيق مثل النزعة الإنسانية في ظل شروط المجتمع الصناعي. الاشتراكية يجب أن تكون جذرية، ولكي تكون كذلك يجب الذهاب إلى الجذور، والجذرية هي هنا هي إنسان اليوم. لقد صارت الأشياء هي التي تمتطي السرج وتقود الإنسان بينما الاشتراكية تريد أن تضع الإنسان، أي الإنسان الكلي، المبدع والحقيقي، مرة أخرى على السرج"⁽²⁾.

* هو مقال عبارة عن ورقة عمل منحها فروم إلى الحزب الاشتراكي الذي كان عضواً فيه.

(1) Erich Fromm, **Let Man Prevail, A socialist Manifesto**, (NY: the Call association, 1960), pp12-13.

(2) Ibid, p36.

يشير الشاهدان إلى الوضع الاغترابي والتحرر منه باسم الاشتراكية وبالصيغة التي تبناها بها فروم. وبما أن الوضع المذكور معقد فلا بد أن تكون هناك عوامل كثيرة عملت على ايجاده، أعني بذلك العامل الديني، الثقافي، الاجتماعي، السياسي، ...الخ.

لا يخفى على القارئ أن رمزية "السرج" the saddle تشير إلى العلاقة المتوترة التي يعيشها الإنسان في عالم اليوم، وهي علاقة تصف الوضع المعكوس الذي جعل الإنسان الذي اخترع الآلة، والذي يجدر به أن يكون هو سيد هذه الآلة، خادما لها ومطيعا لها، فكأن علاقة السيادة انعكست فصارت الآلة هي السيدة، والإنسان هو العبد. إنها علاقة اغتراب بامتياز، ولكن الحل ليس في ترك الآلة بل في قلب هذه العلاقة حتى يصبح الإنسان هو الذي يمتطي السرج ويقود.

لقد بينا في ثانيا هذا الفصل تصور فروم للحل المقترح، ولا داعي للعودة إليه. بل سأركز على بعض الاجراءات والمواقف التي اتخذها فروم على مستواه الشخصي وبايحاء من نزعته الإنسانية، وسيكون العرض هنا مختصرا لأن الأطروحة ليست كلها حول فروم. ومع ذلك يمكن لباحث آخر أن يتوسع في هذا الموضوع، وذلك لقلّة الدراسات العربية أو انعدامها حول هذا الموضوع.

يذكر بعض مؤرخي السيرة الفكرية لفروم أنه لم يأل جهدا في استثمار مكانته العلمية والفكرية في معارضته الحرب الباردة وخطر الأسلحة النووية والتهديد الذي تمثله. بل وجودها يعد مقدمة لثناء الإنسان، وكأنها تعلن أن الإنسان قد مات، ثم أليس فروم هو القائل بأن: "المشكلة في القرن التاسع عشر هي أن الله قد مات، أما المشكلة في القرن العشرين أن الإنسان قد مات". وبعد كتاب لورانس فريدمان "حيوات إريك فروم: نبي الحب" * من بين أهم ما كتب في الموضوع إن لم يكن أهمها حب المراجعين لهذا العمل.

*Lawrence Friedman, **The Lives of Erich Fromm**, Love's Prophet NY: Columbia University PRESS ;2013 .

يذكر فريدمان كان بالفعل مؤسسا [مع آخرين] وممولا كبيرا لـ "اللجنة الوطنية من أجل سياسة ذرية سوية ومنظمة العفو الدولية"⁽¹⁾. والقارئ لهذا النشاط يلاحظ أن ذلك كان في زمن الستينيات حيث الحركات الجموعية والمطالبة بحقوق الإنسان في أمريكا والمنددة بحرب الفيتنام التي كان فروم ضدها.

ويذهب نفس المؤلف إلى أن فروم كتب مقالا في خريف 1960 في مجلة Daedalus حول المراقبة والحد من الأسلحة، وكان هذا المقال الذي لم يذكر عنوانه قد استرعى انتباه الرئيس جون كنيدي. يبدو أن هذا المقال ينصح أساسه الأمريكيين بالضغط على الاتحاد السوفياتي آنذاك بالحد من الأسلحة النووية وتخفيضها حتى نصل إلى القضاء على كل الأسلحة النووية. وبعد تسعة أشهر دعا الرئيس الأمريكي الكونغرس لإنشاء "وكالة الحد من الأسلحة ومراقبتها". والأكثر من هذا أن مستشاره للأمن القومي تبني جملة من الاقتراحات التي قدمها فروم.⁽²⁾

لا نريد التوسع في هذه النقطة وعلى المهتم بالموضوع الرجوع إلى العمل المشار إليه. لكن النقطة التي تهمننا في فضائنا العربي الإسلامي هي موقفه من القضية الفلسطينية. وفي هذه المسألة أيضا نلاحظه يتخذ موقفا تقديريا إلى حد كبير ولكن ليس إلى الحد الذي يجعله ينسلخ فيه عن يهوديته. يندرج موقفه هذا في إطار علاقته بالدين من منطلق نزعتة الإنسانية، هذه النزعة التي تتخذ الإنسان مبدأها وغايتها بعيدا عن الألوان الدينية والقومية والعرقية، وهو ما لاحظناه في كتاباته. وسأركز هنا على موقفه من الصهيونية ودولة إسرائيل.

يبدو حسب بعض الدارسين أن فروم في بداية مشواره كان شديد التعلق بالصهيونية لكن هذا لم يدم طويلا. ذلك ما يذكره دانيال بورستن Daniel Burston: "رغم أن فروم كان لوقت قصير صهيونيا متشددا (...) فقد نبذها سنة 1927 (...) وبعد ذلك لسنة تخطى عن ممارسة الشعائر الدينية".⁽³⁾

(1) Lawrence Friedman, **the lives of Erich Fromm**, p XII, "the National Committee for a Sane Nuclear policy and the Amnesty International".

(2) Ibid, p XII.

(3) Daniel Burston, **the legacy of Erich Fromm**, (Cambridge , Mass, 1991), p p 12-13.

ويذهب لورانس فريدمان إلى تقدير مختلف بتقديم تاريخ التخلي عن الصهيونية عندما يكتب "لقد راجع فروم سنة 1923 آراءه حول الموضوع [أي الصهيونية] وصار مدى الحياة ناقدا للصهيونية والقومية عموماً".⁽¹⁾

هذه آراء بعض الباحثين المتخصصين في الموضوع، والذين اطلعوا بلا شك على أعمال فروم. لم أذهب بحكم مقتضيات البحث، إلى كل ما كتب في الموضوع، ولكن أردت أن أتأكد من الأمر رغم أنني لا أشك في جهد الباحثين المتخصصين، لقد وجدت بعض الشواهد التي تعبر عن تصور فروم للموضوع. من ذلك ما كتبه سنة 1959م عندما يقول: "إن ادعاء اليهود بحقهم في أرض إسرائيل لا يمكن أن يكون ادعاءً سياسياً واقعياً، [وعليه] فإذا كانت كل الأمم تدعي حق تملك الأراضي حيث عاش آبائهم مدة ألفي 2000 سنة فإن هذا العالم سيصير مستشفى للمجانين"⁽²⁾. يذكر فروم هذا بعد أن شكك في الأطروحة القاسية التي راجت والتي مفادها أن الفلسطينيين تركوا بلادهم طوعاً فجاء اليهود ليعمروها، وهي أطروحة استغرب لها فروم.

يذكر جيرار خوري* الذي بدأ يقرأ أعمال فروم منذ بداية ستينات القرن الماضي أنه عزم على لقائه سنة 1960 نتيجة إعجابه به وتأثره به. ويذكر أنه أن فروم "انتقد الارهاب الاسرائيلي والفلسطيني" ولكنه هذا لم يمنعه "من الدفاع عن القضية الفلسطينية"، وأنه "كان مع حنة أرندت من أوائل من دافعوا على حق اللاجئين في العودة"⁽³⁾. ويذكر أيضاً أن فروم طلب منه معلومات حول "المنظمات الفلسطينية" وكان له ذلك في رسالة مؤرخة في 1970/03/07، وقد ردّ فروم عليه في رسالة مؤرخة في 1970/04/04، وفيها نقرأ: "إنني ضد أساليب الإرهاب، لقد كنت ضدها عندما استعملها الإسرائيليون ضد الانجليز، والآن أنا

(1) Lawrence Friedman, **The lives of Erich Fromm**, p 16.

(2) Quoted in Mohamed T.Mehdi, **Why America in the target**, (Ny: New World Press, 1988), p 50.

* جيرار خوري Gerard Khoury (1938-2017) كاتب ومؤرخ لبناني فرنسي ترجم بعض الأعمال لفروم:
Espoir et Révolution 1970 –
.Revoir Freud 2000 –

(3) Gerard Khoury, **A Crucial Encounter, in The Clinical Erich Fromm**, Rodopi B.V Amsterdam – New York, 2009, Printed in the Netherland, p166.

ضدها عندما يستعملها العرب ضد اسرائيل. لا أومن بالكراهية لوصفها عاطفة بناءة لتحرير أية أمة، وبالطبع لا أراني صديقا [لفكرة] القومية، سواء كانت عربية أو اسرائيلية. لكن هذا يختلف عن أن نفهم بعمق الدافع للقومية العربية، وعن نقدي الشديد لسياسة اسرائيل، وليس ذلك منذ نشأة دولة اسرائيل، بل لفكرة دولة يهودية كلية".⁽¹⁾

ويواصل تصوره للحل الوحيد "للمشكلة يراه أنه يكمن في دولة [واحدة] لأمتين تشبه نظام الكانتونات السويسري".⁽²⁾

لعل هذه من أوضح الصيغ التي يعبر بها مفكر يهودي ذي نزعة إنسانية عن تصور لمعضلة المسألة الفلسطينية.

بعد هذه الملاحظات يتبين لنا مدى التزام فروم بنزعته الإنسانية الاشتراكية، وهي نزعة اقتضت منه حتى التخلي عن يهوديته عندما قرر عدم الالتزام بما تقتضيه من ممارسات وشعائر دون أن يصدده ذلك عن بحثه عن العناصر الإنسانية التي رآها موجودة في تعاليم أنبياء اسرائيل.

في السياق المذكور أعلاه يلاحظ القارئ كيف أن نزعته الإنسانية جعلته يبحث عن الكوني في الإنسان بعيدا عن ألوانه الدينية أو الأثنية لأن التشبث بهذا يجعل الإنسان كائنا محليا، يخضع لموروثه الثقافي بشتى أبعاده وألوانه. ولعل ما يؤكد هذه الكونية في فكره هو ما ختم به آخر عمل له، وهو "أن تملك أو أن تكون": "لقد ازدهرت الثقافة المتأخرة للعصور الوسطى لأن الناس اتبعوا رؤية مدينة الله [لأوغسطين] ولقد ازدهر المجتمع الحديث لأن الناس تزودوا بطاقة ونمو التقدم لمدينة الأرض. أما في عصرنا فإن الرؤية ساء حالها كما حدث لبرج بابل الذي بدأ ينهار وسيحول كل شيء إلى خراب. إذا كانت مدينة الله ومدينة الأرض بمثابة القضية ونقيض القضية فإن التركيب هو البديل الوحيد عن الفوضى: التأليف بين الكيان الروحي لعالم العصر الوسيط وتطور الفكر العقلاني والعلم منذ عصر النهضة. التأليف [المطلوبة] هي مدينة الكينونة".⁽³⁾ بما أنه قد سبق لي أن عرضت أفكار هذا الكتاب فلا داعي إلى مزيد من التعليق معنى الكينونة التي يريد فروم.

(1) Gerard Khoury, **A Crucial Encounter, in The Clinical Erich Fromm**, p166.

(2) Ibid, p167.

(3) Erich Fromm, **To have or to be**, p166.

الخاتمة

نتائج البحث:

بعد أن تناولنا الموضوع الموسوم بـ: من المجتمع القمعي إلى المجتمع التحرري عند ثلاثة مفكرين: فرويد، ماركوز، أريك فروم بالدراسة والتحليل انتهينا إلى رصد بعض النتائج أدرجناها في خاتمة هذا البحث:

1- تكشف الدراسة عند فرويد أن تاريخ الإنسان ليس سوى مراحل النزاع بين اللاعقلانية المتجذرة في تكوينه البيولوجي النفسي وأن التاريخ الإنساني هو تاريخ الصراعات والقهر والاضطهاد.

2- جرى تسليط الضوء في "الطوطم والحرام" على القوى النزوية الكامنة وراء الحضارة، من خلال وصف عشيرة بدائية كان في مستطاع الأب المتسلط القدرة على امتلاك النساء، ومما يبيّن أن القمع كان مرتبطاً أولاً بالاحتكار الجنسي وبالأخص بقدرة الأب على الهيمنة.

3- يوجد في أعمال فرويد (التحليل الفرويدي) توجه آخر لدراسة القمع ومنه حللنا الأطروحة الفرويدية التي تقرر قرناً ضرورياً بين الحضارة والقمع على أساس أن الحضارة لا يمكنها لا الوجود ولا التطور بدون منع للربغبات وقمع لها. (تتبع لمسار الحضارة من حيث هو قائم على قمع النزوات، جنسية كانت أم عدوانية).

4- لقد رسم فرويد منحني لبؤس وقمع الإنسان "يزداد تفاقمه كلما ازدادت الحضارة الإنسانية تطوراً".

5- قد أوضح ماركوز من خلال تحليلاته النقدية، أن هذه الحضارة رغم الطاقات المادية الهائلة التي فجرتها الامتيازات الاقتصادية والتكنولوجية، كان يفترض أن توفر للإنسان دعائم الانعتاق والتحرر، فإنها قد أدت إلى افقار روحي وما يضمن حيوية الوعي التحرري.

6- ونستطيع أن نستخلص من هذه الملاحظة أو النتيجة السابقة أن ماركوز يرى أن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتد ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية وفي مقدمة تلك المجالات حاجات ومطالب الإنسان أي: بكلمة واحدة أن

"الإنسان ذو البعد الواحد" على نحو ما يصفه ماركوز هو التشيؤ ولا شيء غير ذلك، وهذا الشكل الخالص للعبودية أن يوجد الإنسان كأداة، كشيء.

7- غير أن هذه الانتقادات التي وجهها ماركوز إلى العقلانية التكنولوجية، كانت في حقيقة الأمر موجهة إلى تلك القوى الاستبدادية التي أسبى استخدامها، ولذلك لم يلغ ماركوز الطابع المقبول في النموذج، وإنما دعا إلى أحداث تغيّر كيفي في كل المجالات، بغرض أن تكون العملية الانتاجية موجهة لخدمة الإنسان لا إلى استعباده بطرق خفية، وأساس هذا التغيير تأكيده المستمر على ممارسة النقد، إنما ينطوي على رغبة في تجاوز الواقع، لأنه عنصر تنويري ويجعلنا نسعى إلى التعرف على ذاتنا الحضارية الخاصة.

8- اهتمام ماركوز لعامل اللذة ومبدأ الواقع حتى وإن كان وضعهما فرايد موضع التناثر حيث الحضارة تقتضي التضحية بمبدأ اللذة في سبيل بناء حضارة، جعله يستثمر هذه الفكرة في محاولة نظرية للجمع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع رغبة في تأسيس حضارة الإيروس.

9- لقد وجد ماركوز أن الإنسان في حاجة إلى ثورة جديدة، تتجاوز نقاط الثورة الاجتماعية، ثورة تعيد إليه قيمة السعادة والحيوية، وترد إليه وعيه بالغريزة وعليه تقع مسؤولية نفي الحضارة القمعية في محاولة لإيجاد حضارة جديدة تخلو تماما من القمع يتحقق فيها اشباع جنسي كامل.

10- عطفًا على ما سبق بدأ ماركوز من الواقع الإنساني المباشر كي يصف لنا الذات البشرية المتشيئة، والتي اختنقت بواقع الاغتراب السلعي، غير أن هذا الاغتراب عند فروم ليس وضعا مغلقا تماما لأن نزعتة النقدية تجاه "المجتمع المريض" الملقب بالوجود المريض the ill being مفعمة بالتفاؤل وبالنزعة الإنسانية التي تعد العلاج البديل للواقع القمعي نفسه، فبذور الأمل تبقى قائمة وهذا يؤكد المسار الجدلي الهيجلي القاضي بأن كل ظاهرة تستدعي نقيضها، فالوضع الاستبدادي يستدعي نقيضه أي الوضع التحرري.

- 11-** دعوة فروم في خطابه تقوم على التسليم أو الوعي، بأن الظروف المحيطة بالإنسان المعاصر هي ظروف غير ملائمة لبعث مجتمع بشري سوي، يتصف بكل الصفات الإنسانية (خطاب تفاؤلي طوباوي) على أساس خلق وجود إنساني سوي عكس "الوجود المريض في الوقت الراهن"، وهذا راجع لتمسك فروم بتغيير طبيعة الإنسان المعاصر عن طريق خلق شروط موضوعية وسيكولوجية.
- 12-** إذا كان فرويد قد رسم منحى لبؤس الإنسان -كما سبقت الإشارة إليه- يزداد القمع تفاقمًا كلما ازدادت الحضارة تطورًا، فأريك فروم انتهى في تحليله للمجتمع المعاصر إلى نتيجة معاكسة لتلك التي صاغها فرويد، إذ آمن فروم بحضارة الارتواء التام للإنسان.

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر باللغة العربية:

- 1- سيجموند فرويد، **الأنا والهو**، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1988، ط5.
- 2-، **الحب والحرب والحضارة والموت**، تر: عبد المنعم الخفي، ط1، القاهرة، دار الرشاد، 1992.
- 3-، **الطوطم والحرام**، تر: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، 1983.
- 4-، **الكف، العرض، الحصى**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- 5-، **تفسير الأحلام**، تر: مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، المعارف، القاهرة.
- 6-، **خمس دروس في التحليل النفسي**، تر: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، 1979.
- 7-، **محاضرات جديدة حول التحليل النفسي**، تر: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، 1980.
- 8-، **مستقبل وهم**، ترجمة، تحقيق: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط4، 1998.
- 9-، **معالم التحليل النفسي**، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1983، ط5.
- 10- هريوت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1964.
- 11-، **الثورة والثورة المضادة**، تر: جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، 1973.
- 12-، **الماركسية السوفياتية**، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1965.
- 13-، **نحو الثورة الجديدة**، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، 1972.

- 14-.....، نحو ثورة جديدة، تر: عبد اللطيف شرارة، بيروت، دار العودة، 1971.
- 15-.....، البعد الجمالي، تر: جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 1979.
- 16-.....، الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب، بيروت، ط2، 2000.
- 17-.....، فلسفة النّفي دراسات في الفلسفة النقدية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، لبنان، دار الآداب، 1971.
- 18-.....، في مفهوم الثورة، العدد 12 من مجلة المواقف، 1970.
- 19-إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، تر: طلال العتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.
- 20-.....، الإنسان من أجل ذاته، تر: محمود منقذ الهاشمي، ط1، 2007، ص 40، الترجمة معدلة.
- 21-.....، الخوف في الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية، بيروت، 1972.
- 22-.....، المجتمع السّوي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، دمشق، 2009.
- 23-.....، تشريح التدمير البشرية، تر: محمود منقذ الهاشمي، ج1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة.
- 24-.....، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤسّنة، مكتبة دار الحكمة، القاهرة، 2010.
- 25-.....، فن الاصغاء، تر: منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004.
- 26-.....، كينونة الإنسان، تر: محمد حبيب، ط1، دمشق، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013.
- 27-.....، مهمة فرويد، تر: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987.

المصادر باللغة الأجنبية:

- 28- Freud, **L'avenir d'une illusion** 1927- trad, Bonaparte, éd. P.U.F, Paris 1971.
- 29-, **La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes en la vie sexuelle.**
- 30-, **Le refoulement** 1915-, in **Métapsychologie**, trad, Laplanche et Pontalis, ed, Gallimard, Paris, 1987.
- 31-, **Malaise dans la civilisation**, (1930) Trd, Odier, éd, P.U.F, paris (1981).
- 32- Herbert Marcuse , **One-Dimensional Man**, Beacon Press, Boston, 1966.
- 33-, **A critique of pure tolerance**, Beacon presse, Boston, 1965.
- 34-, **Eros et civilisation**, Trd J- G Nény et B.Fraekel, les éditions de Minuit, 1955.
- 35-, **Philosophie et Révolution**, Denoel/ Gontier, 1969.
- 36-, **Soviet Marxism**, Penguin. Books, 1971.
- 37-, **"Art & revolution" –in counter revolution and revolt.**
- 38-, **Culture et société**, paris, ed Minuit, 1970.
- 39-, **Studies in Critical Philosophy**, Beacon Press, Boston, 1972.
- 40-, **Liberté et Théorie des pulsions**, culture et société, t1, de Gérard Billy, Daniel Bresson, et Jean-Baptiste, éd : de minuit.
- 41-, **An Essay on Liberation**, Beacon Press, Boston, 1969.
- 42-, five lectures : **psychoanalysis, politics and utopia**, Beacon press, Boston, 1971.
- 43-, **La fin de l'utopie**, éd de seuil, paris, 1968.

- 44-, **Pour une théorie critique de la société**, Denoël-Gonthier paris, éd, 1971.
- 45-
- 46- Erich Fromm, **Beyond the chains of illusions, My Encounter** with Marx and Freud, (Ny: continuum, 2009, 1st ed, 1962).
- 47-, **Let Man Prevail**, A socialist Manifesto, (NY: the Call association, 1960)
- 48-, **Man for himself**, Routledge, 2002.
- 49-, **Marx, concept of man**, (Ny: continuum, 2004, 1st ed, 1961).
- 50-, **On being Human**, (Ny and London continuum), 2005.
- 51-, **The sane society**, 2nd Ed Ny and London, Routledge, 2008/1955.
- 52-, **To have or to be**, (Ny: continuum 2008), 1st ed, 1976.
- 53-, **The art of being**, (Ny: continuum, 1992).
- 54-, **Escape from freedom**, (Ny: avon Books, 1941).
- 55-, **Humanism and psychology**, in Contemporary Psychoanalysis, 1964.
- 56-, **La Crise de la psychanalyse**, T1, L'Admiral éd, Anthropos, Paris, 1971.
- 57-, **you shall be as God**, A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition, (Ny: Ballentine Book, 1966).

المراجع باللغة العربية:

- 58- أرندت حنه، **في العنف**، تر: ابراهيم العريس، دار السافي، بيروت، لبنان، 1992.
- 59- أرنست فيشر، **هكذا تكلم ماركس حقا**، تر: محمد عيتاني، دار العودة، بيروت، 1973.
- 60- أنطوني دي كرسيني وكيشيث مينوج : **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، تر: نصّار عبد الله الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- 61- بريتون أندريه ، **بيانات السريالية**، منشورات ساجتير، باريس، 1956.
- 62- بسطاويسي محمد رمضان، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت**، أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1988.
- 63- تولستوي ليو، **ما الفن**، تر: محمد عبدو النجاري، دار الحصار للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، دمشق.
- 64- الجوة محمد، **مفهوم القمع عند فرويد وماركوز**، تر: فتحي الرفيق.
- 65- جودت زيادة رضوان، **صدى الحداثة**، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- 66- حميدان إيمان، **فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركيوز**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 2005.
- 67- دور ينكوف.ف، **الفرويدويون الجدد**، ير: محمد يونس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988.
- 68- راتكو فيتش بوبو فيتش، ياسيتش بتشوليتش، **الاشتراكية والدولة -أو دور العنف التاريخ-**، تعريب وتقديم: جورج طرييس، منشورات دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1965.
- 69- رايش وبلهام وآخرون، **الاسناد والحضارة والتحليل النفسي**، تر: أنطون شاهين، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975.
- 70- روبنسون بول، **اليسار الفرويدي**، تر: لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974.

- 71- زبور مصطفى، نص وارد في مقال "عبقريّة فرويد"، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1981، عدد 11.
- 72- زكريا فؤاد ، هريبت ماركيز، دار الوفاء لنديا الطبع والنشر، ط1، 2005.
- 73- ستونر سوندر فرانسيس، الحرب الباردة الثقافية، تر : طلعت الشايب، تقديم عاصم الدسوقي، دار النشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، 2003.
- 74- السدير مكنثير، ماركيز، تر: عدنان كبالي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1971.
- 75- سيار كلاستر ومارسيل غوشييه، أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1985.
- 76- الطاهر الأسود شعبان، علم الاجتماعي السياسي، قضايا العنف السياسي والثورة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2001.
- 77- العالم محمود أمين، ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، 1972.
- 78- عبادة عبد اللطيف، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص. 132.
- 79- عباس فيصل، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي، دار المنهل اللبناني مكتبة النبع للطباعة والنشر، ط1، 2004.
- 80- فريق من الاختصاصيين، المجتمع والعنف، تر: الأب إلياس زحلاوي، مراجعة أنطوان مقديسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 185.
- 81- فوكو ميشال، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس 1976، ألفت بالكوليج دي فرانس، دار الطليعة، بيروت.
- 82- فوكو ميشال، جينالوجيا المعرفة، تر: عبد السلام بن عبد العالي وأحمد السطاتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.
- 83- فولغين ف، تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، تر: سعيد كامل، الفارابي، بيروت، 1988.

- 84- فيبر ماكس، **رجل العلم ورجل السياسة**، تر: نادر ذكرى، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.
- 85- ماركس وإنجلز، **البيان الشيوعي**، دار التقدم، موسكو.
- 86- محمد حسن حسن، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ماركيز نموذجيا-، ط1، بيروت، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993.
- 87- مهيل عمر، **اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، بيروت: الدار العربية للعلوم، الجزائر، منشورات.
- 88- ميمون الربيع، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقة**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1980.
- 89- هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحدث**، تر: فاطمة الجوشي، دمشق منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995.
- 90- هادي أحمد قيس، **الإنسان المعاصر عند هيرت ماركيز**، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- 91- هال كلفن، **أصول علم النفس الفرويدي**، تر: محمد الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت.
- 92- هنتجتون صموئيل، **صدام الحضارات**، تر: طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، ط2، 1999.
- 93- ووديس جاك، **نظريات حديثة حول الثورة**، ماركوز والعالم الغربي، تعريب: محمد مستجير، ج3، ط1، دار الفرابي بيروت، 1978.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 94- Daniel Burston, **The legacy of Erich Fromm**, (Cambridge, Mass, 1991).
- 95- F.schiller, **On the aesthetic education of man**, Reginald Snell, yale university press N.Haven, 1954, nd and soth letter.
- 96- Gerard Khoury, **"A Crucial Encounter"**, in **The Clinical Erich Fromm**, Rodopi B.V Amsterdam – New York, 2009, Printed in the Netherland.

- 97– J. R. M. Butler, **History of England**, Oxford University Press, London, 1928.
- 98– J.F.T Bugental, **The third force in psychology**, Journal of Humanistic Psychology, 1964.
- 99– Jean Marabini, **Marcuse et Macluhan et La nouvelle Revue France**, 1973, révolution, ed Maison Manes.
- 100–Kieran Durkin, **The Radical Humanism of Erich Fromm**, Palgrave Macmillan, 2014.
- 101–Lawrence Friedman, **The Lives of Erich Fromm**, Love's Prophet NY: Columbia University PRESS; 2013 .
- 102–Lawrence Friedman, **The lives of Erich Fromm**, p XII, "the National Committee for a Sane Nuclear policy and the Amnesty International".
- 103–Marxists, org, **Archieve Fromm works**, 1966, psychoanalysis.
- 104- Max Weber, **Le savant et le politique**, call, 10/18, union général d'édition 1988.
- 105- Michel Ambacher, **Marcuse et la civilisation Américaine**, Aubier-Montagne, Paris, 1969.
- 106–Mohamed T.Mehdi, **Why America in the target**, (Ny: New World Press, 1988).
- 107–Pesch E, **La pensée de Freud**, éd : Bordas , paris, 1966.
- 108- Quoted from J. R. M. Butler, **History of England Oxford University Press**, London, 1928.
- 109–Rainer Funk, **"Foreword" to Fromm, on being human**, Ny: continuum, 1992.
- 110–Robert W.Marks, **The Meaning of Marcuse**, Ballantine Book, New york, 1970.

الموسوعات والمعاجم:

باللغة العربية:

- 111- صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- 112- لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

باللغة الفرنسية:

- 113-dictionnaire de philosophie, Gérard durozai Andrérussef, 1er ed, northon Paris, 1987.

المجلات:

باللغة العربية:

- 114- دهانيز هارتمان، في مجلة التحليل النفسي الفصلية المجلد 19-، العدد الثالث 1950.

باللغة الفرنسية:

- 115-Kevin Anderson, **Fromm & Marxism**, logos: A Journal.